

**KUR'AN BELÂGATINDA
HİTAP VE MUHATAP**

Adil BOR

Doktora Tezi
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ
2013
Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Adil BOR

KUR'AN BELÂGATINDA HİTAP VE MUHATAP

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ**

ERZURUM-2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

26/08/2013

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “KUR’AN BELÂGATINDA HİTAP VE MUHATAP” adlı eser-metin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, eser-metin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ ☐ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

26/08/2013

Adil BOR



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ danışmanlığında, Ali BOR tarafından hazırlanan bu çalışma 26 / 08 / 2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ

İmza: [Signature]

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Musa YILDIZ

İmza: [Signature]

Jüri Üyesi : Prof. Dr. İbrahim YILMAZ

İmza: [Signature]

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Abdulkadir YILMAZ

İmza: [Signature]

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mustafa KAYA

İmza: [Signature]

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
KISITLAMALAR DİZİNİ	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1
I- TEZİN KAPSAMI	1
II- TEZİN YÖNTEMİ	2
III- TEZİN KAYNAKLARI.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

HİTAP VE MUHATABIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. HİTAP	6
1.1.1. Hitabın Amacı.....	9
1.1.2. HitabınTarihçesi.....	10
1.1.3. Hitabın Çeşitleri	17
1.1.4. Hitab Kavramıyla Anlam Yakınlığı Olan Kavramlar	20
1.1.4.1. Belâgat.....	20
1.1.4.2. Fesâhat	25
1.1.4.3. Beyân.....	29
1.1.4.4. Üslûp.....	35
1.2.HATİP	39
1.2.1. Hatibin Özellikleri.....	41
1.2.1.1. Meramını İfade Etmesi.....	42
1.2.1.2. Dile Vakıf Olması.....	44
1.2.1.3. Dürüst Olması	46
1.2.1.4. Muhataplara Seviyelerine Göre Hitab Etmesi.....	48
1.3. MUHATAP	49
1.3.1. Psikolojik Durumu	52
1.3.2. Sosyal Durumu	55
1.3.3. Kültür ve Bilgi Durumu	56
1.4. İLETİŞİM ARAÇLARI.....	58

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN BELAGATINDA MUHATAP

2.1. KUR'AN BELÂGATI.....	62
2.1.1. Kelimeler	70
2.1.2. Cümleler	75
2.2. MUHATAPLA İLGİLİ ALANLAR.....	78
2.2.1. Nahivde Muhatap	78
2.2.2. Belâgatta Muhatap	85
2.2.3. Kur'an Dilinde Muhatap	86
2.3. MUHATABIN HALLERİ VE DİLİN KULLANIMINA ETKİSİ	90
2.3.1. Muhatabın Muktezây-ı Zâhiri	91
2.3.2. Muhatabın Muktezây-ı Hali	93
2.3.3. Te'kid Unsurları	97
2.4. HATİP-MUHATAP ARASINDAKİ ETKİLİ İLETİŞİM İÇİN GEREKLİ	
UNSURLAR	101
2.4.1. İç Unsurlar	101
2.4.1.1. Hatîbin Diline Vukufiyet.....	101
2.4.1.2. Hitabın Anlam Haritasının Bilinmesi	105
2.4.1.3. Hitabın Doğru Okunması	109
2.4.1.4. Hitabın Açık ve Net Olması	110
2.4.2. Dış Unsurlar	114
2.4.2.1. Din/Dindarlık	114
2.4.2.2. Çevre	118
2.4.2.3. Sosyo-Kültürel Yapı	122
2.5. HATİP-MUHATAP ARASINDAKİ İLETİŞİMİ ENGELLEYEN	
UNSURLAR	124
2.5.1. Muhatabın Yapısal Bazı Özellikleri	125
2.5.2. Duyu Eksikliği.....	128
2.5.3. Ön Yargılar	130
2.6. KUR'AN'DA MUHATAP ALINAN VARLIKLAR.....	132
2.6.1. Canlı Varlıklar.....	132
2.6.1.1. Görünen Varlıklar	133

2.6.1.1.1. Peygamberler	136
2.6.1.1.2. Müminler	143
2.6.1.1.3. Yahudiler	145
2.6.1.1.4. Hristiyanlar	148
2.6.1.1.5. Kâfirler	150
2.6.1.1.6. Müşrikler	152
2.6.1.1.7. Münafıklar	154
2.6.2. Görünmeyen Varlıklar.....	155
2.6.2.1. Melekler	155
2.6.2.2. Cinler	159
2.6.3. Cansız Varlıklar	163

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN BELÂGATINDA HİTAP-MUHATAB İLİŞKİSİ

3.1.İNŞÂÎ HİTAPLARDA HİTAP-MUHATAB İLİŞKİSİ.....	175
3.1.1. Talebî-İnşâî Hitaplar.....	177
3.1.1.1. Emir	177
3.1.1.2. Nehiy	185
3.1.1.3. Nida	195
3.1.1.4. İstifhâm.....	204
3.1.1.5. Temennî ve Teraccî	214
3.1.2. Gayr-i Talebî İnşâî Hitaplar.....	221
3.1.2.1. Kasem.....	221
3.1.2.2. Medih- Zemm.....	226
3.1.2.3. Taâccub.....	230
3.2. İHBARÎ HİTAPLARDA HİTAP-MUHATAB İLİŞKİSİ.....	234
3.3. MUHATABIN DURUMUNA GÖRE HİTAP-MUHATAB İLİŞKİSİ.....	240
3.3.1. İcâz.....	240
3.3.2. İtnâb.....	247
3.4. MUHATABA MESAJI İFADE ETMEDE HİTAP-MUHATAB İLİŞKİSİ...	256
3.4.1. Hakikat.....	256
3.4.2. Mecâz.....	259

3.4.3. Teşbîh	289
3.4.4. Kinâye ve Ta‘rîz	301
3.5. ÖZEL DURUMLARA GÖRE HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ	311
3.5.1. Hurûf-u Mukattaa	311
3.5.2. Davet	315
3.5.3. Mesel	322
3.5.4. Kasr	328
3.5.5. Kıssa	334
3.5.6. Vasiyet	340
3.5.7. Duâ	343
SONUÇ	348
KAYNAKÇA	353
ÖZGEÇMİŞ	376

ÖZET**DOKTORA TEZİ****KUR'AN BELÂGATINDA HİTAP VE MUHATAP****Adil BOR****Danışman: Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ****2013, 376 sayfa****Jüri : Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ****Prof. Dr. Musa YILDIZ****Prof. Dr. İbrahim YILMAZ****Doç. Dr. Abdulkadir YILMAZ****Doç. Dr. Mustafa KAYA**

Kur'an-ı Kerim hitabı, Arap yarımadasında Arap dil formatında nazil olmuştur. Her ne kadar ilk muhatapları hitap çevresinde bulunanlar olsa da, bütün insanlar kıyametin sabahına kadar onun muhataplarıdır. Kur'an dilinin Arapça olması, bu duruma engel değildir. Çünkü tarih boyunca vahiy dili, hangi milletten peygamber seçilmiş ise onların dili üzerinden gerçekleşmiştir. Kur'an hitabında insanlar dışında melek, cin, yer ve gökler gibi başka bazı olgular da muhatap alınmıştır. Zira Kur'an'a göre evren bir bütün olarak canlıdır ve kendisine has akletme potansiyeli söz konusudur.

Bu tezde Kur'an hitabı ve onun muhataplarla ilişkisi, tarihsel süreçte Kur'an hitabı etrafında meydana gelen belâgat ve nahiv birikimi çerçevesinde anlamaya çalışılmıştır. Bu konunun seçimi de bu amaca matuftur. Bu nedenle klâsik ve yeni dönemde yazılan belâgat çalışmaları esas alınmış ve onların sundukları bilgiler çerçevesinde tezin inşâsı gerçekleşmiştir. Ayrıca günümüzde iletişimle ilgili yazılan çalışmalardan da bir yöntem olarak istifade edilmiştir.

Kur'an hitabı, inşâî ve ihbarî hitaplardan oluşmaktadır. İhbarî hitaplar, bilgi ve eski milletlerin tecrübelerinin aktarılmasını gerçekleştirirken, inşâî hitaplar var olmayan değerlerin vücuda gelmesini ifade ederler. Ancak bu hitaplar, ilâhî kaynaklı olduklarından, sıdk ve kizble nitelenemezler. Böylelikle Allah, insanların fıtrî ve sosyal yapılarına uygun ve ihtiyaçlarını karşılayan bütün değerleri bu haberlerle muhataplara iletmiştir. Zira bir tasavvurun inşâsı için hem ahlâkî ve insanî değerlerin inşâsı gerekmekte hem de bunları besleyecek bilgi ve tecrübe aktarımının olması lâzımdır. Netice itibarıyla ilâhî değerlerin insanlığa sunumunda aracılık eden Arap dili ve muhataplarla ilişkisi ve etkileyciliğinin genel yapısı üzerinde durulmuş ve anlamaya çalışılmıştır. Kur'an hitabının o gün muhatapların kullandıkları dil formatı çerçevesinde inşâ olduğu ancak yeni bir nazım olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte hitapta kullanılan kelimelere de yeni manalar yüklediği saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: hitap, muhatap, belâgat, iletişim ve değerler.

ABSTRACT**DOCTORATE THESIS****SALUTATION AND INTERLOCUTORE IN ELOQUENCE OF Kuran****Adil BOR****Supervisor: Prof.Dr. Süleyman TÜLÜCÜ****2013, page 376****Jury : Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ****Prof. Dr. Musa YILDIZ****Prof. Dr. İbrahim YILMAZ****Assoc. Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ****Assoc. Dr. Mustafa KAYA**

The holy Koran has been revealed in Arabic language format in Arabian Peninsula. Although the initial counterparts are addressed to those around, all the people are its interlocutors until the morning of the apocalypse. The fact that the language of the Koran is Arabic, it does not interfere with the situation. Because, the language of revelation throughout history, is realized from the nation which in, the prophet was selected from which nation

In holy Koran, Holy angel out of people, gin, some other cases, such as in the heavens and the earth were also addressed. Whereas, according to the Koran, because the universe as a whole, there is the potential for a vibrant and to mind its own. In this thesis, the Koran and the interlocutors relationship between rhetoric and nahiv occurring around the historical process of accumulation within the Address of the Koran has been tried to figure out. The choice of this topic is provided for this purpose. For this reason, the classic and the new rhetoric in the post within the framework of the work is based on information received, and their offer was the construction of the thesis. Furthermore today as a method of communication have been benefiting from the studies related post. The holy Koran is composed of human and notice salutation. Statement by notice of carrying out the transfer of knowledge and experience of the ancients, that does not exist Statement by the human body to come to express their values. Statement by the divine origin and truthfulness, but they can not be characterized kizble. Thus, God meets the needs of the people and all the values in the appropriate filters and social structures communicated these news audiences. For the construction of an imagination, because the construction of the moral and human values is required as well as the transfer of knowledge and experience necessary to feed them. Consequently, the arabic language which mediate to the provision of humanity divine values and it was focused on the relationship between interlocutors and it was tried to figure out.

The holy Koran has been written in the format of language used by the framework of the respondents. However, the words used in appealing were realized in the new posts.

Keyword : appealing, interlocutor, rhetoric, communication and values.

KISALTMALAR DİZİNİ

r.a)	: Radiya'llâhu 'anh
(a.s)	: 'Aleyhi's-selâm
b.	: ibn
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
(c.c.)	: Celle celâluh
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
DİA	: <i>Diyanet İslâm Ansiklopedisi</i>
Hız.	: Hazret
m.	: Miladî
h.	: Hicrî
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
trc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
yy.	: Basım yeri yok

ÖNSÖZ

Arap Yarımadasında beşerî dil formatında nazil olan Kur'ân, Allah-insan iletişiminin son halkasını oluşturmaktadır. Kur'ân her ne kadar ilk muhatapları merkeze almaktaysa da aslında onun muhatapları tüm insanlardır. Muhatapları sürekli değişmesine rağmen Kur'an hitabında bir değişim sürecinden bahsedilemeyeği gibi güncellik ve etkinliğinden de hiçbir şey kaybetmemektedir. Arap Yarımadasında nazil olan bu yeni hitabın dili Arapça'dır. O gün kullanılan dil sembollerinden meydana gelmektedir. Ancak Kur'an, kelimelere yeni anlamlar vererek onlarda anlam kaymaları ve genişlemelerine sebebiyet verdi. Aynı kelime ve hitaplardan tevhid merkezli, hak, adalet, ahlâkî ve insanî değerleri esas alan yeni bir tasavvur ve yeni bir dünya görüşü oluşturulmuştur. İçerdiği bu yeni muhtevayla her kesin kendisini değerli hissettiği yeni bir değerler sistemi meydana getirilmiştir. Bu yeni ortamda muhataplar kendilerini âdetâ yeniden keşfetmişlerdir. Böylelikle dil üzerinden düşünce ve değerlerde köklü değişimler gerçekleşerek kendisine has özellikleri olan yeni bir toplum meydana gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak muhatapların evren tasavvuru, bireysel ve toplumsal ilişkilerinin niteliğinde köklü değişimler oluşmuştur. Bütün bu gelişmelerde hitapta kullanılan dilin etkili olmasının yanı sıra, bu yeni hitabın ihtiva ettiği değerlerin insan fıtratıyla uyumlu olması da etkili olmuştur.

Tarihsel süreçte yapılan belâgat çalışmaları aslında bu yeni hitabın yapısını ve etkileyiciliğinin kaynağını keşfetmeye yöneliktir. Kendi muhaliflerinin dahi kendi belâgatından etkilenip kendisine saygıda bulunmaları, Kur'an hitabının belâgatını anlamaya çalışmanın bir başka nedenidir.

İlk dönemlerde İslâmî ilimler birbirleriyle irtibatlı ve iç içeydiler. O dönemde yaşayan âlimlerin de sadece bir alanda değil, bütün ilimlerde behreleri vardı. Ancak sonraki dönemlerde ilimlerin birbirleriyle irtibatları zayıfladı ve her birisi müstakil bir ilim hâline dönüştü. Belâgat ilmi de âsıl doğuş nedeni olan Kur'an hitabını anlamaktan uzaklaşarak tarihi kültürel bir miras haline geldi.

İlâhî hitapta kullanılan dilin özellikleri ve inceliklerini kavramak, onun etkileyici hususiyetlerini anlamak bir hayli önem arz etmektedir. Böylelikle ilk dönemlerde olduğu gibi, belâgat ilmi ile Kur'an hitabının irtibatı tekrar sağlanabilir. Zira Kur'an hitabının insanlığa sunduğu o yüce değerleri doğru bir şekilde keşfetmek ilk dönemlerde

olduğu gibi günümüz muhatapları için de önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra, beşerî ilişkilerde daha etkili bir iletişim dilinin nasıl oluşturulabileceği hususunda Kur'an hitabından istifade edilebilir. Çünkü Kur'an sadece içerdiği değerleriyle değil, kullandığı üslûbuyla da muhataplara öncülük etmektedir. Biz de bu düşünceden hareketle tezimizde Kur'an belâgatını ve onun muhatapla olan ilişkisini incelemeyi uygun gördük. Kur'an belâgatında hitap ve muhatap ilişkisinin incelenmesinin bu alanda bir başlangıç özelliğini taşıdığı söylenebilir. Bundan sonra bu alanda yapılacak akademik çalışmaların Kur'an belâgatının toplum ve muhatapla ilişkisinin incelenmesi ve günümüz muhatapları için neler ifade ettiğinin ortaya konması açısından önemlidir.

“Kur'an Belâgatında Hitap ve Muhatap” başlığını taşıyan doktora çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Girişte çalışmamızın yöntemi, kapsamı ve kaynakları hakkında bilgi verdik. Birinci bölümde, kavramsal çerçeve, hatip ve muhatap üzerinde durduk. İkinci bölümde, farklı alanlarda muhatabın durumu, muhatabın muktezâ-yı zâhiri ve muktezâ yı hâli ve Kur'an'da muhatap alınan varlıklar ele alındı. Üçüncü bölümde ise, Kur'an'da hitap çeşitleri üzerinde durduk. Sonuçta ise tezde elde edilen neticeleri ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamız esnasında görüşlerine başvurduğum ve benden yardımlarını esirgemeyen birçok kişiden istifade ettim. Öncelikle konunun tespiti ve yürütülmesinde danışmanlığımı üstlenen değerli hocam Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ'ye teşekkür ederim. Yine değerli fikirleriyle yol gösteren ve çalışmamızda önemli katkıları olan hocalarım Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Doç. Dr. Abdulkadir Yılmaz ve Doç. Dr. Yusuf SANCAK'a teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Ayrıca tezimin her aşamasında katkılarını esirgemeyen değerli dostlarım Yrd. Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ, Yrd. Doç. Dr. Mahmut Çınar, Yrd. Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA, Doç. Dr. Şahin Güven, ve Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYGAN'a şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

I- TEZİN KAPSAMI

Kur'an-ı Kerim, ilâhî ve sözlü bir hitaptır. Buna bağlı olarak sözlü hitaplarda bulunması gereken bütün unsurları ihtiva etmektedir. Bu hitapta asıl konuşan Allah'tır. Ancak Hz. Muhammed'le doğrudan değil, Cebrail aracılığıyla irtibat kurulmaktadır. Dolayısıyla bu hitabın ilk muhatabı, Hz. Muhammed'dir. Diğer insanlar, onun üzerinden muhatap alınmıştır. Allah ile insan arasındaki söz konusu iletişim, ilk muhatapların bildikleri ve kullandıkları kelime ve hitap türleri üzerinden gerçekleşmiştir. Bir taraftan muhatapların inançları sorgulanıp mabûdları reddedilmektedir. Diğer taraftan da muhaliflerden bu Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri istenerek meydan okunmaktadır. Buna karşılık muhataplarının onun benzerini getirmekten aciz kaldıklarında kaba kuvvete başvurdıkları görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, yeni nazım ve muhtevasıyla, muhalifleri de dâhil bütün insanları etkilemiştir.

Kur'an'ın nüzulünün hemen akabinde muhataplar, onun hitabı ve belâgatıyla ilgilenmişlerdir. Onun ihtiva ettiği sırları keşfederek, lafızlarının içerdikleri manaları anlamaya çalışmışlardır. Bu çerçevede bir taraftan onun dil yapısını ve i'câzını anlamaya çalışırken, diğer taraftan da onun insanlar için içerdiği mesajları anlamak için uğraşmışlardır. Fikrî tartışmaların yoğun olduğu dönemlerde ise bütün taraflar iddialarını desteklemek için ondan delil aramışlardır. Sufilerle felsefeciler, kendi düşünce sistemlerini delillendirmek için, onun dil ve muhtevasıyla ilgilenmişlerdir. Nahiv ve belâgat âlimleri, ilgili disiplinlerin esaslarını inşa ederken, Kur'an hitabını esas almışlardır. Bütün bu çalışmalar neticesinde Kur'an hitabıyla ilgili Garîbü'l-Kur'an, Müşkilü'l-Kur'an ve İ'rabü'l-Kur'an gibi ilmî disiplinler meydana gelmiştir. İlk dönemlerden itibaren Nazmü'l-Kur'an, İ'câzü'l-Kur'an ve Delâilü'l-İ'câz gibi çalışmalar, Müslümanlar arasında gelişti. Kur'an hitabı etrafında tefsir ve fıkıh gibi alanlarda çok zengin bir birikim meydana geldi. Âdeta dil ve te'vîl merkezli yeni bir medeniyet inşa oldu.

“Kur'an Belâgatında Hitap ve Muhatap” adlı tezimizin kapsamı, Kur'an hitabı etrafında oluşan belâgat ve dil birikiminden istifade ederek belirlendi. Bu konuda eski dönemde yazılan belâgat ve dil birikiminden öncelikle yararlanıldı. Bununla birlikte

yeni dönemde yazılan belâgat ve dille ilgili çalışmalardan da istifade edildi. Kur'an belâgatının tam olarak ne ifade ettiği ve onunla ilgili yapılan çalışmaların Kur'an belâgatını ifade edip etmediği irdelendi. Hitabı ele alırken dilsel olarak Kur'an'ın kendisinden meydana geldiği temel hitap türleri esas alındı. Bu nedenle hitapla doğrudan ilişkili olmayan ve 'Ulûmu'l-Kur'an kitaplarında ele alınan cinse hitap, özel isme hitap, iki kişiyi söyleyip tek kişiyi kastetmek gibi hitap türleri bu kapsamda değerlendirilmedi. Ayrıca Kur'an hitabı, içerdiği konulara göre ele alınıp tasnif yoluna gidilmedi. Meselâ fitrat, terğib ve terhib hitabı gibi mana yönünden anlaşılan hitaplar bu tez kapsamında değerlendirilmedi. Özet olarak Kur'an hitabının omurgası sayılan inşâî ve ihbarî haberler, çalışmamızın kapsamı olarak belirlendi. Bununla birlikte hitabın en önemli unsuru olan muhatap ve onun farklı halleri çalışmamızın kapsamına alındı. Bu çerçevede muhatapla iletişimi olumlu ve olumsuz etkileyen konular üzerinde de duruldu. Böylelikle tezimiz, Kur'an belâgatı, hitap, muhatap ve bunların birbiriyle ilişkisi ile sınırlandırıldı.

II- TEZİN YÖNTEMİ

Şüphesiz her ilmî disiplinin kendine has ilkeleri bulunmaktadır. Kendi varlığını ve meşruiyetini sağlayan da bu ilkelerdir. İlk dönemlerden itibaren belâgat ve dille ilgili yapılan çalışmalarda da belirli ilkeler takip edilmiş, çözümleyici, hatta tenkitçi bir yöntem temellendirildi. Bu yönüyle bu çalışmamız için “ keşfu'l-kadim” denilmesi mümkündür. Fakat yeni bir sunumla (takdimün cedîd) muhataplara iletilmektedir. Bununla birlikte, söz konusu çevrede bulunan diğer kültürlerden de istifade edilmiştir. “*Kur'an Belâgatında Hitap ve Muhatap*” adlı tezimizde Kur'an hitabıyla ilgili tarihsel süreçte meydana gelen ve öncelikli olarak ilâhî hitabın mahiyetini ve belâgat inceliklerini anlamaya yönelik oluşan birikimden bir yöntem olarak istifade edilip kavramsal çerçevesini bu çerçevede oluşturduk. Daha sonra hitabın inşasında önemli bir yeri olan muhatapın görünen durumu (muktezâ-yı zahirî) ve muhatapın bilfiil yaşadığı durumun (muktezâ-yı halin) ne olduğu belâgat birikimi çerçevesinde tespit edilmeye çalışıldı. Çünkü bunlar her hangi bir hitabın inşasında belirleyici olan en önemli unsurlardır. Aslında bir hitabın doğru anlaşılmasının bu olguların anlaşılmasına bağlı olduğu da söylenebilir. Bu çerçevede Kur'an belâgatı ve hitabını doğru anlayabilmek

için ilk muhatapların muktezâ-yı zahirî ve muktezâ-yı halinin bilinmesi önem arz etmektedir. Muhatapların bu özelliği ve onların farklı halleri tespit ve temellendirildikten sonra, Kur'an belâgatının mahiyeti üzerinde durulmaktadır. Muhataplarla iletişimde hangi hitap türlerinin kullanıldığı ve bunların muhataplarla ilişkilerinin neler olduğu tespitedilmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede Kur'an belâgatını oluşturan hitapların nevileri detaylı bir şekilde irdelenmektedir. Genel hatlarıyla hitaplar, özel ve genel olmak üzere iki ana kategoride ele alınmaktadır. Bütün bunlar yapılırken bir yöntem olarak belâgatçılardan 'Abdulkâhir el-Curcânî , İbn Cinnî, es-Sekkâkî, el-'Alevî, İbn Vehb, es-Suheylî ve el-Kazvînî gibi âlimlerin eserlerinden yoğun bir şekilde istifade edildi. ez-Zemahşerî, İbn 'Aşûr ve diğer edebî yönleri ön plana çıkan tefsirlerden de tezin hitap ve muhatap ilişkisini kurmada bir yöntem olarak yararlanıldı. Kısacası tezimizde takip edilen yöntem tarihsel süreçte Kur'an belâgatı ile ilgili oluşmuş birikimi keşfedip güncel bir dille yeniden muhataplara iletmek ve Kur'an hitabının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

III- TEZİN KAYNAKLARI

Tezin içerdiği konuları temellendirmeye çalışılırken, konuyla ilgili birçok kaynaktan istifade edildi. Klâsik ve son dönemlerde yazılan belâgat kitapları tezin inşasında esas alındı. Fakat öncelikle el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i ile *Kitabu'l-Hayavân*'ı, er-Rummânî'nin *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı, el-Hattabî'nin *İ'câzi'l-Kur'an*'ı, et-Tenûhî'nin *el-Aksa'l-Karîb fî İlmi'l-Beyân*'ı, İbn Cinni'nin *el-Hasâis*'i Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-Kitabe ve's-Şi'r*'i, İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sırru'l-Fesâha*'sı, Abdulkâhir el-Curcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz ve Esrâru'l-Belâğa*'sı, Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm'u*, el-Kazvînî'nin *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*'sı, et-Teftâzânî'nin *Muhtasaru'l-Meânî*'si ve es-Subkî'nin *'Urûsu'l-Efrâh*'ı, ed-Dusûkî'nin *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'alâ Muhtasari's-Sa'd*'ı, İbn'l-Esir'in *el-Meselu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*'i ve Yahya el-'Alevî'nin *et-Tirâz li Esrâri'l-Belâğa ve 'Ulûmi Hakâ'iki'l-İ'câz* gibi klasik belâgat kitaplarından istifade edildi. Bununla birlikte yakın zamanda yazılan Muhammed Ebû Mûsâ'nın *Hasâ'isu't-Terâkib ve Delâilu't-Terâkib*'i Ahmed el-Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*'i, 'Abdulmute'alî es-

Sa'îdî'nin *el-Belâgatü'l-Âliye* ve *Buyğyetü'l-İdâh*'ı, 'Abdurrahmân Hasan Habenneke'nin *el-Belâgatü'l-Arabiyye Ususuhâ* ve *Ulûmuhâ* ve *Funûnuhâ*'sı, ve Fazıl Hasan 'Abbas'ın *el-Belâga Funûnuhâ* ve *Efnânuhâ (İlmu'l-Me'ânî)* ve Husâm Ahmed Kâsım'ın *Tahvîlâtü't-Taleb* ve *Muhaddidâtü'd-Delâle* gibi belâgat çalışmaları da tezimizin önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Bunların yanısıra klâsik nahiv kitaplarına da zaman zaman başvuruldu. Özellikle Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı, el-Muberred'in *el-Muktadab*'ı, 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin *el-Mekâsid*'i ve es-Suheylî'nin *Netâicu'l-Fiker*'i gibi nahivle ilgili kitaplardan istifade edilmiştir. Ayrıca 'Abbâs Hasan'ın *en-Nahvu'l-Vâfî* ve Ahmed Matlûb'un *Mu'cemu'l-Mustalâhâtü'l-Belâğiyye* ve *Tatavvuruhâ* ve *el-Belâga ve'l-Uslûbiyye* ve Muhammed Mubârek'in, *İstikbâlu'n-Nass inde'l-Arab* gibi kitaplardan da yararlanılmıştır.

Kur'an belâgatında hitap ve muhatap ilişkisini tespit ederken tefsir kaynaklarından yoğun bir şekilde yararlanılmıştır. Bu çerçevede daha çok edebî yönleri ağırlıklı olan tefsirler esas alınmıştır. Bu anlamda ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiri başta olmak üzere, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'i el-Beydâvî'nin *Envarü't-Tenzîl* ve *Esrârü't-Te'vîl*'i, en-Neseî'nin *Medâriku't-Tenzîl* ve *Hakâikü't-Te'vîl*'i el-Âlûsî'nin *Rûhu'l-Ma'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ân-i-Azîm* ve *s-Seb'i'l-Mesânî*, el-Kurtubî, Ebu's-Suûd Efendi, Tâhir İbn 'Âşûr ve el-Kâsimî gibi müfessirlerin kaleme aldıkları tefsirlere yoğun bir şekilde başvurulmuştur. Ayrıca İbn 'Atiyye'nin *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Lâhi'l-Azîz* ve el-Bikâî'nin *Nazmu'd-Durer* tefsirlerinden de istifade edilmiştir. Ancak yoğun bir şekilde hitap ve muhatapın ilişkisini belirlemede ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile İbn 'Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirlerinden yararlanılmıştır. Zira bu tefsirler, Kur'an'ın dil ve belâgat yönlerinin inceliklerini ortaya koyma konusunda çok önemli bilgiler ihtiva etmektedirler.

Ayrıca tezin içerdiği kavramların semantik tahlilinde er-Rağîb el-İsfahânî'nin *el-Mufredât*'ı, es-Semin el-Hâlebî'nin *Umdetu'l-Huffâz*'ı ve el-Fîruzâbâdî'nin *Besâ'iru Zevî't-Temyîz* adlı eserlerinden de istifade edilmiştir. İbn Fâris'in *Mu'cemu Mekasyisu'l-Luğâ*'sı, el-Cevherî'nin *es-Sihâh*'ı ve el-Fîruzâbâdî'nin *Kâmusu'l-Muhît* ismindeki sözlükleri de burada zikre değerlidir. Ayrıca Ebu'l-Bekâ'nın *el-Kulliyât*'ı ve Seyyid Şerîf el-Curcânî'nin *et-Ta'rifât*'ı ve Hasan el-Mustafevî'nin *et-Tahkîk fî Kelimâtü'l-Kur'an* gibi eserlerden de istifade edilmiştir.

Özellikle bu çalışmayı seçmemizde öncülük eden “*Ri‘âyetu Hâli’l-Muhatab fi’s-Sahihayn*” ve “*Murâ‘atu’l-Muhatab fi’Nahvi’l-‘Arabî*” gibi çalışmalardan tezin şekillenmesinde istifade edilmiştir. Ayrıca günümüzde iletişim, muhatap ve üslûpla ilgili yazılan başka birçok kitaptan yararlandık. Netice itibariyle burada ismini zikretmediğimiz ve künyeleri kaynakçada verilen daha birçok belâgat ve nahiv kitaplarından da istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HİTAP VE MUHATABIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bu bölümde tezin temel kavramları olan hitap, hatib, muhatap, belâgat, fesâhat ve üslûp üzerinde durulacaktır. Onlarla ilgili genel bilgiler verilerek tezle ilişkileri incelenecektir. Aynı zamanda bunların iletişim açısından ifade ettiği anlamlar da irdelenecek ve iletişimde kanal olarak ifade edilen araçlardan söz edilecektir.

1.1. HİTAP

Hitap, en geniş anlamıyla herhangi bir durumun sebebi,¹ iki kişi arasında gerçekleşen sözlü iletişimi, büyük- küçük işleri ve durumları² ifade eder. el-Hutbetu, hâtibin her hangi bir ortamda yaptığı konuşmadır. el-Hıtbetu, nevi' ifade eden bir mastardır. “Özel bir konuşma” anlamını ihtiva etmesine karşın yaygın olarak kız isterken yapılan konuşma manasında kullanılır. el-Hıtbu, evlenmek düşüncesiyle kadına talip olan kişiyi ifade eder.³ Ayrıca bu kelime sırtında şerid şeklinde siyah renk bulunan dişi eşeğe de verilen addır.⁴ Hitap ve hitabet kavramlarının, hutub ve muhatabe'den türetildiği anlaşılmaktadır.⁵ Hitabın sözlükteki bu farklı anlamları, iletişimde kullanılan üslûp, seçilen cümle ve kelimelerin tek tip değil de, farklılık arz etmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Böylelikle hitap, kişinin bulunduğu bağlama ve muhatabın konumuna göre farklı üslûplarla iletişim kurma şeklidir, denilebilir. Keza bu kavramın içerdiği hatibin bir veya daha fazla kişinin karşısına çıkıp konuşmasını da içermektedir. Dolayısıyla bu kavramın ifade ettiği bütün sözlük anlamları, hazır bulunmak ve konuşmak anlamlarını ihtiva etmektedir.⁶

Hitap, Kur'an'da⁷ farklı türevleriyle zikredildiği bütün bağlamlarda, hazır bulunma ve konuşma anlamını içermektedir. Meselâ, Furkân sûresinde, “kendini bilmeyenler,

¹ Halîl b.Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn* I-IV (thk. 'Abdulhamîd el-Hendâvî), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 219.

² İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa* (thk. Muhammed 'Avd Mu'rib ve Fatime Muhammed Aslan), 2. bs., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1997, s. 304.

³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab* I-XVIII (thk. Emin Muhammed 'Abdülvehhâb ve Muhammed Sadık el-'Abîdî), 2.bs., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-el-'Arabî, Beyrut 1997, IV, 132-133.

⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, s.305.

⁵ İbn Vehb, Ebu'l-Huseyn İshak b. İbrahim b. Süleymân, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân* (thk. Ahmed Matlûb ve Hadice el-Hadisî), 1. bs., Bağdâd Üniversitesi Yayınları, 1967, s.193-194.

⁶ el-Mustafevî, Hasan, *et-Tahkik fî Kelimâti'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., III, 93.

⁷ Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'an*, 2. bs., Dâru'l-Hadis, Kahire 1988, s. 298.

Allah'ın kullarıyla beraber bulunduklarında ve onlarla konuşup tartıştıklarında, Allah'ın kulları, selâmette kalmak için, onlara selâm derler”⁸ şeklinde kullanılmıştır. Hud sûresinde Nuh (a.s.) ile Allah arasında gerçekleşen konuşmada Allah, “benimle iletişimde bulunduğunda, zalimlerin yararına konuşma”⁹ şeklinde Nuh'u uyarmaktadır. Nebe sûresinde hitap kelimesi, Allah'ın hâkim-i mutlak olduğu ve dünyada onu tanımayan insanların ahirette kendisiyle iletişim kurma imkânlarının bulunmadığı bağlamında kullanılmıştır.¹⁰ Sa'd sûresinde Allah ile Davud arasında gerçekleşen iletişimden söz edilmektedir. Eşyanın bilgisi, hakikati ve gerçekleri halka iletmek için hitabın kendisine öğretildiğinden bahsedilmektedir.¹¹ Diğer bazı ayetlerde muhatabın başkalarıyla yaşamış olduğu bir durumu öğrenmek için söz konusu kişiye yöneltilen soru cümlesinde aynı kökten olan “hatb” kelimesi kullanılmaktadır.¹² er-Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108)'nin belirttiğine göre hatb, kendi hakkında konuşmaların çok yapıldığı büyük işler için kullanılmaktadır.¹³ Dolayısıyla hitap kelimesinin geçtiği ayetler incelendiğinde, hepsinde, konuşmak ve hazır bulunmak anlamlarını içermektedir.¹⁴

Terim olarak hitap, belli lafızlarla, anlamaya ve kabul etmeye hazır/uygun olan muhataba mesajları iletmektir. Buna göre el-kol hareketiyle, kaş-göz işaretleriyle muhataba iletilen mesajlara “hitap” denilmemektedir. Aynı şekilde lafız olup da belli bir anlam/mesaj içermeyen lafızlarla da gerçekleşen iletişime hitap denilmemektedir.¹⁵ İbn Rüşd (ö.520/1126), hitabın “bütün ferdi konularda imkân çerçevesinde muhatabı ikna etmek için kullanılan bir güçtür”¹⁶ der. İbn Rüşd'un bu tanımı, Aristo'nun felsefî anlayışı çerçevesinde yaptığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Rüşd, Aristo'nun (ö.322)“*Retorika*” kitabını “*Telhîsu'l-Hitâbe*”adıyla özetlemiştir. Böylelikle İbn Rüşd'un yukarıda yaptığı tanımla, hitabın mantıkî bir çerçevede olmasının gerekli

⁸ 25. Furkân: 63.

⁹ 11. Hûd: 37.

¹⁰ 78.Nebe: 37.

¹¹ 20.Tâhâ: 38.

¹² 15. Hicr: 57; 20. Tâhâ: 95; 12. Yusuf: 51; 28. Kases: 23.

¹³ er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an* (thk. Safvân 'Adnân Davudî), 2.bs., Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2002, s. 286.

¹⁴ el-Mustafevî, III, 94.

¹⁵ el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ' Eyyub b. Mûsâ el-Huseynî *el-Kulliyyât* (thk. 'Adnân Dervîş ve Muhammed el-Misrî), 2.bs., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, s. 419.

¹⁶ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî, *Telhîsu'l-Hitâb* (thk. 'Abdurrahmân Bedevî), Dâru'l-Kalem, Beyrut ts., s. 15.

olduğunu ifade etmekte ve hitabın muhatabı ikna edebilecek bir yapıda olmasına vurgu yapmaktadır.¹⁷

İletişimde muhatabı ikna etmenin anlamı, ona iletilen herhangi bir düşünce veya davranışı gerçekleştirmenin ya da onu terk etmenin doğru olduğunu kabul ettirmektir. Bu ise iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi burhânî iknâdır ki, doğruluğu kesin veya ona yakın olan önermeler üzerine bina olmuş ve aklın da kendisine teslim olduğu bir iknâ türüdür. İkincisi ise hitâbî iknâdır ki, kat'i veya zannî önermelerden meydana gelmektedir. Bunun neticesinde aklın bir düşüncenin doğruluğunu, her hangi bir davranışın gerçekleştirilmesini veya terk edilmesini kabul etmesidir.¹⁸

Çağdaş âlimlerden Velîd Münîr'in hitabı, bilinen hitap tanımlarından farklı tanımladığı görülmektedir. O, hitabı şöyle tarif etmektedir: Hitap, tarihin her hangi bir döneminde bir manaya delâlet eden, belli bir etkiyi meydana getiren bütün konuşmalar ve bu amaçla inşa edilen bütün sözlerdir. Bu da hitabın toplumsal alanla ilgili karşılıklı bir diyalog olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda hitap, toplumdaki muhatapları ikna etmek için toplumdaki düşüncelerle ve orada söylenen başka hitaplarla mücadele etmektir. Dolayısıyla, iletişimde hitabın sosyal boyutunu, realitesini, bağlamını ve muhatabın durumunu dikkate almanın gerekli olduğunu göstermektedir.¹⁹ Velîd Münîr'in yaptığı bu hitap tanımı, bilinen hitap tanımlarından daha kapsamlı ve ayrıntılı olduğu görülmektedir. Zira bu tanımda hitabın sosyo-kültürel boyutuna dikkat çekilmektedir.

Hitabın iletişimdeki karşılığı ise, kaynak tarafından muhataba iletilen ve ikisi arasında irtibatı sağlayan temel unsurlardan birisi olmasıdır. Buna göre hitap olmazsa sözlü iletişimin varlığından da söz edilemez. Fakat faydalı bir iletişimin kurulması için hitabın, muhatap için önemli olan bilgiler içermesi, muhatabın ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılayacak bir yapıda olması ve teknik açıdan da bir hitapta bulunması gerekli olan özellikler taşıması lâzımdır.²⁰ Genel anlamda bu işlevi gören hitaplar en azından üç boyutludur. Anlam, anlamı ifade eden semboller ve bu sembollerin organizasyonu. Anlamlar, fikir ve duygulardan ibarettir. Semboller, kişilerin düşünce, duygu ve

¹⁷ İbn Rüşd, s. 16.

¹⁸ 'Ali Mahfûz, *Fennu'l-Hitâbe ve l-'dâdu'l-Hatîb*, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire 1984, s. 11.

¹⁹ Velîd Münîr, *en-Nassu'l-Kur'an'î mine'l-Cumle ile'l-'Âlem*, 1.bs., el-Me'hadu'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Kahire 1997, s. 17.

²⁰ 'Abdurrahmân Kasapoğlu, *Kur'an ve İletişim*, 1.bs., Nursan Yayınları, İstanbul 2000, s. 99.

hislerini ifade eden kelimeler, sesler ve eylemlerdir. Dolayısıyla hatib, hem ses kabilinden kelimelerle hem de yüz ifadesiyle, ses tonuyla, jestlerle, sözel olmayan beden diliyle kendini ifade eder. Hitapta bu iki ifade tarzı beraber kullanıldığı oranda, hitap etkili olabilmektedir. Hitabın organizasyonu (nazmı) onun en önemli yönüdür. Zira mesajlar ne kadar güçlü olursa olsun, onun bu yönü zayıf ise ondan beklenen etki meydana gelmez.²¹

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, hitap, kendine has ilkeleri olan bir ilimdir. Konuşmacıya, muhatabı söz ile etkileme ve ikna etme yollarını öğretir. Ayrıca konuşmacının hangi özelliklere ve ilimlere sahip olması gerektiğini belirtir. Aynı zamanda muhatabın isteklerini dikkate almanın önemini ifade eder. Bunlarla birlikte konuşmacıya, hitap konusunda kendini geliştirme imkânını da kazandırır.²²

1.1.1. Hitabın Amacı

Hitabın temel amacı, muhataba belli düşünce ve değerleri iletmek ve onu ikna etmektir. Muhataba hakikatleri öğretmek ona faydalı davranışlara yönlendirmektir. Bunların sağlanması için de sözün hem faydalı olması gerekmekte hem de güzel söylenmesi lazımdır. Bütün toplumlarda hitabet sanatına baş vurulmuştur. Doğu ülkelerinde hitap sanatı daha çok, peygamberler, âlimler, krallar ve siyasetçiler kullanmıştır. Çünkü hitap sanatı; muhatabın kalbine nasıl nüfuz edilir, duyguları nasıl harekete geçirilir ve erdemli bir yaşama nasıl yönlendirilir sorularına çözüm arama çabasıdır. Bu yüzden eski çağlarda hitabet, liderliğin bir ön şartı kabul edilmiştir.²³

Hitap sanatıyla geniş halk toplulukları değişik konularda aydınlatma amaçlanmaktadır. Zira hitap, halkın siyasî terbiyesini yükseltebileceği gibi, halkı isyan ve anarşi gibi olumsuz durumlara da sürükleyebilecek bir araçtır. Bu nedenle hitap iyi ve güzel şeylere yönlendirilmediği takdirde, iki tarafı keskin bir kılıç hâline de dönüşebilir. Devletlerin hitap sanatını daima kontrol etmek istemeleri de bundandır. Güzel söylenmiş sözlerin, insanlarda büyük etkiler meydana getirebilir. Zira güzel söz,

²¹ Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, 2. bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 31-32.

²² ‘Ali Mahfûz, s. 14.

²³ ‘Ali Mahfûz, s. 15.

insana fikir aşılır, kaybedilmiş hakları kazandırır, sönmüş heyecanları diriltir ve mağlûp edilmiş orduları da zafere ulaştırabilir.²⁴

Beşerî hitaplar için söz konusu olan bu durumlar, ilâhî hitap için de geçerlidir. Hatta ilâhî hitap, kendisine inanmayan muhatapları dahi etkilemiştir. Kur'an'ın belâgat ve hitabetine müşriklerin bile secde ettikleri nakledilir.²⁵ Zira Kur'an-ı Kerim'in hitabı, insanların saygınlığını, onurunu ve düşünce hürriyetini güvence altına almayı amaçlamaktadır. İnsanların kalbî, vicdanî ve aklî bütün ihtiyaçlarını içermektedir. Bunlarla birlikte ilâhî hitabın, söz konusu değerleri, en güzel üslûpla muhataba sunduğu da müşâhede edilmektedir. İlâhî hitabın yapısı ve özellikleri ileride inceleneceğinden şimdilik bununla yetineceğiz.

Kur'an hitabının ilk muhatabı olan Hz. Peygamber yüce ahlâkının yanında hitabetiyle de muhatabı etkilemiştir. Hz. Peygamber'in "Araplar arasında Arapçayı en iyi bilen benim. Çünkü ben Kureyşliyim ve Sa'd b. Bekr kabilesinin yanında büyüdüm"²⁶ dediği nakledilmektedir. Ancak Hz. Peygamber, hitabı, fesâhatle övünme ve edebiyatla üstünlük taslamak için kullanmadı. Bununla birlikte o hitabetiyle emin ve insaflı hatibler için belli ilkeler vaz' etti.²⁷ İslâm tarihinde hitabette zirvede olanlardan biri de Hz. Ali (r.a.) (ö. 40/661)'dır. Dil ve belâgat ilminin temellerini onun attığı nakledilir.²⁸ Ona nispet edilen hutbelerin biraraya getirmeyle meydana gelen "*Nehcu'l-Belâğa*" bunun bir kanıtı sayılabilir.

1.1.2. Hitabın Tarihçesi

İnsanların meslekleri ve toplumsal konumları ne olursa olsun, hayatın herhangi bir aşamasında güzel söz söyleme ihtiyacını hissedebilirler. Dolayısıyla bütün toplumlarda hitabetin varlığından söz edilebilir. Zira her toplum kendi zihinsel ve dilsel gelişmişlik oranında edebî bir hitap türünü kullanmıştır. Ancak ilk insanların edebî bir hitap kullanıp kullanmadıkları hakkında elimizde kesin bir delil yoktur. Fakat Kur'an, Allah

²⁴ Halim Serarlan, *Türk Hitabet Sanatı*, www. sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos-mak/makaleler, (20.04.2012), s. 560.

²⁵ İbn Ebi'l-İsba', 'Abdul'azîm b. 'Abdolvâhid el-Mısırî, *Bedi'u'l-Kur'an* (thk. Hafnî Muhammed Şeref), Nehdatu Mısır y.y. s. 23.

²⁶ İbnü'l-Hacer el-'Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Muhammed b. Ahmed, *et-Telhîsu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdisu'r-Râfiyi'l-Kebîr* I-IV, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y. 1989, IV, 14.

²⁷ Yusuf b. 'Abdullah b. Muhammed el-'Aleyvî, *Ri'âyetu Hâli'l-Muhâtab fi's-Sahîheyn Dirâsetun Belâgiyyetun Tahlîliyye* (Basılmamış Doktora Tezi) Muhammed b. Suud Üniversitesi Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye, Mekke 1429.s. 185.

²⁸ Huseyn el-'Umerî, *el-Hitâb fi Nehci'l-Belâğa*, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lubnan 2010, s. 7.

ile Hz. Âdem ve Hz. Âdem'in çocuklarının arasında gerçekleşen konuşmalarını nakletmektedir.²⁹ Özellikle Hz. Davud (a.s.)'a hitabet melekesinin verildiğini ifade etmektedir.³⁰ Kur'an'daki bu anlatımlar dikkate alındığında ilk insanların edebî bir hitabeti kullandıkları söylenebilir.

Bir sanat olarak hitabet, söz söyleme hürriyetinin var olduğu ortamda gelişir. Bu durum aynı zamanda millet ve toplumların siyasî kültürlerinin gelişmişlik seviyesini de göstermektedir. Özgürlük açısından ve kültürel yönden gelişmemiş toplumlarda hitabet sanatına pek rastlanılamaz. Dolayısıyla hangi ortamda özgürlük oluşmuşsa, ona bağlı olarak hitabet de gelişmiştir. Konuya bu açıdan bakıldığında, genel anlamda devletlerde hitabet sanatı ya hiç gelişmemiştir veya bunun tam tersi olmuştur. Ancak hitabetin gelişmesinin özgürlükle ilişkilendirilmesi, kabul gören genel bir ilke de değildir. Bazen baskı ve sıkıntıların olduğu yerlerde de hitabet gelişmiştir. Meselâ Fransız İhtilâli öncesinde büyük hatiblerin yetişmesi, buna örnek olarak verilebilir.³¹

-Eski Yunan'da Hitabet: Yunan medeniyetinde edebiyatın önemli unsurlarından biri hitabettir. Rahip Femelon'un "Yunanistan'da her şey halka, halk da söze bağlıdır" sözü, bunun bir kanıtıdır. Yunanistan'da Agora adı verilen meydanlarda bir araya gelen halka, hatipler konuşmalar yaparlardı. Halk bu konuşmalara büyük ilgi duyardı. Bu aynı zamanda halkı da eğitmek anlamına gelmekteydi. Bu nedenle hatib yetiştiren mektepler açılmıştı. İzakrot mektebi bunlardan birdir. Eski Yunan'da Demosthenes (M.Ö.383-322), Perikles (M.Ö. 494-429), Eşin (M.Ö. 389-313) meşhur hatibler arasında zikredilmektedirler.³²

Yunan hitabetinin ortaya çıkışının asıl nedeni siyasi çekişmeler ve savaşlar gösterilmektedir.³³ Bununla birlikte muhatapları düşünsel açıdan etkilemek ve onlara istenileni kabul ettirmek düşüncesi de hitabetin gelişiminde etkili olmuştur. Buna örnek olarak şu hadise nakledilir: Sicilya adasında yönetimin el değiştirmesiyle daha önce haksız bir şekilde halka dağıtılan toprakların durumu hukuka intikal edilir. Duruşmada isteklerini güzel konuşarak savunanların, hukuk bilgisinden yoksun halk arasından jüri

²⁹ 2.Bakara: 21-35; 20.Tâhâ: 120; 5.Mâide: 27.

³⁰ 38. Sa'd: 38.

³¹ Ahmet Lütü Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitabeti*, 2.bs., Ma'rifet Yayınları, İstanbul 1980, s. 29.

³² Kazancı, s. 30.

³³ 'Ali Mahfûz, s. 20.

üyeleri olarak seçilenleri etkilediklerini gören Agrigento'lu Empedokles gibi bilginler, gençlerin güzel konuşmalarının faydalı olacağı kanaatine varırlar.³⁴

İlk dönemlerde bireyin kendi hakkını savunmak için inşa edilen retorika, daha sonraki dönemlerde kendi düşüncesini başkalarına iletme, düşüncesini onlara kabul ettirmek, politika yapmak ve edebiyatta kullanılmıştır. Hakkı savunmak için ortaya çıkan retorika, mahkemelerdeki duruşmalardan başka, ilmi tartışmalarda da etkili olmuştur. Böylelikle hitabet bir fikrin savunulmasında, bir kişiyi veya bir olguyu övmeye kullanıldığı görülmektedir.³⁵ Fakat bütün bunlar yapılırken muhatapın durumu dikkate alınmıştır. Bu konuda Aristo'dan yapılan nakiller şu bilgileri içermektedir: "Tiyatroda kullanılan üslûp muhatap kitlenin kültürüne ve kullandıkları üslûba uygun olmalıdırki, onların rahmet ve korku duyguları harekete geçirilebilsin."³⁶

-Roma ve Fransa'da Hitabet: Yunanistan kadar olmasa Roma'da, da hitabet kültürü gelişmiştir. Hatipler, "form" denilen yerde toplanan halka hitap ederlerdi. Kral da bu toplantıları desteklerdi. Günümüzde müzikten dolayı sahneler, spordan dolayı da arena halkla dolup taşıdığı gibi, o dönemde de edebî konuşmaların yapıldığı alanlar halkla dolardı. Hatiplere konuşmalarını yapmak için özel mekânlar tahsis edilmişti. Dış ülkelere elçi olarak gidecek olanlar, bu meydanlarda halka hitap eden hatibler arasından seçilirdi. Cicero (M.Ö. 106-43), Genç Plin (M.Ö. 113-62) ve Seneca (M.Ö. 55-M.S.37.41.) Roma'nın meşhur hatiplerinden birkaçıdır.³⁷ Fransa'da ise, hitabet daha çok kiliselerde rahipler tarafından vaaz şeklinde icra edilirdi. İhtilal döneminde (1789) ise hitabet meydanlara kadar taşıdı. O günlerde ihtilalin önderliğini yapan Mirabeau (1749-1794), Danton (1759-1794) ve Robespierre (1756-1791), Fransa'da yetişen meşhur hatiplerden bir kaçıdır.³⁸

- Türklerde Hitâbet: Türk edebiyatında hitabet sanatının Tanzimat'la başladığını ve Meşrutiyet ile geliştiğini iddia edenler vardır. Ancak Türklerde hitabetin çok eski devirlerden itibaren var olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Fakat Yunan, Roma ve Fransız hitabeti seviyesine ulaştığı denilemez. Gerçi sonraki dönemlerde Türklerde de

³⁴ Bkz. Süheyla Bayrav, *Dil Bilim, Filolojinin Oluşumu*, Multilingual Yayınları, İstanbul 1998, s. 23-24.

³⁵ Bkz. Süheyla Bayrav, s.24-25.

³⁶ Mahmud 'Abbâs Abdolvahîd, *Kıraâtü'n-Nas ve Cemâliyatü't-Telâkkî*, 1.bs., Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Mısır 1996, s. 93.

³⁷ Kazancı, s. 30.

³⁸ Mehmet Soysaldı, *Dini Hitabet*, 1.bs., Bizim Büro Basım Evi, Ankara 2002, s. 21.

hitabet gelişmiş ve bu konuda konferanslar düzenlenmiştir. Türklerde daha önce hitabetin gelişmemesi, Türklerin çok konuşmaktan hoşlanmamalarına bağlanmaktadır.³⁹ Kimi araştırmacılar da, Türklerde hitabetin gelişmemesini, şifâhî sözleri yazıya geçirme alışkanlığının olmamasından kaynaklandığını ve bunun daha gerçekçi bir gerekçe olduğunu savunurlar.⁴⁰ Türklerde hitabetin gelişmemesini bu iki nedenden birisine bağlanması, pek tutarlı görülmemektedir. Söz konusu her iki nedenin de belli bir oranda etkili olduğunu düşünmek daha doğrudur. Bununla birlikte Türklerde çok eskiden beri evlenme, ad koyma, yemin vb. merasimlerde de konuşmaların yapıldığı bilinmektedir. Bunlar, aynı zamanda Türklerde zengin bir merasim hitabetinin de var olduğunu göstermektedir. Dede Korkut hikâyelerinde, buna dair örnekleri bulmak mümkündür.

Bunun yanı sıra Türk toplumunda şaman, baksı ve evliya gibi kişiler, merasimlerde konuşmalar yaparlardı. Diğer taraftan dini hitabetin bir bölümü olan minber hatibliği, bütün İslâm devletlerinde olduğu gibi, Türklerde de eskiden beri varlığını devam ettirmektedir. Osmanlıda Arapça okunan hutbeler, namazdan sonra halka izah edilirdi. Osmanlı döneminde bu konuda isim yapmış birçok hatib ve vaiz bulunmaktadır. Bunlardan Aziz Mahmud Hüdâyî'nin vaaz ve hutbeleri günümüze kadar gelmiştir.⁴¹

-Araplarda Hitabet: Arap hitabeti câhiliyye, İslâm dönemi, Emevî, 'Abbâsî ve Endülüs gibi dönemlere ayrılır. Bununla birlikte daha genel olarak 'Arap hitabeti, câhiliyye ve İslâm dönemi olarak da ele alınmaktadır.

-Câhiliyye Dönemi: Bu dönem, bir buçuk asırlık bir zaman dilimini kapsamaktadır. İslâm'ın zuhuruyla birlikte son bulmuştur.⁴² Câhiliye döneminde hitabetin önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Kabileler arasında hitabet ve şiir müsabakaları düzenlenirdi. 'Ukâz, Mecenne ve Zu'l-Mecâz bu müsabakâların yapıldığı en meşhur panayırlardı. Bütün kabileler burada bir araya gelirdi. Bu etkinlikler, aynı zamanda 'Arapların dil, din, ahlak ve geleneklerinde birliklerini de sağlamaya vesile oluyordu. Kullanımının zorunlu oluşu ve belli kurallara da bağlı olmadığı için, nesir,

³⁹ Kazancı, s. 31.

⁴⁰ Soysaldı, s. 22.

⁴¹ Hüseyin Elmali, "Hitâbet", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 160, Soysaldı, s. 23.

⁴² 'Ali Mahfûz, s. 21.

‘Araplar tarafından hitabette kullanılırdı. Bu aynı zamanda ilk hitabet tarzı da sayılır. Hikmet, vasiyet, mesel ve hutbe gibi hitabet türleri nesir çeşitlerinden bir kaçıdır.⁴³

el-Câhız, (ö.255/868) *el-Beyân ve't-Tebyin* adlı eserinde câhiliyye hitabetiyle ilgili önemli bilgiler nakletmektedir. Buna göre câhiliye döneminde bütün hitabet şekilleri, sade ve irticalîdir. Sanki ilhâm kaynaklıdır. Oluşumu için fikri egzersiz de yapılmamaktaydı. ‘Araplar bir kuyu başında istirahat ettiklerinde, savaşta, develere şarkı söylediklerinde ve yolculuk yaptıklarında mana ve lafızlar kendiliğinden meydana gelirdi. Fakat bu söylenenler ne kayıt edilirdi ne de çocuklara öğretilirdi.⁴⁴ el-Câhız’ın naklettiği bu bilgiler, câhiliye dönemi hitabetinin mahiyetini ortaya koyma bakımından önem arz etmektedir.

Bu dönemde nesir hitabeti, bedevilerin çevre ve ahlakına da uygundu. Zira lafızları güçlü, terkipleri sağlam, cümleleri kısa, üslûbu veciz ve tasvîr sanatları da azdı. Fikirler ise yüzeyseldi. Ancak bu dönemde hitabetin yanında şiirinde geliştiği görülmektedir. Zira şiir muhatabı ikna ve etkileme yollarından biriydi. Bu dönemde bedevileri hitabete önem vermeye iten sebep, kabilesini övmek, onu savunmak, kabileler arasında barışı sağlamak, elçilik görevini icra etmek vb. konulardı. Bu nedenle kabileler, çocuklarını daha genç yaşta hitabete alıştırır ve kendilerini müdâfaa eden bir hatib ile bir şairin bulunmasını arzu ederlerdi.⁴⁵

Câhiliye döneminde şiir çok yaygın olarak kullanılırdı. Zira Sami ırkı içinde en güzel şiir söyleyenler, ‘Araplardı. Arapçada buna müsait bir dildir. Çünkü Arapların bulundukları çevre hayal etmeye uygundu. Zihinleri de berraktı. Yaşantıları sadeydi. Asabiyet damarları da kuvvetliydi. Özgür yaşamayı seviyorlardı. ‘Arap Yarımadasında düşünmeyi engelleyen herhangi bir durum da söz konusu değildi. Zira onlar uçsuz bucaksız bir çöl ile gök arasında yaşamaktaydılar. Bu da onların hayal dünyalarının genişlemesine vesile oluyordu. Her şeyden önce şiir, onların bilgi, hikmet, önemli hadiseler, doğru ve yanlışlarının kayıtlı olduğu bir arşivdi. Bu dönem şiirinin en bariz özelliği, sade, veciz ve mübâlağadan arınmış olmasıdır.⁴⁶ Câhiliyye şiirinde hiciv, önemli bir yer tutmaktaydı. Çünkü şiir, en etkili silahlardan biriydi. Nakledildiğine göre,

⁴³ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târihu'l-Edebî'l-'Arabî*, 13. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2009, s. 17-18.

⁴⁴ el-Câhız, Ebu 'Amr 'Osman b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn* I-VI (thk. 'Abdusselâm Muhammed Harun), 7.bs., Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1997, III, 27-28.

⁴⁵ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, s.18- 19. Ayrıca bkz. 'Ali Mahfûz, s. 22.

⁴⁶ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, s. 26-27.

Hız.Peygamber, Medine’de Kureyşlileri hiciv etmek için şairlerden yardım talep etmiş.⁴⁷ Bu da o dönemde savaşta kullanılan en etkili silahlardan birinin de şiir olduğunu göstermektedir.

Câhiliyye döneminde şair, kâhin ve sihirbazların birbirleriyle ilişki hâlinde olduklarına inanılırdı. İlk muhatapların gündeme getirdikleri bu ilişkiden söz eden birçok ayet bulunmaktadır. Ancak bütün bu ayetlerin, Hz. Peygamber’e yöneltilen eleştirilerin her hangi bir delile dayanmadığını ortaya koymaktadır.⁴⁸

-İslâmî Dönem: İslâm’ın gelmesiyle birlikte düşünce ve değerlerde köklü değişimler meydana geldi. Arapların düşünce kodları değişti. Daha önce ifade edildiği gibi, câhiliyye döneminde faziletin kaynağı, kahramanlık, cömertlik, kabileye samimi bağlılık ve intikâm iken, İslâm’ın gelmesiyle, Allah’a boyun eğmek, kanaat, tevazu, iftihadardan kaçınmak ve sabır faziletin kaynağı sayıldı. Kur’an hitabında da ifade edildiği üzere, ırk ve kabile eksenli değil, değerler eksenli yeni bir tasavvur inşa edildi.⁴⁹ Buna göre bütün insanlar eşittir. Hiç birisi diğerinden özellikli haklara sahip değildir. Bunlar, hitabet çevresinde meydana gelen değişimin genel karakteriydi. Ancak bu çevrede olan herkesin bu değişimi kabul ettiği ve içine sindirdiği anlamına gelmez. Ensar ve muhacirler olarak adlandırılanlar, bu yeni düşünce tarzını kabul ederken, bunu reddeden ve eski düşünce tarzına göre yaşamaya devam edenler de vardı.⁵⁰

Bu yeni dönemde hitabet, Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesiyle birlikte başlamıştır. Onun bu dönemdeki ilk hitabeti, “فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ” “Sana emrolunanı açıkça söyle ve ortak koşanlardan yüz çevir!”⁵¹ ayeti nazil olmakla gerçekleşti. Bu ayetin ihtiva ettiği mesaj gereği, Hz. Peygamber Safâ tepesine çıktı ve halka şöyle seslendi:“Ey halkım! Şu vadide bir ordunun size baskın yapmak üzere olduğunu söylersem beni tasdik edermisiniz? Orada bulunanların hepsi bir ağızdan evet dediler ve “ biz hiçbir zaman yalan söylediğini görmedik” itirafında bulundular. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “ben sizin için bir uyarıcıyım. Önümüzde şiddetli bir azap

⁴⁷ Şevkî Dayf, *Târihu'l-Edebî'l-'Arabi*, 24.bs., Dâru'l-Me‘ârif, Kahire ts., s. 200.

⁴⁸ 5. Mâide: 110; 10. Yunus: 73; 43. Zuhur: 30; 31.Enbiya: 69, 69. Hakka: 41; 36.Yasin: 69.

⁴⁹ 49.Hucurât: 13.

⁵⁰ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, s. 65.

⁵¹ 15.Hicr: 94.

vardır” dedi.⁵² Bir diğer hitabeti ise, وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ, “En yakın akrabaları uyar”⁵³ ayeti indiğinde gerçekleşti. Aynı şekilde Hz. Peygamber, kendi kabilesini toplayarak onlara şunları söyledi:“ Lider, halkına yalan söylemez. Allah’a yemin ederim ki, bütün insanlara yalan söylesem, size asla yalan söylemem. Bütün insanları kandırsam sizi kandıramam. Kendi dışında başka ilâh olmayan Allah’a yemin ederim ki, size ve bütün insanlara elçi olarak gönderildim.”⁵⁴ Bu ve benzeri ayetlerin nazil olmasıyla Hz. Peygamber’in hitabeti de başlamış oldu. Daha sonra gelenler için onun bu hitabet tarzının örnek olduğu görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in cuma, bayram, hac mevsimi, savaşa hazırlık, elçilerin tayini vb. durumlarda da yaptığı konuşmalar da, hatipler tarafından örnek alındı.⁵⁵ Dolayısıyla Asr-ı Sa’âdet, Hulefa-i Raşidin dönemi, hitabetin altın çağı sayılmaktadır. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi, Hz. ‘Ali, hitabette öne çıkan şahsiyetlerden biridir. O, belâgat ve fesâhatin kaynağıydı. Fesâhatin kapalı yönleri adeta onunla ortaya çıktı. Bu nedenle daha sonra gelen hatipler, onu model aldılar. Hitabeti iyi olan bütün vaizler, onun sözlerinden istifade ettiler.⁵⁶

Tartışmaların yoğunlaştığı Emevîler döneminde hitabetin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde İslâm topraklarının gelişmesi sonucu, farklı toplumlar birbirlerine karışmış ve ülkeler arasında elçiler gidip gelmiştir. ‘Abbâsî döneminde ise, ilk dönemlerde hitabet gelişmeye devam etti. Ancak idarede, Arap olmayanların etkin olmasıyla birlikte, hitabet yerine fermanlar ve resâil geleneği gelişti. Böylelikle hitabet zayıflamaya başladı.⁵⁷ Ancak bütün bu dönemlerde, hitabetin yine de etkili olduğu söylenebilir.

Bu dönemde Hz. Peygamber’in hadislerinin, câhiliye şiirlerinin, Yunan, Hind ve Fars edebiyatının hitabete kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Fakat bu dönemde

⁵² Muhammed el-Hudârî, *Nuru'l-Yakîn fî Sireti Seyyidi'l-Murselîn*, Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut s. 30.

⁵³ 26.Şuarâ: 214.

⁵⁴ Muhammed el-Hudârî, s.31.

⁵⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz., Üsemullah Sami, *Arap Dili Belâgatı ve Retorik Açısından Hz. Muhammed (s.a. v)' Hutbeleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012.

⁵⁶ Huseyn el-'Umerî, s. 7.

⁵⁷ Soysaldı, s. 28-29.

genel itibariyle hitabet, Kur'an'ın insanlığa sunduğu doğruluk, hak ve dürüstlük gibi değerleri ifade etmek için kullanıldı.⁵⁸

Sonuç itibariyle bu dönemde Hz. Peygamber ile müşrikler, Müslümanlar ile müşrikler arasında meydana gelen tartışmalar, hitabetin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den sonra hilâfet tartışmaları da hitabetin gelişmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla dinî, siyasî ve sosyal şartların değişmesiyle hitabette gelişmiştir. Zira farklı inanç gruplarına İslâmî değerleri iletmekle tartışmalar başlamıştır. Bu polemikler neticesinde hitabette gelişmiştir.⁵⁹

1.1.3. Hitabın Çeşitleri

Toplumsal ve bireysel iletişimde tek tür bir hitabetin olmadığı görülmektedir. İcra ediliş açısından hitap, sözlü ve yazılı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sözlü hitap, hiçbir yazılı belgeye bağlı kalmadan yapılan konuşmadır. Böyle bir hitabın, yazılı hitaptan daha etkili olduğu görülmektedir. Zira itina ile yazılmış beş yüz sayfalık bir metinle muhataba iletilen mesajlar, etkili sözlü bir hitapla bir saatte ifade etmek mümkündür.⁶⁰ Çünkü sözlü hitapta, konuşmacı, etkin bir konumdadır. Kullandığı kelimelere ve sunduğu fikirlere canlılık kazandırır. Jest ve mimikleriyle muhatapları etkiler. Yazılı hitapta ise belli bir belge, kitap, bilgisayar vb. şeylere bakılarak icra edilir. Konusu yönünden hitap, askerî, siyasî, hukukî-adlî, ilmî, akademik, dinî,⁶¹ toplumsal, iktisadî, idarî, fikhî, dua içerikli ve psikolojik⁶² olmak üzere çeşitli bölümlere ayrılmaktadır. Şeklî yönden hitap ise nutuk, münazara-tartışma, konferans, panel, açık oturum, forum, sempozyum, brifing, monolog ve diyalog gibi kısımlara taksim edilmektedir.⁶³

Hitabı, amaç ve ait olduğu alana göre de, farklı kısımlara ayırmak mümkündür. Buna göre dilsel ve lafzî açıdan hitap, şiir ve nesir olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Şiir ve nesir de kendi içinde farklı kısımlara ayrılmaktadır. Şiir, mersiye, hiciv, nesib, gazal, hikme, vasıf, fahr, medîh vb. kısımlardan meydana gelir. Nesir ise hikmet, hitabe,

⁵⁸ Muhammed Berakât Hamdî Ebu 'Ali, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fî Dâvin Mutekâmil*, 1.bs., Dâru'l-Beşîr, 'Ammân 1992, s. 17.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. İlyâ Hâvî, *Fennu'l-Hitâbe ve Tatavvuruhu inde'l-'Arabi*, Dâru'l-s-Sekâfe, Beyrut s. 67-70.

⁶⁰ Kazancı, s. 18.

⁶¹ Bkz. 'Ali Mahfûz, s. 70-98.

⁶² Bkz. Huseyn el-'Umerî, s. 142-243.

⁶³ Bkz. Kazancı, s.24-28

kıssa, rivâye, hidâye vb. bölümlere ayrılmaktadır. Hitap, ait oluşu alan itibari ile siyasî, sosyal, iktisadî, dinî, ilmî vb. kısımlara ayrılmaktadır.

Karşılıklı iletişim hâlinde olan mütekellim ve muhatabın durumlarına göre hitap, yakın ve uzak, hitap çevresine göre, ortak dile dayalı olan ve farklı dillere dayalı olan, nakil vasıtalarına göre, canlı ve canlı olmayan, dinlere göre İslâm, Hıristiyan ve Yahudi hitabı gibi kısımlara ayrılabilir. Görüldüğü gibi hitap, insanların ihtiyaçlarına, kullanılan araç ve iletişim tarzına göre çok çeşitlilik arz etmektedir.⁶⁴ Diğer bir açıdan hitabı, beşerî ve ilâhî olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür.

-Beşerî hitap:Beşerî hitap, insanın fıtratı gereği hemcinsleriyle iletişim kurması sonucunda meydana gelmektedir. Zira insan tabiatı gereği sosyal bir varlıktır. Toplumdaki bireylerle bir takım işler, meslekler ve kendilerini ilgilendiren sanat ve ticarî ilişkiler için iletişim kurma ihtiyacını hisseder.⁶⁵ Dilin ortaya çıkışında da bu ihtiyaçların etkili olduğu söylenebilir. Zira insan, gördüğü ve düşündüğü şeyleri başkasına aktarmak ister. Bu çerçevede Hz. Âdem (a.s.)'in de, kendisini ifade etmek için kendisine isim ve semboller öğretilmiştir.⁶⁶ Dillerin meydana gelmesinde insanın bu doğal ve fitrî yapısının bir sonucudur. İbn Cinnî'nin de ifade ettiği gibi, “dil, toplumların kendisi aracılığıyla isteklerini ifade ettiği seslerden ibarettir.”⁶⁷

Dilin inşasının keyfiyetiyle ilgili farklı teorilerin olduğu bilinmektedir. Bazılarına göre dillerin inşasının kaynağı Allah'tır. Onun tarafından diller, Hz. Âdem'e öğretilmekle meydana gelmişlerdir. Diğer bazılarına göre ise, dillerin kaynağı, insandır. Kendisinin sahip olduğu istidatların bir sonucu, dil meydana gelmiştir. Dilin inşası konusu tezimizin temel konusuyla ilgili olmadığı için üzerinde durulmayacaktır. Ancak Yusuf Sancar'ında belirttiği üzere, dillerin gelişiminin insanlara tevdi edilen yetenekler neticesinde olduğunu düşünmekteyiz.⁶⁸ Netice itibariyle insanların var olmasıyla birlikte, iletişim aracı olarak kullanılan bütün ses ve semboller beşerî dil olarak ifade etmek mümkündür.

⁶⁴ Sa'îd b. Muhammed el-Karrânî, *el-Hitâbu'l-Luğaviyyu'l-'Arabî fi'l-'Asri'l-Câhili, Mecelletu Kulliyeti Dâri'l-'Ulûm*, Dâru'l-Hanî, Sayı: 49, Kahire 2009, s. 86.

⁶⁵ Yusuf Sancar, *Söz Anlam İlişkisi*, Aktif Yayınevi, İstanbul 2008, s. 1-2.

⁶⁶ 2. Bakara: 31.

⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis I-III* (thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr), el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Mısır ts., I, 33.

⁶⁸ Yusuf Sancar, s. 2-4.

-İlâhî hitap: İlâhî hitap Allah'ın insanlarla iletişim kurması sonunda meydana gelen hitaptır. Bu hitabın sonuncusu Kur'an'dır. Kur'an, Arap yarımadasında; Hicâz'da, farklı zaman dilimlerinde ve farklı mekânlarda nazil olmuştur. Allah-insan iletişiminin bir tezahürüdür. İnsanlık tarihinde Allah-insan iletişiminin yirmi üç yıllık süresini ifade etmektedir. Cümleleri nazım ve ahenk açısından bir birinden farklıdır. Fakat birbirlerinden kopuk değildir. İlâhî dil mimarisi (tevkifi) dâhilinde gerçekleşmiştir. Sûreleri âdetâ beşer hitabında bulunan paragraflara benzemektedir. Ayetleri ise söz konusu paragraflar içinde yer alan cümleler gibidir. Hitapta kullanılan iletişim unsurları, ilk muhatapların tanıdıkları ve bilfiil yaşadıkları olgulardan seçilmiştir.⁶⁹ Üslûbu, muhatapın statü, bilgi, tasavvur ve tefekkür seviyesine göre inşa edilmiştir. Bundan dolayı Kur'an hitabı, kendisine karşı cephe alan muarızlarını dahi etkilemiştir.⁷⁰ Zira Kur'an hitabı, beşer hitabında bulunması mümkün olmayan bir kısım özellik ve güzellikleri ihtiva etmektedir. Müşriklerin onu sihir olarak nitelemesi de bundandır.⁷¹ Bu salt bir propagandadan kaynaklanan bir iddia değildi. Bilakis Kur'an hitabının Mekke ve Medine'de meydana getirdiği etkilerinden dolayıydı.

Nüzulün ilk günlerinde Hz. Peygamber'in yakın akrabası ve dostları dışında, Kur'an hitabını tasdik edenlerin birçoğu, onun üslûbundan etkilenmişti. O gün Mekke'nin güçlü liderlerinden biri olan Hz. Ömer (ö. 26/644) ile Muğire b. Şu'be de Kur'an'ın etkileyici hitabının tesiri altında kalanlardan bir kaçıydı. Hz. Ömer'e Kur'an hitabını tasdik etmek nasip olurken, Muğire'ye ise kibri engel olmuştur.⁷²

Seyyid Kutub (ö. 1386/1966), birçok âlimin aksine, müşrikler tarafından Kur'an'ın sihirle tasvir edilmesini, onun nazmından kaynaklandığını iddia eder. Dolayısıyla hukuk, gaybden haber verme ve evrenle ilgili bilimsel bilgiler içermesinden kaynaklanmadığını belirtmektedir.⁷³ Seyyid Kutub'un Kur'an'ın i'câzıyla ilgili bu tespitin doğru olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Kur'an'ın ayetleri incelendiğinde hepsinde, gaybden haber verme ve bilimsel konulardan söz etmediği görülmektedir. Meselâ Mekkî ayetler hukuka pek yer vermemektedirler. Evrenle ilgili bilgilere de işaret etme dışında başka bir şey içermemektedirler. Aksi takdirde yasama, gaybten

⁶⁹ er-Râzî, Muhammed b. 'Ömer b. el-Huseyn b. el-Hasan, *Mefâtihu'l-Ğâyb* I-XXXII, 1.bs., Dâru'l-Fikir, Beyrut 1981, XX, 70.

⁷⁰ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, 13.bs., Dâru's-Şurûk, Kahire 1988, s. 13.

⁷¹ 5.Mâide: 110; 37.Saffât: 15.

⁷² Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, s.14.

⁷³ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, s.19.

haber verme ve evrenle ilgili bilimsel konuları içermeyen ayetlerin mucize olmadığını söylemek gerekir ki, hakikat bunun tam tersidir. Dolayısıyla Kur'an, bir bütün olarak nazmı ve içerdiği mesajlarla mucizedir.

İlâhî hitabın ilk muhatapları, Araplar olsa da, o, bütün insanlara yönelik bir hitaptır. İçerdiği değerler ve ifadesinde kullanılan kelime ve kavramlar,⁷⁴ onun belli bir ırk, bölge ve millete ait olmadığını göstermektedir. O, kıyamete kadar var olacak bütün insanlara⁷⁵ hitap etmektedir. Evrensel ve aynı zamanda tarih üstüdür.⁷⁶ Birçok ayette, ilâhî hitabın evrenselliği ve kuşatıcılığı ifade edilmektedir. Kur'an'ın bu özelliğinin yanısıra o, günümüze ulaşan semavî kitaplar arasında Allah'a nispetinde şüphe bulunmayan tek kitaptır.⁷⁷

1.1.4. Hitab Kavramıyla Anlam Yakınlığı Olan Kavramlar

İletişimi ifade eden belli kavramlar vardır. Hitap kavramı dışında, belâgat, fesâhat, beyân ve üslûp kavramları ön plana çıkmaktadır. Ancak belâgat kitaplarında yaygın olarak belâgat, fesâhat, beyân ve üslûptan söz edilmektedir. Hitapla ilgili olduğu anlaşılan bu kavramların, içerik olarak da iletişimle ilişkili olduğu görülmektedir.

1.1.4.1. Belâgat

Belâgat, bir şeyin ulaşması, kalite ve mübâlağa manasındadır.⁷⁸ بلغت المكان “Mekana ulaştım” cümlesi, “bilinen mekana ulaştım” manasını ifade eder. el-Bulğa geçim kaynağı ve harçlık demektir.⁷⁹ Bu kavram bulunduğu bağlama göre, ihtilâm olmak ve güzel söz anlamına da gelmektedir.⁸⁰ Bütün bunlar, bu kavramın ilk vaz'ının en yüksek sınır ve mertebeye ulaşmak olduğunu göstermektedir.⁸¹ Ergenlik çağına ulaşmış gençlere bâliğ denilmesi de bundandır.

⁷⁴ Nas, âlem, nebi, ihsan gibi kavramlar, Kur'an'ın evrenselliğini ifade eden kavramlardan bir kaçıdır.

⁷⁵ 15.Hicir: 99.

⁷⁶ 68.Kalem: 52.

⁷⁷ Muhammed 'İzzet Derveze, *et-Tefsîru 'l-Hadîs* I-XII, 2. bs., Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, I, 28.

⁷⁸ Halîl b. Ahmed, I, 162.

⁷⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi 'l-Luğa*, s. 137.

⁸⁰ İbn Menzûr, V, 345.

⁸¹ el-Mustafevî, I, 360.

Kur'an hitabında bu kavram, amacına ulaşmak,⁸² tebliğ etmek,⁸³ yeterli olmak⁸⁴ ve birisine bir haberi ulaştırmak manalarına gelmektedir.⁸⁵ Ayrıca bu kavram, ilâhî vahyi sözlü olarak insanlara ulaştırma manasında da kullanılmıştır.⁸⁶

Bir kavram olarak belâgat, çok erken dönemlerden itibaren kullanıldığı görülmektedir. Muâviye b. Ebi Süfyân Suhar b. Uyyaş'a, "size göre belâgat nedir?" şeklinde bir soru sorar. O da, "kalbimizde heyecan yaratan ve dillerimizin telaffuz ettiği şeydir" der.⁸⁷ Bu diyalogtan da anlaşılıyor ki, bu kavram, çok erken dönemlerden itibaren zikredilmektedir. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde Hind, Fars, Rum ve Yunanlıların belâgat ile ilgili tanımlarını nakletmektedir.⁸⁸ Buna göre belâgat, "lafızlar ile anlamın birbiriyle yarışmasıdır. Mananın kalbe ulaşması, lafzın, kulağa ulaşmasından önce olmasıdır."⁸⁹ Ancak el-Câhız'ın yaptığı nakillerde İbn el-Mukaffa (ö.142/759)'a göre, belâgatın bir kısmı, sükût etmek, dinlemek, delil getirmek ve cevap vermektir. Diğer kısmı ise şiir, hutbe ve mektuplardan ibarettir. Ancak bütün bunlar yapılırken, manaya işaret esastır.⁹⁰

el-Müberred'e (ö.286/900) göre belâgat, sözün manayı ihâta etmesi, cümlelerin özenle seçilip güzel bir şekilde nazım edilmesidir. Öyle ki, kelimeler birbirlerine denk olmalı, şeklen birbirlerini desteklemeli, uzak manaları yakınlaştırmalı ve fazla kelimeler de atılmalıdır.⁹¹ Kur'an'ın i'câzının nevilerini incelerken belâgattan söz eden er-Rummânî (ö.384/994), belâgatın, "en güzel sûrette, lafızlarla, mesajların kalbe ulaştırılması olduğunu söyler."⁹² er-Rummânî'nin belâgat tanımında en fazla dikkat çeken husus, onun "lafzın sûreti" kaydına yer vermesidir. Böylelikte belâgatta hem nazım hem de şeklin önemli olduğunu ifade etmeye çalıştığını düşünmekteyiz.

⁸² 46.Ahkâf: 15; 40. Ğafir: 56; 37. Saffât: 102. Kalem: 39.

⁸³ 14.İbrahim: 52; 46.Ahkaf: 35; 36.Yasin: 17; 13.Ra'd: 40.

⁸⁴ 21.Enbiyâ: 106; 5.Mâide: 67.

⁸⁵ Ca'fer el-Huseynî, *Esâlibu'l-Beyân fî'l-Kur'an*, Muessesetu't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Vizâretu's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, Tahrân, 1413 h. s. 112.

⁸⁶ 16. Nahl: 35;

⁸⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 96.

⁸⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 88.

⁸⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 115.

⁹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 116.

⁹¹ el-Müberred, *el-Belâğa* (thk. Ramazan 'Abduttevvâb), 2.bs., Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1985, s. 81.

⁹² er-Rummânî, *en-Nuket fî l'câzi'l-Kur'ân (Selâsü Resâil fî l'câzi'l-Kur'ân)* (thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm), 3.bs., Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1976, s. 76.

er-Rummânî'den sonra yaşadığı anlaşılan Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö.400/1009) belâgat tanımı, büyük oranda, er-Rummânî'nin belâgat tanımıyla benzerlik arz etmektedir. Ona göre belâgat:“Manaları, konuşmacının zihninde oldukları gibi, güzel bir sunum ve makbul bir tertiple (nazım) muhatabın kalbine ulaştıran her şeydir.”⁹³ Diğer taraftan önemli belâgatçılardan biri olan “*Sırru'l-Fesâha*” kitabının sahibi İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö.466/1073), belâgatle ilgili net bir tanım ortaya koymadığı görülmektedir. Bu konuda belâgatçilerin zihinlerinin net olmadığını iddia eder. Fakat bununla birlikte fesâhatın lafızlarla, belâgatin ise hem lafız hem de manalarla ilgili olduğunu söyler. Buna göre her kelâma belîğ ve fasih denildiği halde, her fasih kelâma belîğ denilmemektedir.⁹⁴

Birçok kişi tarafından belâgat ilminin kurucusu kabul edilen 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin (ö.471/1078) de, belâgatin net bir tanımını yapmadığı görülmektedir. O, belâgat, fesâhat, beyân kavramlarının hepsinin aynı manayı ifade ettiğini söyler. Ona göre bunlar, kelâmın manaya güzel bir şekilde delâleti ve bu delâletin de tam olması dışında başka bir anlam ifade etmezler.⁹⁵ Görüldüğü üzere 'Abdulkâhir el-Curcânî, belâgat şudur şeklinde bir tanım yapmamaktadır. Ancak o belâgat kavramının yerine onun belâgat anlayışının omurgasını oluşturan nazmı tanımlamaktadır. Ona göre nazım,“kelâmı, nahiv ilminin ilke ve usûlune göre inşa etmektir. Buna göre bir sözün sahih ve fasih oluşu, onun nahiv kurallarına göre inşa edilip edilmemesine bağlıdır.”⁹⁶ Nazımla ilgili bu tanımın, aynı zamanda onun belâgat tanımı da olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan 'Abdulkâhir el-Curcânî, önceki belâgatçıların beyân, fesâhat ve belâgatin tam olarak neden söz ettiklerini bilmediklerini söyleyerek, onları eleştirmektedir. Belâgat ilminin inşa sürecinin, diğer ilimlerden farklı olduğunu belirtmektedir. Bütün ilimlerde ilk söz söyleyenlerin ifadelerinde ibare, işaretten, serâhat, telmihten daha yaygın iken, fesâhat ilminde durum bunun tam tersidir. Bu konuyu ele alan kitapların çoğu işaret, kinâye, ta'riz ve manayı ima etmekten ibarettir.

⁹³ Ebû Hilâl 'Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn* (thk. Muhammed Kueyha), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2008, s. 15.

⁹⁴ İbn Sinân el-Hafâcî, Muhammed 'Abdullah b. Sa'îd, *Sırru'l-Fesâha* (thk. Davud Ğattâsetu eş-Şevâbike), 1.bs., Dâru'l-Fikr, 'Ammân 2006,s. 53.

⁹⁵ 'Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, (thk. Muhammed Reşîd Rızâ), 3.bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, s. 46.

⁹⁶ 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 71.

Öyle ki onları anlamak zordur.⁹⁷ Görüldüğü üzere ‘Abdulkahir el-Curcânî, kendinden önceki belâgatçıları eleştirmektedir. Belâgat ve edebiyatla ilgili yazılan kitaplar incelendiğinde bu eleştirinin haklılık payının bulunduğunu söylenebilir. Ancak bununla birlikte her ilmin kuruluş aşamasında kavram kargaşasının yaşanabileceği gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

‘Abdulkahir el-Curcânî’nin çağdaşı olan er-Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), belâgat kavramının iki önemli özelliğinin bulunduğunu belirtmektedir. Birincisi kelâmın dil kuralları çerçevesinde inşa edilmesi, kastedilen manaya mutabık ve kendi zatında da doğru olmasıdır. İkincisi ise mütekellim ve muhataba göre kelâmın edebî ve belîğ olmasıdır. Buna göre er-Râğıb el-İsfahânî’nin, belâgatın, hem kelâm hem mütekellim hem de muhatapla ilgili olduğunu düşündüğü söylenebilir.⁹⁸

er-Râzî (ö.606/1209), belâgatın bilenen tanımını yapmayıp, onu “manayı bozan icâz ve usandırıcı uzatmadan sakınarak, kişinin kendi ifadesiyle kalbinin içinde yer alan manalara ulaşmasıdır” şeklinde tanımlar.⁹⁹ er-Râzî’nin, ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin takipçisi olmasına rağmen, belâgatı tanımlarken, onun etkisinde kalmadığı görülmektedir. Yine belâgat anlayışında ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin takipçisi sayılan es-Sekkâkî (ö. 626/1229), konuşmacının, mesajı muhataba iletirken, kelâmın hakkını vermesi, teşbih, mecâz ve kinâye üslûplarını doğru kullanabilecek düzeyde ihtisas sahibi olmasını, belâgat olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁰ es-Sekkâkî’nin bu tanımın ilk kısmında meânî, ikinci kısmında ise beyân ilmine göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak tanımda bedi‘ ilmiyle ilgili herhangi bir imaya rastlanılmamaktadır. Bu ise onun yapmış olduğu belâgat tanımına bir eleştiri olarak yöneltilebilir. es-Sekkâkî’yi âdeta gün yüzüne, çıkartan ve ilmi mahfillerde etkin bir konuma gelmesinde büyük katkısı olan el-Kazvî (ö.750/1350), belâgatı, kelâmın fasih olmasıyla birlikte, muhatapın bulunduğu bağlama (muktezâ-yı hâl) da uygun olması şeklinde tanımlar. Buna göre belâgat, hitapta herhangi bir manayı ifade eden lafızlarla ilgilidir. Bu da belâgatın iki yönünün bulunduğunu göstermektedir. Birincisi belâgatın en üst seviyesi olan i’câzdır. İkincisi ise belâgatın en alt derecesidir ki, onda her hangi

⁹⁷ ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ’câz*, s. 290.

⁹⁸ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 145.

⁹⁹ er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyin b. ‘Ali, *Nihâyetu’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İ’câz* (thk. Bekrî Şeyh Emîn), 1.bs., Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut 1985, s. 89.

¹⁰⁰ es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, (thk. Hamdî Muhammedî Kabil), el-Mektebutu’t-Tevfikîyye, Kahire ts., s. 358.

bir değişiklik gerekleştğinde kelâm hayvanların çıkardıkları seslere iltihak edilir. Yani muhatap için bir şey ifade etmez. Buna göre el-Kazvînî'ye göre belâgat ile fesâhat kavramlarının ortak bazı özellikleri olsa da birbirlerinden farklı yönleri de vardır.¹⁰¹

Eleştirel bir düşünceye sahip olan İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), belâgat ve fesâhat konusunu ele alırken, belâgatçileri bu konuda çok konuştukları, fakat bir kısmı dışında, sadra şifa olacak bir şeyler söylemediklerini iddia eder. Ona göre belâgat, bir şeye ulaşmak veya bir şeyin son bulmasıdır. Buna göre her hangi bir kelâma belîğ denilmesi, bu vaz-i anlamlarla irtibatlıdır. Lafzî ve manevî vasıflarda zirveye ulaşan kelâmın belâgatla nitelenmesi de bundandır. Dolayısıyla belâgat hem lafızlar hem de manalarla ilgili olduğu için fesâhatten daha özeldir. Zira her kelâma belîğ ve fasih denildiği halde, kelimelere fasih ve belîğ denilmemektedir. Kelimenin belâgatından söz edilmemesi de bundandır.¹⁰²

İbn'l-Esîr'den sonra gelen el-'Alevî (ö.705/1306), hitabın inşasından söz eden ilme beyân adını koymaktadır. Ancak söz konusu ilimden söz ederken, belâgatin, güzel lafızlarla, harikulade manalara ulaşmak olduğunu söyler. Belâgatte, manaların güzel olmasıyla birlikte, onları ifade eden nazımın da güzel olması gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Fakat el-'Alevî, kelâmın belâgatini anlatırken, diğer belâgat âlimlerinden farklı olarak, eşyanın varlık mertebelerinden de söz ederek, belâgat kavramını somutlaştırmaya çalışmaktadır. Ona göre varlık mertebeleri, zihin ve a'yanda var olmak, bunlara delâlet eden lafızlar ve onları da gösteren yazıdan ibarettir. Buna göre hitabın belâgatı, üçüncü ve dördüncü mertebede söz konusu olabilmektedir.¹⁰³ el-'Alevî'nin bu tespiti dikkate değer bir tespittir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, genel kabule göre, belâgatın iki sacayağı vardır. Birincisi kelâm, ikincisi ise mütekellimdir. Kelâmın belâgatı, fesâhatıyla birlikte muhatabın muktazâ-yı hâline uygun olmasıdır. Mütekellimin belâgatı ise belîğ bir hitabı meydana getirebilecek edebî bir melekeye sahip olmasıdır. Buna göre kelime, belâgatla nitelenemez.¹⁰⁴ es-Suyûtî, bu durumu, belâgatin omurgasını oluşturan muktazâ-yı hâle

¹⁰¹ el-Kazvînî, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâğa* (thk. 'İmâd Besyûnî Zağlul), 2.bs., Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1997, s. 15.

¹⁰² İbn'l-Esîr, Dıyâu'd-Din, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Katibi ve's-Şâ'ir* I-IV (thk. Ahmed el-Hufî ve Bedevî Tabâne), Dâru Nahzati Mısır Kahire ts., s. 94.

¹⁰³ el-'Alevî, I, 66.

¹⁰⁴ Abdulte'âlî es-Sâ'idî, *Buğyetu'l-İdah, Li Talhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, I-IV Mektebetu'l-Âdâb, Kahirets., I, 27-21.

bağlamaktadır. Zira müfret kelimelerde böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁵

Belâgat kavramıyla ilgili çağdaş belâgatçılar, genel hatlarıyla önceki belâgatçıların söylediklerini tekrar ettikleri görülmektedir.¹⁰⁶ İlk belâgatçılardan farklı olarak belâgatla ilgili söylemleri güncellemişlerdir. Bu konuda Fazl ‘Abbâs, Ahmed Zeyyât’tan şunları nakletmektedir: “Eski belâgatçıların söylediklerinden yola çıkarak, belâgat, en geniş anlamıyla söz ve yazı yoluyla muhatapın aklına etki ve kalbine de nüfuz etmektir”. Çünkü muhatap ancak bu durumda ikna olabilir. Kelâmın belîğ oluşu da bir kişinin diğerini veya bir fikrin diğer bir fikri etkilemesi anlamına gelmektedir. Ancak muhatapda bazen şek, inâd vb. durumlar da meydana gelebilir. Bu durumda onunla aklî delillerle mücâdele etmek gerekmektedir ki, mücâdele, belâgatın omurgasını oluşturmaktadır. Aslında çağdaş belâgatçıların yaptığı bütün bu yorumlar, eski belâgatçıların, belâgatın “muktazâ-yı hâle uygun olmasıdır” sözünün bir tercümesi sayılabilir.¹⁰⁷ Çağdaş belâgatçıların kitapları incelendiğinde Fazl ‘Abbâs’ın bu tespitinin doğru olduğu görülmektedir.

Netice itibariyle belâgatla ilgili yapılan bütün bu tanım ve değerlendirmelerden anlaşılıyor ki, belâgatçılar, muhatapla iletişim kurarken mesajları net bir şekilde ifade eden bir hitabı inşa etmenin gerekli olduğunu söylerler. Konuyu ifade biçimleri farklı da olsa, aslında hepsinin ortak noktası budur. Sadece belâgat ile fesâhat kavramlarının aynı şeyi ifade edip etmediği hususunda farklı yaklaşımlar sergilemektedirler.

1.1.4.2. Fesâhat

Fesâhatın asıl anlamı, saf ve köpüğü alınmış süttür.¹⁰⁸ Ayrıca sabahın aydınlığı, açık olmak, fesih konuşmak ve Hıristiyanların bayramı manalarını da ifade etmektedir.¹⁰⁹ Aynı şekilde bu kavram, beyân etmek, bulutlu olmayan gün ve edebî söz anlamına da gelmektedir.¹¹⁰ Bütün bu manaların onun asıl anlamı olan “köpüğü alınmış

¹⁰⁵ es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *Şerhu ‘Ukûdi’l-Cumân fi ‘İlmi’l-Me‘ânî ve’l-Beyân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts., s. 3.

¹⁰⁶ Bkz. ‘Abdulazîz Afîk, *‘İlmu’l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedi’*, Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, Beyrutts., s. 32-33; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa fi’l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedi’*, (thk. Yusuf el-Sameylî), Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 1999, s. 40-41.

¹⁰⁷ Fazl Hasan ‘Abbâs, *el-Belâgatu Fununuha ve Efnânuha* (‘İlmu’l-Me‘ânî) Dâru’l-Furkân, ‘Ammân 4. 1995, s. 60-61.

¹⁰⁸ Halîl b. Ahmed, s. 324.

¹⁰⁹ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, s. 819.

¹¹⁰ İbn Manzûr, X, 270.

saf süt” manasıyla ilişkilidir.¹¹¹ Kur’an hitabında bir yerde¹¹² geçen fesâhat kelimesinin, söz konusu vaz-i anlamıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Buna göre söz konusu ayette Harun’nun konuşmasının açık ve net olduğu ve âdeta köpüğü alınmış süt gibi saf ve berrak olduğu ifade edilmektedir.¹¹³

Edebiyatla ilgili önemli eserler ortaya koyan el-Câhız, belâgatten açık bir şekilde bahsetmesine rağmen fesâhatten açıktan söz etmemektedir. Fakat kelâmda telaffuzu ve anlaşılması zor olan kelimelerden sakınmanın gerekliliğinden söz etmesi,¹¹⁴ onun zımnen de olsa fesâhatten de söz ettiği ve onun kavramlaşmasında öncülük ettiği söylenebilir. Aslında ilk dönemlerde belâgat ile fesâhat arasında bir ayrım da yapılmamıştır. Ancak el-Câhız’dan sonra gelen belâgatçılar, belîğ bir kelâmda bulunan harflerin birbirleriyle uyumlu olması ve birbirlerine garip olmamaları hususunda el-Câhız’ın yaptığı tespitlerden istifade ederek, fesâhat kavramını belâgatten ayırmaya çalışmışlardır.¹¹⁵

Ebû Hilâl el-‘Askerî bu konuda farklı iki görüşü zikretmektedir. Birine göre, fesâhat ile belâgatın aynı manayı ifade etmektedir. İkincisine göre ise bu iki kavram birbirlerinden farklıdır. Buna göre fesâhat, konuşmanın kusursuz olması ve lafızlarla ilgilidir. Bu nedenle peltek konuşanlar fesâhatla nitelenemezler. Belâgat ise, muhatabın aklına mesajı ulaştırmaktır.¹¹⁶ Hem kendi dönemindeki hem de kendinden önceki belâgatçıları, fesâhat kavramının tam ne ifade ettiğini bilmemekle eleştiren İbn Sinân el-Hafâcî, fesâhati geniş bir şekilde ele almaktadır. Ona göre fesâhat, lafızlarla ilgilidir. Belâgat ise, hem lafız hem de manayla ilgilidir. Buna göre herhangi bir kelime fesâhatla nitelenebilir. Ancak belâgatla vasıflanamaz.¹¹⁷

İbn Sinân el-Hafâcî’nin çağdaşı olan ‘Abdulkahir el-Curcânî, fesâhatın, belâgat ve beyân gibi, konuşmacının düşüncesini ifade ederken kullanılan kavramlardan biri olduğunu söyler. Bununla birlikte fesâhatın manadaki hususiyyetinden dolayı kelâma ait bir vasıf olduğunu belirtmektedir. Manadan soyutlanmış kelâmın lafzına ait bir nitelik

¹¹¹ er-Rağıb el-İsfahânî, s. 637.

¹¹² 28.Kasas: 34.

¹¹³ el-Mustafevî, IX, 103.

¹¹⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 67.

¹¹⁵ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, 2.bs., Mektebetu Lubnan Beyrut 1996, s. 545.

¹¹⁶ Ebu Hilâl el-‘Askerî, s. 14.

¹¹⁷ Bkz. İbn Sinân el-Hafâcî, s. 53-57.

değildir.¹¹⁸ Bu da ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin fesâhatı kelimeyle değil de, kelâmıla ilgili olarak gördüğünü gösterir.

Genel hatlarıyla ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin belâgat çalışmalarını esas alan er-Râzî, fesâhatı, “kelâmın anlaşılmasını zorlaştıran ta‘kîd¹¹⁹ gibi niteliklerden uzak olmaktır” şeklinde tanımlar. Ona göre fesâhat, kelâmın lafzen ve manen manaya delâlet etmesidir.¹²⁰ es-Sekkâkî ise, fesâhatin hem mana hem de lafız ile ilgili olduğunu söyler. Mana ile ilgili fesâhat, kelâmın anlaşılır olması ve ta‘kidden de uzak kalmasıdır. Lafızlarla ilgili fesâhat ise lafzın özgün Arapça kelimelerinden meydana gelmesidir. Bunun ölçüsü, Arapçalarına güvenilen ve edebî yönleri bulunan kişilerin kullandıkları kelimelerden olması, dil kurallarına uyması ve uyumsuzluktan (tenâfür) da uzak kalmasıdır.¹²¹ Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, es-Sekkâkî, fesâhat kavramının hem kelâm hem de kelimenin bir özelliği olduğunu düşünmektedir.

es-Sakkâkî’nin belâgat anlayışının ilk yorumcusu olan el-Kazvînî’ye göre fesâhat, kelâmın, terkeb zafiyeti, kelimelerin uyumsuzluğu ve ta‘kidden uzak olmasıdır. Ona göre fesâhat bunlarla birlikte kelimenin de bir niteliğidir.¹²² Bu da el-Kazvînî’nin, fesâhatin, belâgatten farklı olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bedreddin b. Mâlik (ö. 686/1287) fesâhatı, muhâtaba mesajları eksiksiz bir şekilde ileten bir kelâm olarak tanımlar. O da es-Sekkâkî gibi fesâhatin hem lafız hem de mananın bir vasfı olduğuna dikkat çekmektedir.¹²³

Çağdaş belâgat âlimleri, ilk dönemlerde fesâhatla ilgili söylenenleri, farklı ifade ve üslûplarla aynen tekrar etmişlerdir. Bu çerçevede Habenneke, fesahati, telaffuzu kolay, manası açık, nazmı güzel, kelimeleri birbirlerine uyumlu, fasih ve dil kurallarına uygun inşa edilen kelâm olarak tanımlar. Fasih bir kelâmın, lafzî ve manevî ta‘kid, kelimelerin uyumsuzluğu ve terkeb zafiyetinden hâli olmasının gerektiğini ifade

¹¹⁸ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu’l-İcâz*, s. 46.

¹¹⁹ Ta‘kîd, Arap dilinin iktiza ettiği gibi kelâmı inşa etmemektir. Sıfatın mevsuf üzerine, sılanın mevsul üzerine takaddum edilmesi ve cümleler arasında irtibatı sağlayan bağların düzenli olmamasıdır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. ‘Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye Ususuhâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 1.bs., Dâru’l-Kalem, Beyrut 1996,I, 123,

¹²⁰ er-Râzî, *Nihâyetu’l-İcâz*, 89-90.

¹²¹ es-Sekkâkî, s. 359.

¹²² el-Kazvînî, s. 10-11.

¹²³ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdullah b. Mâlik, *el-Misbâh fi’l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedi’* (thk. Husnî ‘Abdulcelîl Yusuf), 1.bs., Mektebetu’l-Âdâb, y.y., 1989, s.160-161.

etmektedir.¹²⁴ Çağdaş belâgatçılardan Ahmed el-Hâşimî (ö.1943), fesâhatin, yazar ve şairler arasında bilinen, anlaşılması kolay, açık ve seçik lafızlardan meydana gelen kelâmdan” ibaret olduğunu belirtir. Ona göre fesâhat, hem kelâm hem mütekellim hem de kelime için geçerli olan bir niteliktir. Bu da, kelimelerin harflerinin uyumsuzluğu, garabet, kıyasa muhalefet ve kulağa hoş gelmemek gibi kusurlardan uzak olmakla gerçekleşmektedir.¹²⁵

Ayrıca günümüzün önemli belâgatçılarından biri olduğu anlaşılan Muhammed Ebû Mûsa’da, kelimenin fesâhatini, telaffuzu kolay, şiir ve edebîyat çevrelerinde bilinen ve çekim kurallarına uyan kelimelerden olmasının gerekliliğini farklı bir üslûpla ifade etmektedir.¹²⁶ Diğer taraftan kelâmın fesâhatini, te’lif zafiyetinden, kelimelerin birbirleriyle uyumsuzluğundan, lafzî ve manevî ta’kidden uzak olması gerektiğini söyler. Lâfzî ve manevî ta’kidin, cümlelerin nahiv kurallarına göre inşa edilmemesi ve ses açısından da birbirlerine yakın olan kelimelerden meydana gelmemesinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre kelimeler, cümle içinde öyle dizilmelidir ki, ne lafız da ne de manada kapalılık olmamalıdır. Mütekellimin fesâhatini, kendi düşünce, amaç ve duygularını doğru ve güçlü bir şekilde ifade edebilme yeteneğine sahip olması olarak tespit eder. Bunun da şiir ve nesir gibi edebî metinleri ezberlemekle meydana gelebileceğini söyler. Böyle bir yetenek eğitiminin, metinleri doğru anlamayı, derin düşünmeyi ve olayları doğru algılamayı sağlayacağını belirtir.¹²⁷

Yukarıdaki bilgiler ışığında denilebilir ki, ilk dönem belâgatçılarından bir kısmı, belâgat ile fesâhat kavramlarının sözlük anlamları farklı da olsa, bir şeyi izhar etmek ve ortaya çıkarmak anlamında birleştiklerini söylenebilir.¹²⁸ Diğer bir kısım belâgatçılar ise, “sözlük anlamının farklılığı, istilâhî anlamın da farklılığına neden olur” prensibinden yola çıkarak, bunların farklı olduklarını düşümetedirler. Buna göre, belâgat, ulaştırmak anlamında olduğundan, onun mananın bir vasfı olması daha uygundur. Dolayısıyla belâgat, manayı muhatabın kalbine ulaştırmayı ifade ederken, fesâhat, bir şeyi ortaya çıkarmak anlamında ve lafzın bir vasfıdır.¹²⁹ Diğer taraftan Ebu

¹²⁴ Habenneke, *el-Belâgatü'l-‘Arabiyye* I, 116.

¹²⁵ Ahmed el-Hâşimî, s. 19-20.

¹²⁶ Ebû Mûsa, *Hasâisu't-Terâkib*, 4.bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, s.61

¹²⁷ Ebû Mûsa, *Hasâisu't-Terâkib*, s. 68-80.

¹²⁸ ‘Abduh Abdulazîz Kalkâliyye, *el-Belâgatü'l-İstilâhiyye*, 3.bs., Dâru'l-Fikri'l-‘Arabî, Kahire 1992, s. 21.

¹²⁹ Ebû Mûsa, *Hasâisu't-Terâkib*, s. 61.

Hilâl el-‘Askerî’nin bu kavramlarla ilgili zikrettiği örneklere bakıldığında onun bu iki kavramı tam olarak birbirinden ayırmadığı görülmektedir.¹³⁰

Belâgat ve fesâhatın birbirleriyle ilişkisini ortaya koymaya çalışan İbn Sinân el-Hafâcî’inde başarılı olduğu söylenemez. Çünkü zaman zaman söz konusu kavramları birbirlerinin yerine kullandığı görülmektedir.¹³¹ Ayrıca ‘Abdulkahir el-Curcânî’in fesâhat ve belâfgatın aynı manaya delâlet ettiğini düşündüğü söylenebilir. Zira ayetler üzerinde yaptığı uygulamalarda, bu iki kavram arasında her hangi bir ayırım yapmamaktadır.¹³² er-Razî ise, fesâhat ve belâgat kavramlarının edebî olarak aynı şeyi ifade ettiğini söylemekte ve *وَهَنَّ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* “Ey Rabbim kemiklerim zayıfladı, saçım başım ağardı”¹³³ ayetini edebî yönden incelerken, konu ile ilgili düşüncesini ortaya koymaktadır. Buna göre er-Razî, kelimelerin fesâhatından söz edilemeyeceği ve fesâhatın kelâmın bir vasfı olduğunu düşünmektedir.¹³⁴ Ancak bunu ifade etmeye çalışırken felsefî bir dil kullanmakta ve söyledikleri de net bir şekilde anlaşılmamaktadır.

Çağdaş belâgatçılardan Muhammed Berekât, kitabında uzun uzadıya bu iki kavramın aynı manayı ifade ettiği yönündeki iddiasını ispat etmeye çalışmaktadır. Bu konuda eski ve yeni belâgatçılardan nakiller yapmaktadır.¹³⁵ Ona göre bu iki kavram hem kelâm hem mütakellim hem de kelimenin bir vasfıdır. Netice itibariyle denilebilirki, belâgat âlimlerinin bu iki kavramla ilgili, zihinlerinin tam net olmadığı söylenebilir.

1.1.4.3. Beyân

Lügatte beyân, kesmek, ayırmak, iletişim kurmak, bir şeyi açıklamak, fasih ve gür sesli olmak anlamlarını ifade etmektedir.¹³⁶ Ayrıca bu kelime zahir olmak, maksadı ortaya koymak ve keşfetmek manalarında da kullanılmaktadır.¹³⁷ Terim olarak beyânın

¹³⁰ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 53-58

¹³¹ Muhammed Berekât Hamdî Ebû ‘Ali, *Fusûlun fi l-Belâğa*, Dâru’l-Fikr, ‘Ammân ts., s. 30.

¹³² ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilü l-İ‘câz*, s. 46-48.

¹³³ 19.Meryem: 4.

¹³⁴ er-Razî, *Nihâyetü l-İcâz fi Dirâyeti l-İ‘câz*, s. 98-99.

¹³⁵ Muhammed BerakâtHamdî Ebu ‘Ali, 73.

¹³⁶ Halîl b. Ahmed, I, s. 177; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi l-Luğa*, s. 147.

¹³⁷ İbn Manzûr, I, 562-563.

kapsamlı bir tanımı hakkında fikir birliği sağlanmamıştır.¹³⁸ Bu nedenle tarihsel süreçte beyânla ilgili yapılan tanımları zikretmek faydalı olacaktır.

Beyân kavramı, belâgat çalışmalarında kullanılmaya başlamasıyla yeni bir anlam kazanmıştır. el-Câhız, beyânı, edebiyat ve belâgat konularını işlediği eserinin adını “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” koyar. el-Câhız bu eserinde beyân, belâgat ve edebiyatla ilgili birçok konuyu ele almaktadır. Ancak beyân ile ilgili ele alınan konular hem dağınık hem de daha çok satır aralarına serpiştirilmiştir. Nitekim Ebû Hilâl el-‘Askerî; “el-Câhız’ın beyân ile ilgili verdiği bilgilere ulaşmak için çok çalışarak, zihinsel efor sarf etmek gerektiğini” söyler.¹³⁹

el-Câhız’ın naklettiğine göre beyân kavramının ilk tanımı, Ca‘fer b. Yahya (ö.187/803) tarafından yapılmıştır. Nakledildiğine göre Sümâme adında bir kişi, Ca‘fer b. Yahya’ya beyân nedir? Şeklinde bir soru sorar. Bunun üzerine Ca‘fer b. Yahya, beyân, “Kelâmın, maksadı ihata etmesi, düşünceyi ortaya koyması, başka anlamlara gelmeye engel olması ve düşünürken yardıma ihtiyaç duymamaktadır. Bunlarla birlikte kelâmın zorlamayla meydana gelmemesi, sunilikten uzak, ta‘kidden beri ve te’vile de yer bırakmamasıdır.” el-Câhız’a göre beyânın çok geniş bir anlamı vardır. Ona göre beyân, keşfetmek, izah etmek, anlamak ve anlatmaktır. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Beyân, mananın üzerindeki örtüyü kaldıran ve insanın iç dünyasını perdeleyen durumları izale eden her şeyin adıdır. Buna göre hangi beyân çeşidi olursa olsun, önemli olan muhatabın, mananın hakikatine ulaşması ve onunla ilgili bilgileri elde etmesidir. İletişimde de asıl olan konuşmacı ile muhatabın birbirini anlamasıdır.”¹⁴⁰ Böylelikle hem el-Câhız’ın yaptığı hem de naklettiği beyân tanımlarına bakıldığında, beyânın, konuşmacının, muhataba, hakikatleri ifade etmesidir. Zira beyânın gayesi, ifhâm, izah ve iknadan ibarettir. Ancak bunlar, lafız, işaret, çizgi ve hitabın gerçekleştiği ortamdaki hal karinesiyle muhataba iletilir.¹⁴¹

Bütün bunlar gösteriyor ki, el-Câhız, manaları kapalılıktan açığa kavuşturan her şeyi beyânın bir aracısı olarak görmektedir. Ancak *el-Burhân fî Vucûhi’l-Beyân* adlı

¹³⁸ Ahmed Matlûb ve Kamil Hasan el-Basîr, *el-Belâğa ve’t-Tatbik*, 2. bs., Vizâretu’t-Ta‘limi’l-‘Alî, Irak 1999, s. 251.

¹³⁹ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 10.

¹⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 76.

¹⁴¹ Hamid Salih Halef er-Rebi‘î, *Mekâyisu’l-Belâğa Beyne’l-Udebâ ve’l-‘Ulemâ*, Merkezu Buhûsu’l-Luğa el-‘Arabiyye, Mekke 1996, s. 593-594.

eserin sahibi, beyânın işlevlerini ve kısımlarını zikretmediği için el-Câhız'ı tenkit etmektedir. Ona göre beyân, i'tibar (ders çıkarma), i'tikâd, ibare ve kitap olmak üzere dörde ayrılmaktadır.¹⁴²

Hitabın inşasıyla ilgilenen el-Rummânî, beyânı, kelâm, hâl, işaret ve alâmet olmak üzere dörd kısma ayırmaktadır. Ona göre beyân, bir şeyi diğerinden ayırandır ki, buna kelâmî beyân denilmektedir. Bir diğeri ise kendisiyle bir şeyin diğerinden ayrılmasını tam olarak sağlamayan beyândır ki buna beyân demek mümkün değildir. Diğer taraftan er-Rummânî, mütekellimin muradı kensinden anlaşılan fakat güzel bir üslûpla ifade edilmeyen sözleri beyân kapsamında değerlendirmemektedir. Ona göre beyân, güzel hitabın adıdır.¹⁴³ Ahmed Matlûb'un belirttiğine göre, er-Rummânî'nin beyânla ilgili bu tespiti, el-Câhız ve İbn Vehb'in beyân anlayışına yakındır.¹⁴⁴

Çalışmalarında belâgat konularına yoğunlaşan “*Kitabu's-Sina'ateyn*” eserinin sahibi Ebu Hilal el-‘Askerî, belâgat, fesâhat, güzel sözü kötüsünden ayırma, sözün niteliklerini bilme, lafızların tertibi, güzel nazım, icâz, itnâb, teşbih, seci, bedi‘, kelâmın başlangıcı ve sonu gibi konularını ele almaktadır. Ancak bununla birlikte beyândan söz etmemektedir. el-Câhız'dan yaptığı nakillerde de, beyân yerine belâgatı kullanmaktadır. el-Askerî'nin, yaptığı nakillerde pek kaynak göstermediği müşâhede edilmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, Sümame, Ca‘fer b. Yahya'ya beyân nedir? şeklinde bir soru sorar ve Ca‘fer b. Yahya da beyân şudur şeklinde cevap verir. Ebu Hilal el-‘Askerî ise bu soruya verilen cevabın aynısını nakleder. Fakat soruda zikredilen beyân yerine belâgat kavramını koyar.¹⁴⁵ Bu ise Ebû Hilâl el-‘Askerî'nin belâgat ve beyân kavramlarını müteradif veya anlam açısından birbirlerine yakın gördüğünü akla getirmektedir. Aksi takdirde yapılan nakillerde kelimelerin yerlerini değiştirmek doğru bir davranış değildir.

Yaptığı edebiyat çalışmalarında beyânı kullananlardan biri de, İbn Reşîk'tir. İbn Reşîk, belâgat konusunu geniş bir şekilde işledikten sonra, beyânın tanımını yapar. Fakat er-Rummanî'nin yaptığı beyân tanımını nakleder. Ona göre beyân, “duyum olmaksızın nefsin manayı anlayana kadar onu keşfetmesidir”. Buna göre tek'id içeren

¹⁴² İbn Vehb, s. 51-52.

¹⁴³ er-Rummânî, s. 107.

¹⁴⁴ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğhiyye*, s. 237.

¹⁴⁵ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 39.

bir kelâm, belli bir manaya delâlet edebilir. Ancak beyân ismini alamaz.¹⁴⁶ Burada dikkat çeken şey, İbn Reşîk (ö.456/1064)'in beyân ile belâgatı eş anlamlı görmemesidir. Beyânı istiare ve mecâz gibi belâgat sanatlarından bir sanat olarak zikreder. Bu nedenle İbn Reşîk'in beyân ile ilgili naklettiği örneklerle beyânın içeriğini sınırlandırdığı söylenebilir.¹⁴⁷ Fakat onun beyân ile ilgili zikrettiği örneklerden anlaşılıyor ki, onun beyândan kastı, hitabın ta'kid, lafız ve harflerin uyumsuzluğundan ve mananın mubhem kalmasından salim kalmasıdır.¹⁴⁸

Bir başka dilci olan İbn Sinân el-Hafâcî de, çalışmalarında beyân kavramını kullanmaktadır. Bunu, "*Sırru'l-Fesaha*" adında ki kitabında görmek mümkündür. 'Abdulkahir el-Curcânî'nin ise belâgat, fesâhat, beyân kavramlarını beraber zikrettiği daha önce bahsedilmişti. 'Abdulkahir el-Curcânî, kendisinden sonra gelen es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin beyân kavramına yükledikleri anlamları da yüklememektedir. Onlar, beyânla mecâz, istiare ve kinâye konularını ifade ederken, 'Abdulkahir el-Curcânî, bu kavramı, nazım teorisi çerçevesinde zikretmektedir. Ona göre belâgat, beyân ve fesâhat, bu teorinin farklı üslûplarla izahıdır.¹⁴⁹

'Abdulkahir el-Curcânî'nin belâgat anlayışını kendi felsefî üslûbuyla âdetâ özetleyen er-Râzî, çalışmalarında beyân kavramından bahsetmemektedir. Fakat onun belâgat ve fesâhat kavramlarına yaptığı tanımlar ve onlarla ilgili zikrettiği durumlardan anlaşılıyor ki, o, da 'Abdulkahir el-Curcânî'nin beyân anlayışını takip etmektedir. Fakat kendisinden önceki belâgatçılar, yukarıda da ifade edildiği üzere muhataba mesajı ileten bütün her şeyi, beyân olarak görmektedirler. Ancak 'Abdulkahir el-Curcânî, beyân kavramına yeni bir anlam yüklemekte ve onu edebiyatla sınırlamaktadır.¹⁵⁰ et-Tenûhî (ö. 256/870), ise, açık bir şekilde belâgat ilmine beyân adını koymaktadır. Ona göre beyân, belâgat ve fesâhatten daha kapsayıcıdır. Çünkü belâgat ve fesâhat da onun mahiyeti içinde yer almaktadır. Bu nedenle söz konusu ilme "*İlmu'l-Beyân*" adını vermekte, belâgat ve fesâhatı da onun içinde değerlendirmektedir.¹⁵¹

¹⁴⁶ İbn Reşîk, Ebû 'Ali el-Hasan, *el'Umde* I-II (thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamid), 4.bs., Dâru'l-Cil, Dimaşk 1981,I, 254.

¹⁴⁷ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye*, s. 238.

¹⁴⁸ Ca'fer Huseynî, s. 197.

¹⁴⁹ Ca'fer Huseynî, s. 198.

¹⁵⁰ Hâmid Salih Halef er-Rebi'î, s. 604-605.

¹⁵¹ et-Tenûhî, Ebû 'Abdillah Muhammed *el-Aksa'l-Kerîb fî 'İlmi'l-Beyân*, 1.bs., Matbaatu's-Se'âde, Mısır 1327, s. 33.

İbnu'l-Esîr, ilimlerin mahiyetinin konularına göre değiştiğini ifade ederken, beyân ilminin konusunu belâgat ve fesâhat olduğunu söyler. Beyân ilmiyle ilgilenenler, fesâhat ve belâgatın lafzî ve manevî durumlarıyla ilgilenirken, nahivcilerin, kelâmın terkihiyle ilgilendiklerini söyler. Beyân ise söz konusu yapının delâletiyle ilgilenir. Dolayısıyla İbn'l-Esîr'e göre beyân, nahiv ve irabın ötesinde bir durumdur. Ona göre nahivciler, şiir ve nesirden meydana gelen kelâmı ve irab konularını anlayabilirler. Fakat onun fesâhat ve belâgatını bilmezler. Bu nedenle İbnu'l-Esîr, kelimelerin sözlük anlamlarını ve irâptaki konumlarını anlayıp, onlardaki fesâhat ve belâgat inceliklerini ortaya koymayan şiir yorumcularını hata etmekle eleştirmektedir.¹⁵²

İbnu'l-Esîr tarafından beyân kavramına yüklenen bu geniş anlamın, çağdaşı es-Sekkâkî tarafından daraltılmıştır. es-Sekkâkî, belâgatı, meâni, beyân ve bedi' olarak üçe ayırmaktadır. Bedi' konusunu, kitabın sonunda zikreder. Fakat üzerinde fazla durmaz. es-Sekkâkî'ye göre beyân, “mananın açık olması için ziyâde veya noksan bir şekilde farklı üslûplarla mananın ifade edilmesidir”¹⁵³ Beyânı anlatırken teşbih, mecâz ve kinâye konularını işlemektedir. Buna göre es-Sekkâkî söz konusu ilme belâgat adını vermektedir. es-Sekkâkî'den sonra gelen el-Kazvînî, ana hatlarıyla onun çizgisini sürdürmektedir. Konuyla ilgili kitapları arasında yaptığımız karşılaştırmada ifadeler farklı da olsa, konuyla ilgili felsefî açıklamalarının¹⁵⁴ aynısını nakleder.¹⁵⁵

Aşağıda zikredileceği üzere bazı belâgatçılar hariç, es-Sekkâkî'den sonra gelenler, onun ortaya koyduğu ve el-Kazvînî'nin de biraz daha netleştirdiği çerçevenin dışına çıkmamışlardır.¹⁵⁶ el-'Alevî, *et-Tirâz* adlı eserinde ilmu'l-beyâna bazen ilmu'l-meâni ve bazen de ilmu'l-beyân denildiğini söyler. Belâgat âlimlerini de “‘ulemâu'l-beyân” olarak niteler.¹⁵⁷ Belâgat, fesâhat ve aralarındaki farklardan söz ederken de, “bu bab beyân ilminin en yücesidir” der.¹⁵⁸ Bütün bunlardan, el-'Alevî'nin belâgat ilmine beyân dediği anlaşılmaktadır.

Temmâm Hassân, el-Câhız'ın kitabı “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” üzerinde yaptığı hermenötik okumalarda el-Câhız'ın belâgatı beyândan daha kapsamlı gördüğünü

¹⁵² İbnu'l-Esîr, I, 37.

¹⁵³ es-Sekkâkî, s. 152.

¹⁵⁴ es-Sekkâkî, s. 289-291.

¹⁵⁵ el-Kazvînî, s. 121-122.

¹⁵⁶ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye*, s. 238.

¹⁵⁷ el-'Alevî, I, 9.

¹⁵⁸ el-'Alevî, I, 57.

savunmaktadır. Kendisinin de bu görüşü desteklediğini ifade etmektedir.¹⁵⁹ Ancak beyân kavramının vaz'î delâleti ve Kur'an'daki kullanımlarını esas alarak onun, belâgattan daha kapsamlı olduğu ve onunla eş anlamlı olmadığını söylemek mümkündür. Şayet Temmâm Hassân'ın iddia ettiği gibi belâgat, beyândan daha kapsamlı olsaydı, neden el-Câhız kendi kitabının adını belâgat değil de el-beyân koymuştur? Sorusu gündeme gelmektedir. el-Câhız'ın, kitabına, belâgat değil de beyân adını koyması da, Temmâm Hassân'ın iddiasını çürütmektedir. Bu da gösteriyor ki, el-Câhız beyânı, belâgattan daha kapsamlı görmektedir.

Kur'an'da beyân ve türevleri incelendiğinde, zahir olma, ortaya çıkma¹⁶⁰ ve kendi muradını ifade etme¹⁶¹ anlamlarında kullanıldıkları görülmektedir. Rahmân sûresinde geçen el-beyân kavramı, her ne kadar Allah, eşyanın isimlerini ve dilleri öğretti şeklinde yorumlamışsa da,¹⁶² ez-Zemahşerî, ayette geçen el-beyânı, insanın kendi iç dünyasındaki duyguları yansıtması ve fasih konuşabilme şeklinde yorumlar.¹⁶³ Ayetin bulunduğu bağlam dikkate alındığında ez-Zemahşerî'nin bu yorumunun daha isabetli olduğu görülmektedir. Genel anlamda da Kur'an'da geçen beyân belâgattan daha kapsayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Zira her beyân mutlaka belâgat anlamını da içermektedir. Fakat belâgat, beyânı kapsamamaktadır. Buna göre yapıları doğru, manaları da hatadan salim olan kalıplar, ister mecâz olsun ister hakikat olsun bir gaye ve faydayı gerçekleştiriyorsa kedisine beyân denilebilir. Kur'an'la ilgili "bu insanlar için beyândır."¹⁶⁴ İfadesi de bunun kanıtıdır. Beyân olarak ifade edilen Kur'an, muhkem, muteşâbih, hakikat, mecâz ve söze güzellik katan bütün söz sanatlarını içermektedir.¹⁶⁵ Böylelikle beyân, Kur'an'ın içerdiği itikadî, ahlâkî, insânî vb. bütün hükümleri ifade etmektedir. Kur'an'da geçen belâğ kavramı ise, söz konusu itikadî ve ahlâkî hükümleri insanlara iletmeyi ifade eder. Bundan dolayı Kur'an, Hz. Peygamber'e hem beyân¹⁶⁶ hem de tebliğ etme¹⁶⁷ misyonunu yüklemiştir.

¹⁵⁹ Temmâm Hassan, *el-Usûl*, 'Âlemu'l-Kutub, Kahire 2000, s. 280.

¹⁶⁰ 18. Kehf: 15; 2. Bakara: 68; 14. İbrahim: 4; 3. Âl-ı, 'İmrân: 97.

¹⁶¹ 55. Rahmân: 4.

¹⁶² el-Kurtubî, Ebu 'Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an* I-XXII (thk. Hişâm Semîr el-Buhârî), Dâru 'Alemlî'l-Kutub, Riyâd XVII, 153.

¹⁶³ ez-Zamahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Ğavâmidî Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-'Akâvili 'an Vucûhi't-Te'vil* I-VI, (thk. 'Adîl Ahmed 'Abdulmevcûd ve 'Ali Muhammed Mu'avvâd), 1.bs., Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâd 1998, IV, 433.

¹⁶⁴ 3. Âl-ı 'İmrân: 138.

¹⁶⁵ 'Ammâr Sâsî, *el-İ'câzu'l-Beyânî fi'l-Kur'an'i-l-Kerim*, 1.bs., Dâru'l-Me'ârif, y.y. 2003, s. 156.

¹⁶⁶ 14. İbrahim: 4.

Hitabı inşa etme konusunda bir eser kaleme alan el-Kelâgî, söz konusu kitabında “*Fi fazli’l-beyân*” adında bir başlık açmaktadır. Beyânın faziletini izah ettikten sonra ruhun, bedenin direği, ilmin de ruhun direği ve beyânın da ilmin direği olduğunu söyler.¹⁶⁸ Neticede, beyân kavramının, belâgat kitaplarında yaygın bir şekilde kullanılmakta ve birçok âlim onu belâgat ilminin adı yaptığı da anlaşılmaktadır. Ayrıca beyânın belâgattan daha geniş bir anlam içerdiği de görülmektedir.

1.1.4.4. Üslûp

Üslûp sözlükte, yöntem ve sözü güzel ifade etmek,¹⁶⁹ yol, yön, gidilen yol, kötü bir yolda olmak, sözü farklı sanatlarla kullanmak, iplerin kendisinden yapıldığı ağaç ve bir şeyi söküp almak anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁷⁰ Terim olarak üslûp, yazarın kendi düşünce ve duygularını döktüğü dilsel kalıptır. Yine yazarın kendi düşüncelerini ifade etmek için takip ettiği metod ve ürettiği ürünün de âdeta mührüdür. Bu nedenle üslûba “kişinin ta kendisidir” denilmesi, onu inşa eden kişinin duygu ve düşüncelerini ortaya koymasından kaynaklanmaktadır Üslûbun, kişinin eğilim, sosyal ve psikolojik durumlarına göre değişmesi de bundandır.¹⁷¹

Belâgat ve edebiyat tarihinde ilk günden itibaren üslûp kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. İlk dönemlerde üsluptan açıktan söz edilmese de, İbn Tabâtabâ el-‘Alevî’nin (ö.322/9576), üslûbun mahiyeti ve özelliklerinden söz ettiği görülmektedir. İbn Tabâtabâ el-‘Alevî konuyla ilgili şunları söyler: “Şa‘ir, kasideyi inşa etmek istediğinde, önce kendi zihninde nesir olarak manayı somutlaştırır. Daha sonra ona uygun lafızları, uygun kafiye ve kolay telaffuz edilebilen vezni seçer. O, âdeta uzman bir örgücü gibi elbiseleri şık olacak şekilde ören, nakkaş gibi bütün renklerin hakkını veren ve değerli cevherleri güzel bir şekilde dizen tezgâhtar gibi, şiiri tanzim eder.”¹⁷²

¹⁶⁷ 29. Ankebut: 18.

¹⁶⁸ el-Kelâgî, Ebu’l-Kasım Muhammed b. ‘Abdulgâfur, *Ahkâmu Sınâ’ati’l-Kelâm fi Funûni’n-Nesr ve Mezâhibihi fi’l-Meşriki ve’l-Endelus* (thk. Muhammed Rizvân ed-Dâye), 2.bs., ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1985, s. 40-43.

¹⁶⁹ ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud b. ‘Ömer Ahmed, *el-Esâs fi’l-Belâğa* I-II (thk. Muhammed Basîl ‘Uyûnu’s-Sûd), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1998, I, 468.

¹⁷⁰ İbn Manzûr, VI, 319.

¹⁷¹ Muhammed Berakât Hamdî Ebu ‘Ali, *Fusûlun fi’l-Belâğa*, s. 86.

¹⁷² İbn Tabâtabâ el-‘Alevî, Muhammed Ahmed, *‘Îyâru’ş-Ş‘ir* (thk. ‘Abbâs ‘Abdussettâr), 2.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2005, s. 11.

Ulaşabildiğimiz kaynaklara göre ilk dönem dilcilerinden açıkça üslûp kelimesini kullanan kişinin İbn Kuteybe (ö.276/889) olduğu görülmektedir. Arapların sahip oldukları beyân ve mecâz sanatlarından söz ederken, şunları söylemektedir: “Kur’an’ın faziletini tefekkür eden, ilmi geniş olan ve Arapların üslûplar konusundaki sanat ve yönelişlerini bilen kişiler bilebilir.”¹⁷³ İbn Kuteybe’nin belirttiğine göre, Araplarda, nikâh merasiminde, barış tesisinde veya her hangi bir şeye teşvik etmede tek tip bir üslûp kullanılmazdı. Muktaazâ-yı hâle göre kısa, uzun, açık, te’kidli ve kapalı üslûplar inşa edilirdi.¹⁷⁴ İbn Kuteybe’nin bu tespiti, üslûbun muhatap kitlenin durumu ve konumuna göre değiştiğini göstermektedir. Aynı şekilde bu tespit, İbn Kuteybe’nin farklı üslûplar ile mana arasında bağlantı kurduğunun da göstergesidir. Hatta itnâb, icâz ve bağlam gibi durumlardan söz ederek cümle eksenli belâgat anlayışını aşarak üslûp ile edebî paragraf arasında bağlantı kurduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁵

İlk dönemlerde üslûp kavramını kullananlardan biri de el-Hattâbî (ö.388/998.)’dir. O, farklı üslûplarla, amaçlar arasındaki ilişkiyi şairlerin birbirlerine yaptıkları atışmalardan yola çıkarak şöyle ifade etmektedir: “Şairlerden birisi, söz üslûplarından bir üslûbu veya söz sanatlarından bir sanatı kullandığında içindeki duygularını diğerine göre daha güzel anlatabilir. Meselâ iki şair deveyi, şarabı ve çölü övdüklerinde kendi duygularını farklı üslûplarla dile getirebilirler.”¹⁷⁶ Ancak üslûp kavramını ilk kullanan İbn Kuteybe ile el-Hattâbî’nin üslûba bakışları farklıdır. İbn Kuteybe üslûp ile mana arasında bağlantı kurarken, el-Hattâbî, üslûp ile gaye ve konu arasında ilişki kurmaktadır.

İlk dönemlerde üslûbu kullananlardan biri de el-Bâkılânî (ö.403/950)’dir. Kur’an üslûbunun diğer üslûplardan daha üstün olduğundan söz eden Bâkılânî, şunları söylemektedir: “Bütün yönleriyle Kur’an nazmı, Arapların söz ve hitab dizimlerinden farklıdır. Zira İnsanların sözlerine benzemeyen Kur’an’ın kendine has bir üslûbu

¹⁷³ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ‘Abdullah b. Muslim, *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’an*, Daru’t-Turâs, 3.bs., Kahire 1973, s.12.

¹⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’an*, s.13.

¹⁷⁵ Ahmed Matlûb, *el-Belâgatı ve’l-Uslûbiyye*, 1.bs., Mektebetu Lubnân, Beyrut 1994, s. 12.

¹⁷⁶ el-Hattâbî, Ebu Suleyman Hamd b. Suleymân, *Beyânu İ’câzi’l-Kur’an* (Selâse Resâile fi İ’câzi’l-Kur’an) (thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlul), 3.bs., Dâru’l-Me’ârif, Mısır s. 66; İbn Kuteybe’nin belâgat anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdulmuttalip Arpa, “İbn Kuteybe’nin Belâgat ‘İlminin Teşekkülüne Katkıları”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sayı 2, Yıl: 2011, s. 29,

vardır.”¹⁷⁷ ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin kitapları incelendiğinde onun da üslûbu kullandığı görülmektedir. ‘Abdulkahir el-Curcânî, bir şairin bir amaç ve manadan dolayı başka bir şairin üslûbunu takip etmesini anlatırken, ara cümle olarak üslûbu tanımlamakta ve “üslûbun, nazmın bir çeşidi ve tarzı olduğunu” söylemektedir.¹⁷⁸ İstiare den söz ederken de onun farklı üslûp ve farklı yöntemlerinin bulunduğunu ifade eder. Bu tarz istiare üslûplarını ancak saf zihin, nüfuz eden akıl, salim kalmış tabiat ve hikmeti anlamaya yatkın olan nefis sahiplerinin anlayabileceğini belirtmektedir.¹⁷⁹

‘Abdulkahir el-Cürçânî’den sonra gelen ve onun belâgatle ilgili kitaplarını âdetâ özetleyen er-Râzî de Bakıllânî gibi üslûp ile edebiyat arasında ilişki kurmaktadır. Ancak er-Râzî, el-Bakıllânî’den farklı olarak üslûp ile onu inşa eden kişi arasında bağlantı kurmaktadır. er-Razî, Kur’an’ın mucizeliğinin nedeni konusunda farklı görüşler ortaya koyar. Kur’an üslûbunun şiir, hutbe ve resâil üslûbundan farklı olduğu, gaybî bilgileri ihtiva ettiği ve i‘câzında onun fesâhatinden kaynaklandığını ifade eder.¹⁸⁰ Görüldüğü üzere er-Râzî, Kur’an i‘câzından söz ederken üslûp kelimesini kullanmaktadır.

Üslûbu kullananlardan biri de el-‘Alevîdir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Şiiri nazm eden ve nesir yazan kişi, nahiv ilminin konuları arasında yer alan mübteda, haber, istifhâm, şart, isim ve fiil cümlelerinin yapılarını bilmesi gerekmektedir. Hitaptaki farklı üslûplar ancak bunlarla doğru bir şekilde inşa edebilir.”¹⁸¹ Görüldüğü üzere üslûbun inşasından söz eden el-‘Alevî, üslûpların farklılıklarından da söz etmektedir.

Bütün bu bilgiler gösteriyor ki, üslûp ilmi de belâgat ilminin ilgilendiği konularla ilgilenmektedir. Genel anlamda belâgat ilmi ile ilgilenenler, üslûbu da ele almakta ve üslûbunda ifadenin bir çeşidi olduğunu düşünmektedirler. Zira hem belâgat hem de üslûp ilmi, muhatabın durumuna göre sözü inşa etme sanatıdır. Birçok üslûp âlimine göre üslûp ilmi, çeşitli müfret, terkip ve onlara ait özelliklerden söz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında klasik dönemde yapılan belâgat çalışmalarının, çağdaş dönemde üslûp ilmiyle ilgilenenler için bir avantaj sağladığı söylenebilir. Fakat modern anlamda

¹⁷⁷ el-Bâkkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ‘câzu’l-Kur’an* (thk. İmaduddîn Ahmed Hayder), 1.bs., Muessetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrut 1991, s. 35.

¹⁷⁸ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ‘câz*, s. 298.

¹⁷⁹ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğa* (thk. Muhammed el-Fazilî), Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2005, s.51-52.

¹⁸⁰ Geniş bilgi için bkz. er-Râzî, *Nihâyetu’l-İcâz*, s. 78-83.

¹⁸¹ el-‘Alevî, II, 119.

üslûp ilmi ile belâgat ilmi arasında birçok ortak noktanın bulunmasına rağmen, aralarında önemli farklar da vardır. Buna göre belâgat ilmi, klasik ve sabittir. Kaideleri pek değişmemektedir. Üslûp ilmi ise değişken olup alanı belâgat ilminden daha geniştir. Çünkü üslûp ilmi, dille ilgili bütün fenomenleri incelemektedir. Dilin en alt düzeyi olan sestten tutun en üst düzeyi olan manaya kadar onun ilgi alanındadır. Paragraflarla ilgilendiği gibi cümle ve kelimelerle de ilgilenmektedir. Aynı şekilde cümleyi mana açısından incelediği gibi paragrafı da incelemektedir.¹⁸² Belâgat ilmi çalışmaları ise genelde cümle eksenslidir.

Bütün bu bilgiler çerçevesinde hitap, belâgat, fesâhat ve üslûp gibi kelimelerin sözlü iletişimi ifade ettikleri anlaşılmaktadır. İletişimle ilgili farklı kavramların kullanılması muhatapla doğru bir iletişim nasıl kurulur, onun ilke ve genel durumunun neler olduğuna ilişkin yapılan yorumlardan kaynaklanmaktadır. Sözlü iletişimin özellik, ifade ve estetiğinden söz eden ilme bir adın konulması düşünülmektedir. Ancak ortak bir isim üzerinde ittifak sağlanmamaktadır. Bu meyanda şöyle bir soru sorulabilir. Neden fıkıh, tefsir ve nahivde olduğu gibi hitaba isim olabilecek kavramda ortak bir isim üzerinde görüş birliği sağlanmadı? Bunun birçok nedeni olabilir. Bu konunun müstakil bir çalışmayı hak ettiğini düşünmekteyiz. Ancak şu kadarını söylemek mümkündür ki sözlü iletişimle ilgili kullanılan belâgat, fesâhat, beyân ve üslûp gibi kavramların tümü içerik olarak keşf ve izah anlamlarını ifade etmektedirler. Bu alanla ilgili çalışma yapan belâgatçılar, bunların sözlük anlamlarından hareketle, bu kavramlardan uygun gördüklerini çalışmalarına isim olarak koymuşlardır. Ancak ‘Abdulkahir el-Curcânî ve er-Râzî gibi âlimler yaptıkları çalışmalara bu isimlerden hiç birini çalışmalarına isim olarak koymamışlardır. Bunların yerine ‘Abdulkahir el-Curcânî “*Delâilu’l-İ‘câz* ile “*Esrâru’l-Belâğa*” adını koymuştur. er-Râzî ise belâgat ile ilgili yaptığı çalışmasına “*Nihâyetu’l-İ‘caz fi Dirâyeti’l-İ‘câz*” ismini vermiştir.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzer bütün bu kavramların ortak bazı yönleri bulunmaktadır. Fakat sözlü iletişime en uygun ismin beyân olduğunu düşünmekteyiz. es-Sekkâkî’inin ekolu dışında kalan el-Câhız, İbnu’l-Esîr, el-‘Alevî ve et-Tenûhî gibi önemli edebiyatçılar da kendi çalışmalarına beyân ismini vermişlerdir. Ancak günümüzde yapılan çalışmalarda belâgat kavramının yaygın olarak kullanılmasından

¹⁸² Şükrî Muhammed ‘İyâdî, *el-Medhal liâ ‘İlmi’l-Uslûb*, 2.bs., Mektebetu Cize el-‘Âmme, 1992, s. 47-48.

dolayı çalışmamızın başlığında bu kavramı zikretmeyi uygun gördük. Aslında Kur'an dili ve üslûbuyla ilgili yapılan çalışmaların adı ne olursa olsun ve içeriği neyle doldurulsa dolsun, hepsinin amacı, onun i'câzının sırrını ortaya çıkarmak ve içerdiği değerlerin insanlar için neler ifade ettiğini ortaya koymaktır.

1.2.HATİP

Hatip, ilitişimin önemli unsurlarından birdir. Hitabı bizatıhi inşa eden kişidir. Hatîb, muhatapla iletişimi kuran, istek ve fikirlerini ona bildiren kişidir. Daha önce hitaptan bahsedilirken doğrudan veya dolaylı olarak hatipten de söz edildiği için söz konusu bilgiler tekrar edilmeyecektir. Ancak genel hatlarıyla hatîb ile aynı anlama gelen mütekellimin sözlük anlamlarını zikretmek uygun olacaktır. Belâgat kitaplarında da hatîb mütekellim olarak ifade edilmektedir.

Mütekellimin kök anlamı, konuşma ve yaralamaktır. Aynı kökten olan kelâm ve kelime, muhataba mesajı ifade etme araçlarıdır. Kilâm, yaralama anlamındadır.¹⁸³ Buna göre mütekellim, bir taraftan muhataba belli mesajlar iletirken, diğer taraftan da kullandığı dil ile de muhatap da olumlu veya olumsuz etkiler meydana getirebilmektedir. İbn Sinân el-Hafâcî'nin belirttiğine göre mütekellim, kendi maksadını, irade ve düşüncesini hakikî veya mecâzi olarak ifade etmek için hitabı inşa eden kişidir. Dilciler, böyle bir kelâmı gördüklerinde onu inşa eden kişiyi mütekellim olarak isimlendirmektedirler.¹⁸⁴

İletişimin temel unsurlarından biri olan hatip, zihin dünyasında meydana gelip şekillenen düşünce, inanç ve duygularını belli bir düzen içinde uygun lafızlarla kodlayarak muhataba iletir. Muhatap da aldığı mesajın kodlarını kendi bilgi donanımlarıyla açarak anlamaya çalışır ve anladığını hatibe geri bildirimde bulunur. Hatip tarafından dikkate alınan muhatapın geri bildirimi düzeltilerek veya onaylanarak bilgiye dönüşür.¹⁸⁵ Hatip ve muhatap arasında gerçekleşen bu etkileşimi, meşhur dilci İbn Cinnî (ö.392/1002), “her millet düşüncelerini seslerden ibaret olan dil ile ifade eder”¹⁸⁶ sözüyle özetlemektedir. Buna göre hatip, zihnindeki manaları ve kalbindeki

¹⁸³ İbn Fâris, *Mu'cemü Meyâkyîsi'l- Luğa*, s. 874.

¹⁸⁴ İbn Sinân el-Hafâcî, s. 38.

¹⁸⁵ Suat Cebeci, *Dini İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 30-31.

¹⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, s. 33.

duyguları ifade etmek için belli lafızlar kullanmaktadır. Dilin bu yapısından dolayı, İbn Sinan el-Hafecî, “dil, halkın icâd ettiği kelâmdan ibarettir”¹⁸⁷ der.

Eski dönemlerde insanlar arasında gerçekleşen iletişimin iki tarafında da insanlar yer almaktaydı. Günümüzde ise iletişimi sağlayan farklı araçlar icat edildiği için, iletişim artık sadece hatip ile muhatap ekseninde gerçekleşmemektedir. “İletişimin gerçekleşmesi için iki sistem gereklidir. Bu sistemler iki insan, iki hayvan, iki makine (örneğin bir bilgisayar) olabilir. Seçenekleri artırmak mümkündür. Nitelikleri ne olursa olsun, iki sistem arasındaki bilgi alışverişini iletişim kabul ederiz.”¹⁸⁸

İletişimde hangi unsur daha etkindir? Mütakellim mi yoksa muhatap mı? Şeklinde bir soru akla gelebilir. XIX yüzyıla kadar iletişimin üç temel unsurundan söz edilmekteydi ve bu konuda herhangi bir ihtilafta söz konusu değildir. Daha sonra iletişimin temel unsurları ve etkinlikleri hakkında farklı edebî eğilimler ortaya çıktı. İlk dönemlerde doğu ve batı Avrupa’da doğan ve daha sonra bütün dünyaya yayılan, sosyalist, burjuva ve demokratik bir anlayışa sahip olan Batı Almanya edebî ekolu gibi yeni edebî akımlar ortaya çıktı. Bu edebî akımlarda hitabın inşasında hatibin rolü neredeyse yok sayılmaktadır. Bunlara göre muhatap sadece iletişimin temel unsurlarından biri değildir. Aynı zamanda hitabı da inşa eden unsurdur.¹⁸⁹ Bu akıma göre hitabın inşası muhatap tarafından gerçekleşmektedir.

Buna karşılık hitabın inşasında hem hatibin hem de muhatapın etkisinin bulunduğunu savunan görüş söz konusudur. Bu anlayışı hemen hemen bütün belâgatçıların savunduğu görülmektedir.¹⁹⁰ Ulaşabildiğimiz kadarıyla bunu açıktan dile getiren ilk belâgatçılardan biri el-Câhız’dır. Onun belâgat tanımlarıyla ilgili yaptığı nakillerde bunu görmek mümkündür. Meselâ, ‘Amr b. el-‘Ubeyd’e belâgat sorulmaktadır. O da bunu cevaplarken, belâgatın muhatapın anlaması için lafızları seçmektir. Hitabı, muhataba ifade ederken, kulağa hoş gelen ve zihinde de kabul gören lafızlarla manaları ifade etmektir. Fasih bir hitabın ancak böyle olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹¹ Böylelikle el-Câhız’ın hitabın uzmanlık istediği ve ifadelerin özenle

¹⁸⁷ İbn Sinân el-Hafâcî, 43.

¹⁸⁸ Üstün Dokmen, *İleşişim Çatışmaları ve İletişim*, 33. bs., Sistem Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 19.

¹⁸⁹ Mahmud ‘Abbâs ‘Abdulvâhid, s.79.

¹⁹⁰ Belâgatçılar, hitapta te’kid edatlarını kullanmada muhatapın hitaba karşı tutumunun etkin olduğunu belirtmektedirler. Recâ ‘İd, *Felsefetu’l-Belâga Beyne Takniye ve’t-Tatavvur*, 2.bs., Menşeeu’l-Me’ârif, İskenderiyye, ts., s. 127.

¹⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 115.

seçilmesinin gerekli olduğunu ifade etmeye çalıştığını söylemek mümkündür. ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin naklettiğine göre el-Câhız bu konuda şunları dile getirmektedir: “At yarışları için arenalar hazırlandığında ve okçuların üstünlüklerinin bilinmesi için de hedefler hazırlandığında, yarışan akılların güçlerini sınavan mücadelenin gövencesi, fikir, düşünce, kıyas ve yorumdur.”¹⁹² ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin derin tefekküre dayalı edebî hitaptan söz ederken el-Câhız’ın bu sözünü nakletmesi, bir taraftan el-Câhız’ın iletişimde hatib ve muhatabın sözün inşasında etkin oldukları fikrini benimsediğini, diğer taraftan da kendi dönemine kadar el-Câhız gibi birisinin gelmediğini ifade etmek istediği de anlaşılabilir.¹⁹³

‘Abdulkahir el-Curcânî, hitabı inşa eden hatip ve metni inşa eden edebiyatçıların çalışmalarını dikkate almak hususunda şunları söylemektedir: “Ey muhatap! Şiirin içerdiği manaları anlamak için tefekkür etmeye ihtiyacın vardır. Acaba şiiri sana ileten ve kumaşını senin önüne sergileyen şairin onu elde ederken çektiği sıkıntıları hiç düşündün mü? Onun incisini ancak denize dalmakla elde ettiği hususunda şüphen var mıdır?”¹⁹⁴ ‘Abdulkahir el-Curcânî bu tespitleriyle hitabı inşa eden hatibi yok saymamaktadır. Muhatabın da hitabı anlamak için etkin rol almasını önerdiği anlaşılmaktadır. Böylelikle el-Câhız’ın seslendirdiği ve ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin de temellendirdiği “hitabın inşasında hatip ve muhatabın etkin oldukları ve bundan dolayı da her ikisinin de belli oranda düşünce derinliğine sahip olmaları gerektiği fikri” önemli bir tespittir. Fakat hatip, diğer iletişim unsurları arasında yönetici ve kontrol sağlayıcı bir konuma sahiptir. Bu nedenle hatibi farklı açılardan ele alıp incelemek faydalı olacaktır.

1.2.1. Hatibin Özellikleri

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özellik düşünmesi ve düşündüklerini başkasına ifade etmesidir. Yeryüzünde insan gibi bu özelliklere sahip başka bir varlık bilinmemektedir. Bu nedenle hatibin özelliklerini bilmek, nitelikli bir iletişim önem arz etmektedir.

¹⁹² ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğâ*, s. 111.

¹⁹³ Mahmud ‘Abbâs ‘Abdulahîd, s.104.

¹⁹⁴ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğâ*, s. 109.

1.2.1.1. Meramını İfade Etmesi

Hitabta mesajlar muhataba farklı yollarla iletilir. Ancak asıl olan hatibin muhataba iletmek istediği mesajları belli bir dil formatında ifade etmesidir. Buna göre lafızlar, hitapta araç mesabesindedir. Ancak bu durum lafızların hiçbir değer ifade etmediği anlamına gelmez. Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin yaptığı nakillerde manalar ruh, lafızlar, beden gibidir. Vücuttaki organlar yer değiştirdiğinde nasıl bedende nasıl bir değişim meydana gelebiliyorsa, cümlede yer alan lafızların yerleri de değiştiğinde şekil ve mana değişebilmektedir.¹⁹⁵ Dolayısıyla lafızlar, insan tasavvurunun mahiyeti ve keyfiyeti hakkında bilgi vermede adeta birer kılavuzdurlar. İnsanlar, birbirlerinin iç dünyasını lafızlarla anlayabilmektedir. Özellikle lafızların önemi, insanlar düşünce ve duygularını lafızlara dökünce anlaşılmaktadır. Hükümler de ancak lafızların üzerine terettüp eder.¹⁹⁶ Meselâ akitte hitaplarının şeklini esas alanlar, onların haberî cümleler olduklarına hükmetmektedirler. Hatibin kastını esas alanlar ise, akit lafızlarının inşaî olduklarını düşünmektedirler. Çünkü akit hitabından kastedilen mana esas alındığında akdin her iki tarafında yer alanların ifadeleriyle akit meydana gelmektedir. Akit yapanların akitle ilgili zihinlerindeki manalardan haber vermeleri açısından bakıldığında ise söz konusu hitaplar haberidir.¹⁹⁷

Daha önce de ifade edildiği gibi, lafızlar manaya ulaşmak için birer araçtırlar. Asıl olan onların içerdikleri manalardır. Bu nedenle onları anlamak önem arz etmektedir.¹⁹⁸ İlâhî hitabın içerdiği mesajları doğru anlama çabasının sonucunda inşa edilen fikhî kaidelerin başında إنما الامور بمقاصدها “Ameller maksatlarına göre değerlendirilir”¹⁹⁹ kâidesi yer almaktadır. Bu kaide insanların yaptıkları amellere onların niyetlerine göre hükmünedileceğini ifade eder. ez-Zerkâ (ö.1999) bu kaideyi realize ederken, buluntu malı örnek vermektedir. Buna göre bu mal, sahibi adına muhafaza etmek niyetiyle alınırsa emânet, kullanmak niyetiyle alındıysa yok olduğu takdirde, tazmin hükümleri terettüp eder. Zimmetine geçirmek maksadıyla el koysa gasp etmiş olur. Bu durumda

¹⁹⁵ Ebu Hilâl el-‘Askerî, s. 129.

¹⁹⁶ İbn’l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebu Bekir, *İ’lâmu’l-Muvakki’in ‘an Rabbi’l-‘Âlemîn* I-IV (thk. Muhammed Abdusselâm), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1996, III, 86.

¹⁹⁷ İbn’l-Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-Muvakki’in*, III, s. 292.

¹⁹⁸ eş-Şâtibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fi Usûli’s-Şari’a*, I-IV Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut II, 86.

¹⁹⁹ Ahmed b. Şeyh Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâ’idi’l-Fikhiyye* (thk. Ebu Gudde), Dâru’l-Kalem, Dimaşks., s. 47.

mal telef edilirse tazmin sorumluluğu oluşur.²⁰⁰ Görüldüğü üzere aynı olgu niyete göre farklı hükümler almaktadır.

Sosyolojik, psikolojik dil, semantik, iletişim, metin ilmi ve belâgat ilimleri hatibin maksadını anlamayla ilgilenirler. Ayrıca bu ilimlerde, sözün içinde gerçekleştiği bağlam, onunla ilgili konular ve metni inşa etme araçları da ele alınmaktadır.²⁰¹ Bütün bunlar, konuşmacının hitaptaki maksadını muhataba beyân etmek durumundadır. Ebû Huseyin el-Basrî (ö.436/1044,)’nin muhatabın konuşmacının maksadını öğrenmek istediğini söylemesi de bundandır. Ona göre konuşmacı, muhatabın kendi kastını anlamasını istemiyorsa, o halde ona hitab etmemektedir. Şayet ona hitap etmek istiyorsa, o halde kendi muradını bilmesini istediği anlaşılmaktadır. Eğer hitap anında muhatabın onun hitabının içerdiği anlamları anlamsını istemiyorsa-ki hitabın zahiri bunun tersini göstermektedir- o zaman konuşmacı, onu aldatmaktadır. Şayet hitabın anlamını kastetmemişse, o halde hitabı onun için inşa etmesi abestir. Çünkü hitabın maksadı, muhataba belli mesajlar vermektir. Aksi takdirde Araplara kendi dilleriyle değil de, başka bir dilde hitap edilmesi gerekirdi ki vakıa bunun tam tersidir²⁰² Bundan da anlaşılıyor ki, hitapları öncelikle zahirine hamletmek gerekmektedir. Aksi takdirde hitaptan anlaşılmayan bir şey kastedilmiş olur ki,²⁰³ bu da doğru değildir.

Bu nedenle, konuşmacının, hitabını inşa ederken onun dil kurallarına uygun olmasına dikkat etmesi gerekir. Aksi takdirde hitabın, dilin genel yapısına göre inşa edilmediğine dair belli karineleri zikretmesi gerekmektedir. Aksi takdirde konuşmacı ile muhatap arasında gerçek anlamda bir iletişimin gerçekleşmesinden söz edilemez.²⁰⁴ Bu nedenle iletişimde kullanılan üslûp, iletişimi sağlayacak bir yapıda olmalıdır. el-Câhız bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Konuşmacı, iletmek istediği mesajları iyi ifade etmelidir. Muhatabın da iletilen mesajı anlamaya çalışması gerekmektedir. İletişim ancak böyle gerçekleşir.”²⁰⁵

²⁰⁰ Ahmed ez-Zerkâ, s.49.

²⁰¹ ‘Âdil Fethî, “Mura’âtu Kasdî’l-Mutekellim fi’t-Tevcihi’n-Nahvî”, Mecelletu Kulliyeti Dâri’l-‘Ulûm, Dâru’l-Hanî, Kahire Sayı: 44, 2007, s.78.

²⁰² Ebû Hasan el-Basrî, Muhammed b. ‘Ali b. et-Tayyib, *el-Mu‘temed* I-II (thk. Halîl el-Meys), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut ts.,I, 316; er-Râzî, *el-Mahsûl fi ‘İlmi Üsûli’l-Fikh*, 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1988, I, 488-489.

²⁰³ Ebû Hasan el-Basrî, I, 223

²⁰⁴ eş-Şerîf el-Curcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta‘rifât*, Mektebu Lubnan Beyrut 1985, s. 64.

²⁰⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 87.

Yukarıda aktarılan bilgiler ışığında denilebilir ki, iletişimin başarılı olması için konuşmacının maksadını muhataba açık bir şekilde iletmesi gerekmektedir. Ancak başarılı bir iletişim için muhatabın verebileceği tepkileri içermesi zorunlu değildir. Muhatabın vereceği karşılık daha çok iletişim neticesinde meydana gelen etkilerle ilişkilidir.²⁰⁶ Bu nedenle muhatabın, konuşmacının söylediklerini kabul veya reddetmesi, inanması veya inanmaması iletişimin doğru olup olmamasından bağımsız bir değerlendirmeye tabi tutulması gereken bir konudur.

1.2.1.2. Dile Vakıf Olması

Hitap ile dil arasında önemli bir bağ vardır. Hatibin, muhataba kastını ifade etmek için en başta dile başvurması gerekmektedir. Bu nedenle hatibin dile vukufiyeti iyi olması gerekmektedir.

İnşa edilen dil kuralları, hatibin kendini doğru ifade etmesi için alınan bazı tedbirlerdir. İlk dönemlerden itibaren ele alınan irab olgusu da bu konuda alınan tedbirlerden biridir. Hitabı doğru ifade etmenin bir aracı olan iraba bu ismin verilmesi de tesadüfî değildir. Zira onun anlamı, bir şeyi ortaya çıkartmaktır.²⁰⁷ Dolayısıyla irab, hatibin muradını ve kastını muhataba doğru iletme için başvuru bir olgudur. es-Suheyli'nin de belirttiği gibi, irab, kastedilen manayı ortaya koyan önemli bir göstergedir.²⁰⁸ 'Abdulkahir el-Curcânî'nin hatibin maksadını anlamada irabı ölçü olarak kabul etmesi de bundandır. Ona göre irab, lafızlardaki manaları ortaya çıkaran bir olgudur. O, bir hitabın eksik olup olmadığı ve diğerlerine tercih edilmesinde irabı ölçü almaktadır.²⁰⁹

İbn Cinnî ise, أكرم سعيد أباه و شكر سعيدا أبوه "Said babasına ikram etti ve babası da ona teşekkür etti" örneklerini zikrederek irabın önemini ortaya koymaktadır. Buna göre bu örneklerde irâb farklılığı olmasaydı, kimin kime ikramda bulunduğu ve teşekkür ettiği anlaşılmayacaktı.²¹⁰ İrab olgusu ile insanın düşüncesi arasında ilişki kuran İbn Felâh el-Yemenî (ö. 680/1281)'de, "İnsanın fikirlerini beyân ettiği gibi, irab da kelimenin manasını beyân etmektedir. Ayrıca ona göre irab, manaların karışıklığını ve anlatım

²⁰⁶ İbrahim Bor, *Dil, Düşünce ve Anlam*, 1.bs., Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 83.

²⁰⁷ İbn Manzûr, IX, 114-115.

²⁰⁸ es-Suheyli, Ebu'l-Kasım 'Abdurrahmân b. 'Abdullah, *Netâicu'l-Fiker* (thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcût ve 'Ali Muhammed Mu'avved), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 66.

²⁰⁹ 'Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-Î'câz*, s. 38.

²¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

bozukluğunu gideren bir olgudur.”²¹¹ el-Yemenî’nin irabın hitaptaki işleviyle ilgili bu tespiti, önemlidir.

Diğer taraftan irabın Araplara has bir olgu olduğunu söyleyen İbn Fâris (ö. 395/1004), irabın birbirlerine benzeyen manaları ayırdığını söylemektedir. Cümlelerin asıl unsuru olan haber de²¹² irab ile bilinir. Dolayısıyla irab olmasaydı failin mef’ulden, muzafın, mevsuftan, taâccübün, istifhâmdan ve sıfatın, te’kitten ayrılması zor olacaktı.²¹³ Böylelikle İbn Fâris’in irâbın âmille ilişkilendirmesiyle konuşmacıya güçlü bir rol biçtiği görülmektedir. Çünkü irâbı da inşa eden hatiptir. Nahivciler, her ne kadar çalışmalarında irabı meydana getiren amiller üzerinde yoğunlaştılar da, irâb ile konuşmacı arasındaki ilişkiye de dikkat çekmişlerdir. Nahivcilerin manevî âmil ıstılahını icât etmelerinin nedeni, İbn Cinnî’ye göre zahiren muhtedanın refinin ibtida, muzari fiilinin isim yerine geçmesiyle gerçekleştiğini ifade etmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak hakikatta ref, nasb ve cer irabını meydana getiren amil değil, bizzat konuşmacıdır. Lafzî ve manevî âmil kavramları, hatibin bir lafzı diğeriyle birleştirmesi ve bir manayı da bir lafza nispet etmesinden sonra ortaya çıkmışlardır.²¹⁴ Dolayısıyla irab, âmil ve hatip arasında kurulan bu ilişkinin doğru bir tespit olduğunu düşünmekteyiz. Dil çalışmalarında gündeme getirilen irâb alametleri de konuşmacının zihin dünyasında yer alan manaların birer sembolü ve göstergesidir.

İrab ile hatibin zihinindeki manalar arasında bağlantı kuranlardan birisi de ez-Zeccâî (ö.337/949)’dır. O, bu konuda şunları söylemektedir: “İsimler kendilerine yüklenilen anlamlardan dolayı fail, mef’ul veya muzafun ileyh olmaktadır. Onların bu durumlarını gösteren her hangi bir sembol olmadığında, irabı temsil eden hareketler (ref, nasb ve cer) birer gösterge işlevini görmektedir.”²¹⁵ Aynı cümlede yer alan irab sembollerinin değişmesiyle farklı anlamların meydana gelmesi de bundandır. Fâdıl es-Sâmerrâî, örnek olarak ما أحسن خالدا “Hâlid ne güzeldir” cümlesini vermektedir. Bu cümlede yer alan خالد kelimesi, ref okunduğunda “mâ” edatının olumsuzluğu, nasb

²¹¹ İbn el-Felâh el-Yemenî, Ebu’l-Hayr Mensûr, *el-Muğnî fi’n-Nahv* I-III (thk. ‘Abdurrezâk ‘Abdurrahmân Esad es-Sa’idî), 1.bs., Dâru-ş-Şuûn es-Sekâfiyye el-‘Âmme, Bağdâd, 1999, I, 212.

²¹² ‘Abdulkâhir el-Curcânî’ye göre haber, cümlelerin asıl unsurudur. Meselâ, زيد قائم cümlesinde asıl unsur haberdur. Yani Zeyd’e kıyâmın isnâd edilmesidir. ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ‘câz*, s. 337-339.

²¹³ İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed, *es-Sâhibî, fi Fikhi Luğati’l-‘Arabîyye ve Mesâilihâ ve Sunene’l-‘Arabî fi Kelâmiha* (thk. ‘Ömer Farûk et-Tâbba’), 1.bs., Mektebetu’l-Me‘ârif, Beyrut 1993, s. 77.

²¹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 109.

²¹⁵ ez-Zeccâî, Ebu’l-Kâsım, *el-idâh fi ‘İleli’n-Nahv* (thk. Mazin el-Mubârek), 5.bs., Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 69.

okunduğunda taaccübü ve cer okunduğunda istifhâmı ifade edeceğini belirtmektedir²¹⁶ Aslında ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin belâgat anlayışının omurgasını oluşturan nazım teorisi de nahiv kuralları çerçevesinde kelimelerin birbirleriyle ilişkilendirilmesi dışında başka bir şey değildir.²¹⁷ Zira irab hatibin makasadını ortaya koyan önemli bir unsurdur. Bütün bunlar, hitabın dil kuralları çerçevesinde inşa edilmesine vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda hitabın anlam haritasını belirleyen karinelerin bu konudaki rolüne de dikkat çekilmektedir. Aksi takdirde iletişim başarısız olacaktır.²¹⁸

Hitabın anlaşılmasında lafız ve mana arasında kurulan bu ilişki önemlidir. Çünkü lafızlara konuldukları anlamlar dışında farklı manalar yüklemeye kalkışmak, hatibin muradını yanlış okumaya sebep olabilir. Bu nedenle İbnu’l-Cevziyye’nin de ifade ettiği gibi: “İlâhî hitabın delâlet sınırlarını bilmek, ilmin temeli ve mihenk taşıdır. Muhatabın onun manalarını kendi sınırları dışında değil, bilakis anlam haritası çerçevesinde araması gerekmektedir.”²¹⁹ Allah’ın muradının doğru anlaşılmasında İbn el-Cevziyye’nin bu tespitin önemli olduğu anlaşılmaktadır.

İlâhî hitabın kastını anlamada Hz. Peygamber’in sîreti de önemli bir faktördür.²²⁰ Çünkü onun sîreti vahyin realize edilmiş hâli olup vahyin arka planını göstermektedir. Buna göre Hz. Peygamber’in bireysel, ailevî, toplumsal ve siyasal yaşantısı, ilâhî vahiyden neyin kastedildiğinin bir yansımasıdır. Ona en yakın olan eşi Hz. ‘Âişe’ye Hz. Peygamber’in ahlâkı nedir? diye sorulduğunda, “Onun ahlâkı Kur’an’dır”²²¹ der. Hz. ‘Âişe’nin bu tespiti, ilâhî hitabın manalarıyla Hz. Peygamberin sîreti arasında önemli bir bağın olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı Reşîd Rızâ (ö.1354/1935) Hz. Peygamber’in sîretini iyi bilmeyi, ilâhî hitabın muradını anlamak için önemli bir ilke olarak görmektedir.²²²

1.2.1.3. Dürüst Olması

İletişimde dürüstlük önemli bir hususiyettir. Onun varlığıyla nitelikli bir iletişim gerçekleşir. Ancak belâgatçılar hatibin bu yönü üzerinde pek durmamışlardır. Bununla

²¹⁶ es-Sâmerrâî, Fadıl Sâlih, *el-Cumletu’l-‘Arabiyye*, 1.bs., Dâru İbn el-Hazm, Buyrut, 2000, s. 30.

²¹⁷ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ‘câz*, s.240.

²¹⁸ Muhammed Yûnus ‘Ali, *‘İlmü’t-tahatubi’l-İslâmî: Dirâse lisâniyye li-menâhici ‘Ulemâi’l-Usûl fi Fehmi’n-Nas*, Dâru’l-Medâri’l-İslâmî, Beyrut 2006,.s.101,

²¹⁹ İbnu’l-Cevziyye, *el-Bedi’ fi ‘Ulûmi’l-Kur’an*, s. 271.

²²⁰ İdris Hammâd, *el-Hitâbu’ş-Şer‘î*, e1.bs., el-Merkezu’s-Sekâfiyyu’l-‘Arabî, Fas, 1994, s. 155.

²²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned I-XXXXX* (thk. Şu‘ayb el-Arna‘ut), 2.bs. Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1999, 43, 15.

²²² Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr I-XI*, 2. bs., Dâru’l-Me‘ârif, Beyrut 1948,I, 24.

birlikte sayıları az da olsa bazı usulcüler, konuşmacının dürüst olmasının önemi üzerinde durmuşlardır. Çünkü muhatap, konuşmacının dürüst olmadığını veya yalancı olduğunu bir an dahi düşünse, hitap devre dışı kalır ve aralarındaki iletişim de kopmuş olur.²²³ Usulcülerin gündeme getirdikleri konuşmacının dürüstlük sorunu ile ilgili er-Râzî şunları söylemektedir: “Muhatap, konuşmacının yalan söylemediğini bildiğinde veya zannettiğinde kullandığı lafızdan yanlış anlaşılabilen maksadını mecâza hamlederek” hitabını doğru bir zemine çeker.²²⁴ Bu nedenle dil denilen mucizenin kendi varlığını devam ettirebilmesi için aksini ispat eden bir karine bulunmadıkça, konuşmacının sözünü dürüstlüğe hamletmek gerekmektedir.

Dilin vaz‘ı da yalan üzerine bina edilmemiştir. el-Karâfî (ö. 684/1285)’nin dile getirdiği gibi, “dil dürüstlük esası üzerine vaz’ edilmiştir.”²²⁵ Buna göre dilin en belirgin özelliği dürüstlüktür, denilebilir. Dolayısıyla dil bu özelliğini kaybettiğinde kendi işlevini de kaybedecektir. Bundan dolayı, belâgat kitaplarında haberî cümle ile ilgili yapılan tanımın aksine, el-Karâfî, Arapların haberî cümleleri sıdk üzerine bina ettiklerini iddia eder. Buna delil olarak da nahiv ve dille ilgilenen herkesin قام زيد “Zeyd kalktı” cümlesinin anlamının geçmiş zamanda Zeyd’in kalkması olduğunu düşünmesidir. Hiç kimse, bu cümlenin Zeyd’in kalkmasının gerçekleştiği veya gerçekleşmediğine delâlet ettiği şeklinde bir düşünce ileri sürmemiştir.²²⁶ Aslında bu tespitiyle el-Karâfî’nin, “haberî cümleler sıdka ve kizbe muhtemeldir” şeklindeki meşhur tanıma muhalefet etmemektedir. Zira cümleyle ilgili kizbin hatibten kaynaklandığı ve dilin vaz‘ı ile bir ilgisinin bulunmadığını söylemeye çalışmaktadır.²²⁷ Yani dürüstlük ve yalanın dille alâkalı değil, hatîp ile ilgili bir durum olduğunu söylemeye çalışmaktadır.

Birbirlerine hitap ettiklerinde, insanların çıkarları için dürüst olmaya çalışmaları, ülfet peydah etmek, gelenek, mezhep, itikat ve salt bir örften kaynaklandığı söylenebilir. Fakat buna rağmen insanlar çıkarlarından dolayı bu ilkeyi ihlal edebilmektedirler.²²⁸ Dolayısıyla hitaptaki cümleler dilin bir parçası olduklarından, vaz‘ı itibariyle yalana

²²³ Muhammed Yunus ‘Ali, s. 102.

²²⁴ er-Râzî , el-*Mahsûl fî ‘İlmi Usûli’l-Fikh*, I, 140.

²²⁵ Ebü'l-‘Abbâs Şehâbeddin Karâfî, *Envâru’l-Burûk fî Envâ’i’l-Furûk*, 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1997, I,44.

²²⁶ el-Karâfî, *Envâru’l-Burûk fî Envâ’i’l-Furûk*, I,44.

²²⁷ Muhammed Yunus ‘Ali, s.103.

²²⁸ Muhammed Yunus ‘Ali, s. 104.

mebni olduğunu düşünmek doğru değildir. Bu nedenle el-Karâfî'nin haberî cümleler ve dillerin vaz'ı ile ilgili tespitini önemli görmekteyiz.

el-Câhız'ın 'Âmir b. Kays'den naklettiği "Kelime kalpten kalbe olunca etki eder; dilden çıkınca kulaklardan öteye geçmez"²²⁹ sözü hatibin dürüst olmasına dikkat çekmesi açısından önemlidir. "Kelimenin kalpten çıkma" deyimi, hatibin samimi olmasıyla birlikte kullandığı dil hususunda da dürüst olması gerektiğine işaret etmektedir. Nakledilen bir rivayete göre, bir hatibi dinleyen Hasan el-Basrî (ö.110/728), ondan etkilenmez ve kalbinde de yumuşama meydana gelmez. Bunun üzerine hatibe "Ey adam! Ya senin veya benim kalbimde kötülük vardır"²³⁰ der. Bütün bunlar etkili bir iletişimde dürüstlüğün önemini ortaya koymaktadır.

1.2.1.4. Muhataplara Seviyelerine Göre Hitap Etmesi

İletişimin önemli unsurlarından biri de muhataptır. Bu nedenle onun bilgi ve kültür düzeyini bilip ona göre hitabı inşa etmek gerekmektedir. Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948), bu konuda şunları söylemektedir: "Belîğ bir hitap, muhatap tarafından bilinmeyen kelimeleri içeren ve derin manaları ihata eden değildir. Bilakis manası açık ve muhataba net bir mesajı iletendir."²³¹ el-Câhız'ın naklettiği ve belâgat ilminin de ilk temel metinlerinden sayılan Bişr b. Mu'temerî'nin sahifesi, konuyla ilgili önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bişr, bu konuda şu tespitlerde bulunmaktadır: "Konuşmacı, kelâmcı ise, halka hitap ettiğinde kelâmcıların kullandıkları kavramları değil, halkın aşına olduğu üslûbu kullanmalıdır. Muhatap kitle ancak bu şekilde hitabı anlayabilir. Kelâmcıların önde gelenleri belâgat ve hitabette zirvede olmalarına rağmen, muhatap kitlenin kullandığı üslûbu tercih etmişlerdir."²³² Görüldüğü üzere Bişr, muhatap kitlenin kullandığı dilin iletişimde esas alınmasının, önemini ifade etmektedir.

Allah-insan iletişiminin bir ifadesi olan Kur'an hitabı, Arap dil formunda nazil olmuştur.²³³ İlmi, kudreti, işitmesi, görmesi sonsuz olan Allah için evrende hiçbir şey gizli değildir.²³⁴ İnsanın tasavvur edemeyeceği kadar her şey hakkında detaylı bilgiye

²²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 83.

²³⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, s.84.

²³¹ Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'n-Nesr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1980, s. 105.

²³² el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 139.

²³³ 12.Yusuf: 2, 39.Zumer: 28; 46.Ahkaf:12.

²³⁴ 3.Âl-ı 'İmrân: 5; 33.Ahzab: 45; 14. İbrahim: 38.

sahiptir. Evrendeki her şeyin bilgisi onun arşivinde (el-kitab) mevcuttur.²³⁵ Yaratanın kendi mahlûkatı hakkında bilgisi olmaz mı?²³⁶ Bütün bu yüce özelliklere sahip olan Allah, insanlarla iletişim kurarken onların kullandıkları dili kullanmıştır. Allah, âdeti muhatap kitlenin seviyesine inmiştir. Fakat kullandığı kelime ve cümlelerin içini kendi boyasıyla boyayarak onlara takdim etmektedir.²³⁷

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, konuşmacı, iletişimin önemli unsurlarından biridir. Onun kişiliği, dürüstlüğü, iletişimi olumlu yönde etkilemektedir. Aynı şekilde muhatapın kültür seviyesi, yaşam deneyimi ve bilgi seviyesinin dikkate alınması, etkili bir iletişimde önemli özelliğidir.²³⁸ Allah-insan iletişiminde de muhatap kitlenin kullandığı üslûp ile kendilerine hitap edilmiştir. İlk muhatapların evren, insan ve toplumsal tasavvurları dikkate aldığı görülmektedir. Bütün bunlarla birlikte söz konusu çevrede bulunan bedevî kültür de dikkate alınmıştır..

1.3. MUHATAP

İletişimin önemli unsurlarından biri de muhataptır. Nitelikli bir iletişimin adı olan belâgatta da muhatap önemli unsurlardan biri kabul edilir. İleride ifade edileceği üzere, belâgat, sözün muktezâ-yı hâle uygun bir şekilde inşa edilmesidir. Buradaki hâlin muhatapın hâli olduğu bilinmektedir. Terim olarak muhatap, hitaba icabet eden, hitabı karşılayıp anlamaya çalışan, hitabı dinleyen ve hitabı okuyup değerlendiren kişidir.²³⁹ Hitabın belîğ olması da bu durumun dikkate alınmasına bağlıdır.²⁴⁰ Fakat muhatapların durumu birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin de ifade ettiği gibi, muhatapların bu farklı durumları bazen siyasi konumları olur. Buna göre halkın efendisine halk diliyle, krallara da sokaktaki insanların üslûbuyla hitap edilmesi doğru değildir.²⁴¹

Bu nedenle halkla iletişimde halkın diliyle, bedevilerle iletişimde de onların kullandıkları üslûpla hitap etmek gerekmektedir. Aksi takdirde iletişim başarısız olur ve

²³⁵ 43.Zuhruf: 4.

²³⁶ 67.Mulk: 14.

²³⁷ 2.Bakara: 138.

²³⁸ Unsul Oskay, *İletişimin ABC’si*, Der Yayınları, İstanbul 2011, s. 38.

²³⁹ Muhammed Mubarek, *İstikbâlu’n-Nass ‘inde’l-Arab*, el-Muessesetu’l-‘Arabiyye, Beyrut 1999, s. 29.

²⁴⁰ Husâm Ahmed Kasım, *Tahvilâtu’t-Taleb ve Muhaddidâtu’d-Delâle*, 1.bs., Dâru’l-Âfâki’l-‘Arabiyye, Kahire 2007, s. 336.

²⁴¹ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 22.

iletişimden beklenen fayda da sağlanamaz.²⁴² el-Câhız'ın "edebî bir hitapla halka hitap edilmesinin doğru olmayacağını" belirtmesi ²⁴³ de bundandır. Dolayısıyla iletişimde hitabı inşa ederken muhatabın aklî potansiyelini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. es-Sekkâkî, "Zeki olan muhatap için inşa edilen söz diğerlerinden farklı olmalıdır. Çünkü her birinin muktezâ-yı hâli farklıdır" demek sûretiyle²⁴⁴ hitabın inşasında muhatabın aklî potansiyeline dikkat çekmektedir. Bu da hitabın muhatabın bilinen hâline göre inşa edilmesi gerektiğini göstermektedir.²⁴⁵

İlk dönem belâgat çalışmalarında zaman zaman konuşmacı ve muhataptan açık bir şekilde söz edilmektedir. Belâgat alanında ilk söz söyleyenlerden biri olan İbnu'l-Mukaffa (ö.14 2/759), belâgat ile ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Belâgatın birçok manayı kapsadığı ve birçok yönünün bulunduğunu belirttikten sonra, bunlardan birkaçının sükût etmek, dinlemek, delil getirmek, cevap vermek, şiir, mektup ve hutbe ile sözün hakkını bilen razı etmek olduğunu söylemektedir.²⁴⁶ İbnu'l-Mukaffâ'nın yaptığı uzun belâgat tanımında sükût ve dinlemeden bahsetmesi dikkate değerdir. Bu iki kavramın açık bir şekilde muhatapla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca tanımın sonunda "kelâmın hukukunu bilen" ifadesini kullanmaktadır. Bu da, onun iletişimde muhataba dikkat çektiğinin açık bir göstergesidir.

İlk belâgat çalışmalarında muhataba dikkat çekenlerden biri de Harun b. Sehl (ö. 215/830)'dir. Harun b Sehl, hitap eden veya karşılıklı tartışanlardan birisi şeklen güzel, iyi giyimli ve sosyal statüsü de daha yüksek olsa, diğeri ise şeklen çirkin, elbisesi yırtık ve toplumda da fazla tanınmayan biri olsa ve her ikisinin de belâgat ve içerik olarak hitabetleri de aynı seviyede olsa, bu durumda muhatap kitle, çirkin, iyi giyimli olmayan ve toplumda pek tanınmayanı, sosyal statüsü yüksek, iyi endamlı olana tercih ederler. Çünkü muhataplar beğendikleri kişiyi hakir gördükleri için onu kıskanmazlar. Kendisinden hiç beklemedikleri özellikleri ortaya koyunca da onu yüceltirler. Bu durum aynen şuna benzemektedir. Bir şey kendi madeni dışında bir yerde ortaya çıktığında

²⁴² Ebû Hilâl el-'Askerî, s. 29.

²⁴³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 144

²⁴⁴ es-Sekkâkî, s.158.

²⁴⁵ Ebû Hilâl el-'Askerî, s. 31.

²⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 115-116.

daha değerli görünmektedir.²⁴⁷ Harûn b.Sehl hitabetle ilgili bu uzun açıklamalarında, çok açık bir şekilde muhatap ve onun farklı hallerinden söz ettiği görülmektedir.

Diğer taraftan birçok kişi tarafından belâgatın kurucusu olarak kabul edilen ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin “mana ancak onun peşinde koşmakla ve belli bir çaba harcamakla elde edilebilir”²⁴⁸ sözü de iletişimde muhatapın önemine dikkat çekmektedir. Buna göre Heinrich F Plett’in de ifade ettiği gibi iletişimin önemli unsurlarından birinin muhatap olduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁹ Bu nedenle konuşmacı, hitabının kurgusunu, bölümlerini, içeriğini ve kullanacağı üslûbu, muhataba göre inşa etmek durumundadır.²⁵⁰ Aynı zamanda muhatap, iletişimin devam etmesinde ve onu anlamlandırmasında da esas olduğu için, konuşmacı muhatapı dikkate almak zorundadır.²⁵¹ Bu da edebî metinlerin sadece konuşmacının eseri olmadığı, muhatapla karşılıklı etkileşim neticesinde meydana geldiğini göstermektedir.

Günümüzde edebî konular arasında en çok muhatap üzerinde durulması da bundandır. Hatta edebî eserlerin kalitesini muhatapın meydana getirdiği ve asırlar boyunca devam etmesinde de onun etkili olduğu düşünülmektedir.²⁵² Bu da hitabın inşası, muhatapın anlama işlemi, bilgi deneyimi, fikrî ve aklî işlevselliği neticesinde gerçekleştiğini göstermektedir. Buna göre muhatap, zihnine metinlerin yüklendiği pasif bir unsur değildir.²⁵³ Bilakis muhatap konuşmacının hitabını anlamaya çalışan ve onu işlevsel hâle getiren kişidir. Konuşmacı, muradını muhataba iletmek için gayret sarf ettiği gibi, muhatap da onun muradını anlamak için çaba sarf etmeli, onun hitabına bir anlam yüklemeli ve onda bir amaç aramalıdır.²⁵⁴

Muhatap, belâgat ve edebiyat tarihinde farklı adlarla isimlendirilmiştir. Hicri ikinci asırdan itibaren başlayan edebî çalışmalarda muhatap genelde السامع (Dinleyici) kelimesiyle zikredilmektedir. Ancak bununla birlikte, المُنْعَظ (Öğüt alan) المعتبر (Ders çıkaran) gibi kavramlarla da ifade edilmiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde daha çok

²⁴⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 89-90.

²⁴⁸ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 133.

²⁴⁹ Heinrich F. Plett, *el-Belâğa ve'l-Uslûbiyye*, (çev. Muhammed el-‘Amrî), Afrika eş-Şark, Beyrut 1999, s. 24.

²⁵⁰ İdris Hammâdî, s.157.

²⁵¹ Bân el-Hafâcî, *Murâ'atu'l-Muhatab fi'n-Nahvi'l-'Arabî*, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut 2008, s.43.

²⁵² Muhammed el-Mubârek, s. 9

²⁵³ Muhammed el-Mubârek, s.36.

²⁵⁴ Muhammed Yûnus ‘Ali, 105.

(المخاطب (Hitabı kabul eden) المتقبل (Hitabı karşılayan) المستقبل (Hitabı alan) المتلقي (Hitap edilen) القارئ (Hitabı okuyan) gibi isimlerle zikredilmiştir.²⁵⁵

Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki, muhatap, hitabı inşa eden unsurlardan biridir. Onun durumu dikkate alınmadan, inşa edilen bir hitaptan beklenen faydalar elde edilemez. Çünkü konuşmacının inşa ettiği hitaba anlam katan ve onu anlamlandıran muhataptır. Bu nedenle ilmî meşrepleri farklı da olsa âlimler, etkili bir iletişim için muhatabın farklı durumlarını dikkate almanın, faydalı olacağını ifade etmektedir. Gerek hatiplerin ve gerekse şairlerin iletişimde ilk dikkate aldıkları unsur muhatap ve farklı halleri olmuştur. Ancak bu durumda muhatabın kalp ve duygu dünyasına nüfuz edilebileceğini düşünmüşlerdi.²⁵⁶ Bu nedenle muhatabın farklı hallerini bilmek faydalı olacaktır.

1.3.1. Psikolojik Durumu

Muhataplar farklı hallere sahiptirler. Onlarla iletişim kurarken bu hallerin bilinmesi önem arz etmektedir. Bunlardan biri de onların psikolojik durumudur. Muhatapların psikolojik yönlerini göz önünde bulundurmak etkili ve nitelikli bir iletişim için gereklidir. Muhataplar, sevmek, hoşlanmak ve nefret etmek gibi farklı psikolojik duygulara sahiptirler. Bazen kendilerine yöneltilen hitabın üslûbu ve içeriğiyle ünsiyet peydah ederken, bazen de nefret edebilmektedirler. Çünkü insan fıtratı gereği, sürekli bir değişim ve dönüşüm içindedir. Hiçbir zaman aynı hal üzere kalmamaktadır.²⁵⁷ Bu nedenle hitabın inşasında muhatabın psikolojik durumunun adeta resmini çekmek,²⁵⁸ etkili iletişim için önemlidir.

Muhataplar, hitaba bazen tepki vermeyebilirler. Hatta zaman zamanda hitaptan sıkılabilirler. Bu nedenle konuşmacı, muhatabın kendisini dinlemek istediğinde sözü uzatabilir, hitaba ilgi duymadığında veya içerdiği konuların muhataba ağır geldiğini hissettiğinde hitap kısa kesilmelidir.²⁵⁹ Bundan dolayı Hazım el-Kartâcennî (ö. 684/1386) konuşmacının, kutlamalarda muhatapları mutlu edecek mesajlar vermesini ve

²⁵⁵ Muhammed el-Mubarek, s. 33-34.

²⁵⁶ Fâtih Zeyvân, “Muktadiyyâtü'l-Muhatab fî Fehmi'l-Hitâbi 'İnde 'Ulemâi'l-'Arab el-Kudâmâ”, Mecelletu'd-Drasâti'l-Luğaviyye, Suudi Arabistan, Sayı: II, 2010, s. 78.

²⁵⁷ 84. İnşıkak: 19. ayetin tefsiriyle ilgili bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an* I-VI, Dâru's-Şurûk, y.y. ts., VI, 3869.

²⁵⁸ Yusuf b. 'Abdullah b. Muhammed el-'Aleyvî, s. 19.

²⁵⁹ İbn. Vehb, s.194.

onun için hayırlı şeyler dilemesini önermektedir. Bu da konuşmacının söylediği şeylerin muhataba uygun olmalı ve kırııcı olmamasını iktiza etmektedir. Muhataplardan birini överken veya yererken kullandığı üslûp onların psikolojik yapılarına uygun olmalıdır. Aksi takdirde iletişim başarısız olur.²⁶⁰

Muhatabın psikolojik durumunu dikkate alma hususunda İbn Reşîk şunları söylemektedir: “Uzman ve akıllı hatipler, bağlama uygun söz söylerler. Muhatapların sevdikleri şeylerden bahsederler. Hoşlarına gitmese de muhatapların arzuladığı duruma göre davranırlar. Muhatapların duymak istemediği şeyleri araştırıp öğrenirler ve hitapta da onlardan söz etmezler.”²⁶¹ İbn Reşîk, bu fikrini desteklemek için de şu kıssayı nakleder: “Günün birinde şairlerden birisi bir kralı överken “şayet her hangi birisi cömertliğiyle ebedî kalsaydı, sen bu dünyada cömertliğinle baki kalırdın” beytini söyler. Bunun üzerine kral, “muhakkak ki ölüm haktır ve biz de ondan nasibimizi alırız” der ve şunu da ekler: “Krallar, kendi yaşamlarını mutsuz eden ve yaşamlarının tadını kaçırان şeylerin zikredilmesinden hoşlanmazlar”²⁶² Böylelikle kralın, hitapta kendisinin hoşlanmadığı şeylerden bahsetmemesi konusunda şairi uyarmaktadır.

Hitabın giriş bölümü onun en önemli kısmıdır. Güzel ve olumlu ifadelerle başladığında muhatabı olumlu yönde etkilemektedir. Negatif manalar içeren kelimelerle başladığında ise onu olumsuz etkiler. İbn'l-Esîr, hitabın giriş bölümünün muhatapların üzerinde psikolojik etkisinin bulunduğunu söyler. Bundan dolayı hitabın, evlerin yıkılması, insanların birbirlerinden ayrılması ve vefasızlık gibi olumsuz duygularla başlamanın doğru olmadığını belirtir. Daha sonraki bölümler olumlu mesajlar içerse de muhataplar olumsuz bir şekilde etkilenir. Çünkü hitabın girişi muhatapların ilk duyduğu kısımdır. Hitabın girişi diğer bölümlerle uyumlu olduğu takdirde muhataplar hitabı dinlerler.²⁶³ Aksi takdirde hitabetin hemen başında muhataplarla iletişim kesilmiş olur.

Muhataplarla iletişimi olumsuz etkileyen hususlardan biri de hitabın hep aynı üslûp ve ses tonuyla devam etmesidir. Yani hitabın monoton olmasıdır. Bu nedenle hitapta muhatapların psikolojik yapısına uygun farklı üslûplar kullanılmalıdır. Bundan dolayı Hazim el-Kartâcennî, hitapta monotonluğu gidermek için “muhatapları ifade

²⁶⁰ Ebû'l-Hasan Hazim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulâğa ve Sirâcu'l-Udebâi* (thk. Muhammedu'l-Cîb b. el-Huca), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, y.y. s. 152.

²⁶¹ İbn Reşîk, I, 223.

²⁶² İbn Reşîk, I, 223.

²⁶³ İbnu'l-Esîr, III, 92.

eden zamirlerin kullanılmasından usandıkları hissedildiğinde söz konusu zamirler terk edilip, daha farklı zamirler kullanılmasını” önermektedir.²⁶⁴ Erken dönemlerde hitabetin inşasıyla ilgilenen İbn Tabâtabâ, iletişimde tek tip üslûbu kullanmakla meydana gelen olumsuz duygulardan sakınmak için söz konusu üslûptan kaçınmak gerektiğini söylemektedir. Bundan dolayı muhatapların sevmediği ve lafızların kendisiyle çirkinleştiği manalar ifade edilirken, kinâye üslûbunun tercih edilmesini önermektedir.²⁶⁵

Bütün bunlar gösteriyor ki, muhataplarla iletişimde onların inanç, tutum ve değerler gibi psikolojik özelliklerinin de bilinmesi gerekmektedir. İnançlar, gerçek dünyada neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu ifade eden fikirlerdir. Tutumlar, insanlara, düşüncelere ve objelere karşı olumlu veya olumsuz tepki gösterme temayülüdür. Değerler ise insanların hayat tarzını ve yaşam kalitesini organize eden temel unsurlardır. Ancak değer unsuru diğerlerinden daha etkindir. Çünkü bu aynı zamanda inançları ve tutumları da etkilemektedir.²⁶⁶ Bu çerçevede yapılan duaların da muhatapların durumana uygun olması gerekmektedir. Muhatapların psikolojik halinin dikkate alındığını gösteren hitaplardan biri de “Allah, ona merhamet etsin” فلان رحمه الله haber formatında inşa edilen duadır. Böyle bir üslûp muhataplarda arzulanan şeylerin gerçekleşmesi yönünde duygusal bir iyimserlik meydana getirmektedir. Muhatapların şevkini de artırmaktadır.²⁶⁷

Arap dili formatında nazil olan ilâhî hitapta da muhatapların hem psikolojik hem de diğer durumları dikkate alınmıştır. Bu nedenle Kur’an’da, batıl inançlara sahip muhataplar açıktan kınamamaktadırlar. es-Sekkâkî, bu durumu, ولا تسئل قل لاتسئلون عما اجرنا “Ne siz bizim yaptığımız günahlardan hesaba çekileceksiniz. Ne de biz sizin yaptığınız işlerden hesaba çekiliriz”²⁶⁸ ayetini örnek vererek izah etmeye çalışmaktadır. Şayet söz konusu duruma dikkat edilmeseydi ayet şu şekilde olması gerekirdi, “De ki, siz bizim yaptıklarımızdan dolayı sorgulanmazsınız. Biz de sizin yaptığınız suçlardan dolayı sorgulanamayız.” Buna göre Ayette yanlış yolda olanların işledikleri suçlar

²⁶⁴ el-Kartâcennî, s. 348.

²⁶⁵ İbn Tabâtabâ el-‘Alevî, s. 128.

²⁶⁶ Mustafa Köylü, s. 91-92.

²⁶⁷ es-Sekkâkî, 286.

²⁶⁸ 34.Sebe’: 25.

“amel” kelimesiyle ifade edilirken, hak yolda olanların yaptıkları ise “cürüm” ifadesiyle aktarılmaktadır.²⁶⁹ İletişimde böyle bir üslûbun kullanılmasını ez-Zemahşerî, insaflı bir üslûp olarak isimlendirmektedir.²⁷⁰

1.3.2. Sosyal Durumu

Etkili bir hitabın inşası için muhatapların sosyal durumunu dikkate almak gerekmektedir. Bu aynı zamanda onlara değer vermenin de bir ifadesidir. İbn Vehb’in “kâtibin kahramanlıkla, fakihin yazarlıkla ve reisin de güzel siyaset yapmakla övülmelerini önermesi”²⁷¹ iletişimde muhatapların sosyal statüsünü dikkate almanın önemini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı İbn Reşîk, şairlerin şiirlerini inşa ederken, muhatapların sosyal statülerine riayet etmesini önermektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Reis ve komutanlar için inşa edilen şiir, bakan ve kâtipler için de söylenebilir. Fakat kâdî ve fakihler için aynı şiirin zikredilmesi doğru değildir.”²⁷²

Risâletu’l-Azra sahibinin naklettiğine göre, Ahves, krallara ‘avam diliyle hitap ettiği için edebiyatçılar tarafından kınanmıştır. O, şiirlerinden birinde bir kralı överken şöyle demektedir: “Sen söylediklerini yapan birisi olduğunu görüyorum. Bazı krallar ikiyüzlü ve söylediklerini yapmamaktadır.” Bu şiirin muhtevasına bakıldığında, medih açısından doğru görünse de, edebiyatçılar, medihde halk için kullanılan üslûbun krallar için şık olmayacağını söylemektedirler. Zira doğru sözlü olmak ve va’dini yerine getirmek krallar da dâhil olmak üzere herkes için geçerli bir durumdur. Dolayısıyla krallar, her kesin yaptığı şeyleri yapmakla övülmezler. Onlar, herkesin yapmadığı farklı şeylerle methedilirler.²⁷³

Belâgat ilminin omurgasını oluşturan hâl ve makama göre hitabı inşa etmek de, esasen muhatapların sosyal statüsünün hitapta dikkate alındığının başka bir ifadesidir. Bu da doğal olarak hitabın farklılık gösterebileceğinin bir göstergesidir. Teşekkür, kutlama, övme, sözün başlangıcı, şikâyet ve alay etmek, taziye, terhîb ve söze soruyla başlama makamların birbirinden farklı oldukları gibi, sosyal statülerde

²⁶⁹ es-Sekkâkî, s.223.

²⁷⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 565; es-Sekkâkî, 223,

²⁷¹ İbn Vehb, s. 181.

²⁷² İbn Reşîk, I, 199.

²⁷³ İbrahim b. el-Mudîr, *er-Risâletu’l-‘Azrâ*, 2. bs., Mektebetu Dâri’l-Kutubi’l-Mısıriyye, Kahire 1931, s. 15.

farklılaşabilmektedir.²⁷⁴ Dolayısıyla her makama göre bir hitabı inşa etmek gerekli olduğu gibi, hitapta muhatapların statülerini dikkate almak gerekmektedir.

1.3.3. Kültür ve Bilgi Durumu

Muhatapların bilgi ve kültür düzeylerin göz önünde bulundurmaketkili bir iletişim için gerekir. Bu da âlimler için inşa edilen hitabın câhil ve kültür seviyesi düşük olanlar için inşa edilen hitaptan farklı olmasını iktiza etmektedir. İletişimde farklı ihtisas alanlarına ait kavramlarla, söz konusu alanlarla ilgisi bulunmayan kişilere hitap etmenin doğru olmaması da bundan kaynaklanmaktadır. Bu konuya ilk dikkat çekenlerden birisi Muhadram şair el-Hutay'e'dir. O, Hz. 'Ömer'le gerçekleşen tartışmalarında şöyle der: "Bana merhametli davran, Allah seni doğru yola getirsin. Her makama göre bir söz vardır."²⁷⁵ Bu söylemiyle hitap, muhatap ve makâm ilişkisine ilk dikkat çeken kişinin Hutaye olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Hutaye'nin bu sözüyle muhabın kültür ve bilgi yönüne dikkat çektiğini söylemek mümkündür. Zira makâmın içinde bunlarda mütalaa edilebilir. Ayrıca hitap ile kültürel seviye arasında dengenin bulunmasına Bîşr b.el-Mu'temir (ö.210/825)'de dikkat çekmiştir. O, bu konuda şunları söylemektedir: "Konuşmacı, iletişimde muhatabın kültürel seviyesini esas alarak hitabı inşa etmelidir. Bu da her muhatap kitleye göre bir hitap ve her duruma göre de bir makâmın takdir edilmesi gerektirmektedir."²⁷⁶

Daha sonra el-Câhız, bu konuyu daha açık bir şekilde dile getirmekte ve konuşmacının muhatapların bu yönünü dikkate almasına vurgu yapmaktadır. O, meşhur "*Kitabu'l-Hayvân*" adlı eserinde her toplumun kendine has bir üslûbunun bulunduğu hatta zındık grupların da kendilerine has kavramlarının olduğunu belirtmektedir. Daha sonra el-Câhız'ın muhatapların kültürel seviyesini göz önünde bulundurma hususunda önemli tespitlerde bulunmaktadır. O, bu konuda şunları söylemektedir: "Ben kelâmcılarla konuştuğumda onların kavramlarını kullanmayı uygun görmekteyim. Çünkü bu, onların beni daha iyi anlamalarını sağlamaktadır. Buna göre her sanat ehlinin kendilerine has kullandıkları lafızlar vardır. Kelâmcıların, hutbe okurken, mektup yazarken, halka hitap ederken, tüccârlarla konuşurken veya kendi ailesi, kölesi ve cariyesiyle iletişim kurarken, kendilerine ait kavramları kullanmaları çirkindir. Aynı

²⁷⁴ Bedreddin b. Mâlik, s. 8.

²⁷⁵ el-Hutay'e, *Divânu'l-Hutaye*, (thk Nu'mân Tâhâ), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1987, s. 335.

²⁷⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 139.

şekilde kelâmcılarla konuşurken, bedevîler ile halkın kullandıkları kavramları kullanmak da doğru değildir. Çünkü her makâm için bir söz ve her sanatın da bir şekli vardır.”²⁷⁷

Muhatap kitlenin kullandığı kavramları kullanmanın önemini dile getiren İbn Vehb, kelâmcıların kavramlaştırmasıyla oluşan keyfiyet ve kemmiyet gibi kavramların, kelâmcı olmayanlar için kullanılmasının doğru olmadığını söylemektedir. Muhatabın kullandığı kavramlar kullanılmadığı takdirde iletişimden söz edilmeyeceğini belirtmektedir. Hatta önceki felsefeci ve kelâmcıların kullandıkları kavramlarla günümüzdeki felsefeci ve kelâmcılara hitapta bulunmakta doğru değildir. Aksi takdirde ifade edilmek istenen mesajlar anlaşılmaz ve lafızlar da konuldukları anlam dışında kullanılmış olacaktır.²⁷⁸ Bu da konuşmacılar ile muhatapların kültür ve bilgi olarak aynı veya birbirlerine yakın olmaları gerekmektedir. Aksi takdirde birbirlerini anlamaları zorlaşacaktır.

Aynı şekilde nesir ve nazım şeklinde yazılmış mektup ve hutbelerde de, kelâmcı, nahivci ve mühendislerin kullandıkları kavramların bulunmaması gerekmektedir. Bu durum ayen diğer ilim dalları ve sanatlar için geçerlidir. Bu nedenle bir ilim veya bir sanatla ilgili konuşulduğunda söz konusu alana ait kavramların kullanılması gerekmektedir. el-Câhız’ın kendi akranları arasında öne çıkmasının nedeni de hitapta bu olguyu dikkate almasıdır.²⁷⁹ Hitap ile muhatapların kültürel ve bilgi düzeyleri arasında denge gözetilmediği için birçok edebî yapıt eleştirilmiştir. Zira hayata renk katan dil, toplumun âdeta aynasıdır. Toplumların kültür seviyesini ve dünya görüşlerini tespit etmek isteyenlerin, sadece onların kullandıkları dili dahi inceleseler onlara birçok alanda fikir verecektir. Aynı şekilde toplumların atasözleri ve deyimleri de muhatapların kültürlerini ifade etmesi açıdan önemlidir.²⁸⁰

Hz. Peygamber’in “Biz peygamber topluluğu insanların aklî seviyesine göre konuşmakla emrolunduk.” sözü²⁸¹ iletişimde muhatapların kültür ve bilgi birikimlerini göz önünde bulundurmanın önemini ortaya koymaktadır. Sahabelerden de bu konuya

²⁷⁷ el-Câhız, *Kitabu'l-Hayvân* I-XI (thk. İbrahim Şemsuddin), 1.bs., Muessesetu'l-‘Âlemî, Beyrut 2003, I, 561.

²⁷⁸ İbn Vehb, s. 195.

²⁷⁹ İbn Sinân el-Hafâcî, s. 160.

²⁸⁰ Bkz. Yusuf Alan, *Lisân ve İnsân*, TÖV Yayınları, İzmir, 1994, s. 34-35.

²⁸¹ Ebu'l-Fadl el-‘Irâkî, *el-Muğnî ‘an hamli'l-Esfâr* I-II (thk. Eşref ‘Abdulmaksûd), Mektebetu Taberiyye, Riyâd 1995, I, 62.

ışık tutacak bazı sözler nakledilmektedir. Bunlardan birisi, Hz. ‘Ali’ye (r.a) ait olan “İnsanlara bildikleri şeylerle hitap ediniz. Siz, Allah (c.c) ve Allah Resulü’nün (s.a) yalanlanmasını mı arzu ediyorsunuz”²⁸² sözüdür. İbn Mes’ud’dan (r.a) da “bir topluma akıllarının alamayacakları bir üslûpla hitap etmek bazıları için fitne olabilir”²⁸³ sözü de burada zikredilmeye değerdir.

Hz. Peygamber’in siretine bakıldığında onun muhataplarla iletişimde hoşlandıkları ve takdir içeren kelimeler kullandığı görülecektir. Muhatapları takdir edici üslûbu, Müslümanları savaşa teşvik ederken, toplumda İslâmî değerlerin yerleşmesi ve Müslümanlar arasında dostluğun inşasında kullanmıştır.²⁸⁴

Bütün bunlar, ihtisas alanları ve yönelişleri farklı da olsa, hitapla ilgilenen herkesin, muhatapların konumu ve diğer halleriyle ilgilendiğini gösteriyor. Ayrıca sözü inşa ederken de muhatapların durumuna önem atfedilmiş ve muhatapların hitaptaki rolüne de dikkat çekilmiştir. Zira konuşmacının hedefini belirleyen muhataplardır. Muhataplar, gelecek ve geçmiş hakkında âdeti bir gözlemci ve yargıç konumundadırlar.²⁸⁵ İletişimde muhatapların bilgi, kültür, psikolojik durumları ile sosyal konumları dikkate alınmanın önemi de bundan kaynaklanmaktadır.

1.4. İLETİŞİM ARAÇLARI

Muhataplara mesajı ulaştıran belli araçlar vardır. Mesajı ileten bütün bu araçlar kanal olarak ifade denilmektedir.²⁸⁶ Buna göre konuşmacı, iletişimde farklı kanallar kullanabilir. Dolayısıyla kanal, mesajı nakletmek için kullanılan yoldur denilebilir.²⁸⁷ Kanal bir kişi olabileceği gibi, bir ekip ve kurum da olabilmektedir.²⁸⁸ Sözlü, yazılı veya beden dili mesajı iletmek için birer kanaldır. Ancak el-Câhız’ında ifade ettiği gibi mesajı ileten kanallar değişebilmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Lafız, el, kol, baş işaretleri, rakamları ifade eden işaretler (ukud), çizgi çizmek (hat), çevresel delâlet (nasbe) ve lafızların her biri birer kanaldır. el-Câhız’ın “nasbe”den kastı, yerde

²⁸² Buharî, *Sahih-i Buhai* I-IV (thk. Muhubbiddin el-Hatîb, Muhammed Fuad ‘Abdûlbâkî), 1.bs., el-Matbaatu’s-Selefiyye, Kahire 1400, I, 62.

²⁸³ Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyri en-Nisaburî Muslim b. el-Haccâc, *Sahih-i Muslim* I-II (thk. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyâbî), 4.bs., Daru Tiyba, Riyâd 2006, s. 6.

²⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Yusuf b. ‘Abdullah el-‘Aleyvî, s. 186-196.

²⁸⁵ Aristoteles, *Retorik*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s.44.

²⁸⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hüseyin Certel, “Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, Sayı: 21, Yıl: İsparta, 2008, s. 133.

²⁸⁷ Mustafa Köylü, s. 33-34.

²⁸⁸ Aysel Usluata, *İletişim*, İletişim Yayınlar, İstanbul 1994, s. 19.

ve göklerde bulunan bütün eşyadır. Ona göre evrendeki her şey âdeta konuşmaktadır. Bu nedenle el-Câhız,“ yere sor senin nehirlerini kim yardı. Ağaçlarını kim dikti. Meyvelerini kim topladı. Şayet cevap vermezse, ondan ders almak, cevap olarak yeterlidir” demektedir.²⁸⁹

Mesajın iletilmesinde yoğun bir şekilde kullanılan lafızlarda zikredilen kelimeler itinayla seçilip hitap inşa edilmelidir. ‘Abdulkahir el-Curcânî, mesajı ifade eden kelimeleri, altın ve gümüş madenine benzetmektedir. Altın ve gümüş madenleri özel bir işleminden geçmeden onlardan yüzük ve bilezik gibi süs eşyasını imal etmenin mümkün olmadığı gibi, salt kelimelerle de muhataplara mesaj ulaştırmak da mümkün olmayacaktır. Ona göre mesajı taşıyan hitabın inşası için hitabı oluşturan kelimelerin nazım edilmesi gerekmektedir. Zira kelimeler arasında anlamsal bir bağ kurulmadan onların yerini değiştirmekle şiirin beyitleri meydana gelemeyeceği gibi, anlamlı mesajları ifade eden hitap da rastgele kelimelerin değişmesiyle meydana gelmez.²⁹⁰ Bu nedenle İbn Reşîk hitabın inşasında “kelime ve lafızların seçiminin iyi yapılmasını” istemektedir. Ona göre değerli manalar ancak değerli lafızlarla ifade edilir. Bundan dolayı “lafızların şık, tatlı, telaffuzu kolay ve açık olması gerekmektedir. Hitabın kalitesi de, muhatapların statüsüne göre değil, lafızların doğru kullanılması, muhatapların muktazâ-yı hâli ve bağlama uygun olmasıyla gerçekleşebilmektedir.²⁹¹

Hitapta kullanılan üslûbun yapısıyla ilgili Kadî el-Curcânî de, (ö.392/1002) önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre bazı şairler kibar bir üslûbu kullanırken, diğerleri sert bir üslûp kullanmaktadır. Bazılarının üslûbu akıcı iken, diğerleri kaba bir üslûp kullanabilmektedir. Bu durum şairlerin, fıtrat ve kişiliklerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü sözdeki letafet ve kibarlık kişinin fıtrî letafetine bağlıdır. Kadî el-Curcânî, kendi dönemindeki insanların tabiatlarının kaba olmasından dolayı sözlerinin de kaba ve sert olduğunu belirtmektedir. Öyle ki söz konusu kabalık ve sertliğin onların ses ahengi ve nağmelerine dahi sirayet ettiğini söylemektedir.²⁹² Çok erken dönemlerde iletişimde mesajın içeriğiyle üslûbun birbirleriyle uyumlu olmasının zorunlu olduğunu söyleyen Kadî el-Curcânî, hitapta bu olguyu dikkate almayanları

²⁸⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 76-81.

²⁹⁰ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 309.

²⁹¹ Bkz. İbn Reşîk, I, 213.

²⁹² el-Kadî el-Curcânî, Ebu'l-Hasan ‘Ali b. Abdulazîz, *el-Vesâte Beyne'l-Mutenebbî ve Husumihi* (thk Ahmed ‘Ârif ez-Zeyn), Matba‘atu'l-‘İrfân, Lubnan 1331, s. 21.

şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre “gazel, iftihar, övme, tehdit, hiciv, alay, ciddiyet ve tariz üslûplarının birbirlerinden farklı olması gerekmektedir. Gazel üslûbunun latif ve iftihar üslûbunun ise daha kalın harflerle inşa edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu tarz bir üslûbun hem nesirde hem de nazımda kullanılmasının etkili bir iletişim için gerekli olduğunu söyler.²⁹³ Zira İbn Cinnî’inde ifade ettiği gibi, “Mananın kuvvetli olması, lafızların kuvvetli olmasını gerektirir.”²⁹⁴

Dil ve mesaj arasındaki irtibata dikkat çeken âlimlerden biri de Hazım el-Kartâcennî’dir. Ona göre mesajların “Doğru, eksiksiz ve hedeflenen amaçlara uygun olması” gerekmektedir. Muhatapların psikolojik yapısına etki edebilmesi için mesajın niteliği, onu ifade eden kelâm ve sözün söylendiği bağlam birbirleriyle ilişkilidir.²⁹⁵ el-Kartâcennî, salt sözlü ifadelerin tek başına etkili mesaj iletme kanalı olamayacağını, ifadelerin de mesajlarla uyumlu olması gerektiğini belirtmektedir. Zira ciddi olan muhataplar, iletişimde ciddi üslûbu benimser. Lâubali üslûptan hoşlanmaz. Bu nedenle üslûp muhataplara göre ciddi de olabilir, alaycı da olabilir.²⁹⁶ İbnu’l-Esîr, “iletişimde kelimelerin mesaja ve amaçlanan gayeye göre değişmesi gerektiğini” söylemektedir. Ona göre kalın harfli olan kelimeler, savaş, tehdit ve korkutmada kullanılırken, İnce olanlar ise, teşvik, ayrılık, dostları kazanmak ve merhamet dilemede zikredilmektedirler.²⁹⁷

İletişimde hitap farklı mı olmalı yoksa bütün muhatapları (halk kesimi, okuyan, edebiyatçılar) kapsayacak tarzda mı inşa edilmelidir? şeklinde bir soru akla gelebilir. Hitabın bağlam ve muhataplara göre değişebileceği bir hakikattir. İslâm öncesinde muhatapların edebî yapıları aşağı yukarı aynı olduğu için, şiir ve edebiyatta farklı gruplara göre hitap inşa etme geleneği yoktu. Şair inşa ettiği şiirini o edebî çevrede bulunan herkesi dikkate alarak inşa ediyordu. İslâm’dan sonraki dönemlerde bilgi ve düşüncede meydana gelen gelişme ve farklı kültürlerin birbirlerini etkilemesiyle yeni bir kültürel çevre meydana geldi. Bunun bir sonucu olarak iletişimde kullanılan hitaplar da farklılaştı. ‘Abbâsî döneminde farklı muhatap kitleler ortaya çıktı. Şiir artık bütün muhataplara göre inşa edilmiyordu. Şiire dâhil olan yeni bilgiler, yeni kavramlar ve yeni

²⁹³ el-Kadî el-Curcânî, s. 27.

²⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 264.

²⁹⁵ el-Kartâcennî, s. 130.

²⁹⁶ el-Kartâcennî, s.328.

²⁹⁷ İbn’l-Esîr, I, 185.

üslûplar zorunlu olarak farklı dinleyiciler ve okuyucu kitlesini ortaya çıkarttı.²⁹⁸ Bunun neticesinde artık hitabın rastgele inşa edilmemesi kanaatı oluştu.

Ayrıca hitabın ihtiva ettiği fikirler mantıksal bir tarzda koordine edilmelidir. Buna göre mesajlar temel ilkelerden detaylara veya detaylardan temel ilkelere doğru bir sistematik içinde sunulmalıdır. Aksi takdirde zihinler, kendilerine sunulan mesajlardan nefret eder. Bununla birlikte üslûb da canlı olmalıdır. İfadeler, düşünce ve duyguları dürüst bir şekilde ortaya koymalıdır. Yeni düşünce ve duyguları içermelidir. Ancak böyle bir iletişim etkili olacaktır.²⁹⁹

Eski dönemlerde teknolojik imkânlar olmadığından hitap, hatip ile muhatap kitlenin birbirlerini gördükleri bir ortamda gerçekleşmekteydi. Günümüzde ise telekonferans, televizyon, radyo ve internet gibi araçların gelişmesiyle, hatip ile muhataplar artık farklı yerlerde de olsalar birbirlerini görebilmektedirler. Günümüzde bunlar önemli birer iletişim kanalı olarak önümüze çıkmaktadır. Onlardan yararlanarak muhatap kitlelere, bir ülküyü aşlamak, öğüt vermek, belli bir fikre inandırmak, olağanüstü durumlarda onları, psikolojik olarak etkilemek mümkündür.³⁰⁰

Yukarıdaki bilgiler ışığında denilebilir ki, etkili bir iletişim için mesajların uygun iletişim araçlarıyla muhataplara iletilmesi gerekmektedir. İnsanlar arası iletişim kanallarının tarihi süreç içerisinde farklılaştığı görünmektedir. İlk dönemlerde insanlar yüz yüze görüşerek birbirlerine fikir ve düşüncelerini aktarıırken, günümüzde internet, telefon, telsiz gibi araçlar da iletişim kurabilmektedirler. Öyle ki, nitelikli iletişim, kullanıcı kanalın mahiyetiyle adeta özdeşleşmiştir. Aynı şekilde Kur'an hitabı da Allah-insan iletişimini sağlayan bir araçtır. Ondan Allah'ın muradını doğru anlamak için onunla nitelikli bir iletişim kurmak gerekmektedir. Bu da Allah-insan arasında kanal vazifesini gören Hz. Peygamber'le kurulan iletişim sonucunda vücuda gelen hitabın kodlarını iyi tanımakla mümkün olur.

²⁹⁸ Muhammed el-Mubarek, s.136.

²⁹⁹ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye* I, 54-56.

³⁰⁰ Ahmed Lutfi Kazan, s. 17.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN BELAGATINDA MUHATAP

Bu bölümde Kur'an belâgatı nedir? Muhataplarla iletişim nasıl gerçekleşir? İlâhî hitabta kimler muhatap alınmıştır? İletişimde nasıl bir dil kullanılmıştır? sorularının cevapları irdelenecektir. Ayrıca bu bölümde belâgat birikimi çerçevesinde muhatap ele alınacak ve iletişimi olumlu veya olumsuz etkileyen unsurlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. KUR'AN BELÂGATI

Her peygambere has bir mucize olmuştur. Hz. Peygamber'in mucizesi ise, Kur'an'dır. Diğer peygamberlerin mucizesi kendi zamanlarıyla sınırlı iken, Hz. Peygamber'in Kur'an mucizesi evrensel ve tarih üstüdür.³⁰¹ Hz. İsa'nın mucizevi bir şekilde dirilttiği insanlar belli bir süre sonra öldüler. Hz. Musa'nın asasıyla yardığı deniz ve yılanı dönüştüren asası belli bir süre sonra eski haline döndüler. Hz. Muhammed'in isra ve mirâc gibi mucizeleri de gerçekleştikten hemen sonra bittiler. Ancak Kur'an-ı Kerîm böyle değildir. o, her dönemde meydan okumaya devam etmektedir. Bazı dönemlerde onun benzerini getirmek için belli girişimler³⁰² olmuşsa da sonuçsuz kalmışlardır. Zira Kur'an, bir dil ve belâgat mucizesidir. İnsanları akıl ve dugu olarak tatmin eden her şeyi ihtiva etmektedir. Bundan dolayı, araştırmacılar her dönemde onun üslûp ve belâgatıyla ilgilenmişlerdir. fıkıh, üslûl-fıkıh, kelâm ve felsefe âlimleri kendi yöntemiyle onu anlamaya çalışmışlardır.³⁰³

Kur'an belâgatının mucizeliğinin kaynağı, Kur'an hitabın bizzat kendisinden ve onun dışındaki bir takım unsurlar çerçevesinde anlamaya çalışılmıştır. Hitabın kendi

³⁰¹ Muhammed 'Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 360.

³⁰² İbn el-Mukaffa, Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî ve el-Mearrî gibi bazı edebiyatçılar, dil ve belâgate olan vukufiyetlerinden dolayı nefisleri kendilerini aldatmış ve Kur'an'a nazire yapmaya kalkışmışlardır. Ancak bunun mümkün olmayacağını anladıklarında kalemlerini kırıp yazdıklarını da yırtıp bir kenara atmışlardır. Bahâî ve Kadiyanî gibi grupların liderleri Kur'an üslûbundan esinlenerek kendilerini benimseyenlere benzer kitaplar yazdıkları bilinmektedir. Ancak Kur'an karşısında gülünç bir duruma düşeceklerini bildiklerinden yazdıklarını gizli tutmuşlardır. Bir de tarihte siyasi ihtiraslarından dolayı Museylimetu'l-Kezzâb gibi bazı şahıslar, Kur'an nazmını taklid etmeye kalkışanlar da, halktan hiçbir karşılık bulamamışlardır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed 'Abdullah Dırâz, *en-Nebeu'l-'Azîm Nezerâtun Cedîdetun fi'l-Kur'an*, Dâru's-Sekâfe, Devha 1985, s. 81-82.

³⁰³ 'Abdulazîm İbrahim Muhammed el-Muti'î, *Hasâisu't-Ta'biri'l-Kur'anî ve Simmâtuhu'l-Belâğîyye*, 1.bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 1992, I, 8; Sâmi Muhammed Hişâm Herîz, *Nazarâtun mine'l-İ'câzi'l-Beyâniyyi fi'l-Kur'an-i'l-Kerîm*, 1.bs., Dâru's-Şurûk, Kahire 2006, s.45-46.

içinde yer almayan mucize kaynağı, sarfe nazaryesi olarak temellendirilmiştir. Buna göre Kur'an bizzat mucize değildir. İnsanların zihinlerine müdahale edilerek Kur'an'a nazire yapılması engellenmiştir. Bu teoriyi ilk dile getiren kişinin İbrahim en-Nazzâm olduğu söylenmektedir. ez-Zerkeşî (ö.794/1392)'nin naklettiğine göre en-Nazzâm bu konuda şunları söylemektedir: “Araplar, Kur'an'ın benzerini getirme konusunda güçleri yetmesine rağmen, Allah bunu engelledi ve bu konuda akıllarını işlevsiz hâle getirdi.”³⁰⁴ Bu anlayışa göre Arapların nazire yapmalarını engelleyen güç hitabın kendisi değil haricî bir güçtür. el-Hattâbî'nin belirttiğine göre, sarfe teorisini savunanlara göre Kur'an'ın dilsel olarak mucize oluşu, herhangi bir peygamberin, el ve ayak parmaklarını hareketlendirebilmesi ve diğer insanların sağlıkları yerinde olmasına rağmen bunu yapmalarına engel olunmasına benzemektedir.³⁰⁵

el-Hattâbî'nin dikkat çektiği üzere bu nazariye sağlam bilimsel temellere dayanmamaktadır. Kur'an'ın meydan okuyan (tehaddi) ayetleri de bunu göstermektedir. Bu ayetler, insan ve cinler bir araya gelseler de Kur'an'ın bir benzerini inşa edemeyeceklerini ifade etmektedirler.³⁰⁶ Söz konusu ayetler incelendiğinde her hangi bir ürünün ortaya konulabilmesi için belli bir çaba, uğraş ve hazırlık yapmanın gerekli olduğunu belirtmektedirler. Sarfe nazariyesinde ise bunlar söz konusu değildir.³⁰⁷ Bu açıdan bakıldığında sarfe nazariyesi pek tutarlı görülmemektedir.

Ancak 'Âişe 'Abdurrahmân (ö.1419/1998), sarfe nazariyesi ile ilgili aktarılan bilgilerin gerçekleri yansıtmadığını iddia etmektedir. Ona göre Mu'tezile sarfe nazariyesini savunurken, Kur'an'ının dilsel mucizeliğini inkâr etmemektedir. Onlar bu teoriyi Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat için geliştirmişlerdir. Buna göre Kur'an'ın benzerinin getirilmesinin engellenmesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bir delilidir. Dolayısıyla Mu'tezilenin Kur'an'ın dilsel mucizesini inkâr etmediği söylenebilir. Kur'an'ın nazmı ve belâgatıyla ilgilenenlerin çoğunun Mu'tezeleden olması da buna bir kanıt olarak gösterilebilir.³⁰⁸

³⁰⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV (Muhammed 'Abdusselâm Şahin), 1.bs., Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001 II, s. 104.

³⁰⁵ Bkz. el-Hattâbî, s. 22-23.

³⁰⁶ 17. İsrâ: 88.

³⁰⁷ el-Hattâbî, s.24.

³⁰⁸ 'Âişe 'Abdurrahmân, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ran ve Mesâilu İbn'l-Ezrâk*, Daru'l-Me'ârif, Kahire, s. 72-23.

Hatta Mu‘tezilenin önemli şahisiyetlerinden biri olan el-Câhız, “*Kitabu’l-Hayvân*” adlı eserinde Kur’an i‘câzının onun nazmından kaynaklandığına dikkat çekmekte ve bu konuda şunları söylemektedir: “Benzeri getirilmeyen Kur’an’ın eşsiz nazmı, onun ilâhî kaynaklı olduğuna delâlet etmektedir.”³⁰⁹ Bu da, el-Câhız’ın Kur’an’ın i‘câzının onun nazmından kaynaklandığını düşündüğünü göstermektedir.

Kur’an hitabının mucizeliğiyle ilgili diğer bir görüş ise onun mucize oluşunu dili ve belâgatında saklı olduğunu savunan görüştür.³¹⁰ Bu iddia “nazım” olarak şöhret bulan teoriye dayanmaktadır. Ancak bunun tazeürü farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde Kur’an’ın mucizeliği, onun ilâhî kaynaklı olduğu ve Hz. Peygamber’inde hak peygamber olduğunu ortaya koyma amacına yönelikti. Hz. Peygamber ile müşrikler arasında cereyan eden savaşta onun en büyük delili, Kur’an’ın i‘câzıydı. Kur’an’daki tehdî ayetleri incelendiğinde bunu görmek mümkündür. Dolayısıyla müşriklerin Kur’an’ın bir benzerini getirmedeki acizlikleri, onun mucizile oluşunun bir kanıtıydı. Sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde Kur’an’ın mucizeliği bu çerçevede tasavvur ediliyordu.

IV asra gelindiğinde Kur’an’ın i‘câzı beyân ve ifade açısından incelenmeye başlandı. Bu dönemde bilimsel olarak Kur’an hitabı ve beyân şekilleri ele anınıp üzerinde duruldu. İşte tam da bu dönemde “el-Belâgatü’l-Kur’aniyye” ve “Esâibu’l-Beyân fi’l-Kur’an” gibi kavramlar ortaya çıktı.³¹¹

Kur’an belâgatıyla ilgili önemli eserler bu dönemde ortaya çıkmaya başladı. Kur’an’ın on çeşit belâgatından söz eden er-Rummânî’nin “*en-Nuket fi İ‘câzi’l-Kur’an*” adlı eseri bunlardan biridir. er-Rummânî bu eserinde icâz, teşbîh, istiare, telâum (birbirine uygunluk), fevâsil (fâsilaler), tecânus, tasrif (farklı kalıp ve cümleler), tazmin (bir fiile başka bir fiilin manasını yüklemek), mubalâğa ve beyân sanatlarını Kur’an’dan örnekler vererek açıklamaya çalışmaktadır.³¹² el-Hattâbî’nin “*el-Beyân fi İ‘câzi’l-Kur’an*” adındaki risâlesi ve el-Bakillânî’nin “*İ‘câzu’l-Kur’an*” adındaki eseri de bu konuyla ilgili yazılmış önemli eserlerdir. Ancak söz konusu âlimlerden önce el-Câhız, el-Muberrid, İbn Kuteybe gibi bir kısım âlimler de Kur’an belâgatının bazı

³⁰⁹ el-Câhız, *Kitabu’l-Hayevan*, IV, 90.

³¹⁰ ez-Zerkeşî, II, 105.

³¹¹ Salâh ‘Abdulfettâh el-Hâlidî, *İ‘câzu’l-Kur’ani’l-Beyânî ve’ Delâilu Masdârihi’r-Rabbaniyyi*, 1.bs., Dâru ‘Âmmâr, ‘Ammân 2000, s. 107.

³¹² er-Rummânî, s. 76.

yönlerinden söz etmişlerdir. Hatta el-Câhız'ın “*Nazmu'l-Kur'an*” adında bir eser kaleme aldığından söz edilmektedir. Fakat bu kitap henüz ele geçmemiştir.³¹³

Kur'an belâgatı ve onun dilsel i'câzı ile ilgili en önemli çalışmayı, ‘Abdulkahir el-Curcânî, “*Delâili'l-İ'câz ve “Esrâru'l-Belağâ”*” adlı eserleriyle ortaya koymuştur. Kur'an'ın dilsel i'câzını nazım teorisiyle temellendirmeye çalışan ‘Abdulkahir el-Curcânî'nin, bu konuda başarılı olduğu söylenebilir. Ancak bütünüyle bu teori onun icâdıdır demek doğru değildir.³¹⁴ Bu konuda diğer âlimlerin katkıları da söz konusudur.

Nazım teorisi ise önce zihinde manaların tertip edilmesi ve daha sonra bağlam da dikkate alınarak söz konusu manaları ifade eden kelimeleri nahiv ilkeleri çerçevesinde bir araya getirip hitabı inşa etmektir.³¹⁵ Böylelikle bu dönemde Kur'an belâgatı, nazım teorisiyle zirve yapmıştır. Onun nazmında yer alan kelimeler bağlama göre bazen deniz dalgaları gibi şiddetli ve bazen de yumuşaktırlar.³¹⁶ Dolayısıyla Sâdık er-Râfi'î (ö. 1356/1937)'nin de dile getirdiği gibi Kur'an'ın belâgatı, nazmındaki belâgat çeşitlerinin tabiî bir hâlde bulunmasıdır. Şöyle ki, Kur'an belâgatındaki isti'âre, mecâz, kinâye ve ihtiva ettiği diğer dilsel sanatların yerine başkasını koymak veya başkasıyla değiştirmek mümkün değildir.

Hatta Kur'an'daki harfler dahi bulundukları yerde i'câzı ifade etmektedirler. Onun nazmında belli bir misyonları söz konusudur. Kur'an'ın i'câzının ebedî oluşu da onun bu nazmında saklıdır. Kur'an belâgatının insan gücünün fevkinde olması da bundandır. Dolayısıyla Kur'an nazmıyla âdeta canlı bir organizma gibidir.³¹⁷ Salâh ‘Abdulfettah el-Hâlidî'nin de dile getirdiği gibi, Kur'an'ın dilsel i'câzı içine onun teşriî, gaybî ve ilmi konularını dâhil etmek doğru değildir. Bunlar da Kur'an'ın dilsel i'câzı gibi onun ilâhî kaynaklı olduğunu gösteren farklı kaynaklardır. Ancak ilk muhâtaplar için Kur'an'ın teşriî, gaybî, ilmî vb. konuları i'câzın bir nedeni değildi. Onlara göre Kur'an'ın dilsel ve beyân boyutu, onun i'câz kaynağıydı.³¹⁸

³¹³ Geniş bilgi için bkz. Necâh Binti Ahmed ez-Zihâr, *Nazâriyyetu'n-Nazmi 'inde 'Abdulkahir el-Curcânî, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1425 h., s. 13-25.*

³¹⁴ Hatim ed-Dâmin, *Nazariyyetu'n-Nazm Târih ve Tatavvur, Menşûrâtı Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İ 'lâm, Bağdâd, 1979, s. 24-25.*

³¹⁵ Necâh Binti Ahmed ez-Zihâr, s. 32-49.

³¹⁶ Hafnî Muhammed Şeref, *İ'câzu'l-Kur'ani'l-Beyânî Beyne'n-Nazâriyye ve't-Tatbîk, y.y. 1970, s. 255.*

³¹⁷ Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâgatu'n-Nebeviyye, 1.bs., Muessesetu Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 2004, s. 169.*

³¹⁸ Salâh ‘Abdulfettâh el-Halidî, s. 110; ‘Adnân Muhammed Zerzûr, *‘Ulûmu'l-Kur'an, 1.bs., el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1981, s.230.*

Daha önce ifade edildiği gibi birçok belâgatçı, Kur'an'ın dilsel mucizeliğini nazım teorisiyle ifade etmiştir. Ancak Seyyid Kutub, onlardan farklı olarak Kur'an belâgatının, onun olayları tasvîr etmesinde saklı olduğunu söylemektedir. O, bu konuda şunları dile getirmektedir: “Kur'an üslûbunda tasvîr, benimsenen bir yöntemdir. O, zihnî manaları, psikolojik durumu, hissedilen bir hadiseyi, müşahade edilen bir manzarayı, insanlık modelini ve insanın tabiatını tablolar halinde gözler önüne sermektedir.”³¹⁹

Seyyid Kutub, söz konusu durumlarla ilgili Kur'an'dan örnekler vererek tasvîr sanatını ortaya koymaktadır. Tasvîrin, Kur'an'daki beyânın temel bir ilkesi olduğunu söylemektedir. Tasvîrin, hayal ve tescîm üzerine bina edildiğini ifade etmektedir.³²⁰ Buna göre Kur'an'ın ihtiva ettiği mesajları, insanın hayal gücünün sınırlarına indirgemek için, tasvîr sanatı kullanılmıştır. Bu aynı zamanda, Kur'an belâgatında muhatabın muktazâ-yı hâlinin dikkate aldığına da bir göstergesidir.

Kur'an'ın mucizeliği konusunda ilk akla gelen soru, Kur'an'ın bir bütün olarak mı yoksa belli ayetleri mi mucizedir? Aslında bu soruların ilk günden itibaren gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalar incelendiğinde farklı bakış açılarının söz konusu olduğu görülmektedir. Bir kısım âlimler, İsrâ sûresinde geçen “فَلْيَنْتَظِرِ الْإِنْسُ وَالْجُنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ” “De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insan ve cinler bir araya gelseler, onun benzerini ortaya getiremezler”³²¹ ayetini delil göstererek, Kur'an'ın bir bütün olarak dilsel mü'cize olduğunu iddia etmektedir. Diğer bir kısım âlimler ise, Kur'an'ın azı da çoğu da mü'cize olabilir. Bunu savunanlar, görüşlerini Tûr sûresinde geçen “فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ” “Öyle ise Kur'an'ın bir benzerini getirsinler.”³²² ayetiyle desteklemektedir. Buna göre ayette geçen حديث kelimesi hem azı hem de çoğu ifade etmektedir. Bir diğer görüşe göre, Kur'an'dan mü'cize olan miktar, kısa sûrelerden de olsa en azından bir sûre kadar olması gerekmektedir.³²³

³¹⁹ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru 'l-Fennî fi 'l-Kur'an*, s. 36.

³²⁰ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru 'l-Fennî fi 'l-Kur'an*, s. 70-71.

³²¹ 17.İsrâ: 88.

³²² 52.Tur: 34.

³²³ Muhammed Sâlim, *Revâi 'u'l-Beyân fi 'l-Ġâzi 'l-Kur'an*, 1.bs., Dâru'l-Muheysin, Kahire 2002, s. 16- 17.

Kur'an'ın mu'cizeliğiyle ilgili bütün bu görüşler arasında bir mukayese yapıldığında Kur'an'ın bir bütün olarak mu'cize olduğunu savunan görüşün, hem delil hem de tutarlılık açısından daha mantıklı olduğu görülmektedir. Çünkü bu konuda delil olarak ileri sürülen ayetler, Kur'an'a karşı çıkanlardan bir bütün olarak onun bir benzerini getirmelerini istemektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın mu'cizeliğini belli ayet ve sûrelerle sınırlandıran görüşün delil olarak ileri sürdüğü ayetler onun iddiasını desteklememektedir. Zira Kur'an'ın bütün ifade biçimlerinin mü'cizeliği, eşsizliği ve bütün sözlerden daha üstün oluşu konusunda ittifak söz konusudur. Buna göre Kur'an, hem 'Arap hem de 'Arap olmayanlara belâgatıyla meydan okumaktadır.³²⁴ Zira Kur'an'ın kendisine has bir belâgatı ve anlatma biçimi vardır. Muhatabların hem aklına, hem de duygularına hitap etmektedir.

Objektif olarak Kur'ân'ı okuyan ve dinleyen herkes, ondan etkilenir ve onun eşsiz belâgatını hiseder. Çünkü Kur'ân ayetleri arasında mükemmel bir irtibat söz konusudur. Geçmiş ümmetlerin yaşanmış deneyimlerinden örnekler sunarak, muhatabın kendisiyle yüzleşmesini istemektedir. Zira insanların fitri yapıları hiç değişmemiştir. Bütün insanlar aynı duygu ve psikolojik yapıya sahiptirler. Özellikle kıssa üslûbuyla mesajların verilmesi, muhatabın kendi hâlini benzer durumlarla kıyaslanmasını istenmektedir. Böylelikle muhatabın zihni canlı tutulmak istenmektedir.³²⁵

Belâgat kitaplarında hazıf, zikir, ta'rif, tenkir, takdim, te'hir, kasır, vasıl, fasıl, icâz, itnâb, teşbîh, mecâz kinâye, tibâk, mukalebe, cinâs vb dilin özelliklerinden söz edilmektedir. Daha sonraki dönemlerde beyân, ma'ânî ve bedi' olarak isimlendirilen bu kavramlar, acaba Kur'an belâgatı olarak değerlendirilebilir mi? Kur'an belâgatı, bunlardan ibarettir demek mümkün müdür? Belâgat ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde bu soruların cevaplarını orada bulmak mümkündür. el-Hattâbî, Kur'an belâgatının güzel lafız, güzel mana ve onları birbirlerine bağlayan nazımdan meydana geldiğini söylemektedir. Bunların ancak Kur'an belâgatında bir arada bulunabileceğini ifade etmektedir. Bundan dolayı Kur'an lafızlarından daha fasih, tatlı ve akıcı lafızlar yoktur. Aynı şekilde te'lif, uyum ve nazımda da ondan daha güzel bir nazım söz konusu olmadığını söyler. Zira içerdikleri manalar açısından zirvededirler. Kur'an

³²⁴ Fadıl Sâlih es-Sâmerrî, *et-Ta'biru'l-Kur'an'î*, 4.bs., Dârü 'Âmmâr, 'Ammân 2006, s. 9-10.

³²⁵ Mustafa Güven, "Kur'an Dili ve Anlatım Üslûbu Üzerine Bir Deneme", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 7, 2011, s. 154.

belâgatında bulunan bu üç özelliği, beşer kelâmında bir arada görmek mümkün değildir.³²⁶

Kur'an i'câzıyla ilgili önemli çalışmalar ortaya koyan el-Bakıllânî, sonradan kavramlaşan belâgat sanatlarını, Kur'an belâgatı olarak değerlendirmenin doğru olmadığını belirtmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir:“ Bedi' olarak isimlendirilen isti'âre, teşbîh, mumâsele, mukabele, iltifat, tekrar, kinâye gibi sanatlarla Kur'an i'câzı anlaşılmaz. Zira Kur'an i'câzını anlamak ve onun benzerini inşa etmek insan gücünün fevkindedir.”³²⁷ Buna göre söz konusu belâgat sanatları, Kur'an'ın i'câzında etkileri söz konusu değildir. Ancak belâgat sanatları, Kur'an nazımının güzelliğini ve belâgat sırlarını anlamada katkı sunabilir. Zira Kur'an'daki belâgat çeşitlerinin sayısını tespit etmek mümkün değildir. Onların sayısını ancak Allah bilir. Buna göre günümüze kadar yazılmış bütün belâgat kitapları okunsa ve içerdikleri sanatlar da ihate edilse, Kur'an belâgatını ortaya koymak için yeterli değildir. Dolayısıyla mevcut belâgat birikimiyle Kur'an belâgatı nasıl ortaya konulabilir?³²⁸

Kur'an belâgatı ile ilgili önemli eserler yazan 'Abdulkahir el-Curcânî, Kur'an belâgatının onun terkip ve nazmında olduğunu söylemektedir. Ona göre hiçbir söz Kur'an belâgatının seviyesine ulaşamaz. ³²⁹ 'Abdulkahir el-Curcânî bu tespitleriyle Kur'an belâgatını ortaya koymanın beşer gücünde olmadığını söylemeye çalışmaktadır. Sâdık er-Rafî'î de Kur'an belâgatı ile Arapların inşa ettikleri edebî metinlerdeki belâgat arasında bir kıyaslama yapmakta ve Arap belâgat sanatlarının Kur'an'dan istinbat edildiğini söylemektedir. er-Rummânî, Ebû Hilâl el-'Askerî ve 'Abdulkahir el-Curcânî gibi belâgat âlimlerinin kavramsallaştırdıkları belâgat sanatlarının örneklerini öncelikle Kur'an'dan seçtikleri görülmektedir.³³⁰

İbn Kuteybe'nin “*Te'vîlu Muşkilu'l-Kur'an*”ı, Şerîf er-Radî (ö.406/1015)'nin “*Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an*”ı, İbn Nakî'a (ö.485/1092)'nin “*el-Cumân fî Teşbihâtî'l-Kur'an*”ı ve el-Firuzâbâdî (ö. 817/1415)'nin “*Besâiru Zevî't-Temyîz fî*

³²⁶ el-Hattâbî, s. 27.

³²⁷ Bkz. el-Bâkılânî, s. 100- 162.

³²⁸ Fethî 'Abdulkadir Ferîd, *Funûnu'l-Belâgati Beyne'l-Kur'ani ve Kelâmi'l-'Arab*, 1.bs., Dâru'l-Livâ, Riyâd 1980, s. 24.

³²⁹ 'Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 44-47.

³³⁰ Mustafa Sâdık er-Rafî'î, s. 203.

Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz" gibi eserleri, Kur'an belâgatını ortaya koymaya yönelik yapılan çalışmalardan bazılarıdır.³³¹

Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki Kur'an belâgatı, Arapların kullandıkları kelime ve dil formlarından ilâhî bir te'lif ve tanzîm neticesinde meydana gelen bir belâgattır. Onun mu'cize oluşu da bundan kayanaktanmaktadır. Böylelikle Tayyib Okîç'in de belirttiği gibi, Arap edebiyatının ilk ve son edebî şaheseri olan Kur'an meydana gelmiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvetini teyit eden en büyük mucize de budur.³³²

Kur'an'ın belâgat kavramına anlam yakınlığı olan ve zaman zaman da onun yerine kullanılan "*Üslûbu'l-Kur'an*" ifadesi, kelime ve lafızların seçimi ve dizimi konusunda takip edilen yöntem ve tarzı ifade etmektedir. Zira ilâhî olsun beşerî olsun her sözün kendisine has bir sunum tarzı vardır. Hatta aynı kişi farklı bağlamlarda farklı üslûplar inşa edebilmektedir. Buna göre üslûp kelâmın kendisinden meydana geldiği kelime ve terkip çeşitlerinden farklıdır. Zira üslûp konuşmacının hitapta kelime ve terkiplerin seçiminde takip ettiği yöntemdir. Bu durum, aynı kumaştan elbise yapan terziler ile aynı ham maddeden ilaç üreten eczacıların yaptıkları işe benzemektedir. Her birisi sitiline ve konuya vukufiyeti çerçevesinde elbiseler diker ve ilaçlar yapar³³³ Allah da Arapların bildikleri kelime ve cümle çeşitlerinden yeni bir üslûp inşa etti. Kur'an'ın benzersiz oluşu da bundandır. Zira Kur'an'ın kendine has düzeni, müziksel nağmeleri, herkese hitap etmesi, akıllı ve duyguları tatmin etmesi, bir bütün olarak nazmı,³³⁴ olay ve olguları tasvir şekli,³³⁵ tek bir manayı farklı sözel sanatlarla ifade etmesi, lafız ve mana arasındaki denge, söz konusu özelliklerden bir kaçıdır.³³⁶

Netice itibarıyla denilebilir ki, Kur'an hitabı nazım ve te'lifîyle Hz. Peygamber'in eşsiz mucizesidir. Onun i'câzı da onun nazmından kaynaklanmaktadır. Belâgatıyla mu'cize olan bu hitap bütün sözlü hitaplarda olduğu gibi, kelime ve cümlelerden meydana gelmektedir.

³³¹ Ebû Mûsa, *Hasâisu't-Terâkib*, s. 56.

³³² M. Tayyib Okîç, *Kur'an-ı Kerim'in ve Üslûp ve Kıraati*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s. 3.

³³³ Mâhir Ahmed es-Savfî, *el-Mevsu'âtu'l-Kevniyyetu'l-Kubrâ, Âyâtullâhî fi'l-İ'câzi'l-Luğa ve'l-Beyânî ve't-Teşriî ve'l-Gaybî fi'l-Kur'an'i'l-Kerim*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut ts., s. 234.

³³⁴ Mahir Ahmed es-Savfî, s.240- 257.

³³⁵ Seyyid Kutub, *et-Tasîru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, s. 36.

³³⁶ ez-Zerkânî, Muhammed 'Abdulazîm, *Menâhilu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1988, II, s. 341-346.

2.1.1. Kelimeler

Kelime, yaralama anlamındadır.³³⁷ Terim olarak kelime, tek bir anlama delâlet eden lafızdır.³³⁸ Ancak belli bir manaya delâlet etmeyen lafızlar da vardır. Bunlar kelime olarak kabul edilmemektedir. Bu nedenle her kelime lafızdır. Fakat her lafız kelime değildir denilmektedir. Buna göre çizgi, işaret ve dikili levhalar belli bir anlama delâlet etse de, telaffuz edilmediklerinden dolayı kelime kapsamında değerlendirilmemektedirler. Aynı şekilde hasta ve uykuda olan kimselerin telaffuz ettikleri lafızlar da kelime sayılmamaktadır.³³⁹ Ayrıca kelimelerin vaz‘ oldukları anlam zihninin dışında nesnel olarak var olabileceği gibi, kavram gibi hâricî bir varlığı olamayan zihinsel bir içerik de olabilir.³⁴⁰

Yapı itibariyle kelimeler, kendilerinden kelime türetilebilen (müştak) ve hep aynı olan (camid) kelimeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Câmîdler, zamirler, ism-i mevsuller, ism-i işaretler ve harflerden meydana gelmektedir. Müştaklar ise, fiil ve isim-fiillerden oluşmaktadırlar.³⁴¹ Bütün bu çeşitleriyle kelime ile muhatap arasında duygusal bir bağ vardır. Bu nedenle hitabta kullanılan kelimeler, muhatabı hem olumlu hem de olumsuz yönde etkileyebilir. Cümle inşa edilirken kullanılan kelimelerin muhatapta meydana getirebileceği psikolojik etkilerin dikkate alınması da bundandır. ‘Amr Musa bunun önemini şöyle ifade etmektedir: “Kelimeler hitabın anahtarı ve hitaptaki ince manâların dizginidir.”³⁴²

Cümlelerin inşasında kullanılan kelimeler, binâda kullanılan malzemeye benzemektedir. Binanın sağlam ve güzel oluşu için projesinin güzel, detaylı ve çevreye uyumlu olması yetmez. Bununla birlikte kullanılan malzemenin de kaliteli ve aynı zamanda estetik bir yapıya da sahip olması gerekmektedir. Bu da kelimelerin cümlede belli bir dil mimarisi (nazım) çerçevesinde dizilmesini gerektirir. Bu nedenle hitabın nazmında kullanılan kelimelerin, fonetik olarak kulağa hoş gelen ve ses ritimleri de muhatapların dikkatini çeken türden olması gerekmektedir. Ahmed Bedevî’nin de dikkat çektiği üzere, sözlüklerde yer alan kelimeler, delâlet açısından birbirlerinden

³³⁷ Halîl b. Ahmed, V, s. 378.

³³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî Sına‘atı’l-İrâb*, (thk. Hâlid İsmâ‘il Hassân), 1. bs., Mektebetü’l-Âdâb, Kahire 2006, s.49.

³³⁹ İbn Ya‘iş. Muveffukuddin, *Şerhu’l-Mufasssal*, İdâretü’t-Taba‘âtî’l-Muniriyye, Kahire ts., I, 18-19.

³⁴⁰ İbrahim Bor, s. 22.

³⁴¹ Temmâm Hassân, *el-Uşûl*, s. 115.

³⁴² Muhammed Ebû Mûsa, *el-Belâgatü’l-Kur‘anî fî Tefsîri’z-Zemahşerî ve Eseruhâ fî’d-Dirâsâtî’l-Belâğîyye*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire ts., s. 214.

üstün değildirler. Meselâ قال kelimesi, تكلم kelimesinden daha üstün değildir. Aralarındaki tek fark fonetik yapılarıdır. Cümle içinde kullanıldıklarında kendilerine has manaya delâlet edebilirler.³⁴³ Belâgatçıların kelimelerin yapılarıyla ilgilenmeleri de bundan kaynaklanmaktadır.

İbn Sinân el-Hafâcî'ye göre belîğ bir hitapta yer alan kelimelerin belli özellikler taşıması gerekmektedir. İbn Sinân el-Hafecî, bunları şöyle ifade etmektedir.

1.Mahreçleri, birbirlerine uzak olan harflerden meydana gelmelidir. Gözlerin net görebilmesi için farklı renklerin bir arada bulunması ne kadar önemli ise kulaklar için de seslerden meydana gelen harfler aynıdır. Birbirlerine uzak renklerin oluşturduğu resim, birbirlerine yakın renklerden meydana gelen resimden daha güzeldir. Meselâ beyaz ve siyah renkler birbirlerine uzak olduklarından dolayı, beyaz rengin, siyah renkle birlikte kullanılması, sarı renkle kullanılmasından daha güzel bir desen meydana getirir. Diksiyon açısından harflerin mahreç yakınlığı ile uzaklığı da aynen böyledir.

2.Mahreç açısından harfler, birbirine uzak olmasıyla birlikte, nağmeleri de kulağa hoş gelmek ve diğer lafızlardan da üstün olması gerekmektedir.

3. Kendileriyle ünsiyet peydah edilen ve bilinen türden kelimeler olmalıdır. Dolayısıyla manası zor anlaşılan garip kelimeler hitabın fesâhatını bozar.

4.فرعون kökünden türetilen ve halkın kullandığı تفرعن gibi kelimeler olmaması gerekmektedir.

3. Kendileriyle ünsiyet peydah edilen ve bilinen türden kelimeler olmalıdır. Yani dilticilerin tanımadığı, nahiv ve sarf âlimlerinin de reddettiği kelimeler cinsinden olmamalıdır.

6. Kelimelerin aslî manaları dışında, hoş karşılanmayan manalarda kullanılmamaları gerekmektedir. Buna göre kelimeler fesâhat özelliğine sahip olsa da ilk vaz'ı anlamı dışında toplumda hoş karşılanmayan anlamlarda kullanıldığında fesâhat özelliğini kaybederler.

³⁴³ Ahmed Bedevî, *Min Belâgati'l-Kur'an*, Nehzatu Mısır, Karihe,2005, s. 51. s. 49. Ayrıca kilemelerin ses ve anlam ilişkisi için bkz., Mustafa Kaya, *Arap Dili Fonetigi; Ses-Anlam İlgisi*, 1. bs., Eser Matbaası, Erzurum 2011, s. 59-66.

7. Kelimelerin aslî manaları dışında, hoş karşılanmayan manalarda kullanılmamaları gerekmektedir. Çünkü kelimeler bilinen kalıplarının dışına çıktıklarında çirkinleşirler. Fesâhat vasıflarını da kaybederler.³⁴⁴

İbnu'l-Esîr'in de hitapta yer alan kelimelerle ilgili önemli tespitlerde bulunduğu görülmektedir. Kendisinden önceki âlimlerin kelimelerle ilgili birinin zikrettiği hususiyete diğerlerinin muhalefet etmesi, bazılarının güzel gördükleri kelimeleri, diğerlerinin çirkin görmelerini eleştirmektedir. İbnu'l-Esîr'e göre belâgat âlimleri, kelimeler hakkında verdikleri güzellik ve çirkinlik hükümlerinin nedenlerini araştırmış olsalardı, ihtilafa düşmeyeceklerdi. Daha sonra şunları söylemektedir: "Lafızlar, sesler mesabesindedir. Kulağa hoş gelenler güzel ve nahoş olanlar ise çirkindirler. Kelimelerin fesâhatı için bu ölçü alınsaydı fasih kelimeler için belli özelliklerin zikredilmesine de gerek kalmayacaktı."³⁴⁵

Görüldüğü üzere İbnu'l-Esîr, kelimelerin fesâhatı ile kulağa hoş gelme arasında bir bağ kurmaktadır. Buna göre kelimelerin bir birbirlerinden üstünlükleri daha çok cümle içindeki terkiplerle ilgilidir. Doğru ve fasih bir cümleyi inşa etmenin zorluğu da burdan kaynaklanmaktadır. Zira kelimeler hitaba etkinlik ve estetik kattıkları gibi, toplumların düşünce ve kültürlerini de yansıtmaktadır. Nitekim Yusuf Sancak, bu konuda şunları söylemektedir: "Bir milletin dilinde bulunan kelimeler o milletin sosyal ve kültürel hayatının aynası durumundadır. Bu sebebledir ki, dilini iyi bilen milletler kültürlerini rahatlıkla kavrama özelliğine sahiptirler."³⁴⁶ Böylelikle milletlerin düşünce, kültür ve ahlakî değerlerini anlamak için onların kullandıkları kelimeleri bilmek gerekmektedir. Aynı şekilde toplumların gücünü anlamak, onların kullandıkları kelimeleri bilmekle mümkün olacaktır. Konfüçyüs (M.Ö.480) "kelimelerin gücünü anlamadan, insanların kuvvetini anlamamanın mümkün olamayacağını" söylemektedir.³⁴⁷

Kur'an hitabında kullanılan kelimeler, ilk muhatabların tanıdığı ve kullandıkları kelimelerdi. Kur'an hitabında geçen farklı dil formları da ilk muhataplar tarafından bilinmekteydi. Fakat Kur'an bu kelime, cümle ve deyimlerden kendisine has stiliyle mucizevî bir hitap inşa etti. Meselâ, *وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى*

³⁴⁴ İbn Sinân el-Hafâcî, s. 58-84; el-'Alevî, III, 123-127.

³⁴⁵ İbnu'l-Esîr, I, 174-175.

³⁴⁶ Yusuf Sancak, s. 48.

³⁴⁷ Seyyid Kemal Karaalioğlu, *Kompozisyon Sanatı*, İnkılâp, İstanbul ts., s. 14.

الجُودِي وَيَقِيلُ بُغْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ “Ey yer, çek sularını! Ey gök, dindir yağmurlarını! Diye emredildi.

Bunun üzerine sular çekildi; olan oldu ve gemi de Cüdi üzerinde karaya oturdu. İşte o zaman, Zalimlerin canı cehenneme denildi”³⁴⁸ ayetindeki belâgat mucizesi, sadece kullanılan kelimelerden değil, onların birbirleriyle terkiplerinden kaynaklanmaktadır. Ayette kullanılan aynı kelime ve cümle formları, tek başına olsalardı; bu belâgat harikasının meydana gelmesi söz konusu olmayacaktı.³⁴⁹ Dolayısıyla Kur’an hitabında kullanılan bütün kelimeler, özel bir itinayla seçildiklerinden, bulundukları yerde özel bir anlam ifade etmektedirler.

Aynı anlama gelen kelimeler arasında bulunan nüanslar, adeta kullanıldıkları yer için vaz’ edildikleri hissini uyandırmaktadır. Öyle ki onların yerine başka bir kelimenin kullanılması mümkün değildir. Kur’an’da eş anlamlı kelimeler yoktur, düşüncesi de onların bu özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kur’an hitabında yer alan bütün kelimelerin, bulundukları cümlede yeni bir mana ifade ettiği söylenebilir.³⁵⁰ Yerlerinin değiştirilememesi ve birbirleri yerine kullanılmamaları da bundan kaynaklanmaktadır.³⁵¹ Meselâ راعنا kelimesi kendisine olumsuz anlamlar da yüklenilebileceği için onun yerine انظرنا kelimesi önerilmektedir.³⁵² el-Câhız, insanların hitabta lafızları kullanırken gevşek davrandıklarını, ancak Kur’an’ın, bu konuda titiz davrandığını belirtmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Kur’an-ı Kerim, الجوع kelimesini azab, acizlik ve aşırı fakirlik anlamında kullanırken, insanlar fakırlığı ifade eden السغب kelimesini kullanmıyorlar. Onun yerine hem esenlik hem de güçleri yerinde olduğu durumlara da الجوع kelimesini zikredirler. Aynı şekilde Kur’an مطر kelimesini, azab anlamında kullanırken, insanlar onun ile yağmuru ifade eden ألغيث kelimeleri

³⁴⁸ 11.Hud: 44.

³⁴⁹ Bkz. İbnu’l-Esîr, I,163-166.

³⁵⁰ Ahmed Bedevî, s. 51.

³⁵¹ 49.Hucurât: 14.

³⁵² 2.Bakara: 104. Müslümanlar ilk dönemlerde Hz. Peygamber’in ilettiği mesajları anlamak için gözetmeyi ifade eden راعنا kelimesini kullanmaktaydılar. Yahudiler, Müslümanların bu kelimeyi Hz. Muhammed’le iletişimde kullandıklarını görünce, kendi dilinde sövmek anlamını ifade eden ve aynı zamanda راعنا kelimesine benzeyen راعينا kelimesini, Hz. Peygamber’le diyalogda kullanmaya başladılar. Bunun üzerine Müslümanların kullandıkları راعنا kelimesinin terk edilmesi istendi ve onun yerine انظرنا kelimesinin kullanılması emredildi. Zira bu kelime de aşağı yukarı iletilen mesajları ezberlemek için zaman istemeyi ifade etmektedir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 307; Muhammed et-Tâhir b. ‘Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru’t-Tunisiyye, Tunus 1984,I, s. 652.

arasında bir ayırım yapmadan kullanırlar.”³⁵³ Kur’an hitabı incelendiğinde تنزل, تنزل, نبع ve نبع gibi bir kısım aynı lafızlarda hazıf gerçekleşirken, diğerlerinde gerçekleşmediği görülmektedir. Aynı şekilde يضرعون, يضرعون, يذكرون, يذكرون gibi fiillerin bazılarında idğam yapılırken, diğerlerinde ise bunun gerçekleşmediği görülmektedir. Bu lafızlarda gerçekleşen bu değişimlerin, belli bir maksada binaen vaki olduğu kesindir. Buna göre hazfin gerçekleştiği fiilde hadesin (meydana gelen etki) az ve içinde gerçekleştiği zamanın da kısa olduğuna delâlet eder. Diğer taraftan hazfin gerçekleştiği yerin icâz makamı, kelimenin tam olarak zikredildiği yerin ise itnâb makamı olduğu anlaşılmaktadır.³⁵⁴

Kur’an hitabında kullanılan kelimelerin bu yapılarından dolayı er-Rağıb el-İsfahânî şunları söylemektedir:“ Kur’an lafızları, Arap kelâmının özü, zübdesi ve en iyisidir. Bu lafızlar, fıkıhta ve hikmette, fakih ve felsefecilerin dayanağı, nazım ve nesirde ise uzman şa‘ir ve edebiyatçıların sığınağı olmuştur.”³⁵⁵ Bütün bunlar gösteriyor ki, Kur’an hitabında yer alan her kelimenin ifade ettiği bir anlam vardır. Mesala Kur’an’da zikredilen جسد, جسم, بدن kelimelerinin, her ne kadar zahiren aynı manayı ifade ettikleri anlaşılıyorsa da, aslında bunların her birinin kendine has bir anlamı vardır. Buna göre cisim yaşayan akıllılar için zikredilirken, cesed, ruh sahibi olmayanlar için kullanılır. Beden ise mutlak anlamda akıllıları ifade etmektedir.³⁵⁶

‘Ulûmu’l-Kur’an kitaplarında kendisinden bahsedilen fâsılanın da, kelimelerin belâgatıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Fâsıla, ayetin manasını tamamlayan ve ayetin müziksel nağmelerini gerçekleştiren kelimedir. Genellikle vav, nun ve med harfleriyle bitmektedir. Bu harfler aynı zamanda müzikte kullanılan harflerdir. Ahmed Bedevî’nin Sîbeveyh (ö.180/796)’den yaptığı nakilde terennüm ettiklerinde, Araplar kelimeye elif, yâ ve nunu ilhak ettiklerini söyler.³⁵⁷ er-Rummânî’ye göre fâsıla, ayetlerin sonundaki

³⁵³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 20.

³⁵⁴ Fazıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Belâgatü’l-Kelime fi’t-Ta’biri’l-Kur’ânî*, 2.bs., Şirketü’l-‘Akk, Kahire 2006, s. 9.

³⁵⁵ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 55.

³⁵⁶ Mâhir Ahmed es-Sufî, s. 190. Ayrıca Kur’an’da geçen cisim, cesed ve beden kelimelerinin yukarıdaki anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Örnek olarak cisim için 2.Bakara: 247, Cesed için 7.A’râf: 147, ve beden için ise 20.Taha: 88; 21.Enbiya: 8; 38.Sad: 34 ve 10.Yunus: 92 ayetlerine bakılabilir.

³⁵⁷ Ahmed Bedevî, s. 65.

harflerin birbirlerine benzemesidir. Fâsılalar, manaların daha güzel anlaşılmasını sağlar.³⁵⁸

Yukarıdaki bilgiler gösteriyor ki, nüzul ortamında bulunan insanların gündelik olarak kullandıkları kelimeler, ilâhî hitapta içerik, nazım ve ses ahengi olarak farklılaşmışlardır.³⁵⁹ Kur'an hitabında mühmel (anlamsız) kelimelere yer verilmediği anlaşılmaktadır. Bu da Kur'an'daki kelimelerin bulundukları cümle ve bağlamda belli bir anlam ifade ettiğini göstermektedir.³⁶⁰

2.1.2. Cümleler

Cümle, güzel, değerli, eritilen şey anlamlarına gelmektedir.³⁶¹ Ayrıca birbirlerinden kopuk olmayan birimlere de cümle denilmektedir. Detaylandırılmayan kelâm ve hesaba “mücmel” ifadesinin kullanılması da bundandır.³⁶² İbn Fâris de cümlelerin birleştirme ve güzellik anlamlarına dikkat çekmektedir.³⁶³ Dolayısıyla bu kavramın türevleri hem fizikî şeyler hem de sabır, olgunlaşma ve nazım gibi soyut güzellikleri ifade etmektedir.³⁶⁴

Terim olarak cümle, birbirlerine isnâd olunan iki kelimedenden meydana gelen bir hitaptır. Cümle bazen muhatap için bir mesaj ifade ederken, bazen de ifade etmeyebilir. Bu açıdan cümle, kelâmdan daha geneldir. Çünkü kelâm her halukarda muhataba bir mesaj ifade eden hitaptır.³⁶⁵ Bu nedenle her kelâma, cümle denilebilindiği halde, her cümleye kelâm denilmemektedir. Kelâm ile cümlelerin aynı anlamı ifade ettiğini söyleyen âlimler de vardır. İbn Hişâm (ö.761/1360), cümle ile kelâmın eş anlamlı olmadıklarını belirttikten sonra ez-Zemahşerî'inde bu görüşte olduğunu söylemektedir.³⁶⁶ Zira müsned ve müsnedün ileyhden meydana gelen *إن قام زيد* “Şayet Zeyd kalkarsa” gibi ifadelere cümle denilebildiği halde, muhatap için anlamlı bir mesaj içermeyişi için kendisine kelâm denilmemektedir. Bütün bunlar cümlelerin sözlük

³⁵⁸ er-Rummânî, s. 98.

³⁵⁹ Dücan Cündioğlu, *Sözün Özü*, 4.bs., Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 25.

³⁶⁰ Dücan Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, s. 17.

³⁶¹ Halîl b. Ahmed, I, s. 260.

³⁶² er-Rağîb el-İsfahânî, s. 203.

³⁶³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayisu'l-Luğa*, s. 208.

³⁶⁴ el-Mustafevî, II, 129.

³⁶⁵ eş-Şerîf el-Curcânî, s. 82.

³⁶⁶ Ebû Muhammed Cemâleddin ‘Abdullah b. Yusuf b. Hişâm en-Nahvi, *Muğni'l-Lebîb* I-II (thk. Muhammed Muhyiddin ‘Abdulhamîd), Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1996, II, 413; Fazıl Sâhil es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-'Arabiyye Te'lifuhâ ve Aksâmuhâ*, s.12

anlamları ile terim anlamı arasında bir irtibatın olduğunu göstermektedir. Çünkü cümleler hem dil kurallarına göre güzel bir şekilde oluşturulmalı hem de muhataba anlamlı bir mesaj iletecek bir yapıda olmaları gerekmektedir.

Cümleler, mäsned ve mäsnedün ileyh olmak üzere iki temel unsurdan meydana gelmektedir. İsim cümlesinde, mübteda, mäsnedün ileyhidir. Haber ise mäsneddir. Fiil cümlesinde, fâil ve naibu'l-fâil mäsnedün ileyhidir. Fiil ise mäsneddir. Cümlelerin bu iki temel unsuru dışında kalan diğer unsurlar cümlede kayıt mesabesindedir.³⁶⁷ Cümlede asıl olan bu temel unsurların zikredilmesi, peşpeşe gelmeleri ve muhataplar için bir anlam ifade etmesidir. Ancak bazen bu unsurlarından biri hafız edilebilir. Dilsel bazı inceliklerden dolayı cümlelerin temel unsurları arasında takdim ve tehirler de meydana gelebilir.³⁶⁸ Abdulkahir el-Curcânî'nin “ kelimeler, tek başına bir değer ifade etmez. Onlara değer katan te'lif ve nazımdır”³⁶⁹ şeklindeki tespiti, cümelerde nazmın önemine etmektedir. Ancak bazen cümlelerin temel unsurları arasında yer almayan bazı kelimeler cümleden atıldığında anlam bozukluğu meydana gelebilir. Bu nedenle bunları cümleden atmak mümkün değildir. Meselâ, وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ “Biz göğü, yeri ve bu ikisi arasında mevcut olan şeyleri oyun ve eğlence olsun diye yaramadık”³⁷⁰ ayetinde لَاعِبِينَ kelimesi, cümlelerin asıl bir unsuru olmamasına rağmen cümleden atıldığı takdirde anlam bozukluğu meydana gelir.³⁷¹

İnsan, zihindeki düşünce ve duygularını başkalarına aktarması için belli araç ve sembollere ihtiyaç duyar. İşte cümle, insanlar arasında iletişimi ve düşünce aktarımını sağlayan önemli araçlardan biridir.³⁷² Dolayısıyla cümle aynı dili konuşan toplum bireyleri arasında iletişimin çekirdeğini oluşturmaktadır. Belâgat ve nahiv âlimlerinin cümle hakkında detaylı çalışmalar yapıp önemli eserler ortaya koymaları da bundandır.

Cümleler, hangi mesajın geçici ve hangisinin devam özelliğine sahip olduğunu göstermektedir. Mesajın süreklilik arz ettiğini ifade etmek için isim cümlesi, mesajın zaman zaman yenilenip değiştiğini ifade etmek için de fiil cümleleri kullanılır. Zira isimlerde zaman mefhumu olmadığı için kendilerinde değişim meydana gelmez ve

³⁶⁷ ‘Ali el-Cârim ve Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2007, s. 118.

³⁶⁸ Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 121.

³⁶⁹ Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 253.

³⁷⁰ 21.Enbiyâ: 16.

³⁷¹ Fâzil Sâhil es-Sâmerrâî, *Ma'âni'n-Nahv*, Şirketu'l-'Atîk li Sınâ'ati'l-Kitâb, Kahire, I, 14.

³⁷² Bân el-Hafacî, s. 171.

sürekliliğe delâlet ederler. Fiiler ise zaman mefhumunu içerdiğinden, delâlet ettikleri anlamlarda değişim meydana gelebilmektedir. Buna göre maziye delâlet eden fiilin etkisi bittiğinden şimdiki zamanda bir manaya delâlet eder. O'da belli bir zaman sonra sona erdiğinden müstakbele delâlet eder. Bu da fiilin delâlet ettiği mananın sürekli değiştiğini gösterir.³⁷³

Kur'an hitabında da devamlı ve sabit olan olgu ve değerlerin isim cümleleriyle, değişken ve yenilenenler ise fiil cümlesiyle ifade edilmektedir. Abdulkahir el-Curcânî, Kur'an'da zikredilen isim ve fiillerin her birisinin belli bir manaya delâlet ettiğini söyler. Bu nedenle birbirlerinin yerine kullanılmaları doğru değildir. O, bu konuda Kehf sûresinde geçen وَكَلَبُهُمْ بِأَسْطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ “Köpekleri de mağaranın girişinde ayaklarını uzatmıştır”³⁷⁴ ayetini örnek vermektedir. Görüldüğü üzere bu ayette haber بِأَسْطٍ kelimesidir ve aynı zamanda da isimdir. Onun yerine aynı kökten olan يَيْسَط fiilini kullanmak delâlet açısından doğru değildir. Zira ayette verilmek istenen mesaj, Ashabu'l-kehf'in köpeğinin sürekli olarak orada kalmasıdır. Şayet onun yerine fiil kullanılsaydı bu manaya delâlet etmezdi. Çünkü ayette peyderpey yenilenen bir durumdan söz edilmemektedir.³⁷⁵

Aynı şekilde Fâtır sûresinde geçen هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ “Gökten ve yerden size rızık veren Allah'tan başka bir yaratıcı mı var?”³⁷⁶ ayetinde de يَرْزُقُكُمْ fiili yerine رَازِق ismi kullanılsaydı, rızıkın peyderpey yenilendiğine delâlet etmezdi. Ancak bu ayette Allah'ın rızıkı ihsan etmesinin, sürekli devam ettiği ifade edilmektedir.³⁷⁷ En'âm sûresinde dirilerin ölümlerden çıkarılmasının fiil cümlesiyle, ölümlerin dirilerden çıkarılması ise isimle ifade edilmesi de bundandır.³⁷⁸ Çünkü canlının en bariz özelliği hareket etmesi ve yenilenmesidir. Ölümlerin en somut özelliği ise sükûnet ve sebatır.³⁷⁹ Ancak Ebu'l-Beka (ö.1094/1683)'nın da belirttiği gibi bu durumun aksine delâlet eden

³⁷³ er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, s. 156; Fâzıl Sâlih es-Sâmerâî, *Me'ânî'l-Ebniyeti'l-Arabiyye*, 2.bs., Dâru 'Ammâr, 'Ammân 2007, s. 9.

³⁷⁴ 18. Kefh: 18.

³⁷⁵ 'Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 124.

³⁷⁶ 35. Fâtır: 3.

³⁷⁷ ez-Zerkeşi, IV, 79.

³⁷⁸ 6.En'am: 95.

³⁷⁹ Fâzıl Sâlih es-Samerrâî, *el-Cümletu'l-'Arabiye Te'lifuhâ ve Aksâmuhâ*, s. 163.

bir karine bulunduğunda زيد قائم “Zeyd ayağa kalktı” gibi isim cümleleri de yenilenmeye delâlet edebilir.³⁸⁰

Hitapta cümlelerin bu önemli konumundan dolayı, belâgat alanında yapılan çalışmaların tamamı, önermeye eş değer kabul edilen cümleyle ilgilidir. Me’ânî ilmi, cümlelerin iki bileşeni olan musned ve müsned ileyh ile cümlelerin ihbarî mi yoksa inşai midir mahiyeti ile ilgilenmektedir. Beyân ilmi, bileşik teşbih (et-teşbihu’t-temsili) veya bileşik mecaz-ı (el-istiâretu’t-temsili) saymazsak onun da cümle çerçevesinin dışına çıkmadığı görülmektedir. Bundan dolayı beyân ilmini oluşturan teşbih, istiâre ve kinâyenin cümle işlevini gördüğünü söylenebilir. Bedi’ ilminin ise hitabın estetik boyutuyla ilgilenmektedir. Bu nedenle Emin el-Hûlî (ö.1966) bütün belâgat çalışmalarının cümle düzeyini geçmediğini iddia etmektedir.³⁸¹

Emin el-Hûlî tarafından belâgata yapılan bu tenkidin, haklılık tarafı bulunmakla birlikte, bütünüyle doğruları yansıttığını söylemek mümkün değildir. Zira belâgat çalışmalarında cümlelerin birbirlerine bağlanmaması (fasıl) ve cümlelerin her hangi bir bağlaçla birbirlerine bağlanması (vasıl) gibi konulardan da söz edilmektedir. Bu durum ise cümleler arası ilişkiyi ifade etmektedir. Yani hangi durumda cümlelerin birbirleriyle irtibatları sağlanır ve hangi durumlarda irtibatları kesileceğinden söz edilmektedir. Ancak belâgat çalışmalarının cümlelerden meydana gelen pragrafların bir birleriyle irtibatlarını irdelemediği eleştirisinin ise haklı bir eleştiri olduğunu düşünmekteyiz..

2.2. MUHATAPLA İLGİLİ ALANLAR

Bu başlık altında nahiv, belâgat çalışmaları ve Kur’an hitabında muhatapın durumu incelenecektir. Ayrıca hitabın inşasında muhatapla hangi düzeyde ilgilenildiği tespit edilecektir.

2.2.1. Nahivde Muhatap

Nahiv sözlükte, kastetmek, beyân, taraf, miktar, misil ve çeşit manalarına gelmektedir.³⁸² Terim olarak nahvin birçok tanımı yapılmıştır. es-Suyûtî’nin yaptığı nakillere göre İbn Cinnî, nahvi, “tesniye, cem, tezkir, izâfet, neseb ve terkip konularında

³⁸⁰ Ebu’l-Bekâ, s.341.

³⁸¹ Emin el-Hulî, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, (Çev: Emrullah İşler ve Mehmet Hakkı Suçin), 1.bs., Kitabiyat, Ankara 2006, s. 128-129.

³⁸² el-Fakihi, ‘Abdullah b. Ahmed, *Şerhu’l-Hudûd fi’n-Nahv* (thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî), Mektebetu Vehbe, Kahire 1993, s. 51.

Arapların kelâmı gibi sözü inşa etmektir” şeklinde tarif etmektedir. el-Hakem el-Ferruhân (ö.548/1154) ise, nahvi, “cümle dizilişi ile mananın irtibatını sağlamak için, Arapların söz inşasını göz önünde bulundurmaktır” şeklinde tanımlamaktadır. İbn Mes‘ud el-Ğaznî (ö. 421/1030) ise nahvi, “doğru ve yanlış cümlelerin kendisiyle bilindiği bir ilim olarak görmektedir.”³⁸³ Bütün bu tanımlardan anlaşılıyor ki, nahiv ilmi, bir metnin inşası için gerekli olan kurallardan söz etmektedir.

Nahiv ilminin çerçevesinde inşa edilen hitabın amacı, muhataba mesajları doğru bir şekilde iletmektir. Bu da nahiv ile hitabın iç içe ve bir bütünün parçaları olduklarını göstermektedir. Nahivciler, her ne kadar belâgatçiler kadar açık bir şekilde hitap ile muhatap ilişkisi üzerinde durmasalar da, nahiv kurallarını Arapların kelâmı çerçevesinde inşa ederken, muhatabı göz önünde bulundurmuşlardır. Buna göre cümledeki hazıf, takdim, te’hir, ma’rife ve nekiirelik gibi konular muhatap dikkate alınarak inşa edilmiştir.³⁸⁴ Bu da nahivcilerin kendi çalışmalarında muhatabı dikkate aldıklarının göstergesidir. Kudame b. Ca’fer (ö 337/948), nahiv ilminin ana konularından biri olan cümleyi “muhataba bir anlam ifade eden kelâm” olarak tanımlamaktadır.³⁸⁵ Bu da cümlelerin muhatap açısından ifade ettiği önemi üzerinde durulduğunun bir başka göstergesidir. İbn Hişâm ünlü eseri “*el-Muğni’l-Lebîb*” adlı eserinde cümleyle ilgili şunları söylemektedir: “Cümle, bilinçli bir şekilde (kast) inşa edilen ve muhatap için bir mesaj ifade eden kelâmdır.”³⁸⁶

Hitapta cümlelerin ifade ettiği bu misyondan dolayı nahivciler, onu meydana getiren kelimelerin yapısı, çeşitleri, kısımları ve özellikleri üzerinde durmuşlardır. Arap dilindeki isim, fiil ve harfleri tespit etmekle kalmamışlardır.³⁸⁷ Bununla birlikte onların tanımlarını da yapmışlardır. Buna göre isimler; zaman mefhumu içermeyen ve kendi başına bir anlama delâlet eden, isnâd, “el” takısı, harfî cerleri, tenvîn ve izafeti kabul eden kelimelerdir. Fiiller, üç zamandan birine delâlet eden ve kendi başına bir anlam ifade eden lafızlardır. Harfler ise tek başına bir anlam ifade etmeyen, ancak isim ve

³⁸³ es-Suyûtî, *el-İktirâh fi ‘İleli’n-Nahvi* (thk. Mahmud Süleyman Yâkût), Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmi’iyye, Kahire 2006, s. 23-24.

³⁸⁴ Ahmed Sa’d Muhammed, *el-Usûlu’l-Belağyye fi Kitâbı Sîbeveyh*, 1.bs., Mektebetu’l-Âdâb, Kahire 1999, s. 33.

³⁸⁵ Ebu’l-Ferec, Kudâme b. Ca’fer, *Nakdu’n-Nesr*, s. 45

³⁸⁶ İbn Hişâm, *el-Muğni’l-Lebîb*, I, 431.

³⁸⁷ el-Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s.48.

fiillerle beraber zikredildiklerinde bir anlama delâlet eden kelimelerdir.³⁸⁸ Buna göre hitabı meydana getiren cümle, ya زيد أخوك “Zeyd kardeşindir” gibi iki isimden veya إنطلق بكر “Bekr gitti” gibi bir isim ve bir fiilden meydana gelmektedir.³⁸⁹ Bu da her cümlede birbirlerine isnâd olan³⁹⁰ en az iki kelimenin bulunmasını zorunlu kılmaktadır.³⁹¹ Bu durumda ancak cümle muhatap için bir anlam ifade etmekte ve onun beklentilerini karşılayabilmektedir.

Nahiv çalışmalarının temel amaçlarına bakıldığında hitapta kullanılan farklı cümle yapılarını tespit edip, içerdikleri anlamları ortaya çıkarmak olduğu görülecektir. Bu da hitapta kullanılan kelimeler ile hitabın gerçekleştiği bağlam, çevre ve muhatabın birbirlerinden bağımsız olmadıklarını göstermektedir. Hatta muhatabın hitabın meydana gelmesinde esas olduğu da söylenebilir. Buna göre nahiv kurallarının, muhatabın durumunu dikkate almanın bir sonucu olarak ortaya çıktıkları söylenebilir. Çünkü nahiv kuralları, muhatabın bilgi kapasitesi, anlayışı, bulunduğu kültürel çevre, mütekellimle ilişkisi, mesaj ve duyuşsal durumları dikkate alınarak inşa edilmişlerdir.³⁹²

Nahivciler, nahiv ilminin kavramlarını inşa ederken, muhatabı ifade eden أنتم, أنت gibi zamirlere ضمائر المخاطب “Muhatabı ifade eden zamirler” adını koymuşlardır.³⁹³ Bu kavramı ilk olarak, nahvin kurucuları sayılan, Hâlîl b. Ahmed (ö.175/791) ile onun nahiv düşüncesini sistematik bir şekilde kaleme alıp bir araya getiren öğrencisi Sibeveyh’nin dile getirdiği kabul edilir.³⁹⁴ Sibeveyh’i, nahiv kurallarını inşa ederken, muhatabı dikkate aldığı görülmektedir. O, ما كان أحد خيرا منك وما كان أحد مثلك “Hiç kimse senden daha hayırlı değildir ve hiç kimse senin gibi değildir” gibi cümlelerde mübteda ile haberin neden nekire geldiğini sorgulamakta ve şunları söylemektedir: “Bu örneklerde nekire mubteda olan أحد’e nekire bir haberin getirilmesi, muhatabın seviyesinde veya

³⁸⁸ İbn Felah el-Yemenî, I, 81.

³⁸⁹ İbn el-Hâcib, Ebu ‘Amr Osmân b. ‘Ömer, *el-İdâh fî Şerhi’l-Mufasssal* I-II (thk. Mûsa Bennâ el-‘Alîlî), Matba‘atu el-‘Anî, Beğdâd, ts., s. 61.

³⁹⁰ Yapılan nahvi araştırmalara göre birbirlerine isnâd olabilen isim ve fiillerdir. Harfler, cümlenin temel unsuru değildir. Çünkü harfler ancak başka kelimelerle birleştiğinde bir anlam ifade ederler. Geniş bilgi için bkz. İbn Felâh el-Yemenî, I, 179.

³⁹¹ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s.49.

³⁹² Bân el-Hafâcî, s. 165.

³⁹³ Sibeveyh, *el-Kitâb* I-VI (thk. ‘Abdusselâm Muhammed b. Harun), 3.bs., Mektebetu el-Hâncî, Kahire 2006, II, 350.

³⁹⁴ Şevkî Dayf, *el-Medârisu’n-Nahviyye*, 8.bs., Dâru’l-Me‘ârif, Kahire s, 57.

onun fevkinde birisinin bulunmadığını ifade etmekten kaynaklanmaktadır. Çünkü muhatap, bazen bu dil inceliğine ihtiyaç duyabilir.”³⁹⁵

Nahivciler genellikle muhatabı dikkate aldıklarını açık bir şekilde ifade etmezler. Ancak bunu bazen açıktan da dile getirdikleri vakidir. Meselâ Marife ve nekirelik konuları, muhatap dikkate alınarak tespit edilmektedir. Konuşmacı, iletişimde kullandığı kelimeleri, muhatabın konu hakkında bilgisi olup olmamasına göre seçmektedir.³⁹⁶ Zira ma‘rifelik, konuşmacının değil, muhatabın bilgisiyle ilgili bir durumdur. Çünkü bazen konuşmacı için ma‘rife olan bir şey, muhatabın onun hakkında bilgisi olmadığı için nekire sayılmaktadır. Meselâ konuşmacı, muhatapla iletişimde, *يا داري رجل ولي بستان* “Benim evimde bir adam vardır ve benim bir bahçem vardır” gibi bir söz kullandığında, kelimeler nekire olmasına rağmen, erkeğin kim olduğu ve bahçenin de hangisi olduğunu bilmektedir. Muhatap ise ne bahçeyi ne de söz konusu kişiyi tanımaktadır.³⁹⁷

Nahiv ilmine göre, bir cümlede gaip ve muhatabı ifade eden zamirler mef‘ul konumunda olduklarında, muhatabı ifade eden zamirin öne alınması gerekmektedir. Muhatap, konuşmacıya daha yakın olduğundan, önce onu ifade eden kelimeler zikredilir. Müttekellim cümle içindeki sıralamada muhataptan önce geldiğinden onu ifade eden kelimeler muhataptan önce ifade edilir.³⁹⁸ Kur’an’daki cümle dizgesinde de bu durumun dikkate alındığı görülmektedir. Hud sûresinde, *أَنزَلْنَاهَا وَأَنزَلْنَا لَهَا كَافَّةً* “Siz istemediğiniz halde size zorla mı onu yaptıracağız?”³⁹⁹ ayetinde muhatabı ifade eden *كَمْ* zamiri gaibleri ifade eden *الهاء* zamirinden önce zikredilmektedir. Bu ayetin dizgisi, iletişimde muhatabın yerini belirlemesi açısından önemlidir.

Ancak bu durumda dikkat çeken bir husus söz konusudur. Şöyle ki, iletişimde marifeliğe öncelik verilmesine rağmen, nahiv ilminde neden nekire asıl, marife ise onun fer‘i kabul edilmektedir? Bu durum, nekire isimlerin marife isimlerin aksine sadece bir

³⁹⁵ Sibeveyh, I, 54.

³⁹⁶ Bân el-Hafâcî, s. 118.

³⁹⁷ eş-Şenterî, Yûsuf b. Süleymân b. ‘Îsâ, *en-Nuket fî Tefîri Kitâbi Sibeveyh’i ve Tebyînu’l-Hafî min Lafzihi ve Şerhi Ebyâtîhi ve Garibihi*, I-IV (thk.Reşîd Belhabîb), Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Mağrib, 1999, II, 36.

³⁹⁸ Sibeveyh, II, 364.

³⁹⁹ 11.Hud: 28.

ferde değil, kendi cinsinden olan bütün fertlere delâlet etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁰ İbn Serrâc (ö. 316/929) da belirsiz isimlere nekire denilmesini, onun mefhumunun sadece bir ferdle sınırlı kalmadığından kaynaklandığını söylemektedir.⁴⁰¹ Bütün bu bilgiler gösteriyor ki, hitapta marifelik ve nekirelik ile muhatap arasında bir ilişki söz konusudur. Buna göre marifelikte asıl olan muhatabın konu hakkında bilgi sahibi olmasıdır. Mütakellimin değil. Çünkü bazen mütakellimin bildiği ve hitapta ifade ettiği bazı durumlar muhatap tarafından bilinmediğinden nekire sayılmaktadır. Sibeveyh'in "*el-Kitab*"ını şerh eden "*en-Nuket*" kitabının sahibi eş-Şenterî,(ö.426/135) marifelikte muhatabın esas olduğunu söylemektedir⁴⁰² ki, bunun önemli bir tespit olduğu anlaşılmaktadır.

Nahivciler tarafından aynı statüde olan bazı kelimelere marifelik hükmü verilirken, diğerlerine verilmemesi de muhatabın dikkate alındığını göstermektedir. Buna örnek olarak İbn Ya'îş'in أمس kelimesinin marifeliğine ve غد kelimesinin ise nekireliğine hükmetmesini göstermek mümkündür. Ona göre أمس kelimesi yaşanmış ve müşâhede edilmiş bir zaman dilimine delâlet eder. Muhatap onu müşâhede edip yaşadığı için onun hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Marifelik alâmeti olan "el" takısının onunla birlikte zikredilmemesi de bundandır. Çünkü ondaki müşâhedenin marifelik edatının yerine geçtiği düşünülmektedir. Buna karşın غد kelimesi, daha önce yaşanmamış ve yarını ifade ettiğinden nekire kabul edilmektedir. Başında marifelik alâmetinin zikredilmesine ihtiyaç duyulması da bundandır.⁴⁰³ eş-Şenterî budurumu şöyle izah etmektedir: "Yarını ifade eden غد kelimesi nekiredir. Muhataba göre marifelik ve nekirelik açısından أتيك غدا "Sana yarın geleceğim" ile أتيك الغد "Sana yarın geleceğim" üslûpları aynıdır. Çünkü bu kelime her iki durumdada yarını ifade etmektedir.⁴⁰⁴ Görüldüğü üzere kelimelerin marifeliği ile nekireliği muhatabın konu hakkında bilgi sahibi olup olmamasına göre değişebilmektedir.

⁴⁰⁰ Bân el-Hafâcî, s. 117.

⁴⁰¹ İbn's-Serrâc, Ebu Bekr Muhammed b. Serin b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, 1.bs., Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, I, 148.

⁴⁰² eş-Şenterî, II, 36.

⁴⁰³ İbn Ya'îş, II, 282.

⁴⁰⁴ eş-Şenterî, I, 182.

Nahivde muhatabın dikkate alındığını gösteren kanıtlardan biri de, marifeliği ifade eden “el” takısıdır. Bu edat, muhatapların keyfiyet ve kemiyetlerini ifade etmektedir. Sîbeveyh, bununla ilgili şunları söylemektedir: “مررت برجل “Bir adama uğradım” sözünde konuşmacının tanıdığı fakat muhatabın tanımadığı birine uğradığını ifade etmektedir. Fakat مررت بالرجل “Bilinen birine uğradım” cümlesinde ise muhatabın tanıdığı birine konuşmacının uğradığını ifade etmektedir.”⁴⁰⁵ Buna göre birinci cümlede muhatap söz konusu kişiyi tanımazken, ikinci cümlede ise onu tanımaktadır.

‘Abdulkahir el-Curcânî, bu dil olgusunu şöyle izah etmektedir: İletişimde زيد منطلق “Zeyd gitti” üslûbu, muhatabın daha önce kimin gittiği konusunda bilgisinin bulunmadığını ifade etmektedir. İşin hemen başında Zeyd’in gittiği ifade edilmektedir. Fakat زيد المنطلق “Zeyd gitti” sözü muhatabın daha önce Zeyd veya ‘Amr’dan birisinin gittiğini bildiğini iktiza etmektedir. Hatib bu cümleyle giden kişinin Zeyd olduğunu muhataba bildirmektedir. Buna göre birinci cümlede muhatabın daha önce bilmediği bir durum ifade edilirken, ikinci cümlede ise Zeyd veya ‘Amr tarafından gitme fiilinin gerçekleştiğini biliyor. Ancak hangisinin bunu gerçekleştirdiği hususunda bilgisi yoktur.⁴⁰⁶

Nahiv konuları arasında yer alan tevâbi‘ler de de muhatabın dikkate alındığı görülmektedir. Çünkü tevâbi‘lerin hitaptaki misyonları, muhatap için konuyu daha açığa kavuşturmadır. Konuşmacı, ilettiği mesajla ilgili zihnî bir karışıklık meydana geldiğini hissettiğinde bağlama uygun olan tevâbi‘lerden birini zikreder.⁴⁰⁷ Cümledeki misyonları zihnî karışıklığı önlemek olduğundan, kendilerine ait müstakil irâbları bulunmamaktadır. İrâbları izah ettikleri cümleye göre şekillenmektedir. İbn Ya‘îş (ö. 643/1245), “tevâbi‘lerin irâbı, başkasına tabi olmakla gerçekleşeceğini söylemektedir.”⁴⁰⁸ Te’kid, sıfat, bedel, atfu beyân ve atıf harflerinden meydana gelen tavâbi‘ler, muhataba iletilen mesajı netleştirmek için zikredilirler.

Nahiv ilminde muhatapla iletişim konusunun, ilk günden itibaren üzerinde durulmaktadır. Mütakellim, muhataba mesajı doğru bir şekilde iletmesi ve muhatabın da

⁴⁰⁵ Sîbeveyh, II, 5.

⁴⁰⁶ Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ‘câz*, s.126-127.

⁴⁰⁷ Bân el-Hâfâcî, s. 143.

⁴⁰⁸ İbn Ya‘îş, I, 584.

hitabı anlaması için gerekli bütün durumlar üzerinde durulmuştur.⁴⁰⁹ Aslında dille ilgili inşa edilen belâgat, sarf ve nahiv ilimlerinin hepsi, muhatap esas alınarak inşa edilmişlerdir. Belâgatçılar, nahvin ele aldığı takdim, tehir, zikr, izhâr, hazıf, izmâr, fasıl, marife ve nekre gibi konulardan istifade ederek belâgat kaidelerini inşa etmişlerdir.⁴¹⁰ el-Kazvînî, meâni ilminin konularını; haber, müsnedün ileyh durumları, müsnedin durumları, kasır üslûbu, inşa, fasıl, vasıl, icâz, itnâb ve müsâvatla sınırlandırmaktadır.⁴¹¹ Bu da belâgat ilminin nahiv kaideleri üzerine inşa olduğunu göstermektedir.

Muhatabın durumu ve cümlelerin birbiriyle bağlantıları esas alınarak inşa edilen nahiv kurallarının, daha sonraki dönemlerde bu mecradan çıktığı görülmektedir. el-Fâkîhî, “*Şerhu Kitabi’l-Hudûd*” adlı eserinde nahvi, “kelimelerin sonunun durumunu mebnilik ve mu’reblik açısından inceleyen ve belli kuralları olan bir ilim” olarak tanımlamaktadır.⁴¹² Nahiv için yapılan bu tanımın, nahvi, asıl misyonundan uzaklaştırdığı, mu’reblik ve mebnîlik gibi çok dar bir çerçeveye hapsettiği; bunun bir sonucu olarak nahiv ile muhatap ilişkisinin büyük oranda kesildiği söylenebilir.

“*İhyâu’n- Nahv*” adlı kitabın sahibi İbrahim Mustafa, haklı olarak bu durumu eleştirmektedir. Nahvin asıl misyonu, insanlar düşüncelerini kendisiyle ifade ettiği cümlelerin nasıl inşa olacağını belirten kuralların bütünü olduğunu söyler. Bu nedenle sadece cümlede yer alan kelimelerin son harfinin irâbıyla ilgilenmesi doğru değildir. Çünkü diğer dillerde irâb olgusu bulunmamasına rağmen, dil kuralları bulunmaktadır.⁴¹³ İbrahim Mustafa’nın bu tespiti nahiv-belâgat ilişkisinin seyrini ortaya koyması açısından önemlidir. Bu çerçevede Temmâm Hassân’ın “cümle; nahiv ile belâgat ilminin ortak paydasıdır. Nahiv kelimelerden başlayıp cümleye ulaşır. Belâgat ise cümleden başlar ve bulunduğu bağlamda onun diğer cümlelerle ilişkisini inceler”⁴¹⁴ şeklindeki tespitini hem isabetli hem de önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Netice itibarıyla denilebilir ki, nahiv ilmi muhatapı dikate almıştır. Ancak çoğu zaman bunu açıktan dile getirmemiştir.

⁴⁰⁹ Mahmud ‘Abbâs ‘Abdulvâhid, s. 132.

⁴¹⁰ Ahmed Sa’d Muhammed, s. 19.

⁴¹¹ ‘Abdulmute‘âlî es-sa‘îdî, *Buğyetu’l-İdâh* I, 37

⁴¹² el-Fakihî, s. 52.

⁴¹³ İbrâhim el-Mustâfa, *İhyâu’n-Nahv*, Matba‘atu Lecneti’Te’lîf ve’t-Tercüme ve’n-Neşr, Kahire 1937, s. 3-4.

⁴¹⁴ Temmâm Hassan, *el-Usûl*, s. 310.

2.2.2. Belâgatta Muhatap

Hitabın inşasında önemli bir yeri olan muktezâ-yı hâl ve bağlam, belâgatçıların ilgi alanında oldukları bilinmektedir. Hâlin muktazası esasen muhatapla ilgili bir durumdur. Muhatabın muktazâ-yı hâl aynı zamanda belâgat ilminin de omurgasını oluşturmaktadır.⁴¹⁵

Belâgatçılar, hitap, muhatap ve bağlam arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yoğun çaba harcamışlardır. Yazdıkları eserlerin hemen girişinde, cümlelerin ana harcını oluşturan kelimenin fonetik yapısı ve cümlelerin anlam ve estetiği ile ilgilenmişlerdir. Bu durumu ifade etmek için de fesâhat ve belâgat kavramlarını tercih etmişlerdir. Bunların tanımları yapılırken de muhatapı esas almışlardır.⁴¹⁶ es-Sekkâkî'nin de belirttiği gibi, belâgat ilmi, esas itibariyle, bir mesajı doğru bir zeminde (makam) ve etkili bir üslûpla muhataba iletmektir.⁴¹⁷ Etkili bir hitabın inşası için oluşturulan kavramlar da içerik ve kullanım açısından doğrudan muhatapla irtibatlıdır. Zira kelime ve cümle çeşidinin seçimini, muhatapın durumu ve bağlam belirlemektedir.⁴¹⁸

Daha önce ifade edildiği üzere belâgatçiler, hitabın bağlamına ve muhatapın muktezâ-yı hâline hep dikkat çekmişlerdir. el-Kazvî'nî, hitabın belîğ oluşu, fesâhatiyle beraber, muhatapın muktezâ-yı hâline de uygun olması gerektiğini söylemektedir. Sözün inşa olduğu bağlam değişken olduğu için, muhatapın muktezâ-yı hâli de farklılık arz etmektedir. Buna göre nekirelik makâmı, marifelikten, mutlak makamı, mukayyetten, takdim makamı, te'hirden farklıdır. Aynı şekilde fasıl makâmı, vasıldan, icâz makâmı itnâb ve müsavâtta, zeki insanların makâmı diğerlerinden farklıdır. Hulâsası her bağlamın kendine göre bir hitabı vardır. Sözün kalitesi ve üstünlüğü de bağlama uygun olup olmamasına göre değişmektedir.⁴¹⁹

el-Kazvî'nî'nin muktezâ-yı hâl ile ilgili yaptığı bu tespitlerin muhatapla ilgili olduğu aşîkârdır. Zira hitabın inşası, muhatapın durumuna göre gerçekleşmektedir. Bu nedenle el-Kazvî'nî'nin bu tespitinin, iletişimin temelini oluşturduğu söylene abartı olmaz. el-Kazvî'nî'nin hitabın inşasında vurgu yaptığı makâmı, daha önce 'Abdulkahir el-Curcânî, nazım olarak ifade etmektedir. Çünkü nazım, muhatapın bulunduğu bağlama

⁴¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkîli'l-Kur'an*, s. 13; Yûsuf b. 'Abdullah b. Muhammed el-'Aleyvî, s. 545.

⁴¹⁶ Bân el-Hafâcî, s.27.

⁴¹⁷ es-Sekkâkî, s. 158.

⁴¹⁸ es-Sekkâkî, s. 158.

⁴¹⁹ el-Kazvî'nî, s. 13.

ve nahiv ilminin de ilke ve yöntemlerine göre hitabı inşa etmektir.⁴²⁰ Hitabın inşasında bütün bunlar dikkate alınırken muhatabın bilgi seviyesi, statüsü ve sosyal konumu da göz önünde bulundurulmaktadır. Daha öncede ifade edildiği gibi “hatibin, halkın efendisine, halk diliyle ve krallara da sokak diliyle hitap etmesi”doğru değildir.⁴²¹

Ayrıca belâgatta hitabın, muhatabın psikolojik ve düşünce yapısına göre şekillendiği görülmektedir. el-Kazvî’nin belirttiğine göre muhatabın zihninde ön yargılar olmadığında زيد جاء وعمرو ذاهب (Zeyd geldi ve Amr ise gidicidir) gibi cümlelerde te’kid edatlarının kullanılması gerekmemektedir. Hitabın içeriği hakkında muhatap mütereddid ise, إن زيدا لقائم (Zeyd muhakkak ayaktadır) cümlesinde olduğu gibi iki tane te’kid edatının kullanılması gerekmektedir. Şayet muhatap, hitabın içerdiği hüküm hakkında olumsuz bir kanaate sahip ise, onun durumunun iktiza ettiği kadar te’kid edatları zikredilmelidir.⁴²²

el-Muberrid ile Filozof Kindî (ö.256/873) arasında bir kısım cümlelerdeki farklı edatların bulunmasıyla ilgili cereyan eden tartışma bu konuya ışık tutabilecek mahiyettedir. el-Kindî, “Ben Arap dilinde yersiz kullanılan bazı kelimeleri görmekteyim. Araplar, bazen عبد الله قائم “‘Abdullah ayaktadır”, bazen إن عبد الله قائم “‘Kesinlikle Abdullah ayaktadır” ve bazen de إن عبد الله لقائم “‘Kesinlikle Abdullah ayaktadır” derler. Bunun üzerine el-Muberrid, bu sözlerde yersiz kullanılan her hangi bir kelimenin bulunmadığını söyler. Buna göre birinci cümle muhatabın zihninin Abdullah’ın kalkması hususunda hâli olduğunu haber vermektedir. İkinci cümle, konu ile ilgili mütereddid bir zihin yapısına sahip olan muhataba bir cevaptır. Üçüncü cümle ise hitabın içeriği hakkında inkâr derecesinde olumsuz bir kanaata sahip muhataba söylenmiş bir sözdür.⁴²³ Bütün bunlar, belâgat ilminde muhatabın dikkate alındığının birer göstergesidirler.

2.2.3. Kur’an Dilinde Muhatap

Kur’an hitabının birçok özelliği vardır. Ancak onun en bariz özelliği dil, düşünce ve duygu açısından muhatabın mukatazâ-yı hâline uygun inşa edilmesidir. Buna göre

⁴²⁰ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ’câz*, s. 70.

⁴²¹ el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 92.

⁴²² el-Kazvî, s. 19.

⁴²³ Tevfik el-Fil, *Delâletu’t-Terâkib*, Mektebutu’l-Âdâb, Kahire ts., s. 20; ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ’câz*, s. 315.

Kur'an'da kullanılan dil ve üslûp muhatabın aşına olduğu bir üslûptur. Kur'an hitabının içeriği de, muhatabın kültür ve bilgi alt yapısına uygundu. Karşı çıktığı durum ise onun aşına olduğu üslûp ve kelimelere, yüklenilen yeni anlamlardır. Meşhur dilci Ebu 'Ubeyde (ö. 209/824), bu konuyu şöyle ifade etmektedir: “Şüphesiz Kur'an Arapların diliyle nazil olmuştur. Kendilerinin lisanıyla indirildiği için⁴²⁴ ilk muhataplar, onun içerdiği manaları sormayı gerekli görmemişlerdir. Çünkü onların hitapta kullandıkları irâb vecihleri, garip kelimeler ve manalar, Kur'an hitabında da mevcuttu.”⁴²⁵

İbn Haldûn (ö.808/1406), ilk muhatapların Kur'an-ı Kerîm'i anladığını söylemektedir. Hatta konuyu biraz daha ileri taşıyarak şunları belirtmektedir:“ Kur'an, Arap dili ve Arap dilinin üslûp ve belâgatıyla nazil olmuştur. İlk muhatapların hepsi onu anlıyorlardı. Kelime ve terkiplerindeki manaları da biliyorlardı. Kur'an'ın içerdiği tevhid inancı ve dinin gerekleri, olay ve olgulara uygun bir şekilde tedrici bir şekilde nazil oluyordu.”⁴²⁶ İbn Haldûn'un, “Arapların hepsi Kur'an'ı anlıyorlardı” görüşü daha sonraki âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Vakıayı yansıtmadığı ve aşırı bir genelleme olduğu ifade edilmiştir.⁴²⁷ Çünkü ilk muhatapların hepsi, Kur'an'ın bütün kelimelerinden neyin kastedildiğini bilmiyorlardı. Hatta Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekr (ö.13/634) gibi bazı sahabelerin de Kur'an'da geçen بَ kelimesinin anlamını bilmediklerini ve onunla ilgili indî yorumlara başvurmaktan kaçındıkları nakledilmektedir⁴²⁸

Kur'an hitabında muhatabın dikkate alındığını gösteren bazı hususlar da söz konusudur. Bunlardan biri Kur'an'ın Arapça indirilmesidir. Buna göre Kur'an, Arap diliyle indirilmiş ve onların kullandığı üslûp da dikkate almıştır. Muhatabların kullandığı hitapta hakiki manada kullanılan kelimeler olduğu gibi, mecazî anlamı ifade eden kelimeler de mevcuttu. Kur'an hitabı için de bu durumlar söz konusudur. Bunun böyle olması da doğaldır. Çünkü Kur'an'ın ilk muhatapları Arapça konuşan bir

⁴²⁴ 4.Nisâ14.

⁴²⁵ Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an* (thk. Muhammed Fuad Sezgin), Mektebetu Hâncî, Kahire ts. I, 8.

⁴²⁶ İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Mukkadime* (thk. Muhammed el-İskenderânî), Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut 2011, s. 406.

⁴²⁷ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kelimât 'Arabiyye, Kahire ts., s. 230.

⁴²⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an* I-II (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), 5.bs., Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2002, I, s.354.

toplumdu.⁴²⁹ Ancak Kur'an'ın belli bir mekân ve zaman diliminde Arapların diliyle nazil olması, onu Arap Yarımadasıyla sınırlı kılmaz. Kur'an'ın evrenselliği, onun dili ve indiği hitap çevresinden kaynaklanmamaktadır. Dillerden biri olan Arapçanın evrensel bir niteliğe sahip olduğunu düşünmek de doğru değildir.

Aynı şekilde Kur'an'ın on dört asır önce içinde nazil olduğu bağlamıyla (oradaki olaylar, olgular vb.) da evrensel olduğunu iddia etmek mümkün değildir. O halde Kur'an'ın, hangi özelliği ile evrenseldir? sorusu doğal olarak akla gelebilir. Bu soruyu şöyle cevaplamak mümkündür. Kur'an hitabının muhataplara sunduğu evren tasavvurunun içerdiği, hükümler, insanî ve ahlâkî değerler evrenseldir. Bunların belli zaman ve mekânda ve belli bir dil formatında nazil olması bu evrensellik özelliğine mani değildir. Hz.Peygamber'in Arap oluşu, onun bütün insanların peygamberi olmasına engel olmadığı gibi, ilâhî hitabın da dil yapısı ve bağlamıyla söz konusu değerleri bütün insanlara iletmesine mani değildir.⁴³⁰

Kur'an'da hitap çevresinde bulunan lehçelerin yer alması, muhatapın dikkate aldığını gösteren başka bir kanıttır. Kur'an'ın kendileriyle nazil olduğunu ifade edilen "ahruf-i sab'a" da bunu göstermektedir. Bu konuda varid olan hadis, daha çok Kur'an'ı farklı şekillerde okuma noktasında ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle hadis, daha çok kıraat ilminin varlığını temellendirmede kullanılmıştır. Biz hadisin sıhhat boyutu ve kıraâtlerle ilişkisi üzerinde duramayacağız. Çünkü konu çalışmamızı doğrudan ilgilendirmede olduğu gibi, bu meseleyle ilgili hem modern⁴³¹ dönemde hem de daha önce çok ciddi çalışmalar yapılmıştır.⁴³² Bizi ilgilendiren durum, muhatapla iletişim kurulurken, onun dilsel yapısının dikkate alınıp alınmadığıdır. Konuya bu açıdan bakıldığında söz konusu hadisin ifade ettiği en önemli hakikat, muhataplarla gerçekleşen iletişimde, onların dil ve lehçelerinin dikkate alınmasıdır. Şayet hitapta sadece bir kabilenin şivesi dikkate alınsaydı, diğer kabilelere bu çok ağır gelecekti ve aynı zamanda polemiklere de vesile olacaktı. Çünkü çocukluktan itibaren kendisiyle ülfet peydah ettikleri şiveyi terk etmek kendilerine zor gelecekti. Bir lehçeyi terk etmek

⁴²⁹ Ahmed Emin, s. 229.

⁴³⁰ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamların Tarihi*, s. 5-6.

⁴³¹ 'Abdurrahmân b. İbrahim el-Madrudî, *el-Ahrufu'l-Kur'aniyyetu's-Seb'*, 1.bs., Dâru 'Alemlî'l-Kutub, Riyâd 1991, 21-30.

⁴³² Ebû 'Amr ed-Dânî, *el-Ahrufu's-Seb'a* (thk. 'Abdulmuheymin Tahhân), 1bs., Dâru'l-Menâre, Suudi Arabistan 1997, s. 1-24.

ancak uzun bir eğitim, yeni dile alışılması gibi uzun bir süreç gerekecekti. Bu nedenle onların kullandıkları şiveleri dikkate alındı.⁴³³

Böylelikle bir bölgenin (Hicâz) veya bir kabilenin (Kureyş) kullandığı lehçe bütün kabilelere dayatılmadı.⁴³⁴ Bundan dolayı İmam eş-Şafi‘î (ö.204/820), Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin Arapların dilini bütün lehçeleriyle ihata etmediğini söylemektedir.⁴³⁵ İbn ‘Abbâs’a bilinmeyen kelimeler (garib) sorulduğunda o şöyle cevap verirdi: “Benden Garibu’l-Kur’an ile ilgili soru sormak istediğinizde onun anlamını şiirlerde bulmaya çalışın. Çünkü şiir Arapların arşividir (divan), Kur’an da Arapların diliyle inmiştir.”⁴³⁶ İbn ‘Abbâs, bu tavrıyla Kur’an’ın bütün Arap kabilelerinin şivelerini dikkate aldığını söylemektedir. İbn‘Abbâs’ın önerdiği şiir divanları da belli bir kabileye mahsus değildi. Çünkü o, “Arap arşivi” ifadesini kullanmaktadır.

es-Suyutî, Hicâz bölgesinin dışında yaşayan Araplara ait olup, Kur’an’da zikredilen kelimelerden uzun bir liste sunmaktadır.⁴³⁷ Bununla birlikte Kur’an hitabı, genel hatlarıyla Kureyş kabilesinin lehçesine göre inşa olmuştur. Çünkü Kureyş kabilesi Araplar arasında en fasih Arapça konuşan kabileydi. İbn Haldûn bunun nedenini şöyle açıklamaktadır: “Kureyş kabilesi acem diyarından uzak olduğundan, onlardan etkilenmedi ve dili de fasih kalabildi. Kureyş kabilesinin şivesinin Hicâz da yaygın bir hâle gelmesi ise Arap kabileleri arasında siyaset, nüfuz ve ticarete önde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da Kureyş kabilesinin bir taraftan Arap kabileleri arasında lehçesini yayarken, diğer taraftan da kendisinin kullandığı lehçeye de yeni kelimeler katmaktaydı.”⁴³⁸

Böylelikle Kur’an’da Arap coğrafyasındaki kabilelerin şivelerine yer verilmesi, vahyin sadece bir bütün olarak dillere değil, vahyin indiği muhitte bulunan ve aynı dil içinde yer alan bütün lehçelere de değer atfettiğini göstermektedir.⁴³⁹ Bu, aynı zamanda

⁴³³ İbn Kuteybe, *Te‘vilu Muşkili’l-Kur’an*, s. 39.

⁴³⁴ ez-Zerkeşî, I, 272

⁴³⁵ eş-Şafi‘î, Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Kültür Yayınları, İstanbul 1.bs., 1969, s. 27.

⁴³⁶ es-Suyutî, *el-İtkân*, I, 382.

⁴³⁷ Geniş bilgi için bkz. Suyutî, *el-İtkân*, I, 418-424.

⁴³⁸ İsmail b. Ömer el-Mukrî, *Kitabu’l-Luğât fi’l-Kur’an* (thk. Salâhuddin el-Muneccid), Matba‘âtu’r-Risâle, ts., s. 3.

⁴³⁹ ‘Abduh er-Râcihi, *el-Lehecâtul’l-‘Arabiyye fi’l-Kıraâti’l-Kur’aniyye*, 1.bs., Mektebetu’l-Me‘ârif, er-Riyâd 1999, s.101.

iletişimde muhatabın dil yapısının, lehçe ve şivesinin dikkate alınmasının, etkili bir iletişim için gerekli olduğunu göstermektedir.

Kur'an hitabında muhatabın dikkate alındığını gösteren diğer bir kanıt da onun gelenek ve kültürünün dikkate alınmasıdır. Kendi muhaliflerini dahi etkilemesi, onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır.⁴⁴⁰ Nasr Hamid (ö.2010)'in ifade ettiği gibi Kur'an metninin kaynağının ilâhî oluşu, muhtevasının olgusallığı ve beşerî kültüre aidiyeti ile çelişmez.⁴⁴¹ Nasr Hamid, bu konuyu şöyle temellendirmeye çalışmaktadır. Kur'an metni dili itibariyle oradaki dilsel birikimden meydana gelmektedir. Bundan kastımız, Kur'an hitabının yirmi küsur yılı aşkın bir zamanda oluşması ve orada mevcut kültürün içinde biçimlenmesidir.⁴⁴² Bütün bu bilgilerden anlaşıyor ki, muhatapların kültür, gelenek ve dünya tasavvurları Kur'an hitabına yansıtılmıştır. İlk muhatapların dünya görüşlerini de onda görmek mümkündür. eş-Şâtibi (ö. 790/1388), İslâm şeriatinin Arabî bir karaktere sahip olduğunu, Kur'an'ın bu Arabî yapıya uygun indirildiğini ve Kur'an'ın anlaşılmasında bunun dikkate alınması gerektiğini ifade etmesi⁴⁴³ dikkate değer bir tespittir.

2.3. MUHATABIN HALLERİ VE DİLİN KULLANIMINA ETKİSİ

Hitap, muhatabın hâline göre inşa olmaktadır. Muhatabın durumu dikkate alınmadan inşa olunan hitap kendisinden beklenen faydayı sağlamaz. Bu nedenle konuşmacı, muhatabın görünen ve görünmeyen hâllerini esas alır. Önce zihninde manayı ve daha sonra da ona uygun lafızları seçerek hitabı inşa eder. Ilmu'l-ma'ânî başta olmak üzere belâgatın bütün konuları aslında muhatap için doğru hitabı inşa etmek için oluşturulmuşlardır. Genel itibariyle muhatap, kendisine iletilen bilgilere karşı önyargısız, mütereddid ve inkârcı olabilmektedir. Bundan dolayı konuşmacı, doktorun hastasıyla ilgilenip hastalığını teşhis ettiği ve daha sonra reçete yazdığı gibi, muhatapla ilgilenmesi gerekmektedir. Muhataba sunmak istediği bilgi ve fikirlere karşı onun tutumunu önceden tespit etmeli ve ona göre kelâmı inşa etmelidir.⁴⁴⁴ Bütün bunlar

⁴⁴⁰ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 1.bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 33.

⁴⁴¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, (Çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 47.

⁴⁴² Nasr Hamid Ebu Zeyd, s.147.

⁴⁴³ eş-Şâtibi, II, 64-66.

⁴⁴⁴ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* (thk. Yûsuf el-Samîlî), Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut ts, s.57.

gösteriyor ki, hitabın inşasında muhatabın mukatazâ-yı zahiri ve muktazâ-yı hâli dikkate alınan temel unsurlardır.

2.3.1. Muhatabın Mukteza-yı Zâhiri

Muktezâ-yı zahir, hitabın vakiya uygun inşa edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, cümle ve ifadelerin zahirî olarak delâlet ettiği manalar dışında başka bir manaya hamledilmemesidir.⁴⁴⁵ Buna göre muktezâ-yı zahir, hitabı özel bir şekilde inşa etmesini iktiza eden hâldir. Ancak söz konusu halin realitede var olması gerekmektedir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla muktazâ-yı zahir, muhataba ait bir hususiyettir. Belâgat kitaplarında zikredilen makam kavramı da muhatapla ilgili bir hâldir. Fakat hâl ile makâm arasındaki fark, hâl zamanı ifade ederken, makam mekanı belirtmektedir. Böylelikle hem zaman hem de mekan açısından muhatabın durumu dikkate alınarak ona uygun bir hitabın inşa edilmesi, muktazâ-yı zahir olarak ifade edilir. Yani muktazâ-yı zahir muhatabın zahirî hâline göre inşa edilen kelâmdır.⁴⁴⁷ Buna göre hitabın içerdiği mesaja karşı muhatabın zihninde olumlu veya olumsuz yargılar yoksa kelâm te'kidsiz inşa olunur. Şayet muhatabın hitaba karşı şek veya inkârı söz konusu ise hitap muhabın durumun iktiza ettiği kadar te'kid edatlarıyla birlikte zikredilir.⁴⁴⁸ Bunun dışında inşa olunan hitap, muktazâ-yı zahire aykırı olarak inşa edilmiş olur.⁴⁴⁹ Yani hitap, muhatabın zahir olmayan haline göre inşa edilmektedir.

Beşerî hitap için geçerli olan muhatabın söz konusu durumlar ilâhî hitap için de geçerlidir. Meselâ, *اَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ* “Oku Rabbinin adıyla ki bütün mahlukâtı yarattı. İnsanı bir parça kan pıhtısından var etti. Oku! Rabbin pek büyük bir kerem sahibidir. Öyle bir Rab ki insana kalem kullanmayı öğretmiştir. İnsana bilmediğini belletmiştir.”⁴⁵⁰ ayetlerinde, te'kid edatları zikredilmediği görülmektedir. Çünkü söz konusu ayetlerin ilk muhatabı Hz. peygamberdir ve zihninde vahiy ile ilgili bir hüküm söz konusu değildir. Belâgat dilinde bu tür hitaplara iptidâi hitaplar denilmektedir.⁴⁵¹

⁴⁴⁵ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye*, s. 642.

⁴⁴⁶ Ahmed el-Haşimî, s. 58.

⁴⁴⁷ Sa'd et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ts., s. 22-24.

⁴⁴⁸ Habenneke *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, I, 178.

⁴⁴⁹ Ahmed el-Hâşimî, s. 58.

⁴⁵⁰ 96. 'Alâk: 1-5.

⁴⁵¹ es-Sekkâkî, s. 160.

Hitabın içeriği hakkında muhatabın zihninde şüphe ve tereddütler varsa onları izale etmek için gerektiği kadar te'kid edatlarının kullanılması hitapta hoş karşılanan bir durumdur. Şayet muhatap hitabın içeriğini inkâr edecek bir haldeyse ihtiyaç duyulduğu kadar te'kid edatlarının hitapta zikredilmesi zorunludur.⁴⁵² Kur'an hitabına bakıldığında bu durumlar açık bir şekilde görülmektedir. Tarihin bir kesitinde elçiler ile muhataplar arasında cereyan eden bir diyalogu, Kur'an şöyle aktarmaktadır, *وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اتْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ هُمْ إِلَّا تَكْذُوبُونَ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ* “Onlara, elçilerimizi gönderdiğimiz o şehir halkının hikâyesini örnek olarak anlat. Biz onlara iki elçi gönderdik. İkisini de yalanladılar. Üçüncü birisiyle onları destekledik. Elçilerin hepsi biz size Allah tarafından gönderildik dediler. Muhataplar sizlerde bizim gibi beşersiniz. Allah her hangi bir vahiy göndermemiştir. Siz sadece yalan söylüyorsunuz. Rabbimiz bilir ki, biz size gönderilmiş elçileriz dediler. Bizim görevimiz ancak tebliğdir.”⁴⁵³

Bu diyalogda elçiler, kendilerini Allah'ın elçileri olduklarını ifade ederken sözü te'kidsiz kullanırlar. Çünkü hitabın bu aşamasında muhatapların zihninde kendilerine karşı herhangi bir ön yargı yoktur. Daha sonra muhataplara iletilen mesajlar yalanlandığında, elçiler, *إِنَّا إِلَيْكُمْ مَرْسَلُونَ* “Biz size elçi olarak gönderildik” hitabını kullanırlar. Bu hitapta görüldüğü üzere *ان*, câr olan *إِلَيْكُمْ* nün ve mecrûru olan *مَرْسَلُونَ*'nun üzerine takdim edilmesi ve isim cümlesi te'kid edatları olarak kullanılmıştır. Böyle te'kidli bir hitabın kullanılmasıyla, muhatapların tereddütlerinin giderilmesine yöneliktir. Muhataplar, mesajı inkâr ettiklerinde ise elçiler, *قَالُوا رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ* “Rabbimiz bilir ki biz size elçi olarak gönderildik dediler” hitabını kullandılar. Bir önceki hitapta kullanılan te'kid edatlarına ek olarak, kasem mesabesinde olan *رَبَّنَا* terkihi ve *مَرْسَلُونَ* kelimesinin başındaki “lam” da zikredilir. Çünkü muhatapların mesaja karşı tereddütleri inkâr derecesine ulaşmıştır.⁴⁵⁴ Görüldüğü üzere hitaptaki te'kid edatlarının miktarı, muhatapların mesaja karşı takındıkları tavra göre değişmektedir.⁴⁵⁵

⁴⁵² Habenneke, *el-Belâgatü'l-‘Arabiyye*, I, 186.

⁴⁵³ 36. Yasin: 13-17.

⁴⁵⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 9.

⁴⁵⁵ ‘Abdurrahman Kasapoğlu, *İletişimde Ben Dili*, Hikmed Yurdu, yıl:1, Sayı: 2, 2008, s.64.

Te'kid edatları haberî hitaplarda kullanılır. İnşâîler ise sıdkı iktiza ettikleri için te'kidlenmelerine gerek yoktur şeklinde yaygın bir kanaât söz konusudur. Çağdaş belâgatçılardan 'Abdurrahâm el-Habenneke (ö. 1425/2004), "haberî hitapları te'kid eden edatlar" isminde bir başlık açar ve konu üzerinde detaylı incelemeler yapar. Fakat inşâî hitapların te'kidinden söz etmez. Fazl 'Abbâs (ö.1432/2011), birçok çağdaş belâgatçının bu hataya düştüklerini söyler ve bunu eleştirir. Ona göre haberî hitaplar te'kidlendiği gibi, inşâî hitaplarda te'kidlenebilir. Ancak inşâî hitaplarda yapılan te'kidle, talep edilen şeyin hakikatten uzak olduğu ifade edilir. Te'kid edatları kullanılmadığı takdirde ise talep edilen şeyin gerçekleşmesinin mümkün olduğu ifade edilir.⁴⁵⁶

Edebî metinler incelendiğinde, Fazl 'Abbâs'ın yapmış olduğu bu eleştirinin haklı olduğu görülmektedir. Arap tarihinde her yönüyle zirve olan Kur'an da, Fazl 'Abbâs'ın tespitini teyit etmektedir. Kible'nin değişmesiyle şüphe meydana getirmek için yapılan propagandaya karşı, *أَلْحَقْ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنَ مِنَ الْمَمْتَرِينَ* "Hak Rabbindendir. Öyle ise şüphelenenlerden olma"⁴⁵⁷ hitabı kullanılır. Bu ayet, vahye karşı meydana getirilmek istenen sorunların meydana gelmeyeceğine vurgu yapmaktadır. Söz konusu ayette nehiy hitabı te'kid nunu ile kullanılmıştır. Diğer taraftan Al-ı imrân sûresinde geçen aynı üslûptaki ayet⁴⁵⁸ te'kidsiz olarak Hz. İsa'ya hitap olarak yöneltiştir. Çünkü burada te'kidli hitabı iktiza eden gerekçeler söz konusu değildir.⁴⁵⁹ Ancak inşâî hitapların da te'kitlenebileceği fikrini, çağdaş belâgatçılarla sınırlandırmakta doğru değildir. Zira birçok âlim tarafından belâgatın kurucusu kabul edilen es-Sekkâkî de, te'kid edatlarından söz ederken, haberî ve inşâî hitaplar arasında bir ayrım yapmamakta ve ikisinin de te'kidlenebileceğini söylemektedir.⁴⁶⁰

2.3.2. Muhatabın Muktezâ-yı Hali

Hemen belirtelim ki muktezâ-yı hâlden murad, muhatabın muktezâ-yı zahir hâlin hilafına sezdiği durumdur. Yani muhatabın zahiri hâlleri olan hâliyu'z-zihin, mütereddid ve münkir durumlarının tersi düşünülerek hitabın inşa edilmesidir. Bu da muhatabın bilfiil yaşadığı hal ve konum dikkate alınarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla

⁴⁵⁶ Fazl Hasan 'Abbâs, s. 204.

⁴⁵⁷ 2. Bakara: 147.

⁴⁵⁸ 3.Al-ı 'imran: 60.

⁴⁵⁹ Fazl Hasan 'Abbâs, s. 204.

⁴⁶⁰ es-Sekkâkî, s. 159-160.

muktezâ-yı hâl, konuşmacıyı özel bir hitap inşa etmeye iten durumdur. Buna göre marifelik, nekirelik, takdim, tahir, mecâz, hazıf ve teşbih gibi farklı hitaplar muktezâ-yı hâlin birer tezahürüdür.⁴⁶¹ Aynı şekilde itnâb, icâz, kasır, fasıl, vasıl, müsned ve müsnedun ileyhın durumları vb. hitap konularının hepsi muktezâ-yı hâle göre gerçekleşmektedir.⁴⁶²

Böylelikle muktezâ-yı hâl, hitabın özel bir şekilde inşa edilmesini iktaza eden haldir. Söz konusu hal, realitede bulunabilir veya konuşmacı onu hisseder ve muhatabı ona göre değerlendirir. Soru sormayan bir muhatabı soru soran biri olarak düşünülmesi gibi. Dolayısıyla zahiru'l hâl realitede var olmak kaydıyla hitabı özel bir şekilde inşa etmeye iten durumdur, denilebilir. Buna göre her muktezâ-yı zahir, muktezâ-yı hâldir. Fakat her Muktezâ-yı hâl muktezâ-yı zâhir değildir.⁴⁶³ Bu nedenle en güzel hitap muktezâ-yı hâle uygun bir şekilde inşa olunan hitaptır. Bu durum belâgatçılar tarafından da benimsendiği görülmektedir. Belâgatçılar bunu, “her makam için bir hitap vardır.” cümlesiyele de ifade etmişlerdir.⁴⁶⁴ Belâgatın “hitabın fesâhatıyla beraber muktezâ-yı hâle uygun olması” tanımı da bunun ifadesidir.⁴⁶⁵ Buna göre nekirelik makamı marifelikten, mutlak, mukayyeden farklıdır. Zikir, hazıf, fasıl, icâz, vasıl ve itnâb makamları da birbirlerinden farklıdır.⁴⁶⁶

Muktezâ-yı hâle göre hitap farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bazen haberin içerdiği mesajla amel etmeyen muhatap, mütereddid olarak düşünülmüş ve buna göre hitap inşa edilmiştir. Meselâ zekâtın farz olduğuna inanan fakat onunla amel etmeyen muhataba *إن الزكاة فريضة* “Muhakkak zekat farzdır” gibi tekidli bir hitap kullanmaktadır. Şayet muhatap zekâtın farziyetine inanmakla birlikte onun gereğini yapmayıp adeta onu inkâr dercesine varmışsa, *ان الزكاة لفريضة* “Zekât kesinlikle farzdır” şeklinde bir te’kid edatını daha eklemek süretiyle hitap inşa edilmektedir. Müminün süresinde geçen *لَمَّا بَعَثَ ذَلِكَ لَمِثُونًا* “Sonra sizler bundan sonra kesinlike ölceksiniz”⁴⁶⁷ ayeti ölüm konusunda şüphe duymayan muhataba hitap etmekte ve iki tane te’kid edatıyla kullanılmaktadır. Hiçbir

⁴⁶¹ Ebû Mûsa, *Hasâisu't-Terâkib*, s. 72-73.

⁴⁶² ‘Abdulmute‘âlî es-Sa‘îdî, *el-Belâgatu'l-‘Âliye* I-IV, 2.bs., Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1991, I, 35.

⁴⁶³ Ahmed el-Hâşimî, s. 58.

⁴⁶⁴ Ahmed Matlûb, *el-Mustalahâtu'l-Belağhiyye*, s.297.

⁴⁶⁵ ‘Abdulmute‘âlî es-Sa‘îdî, *el-Belâgatu'l-‘Âliye*, s. 27.

⁴⁶⁶ el-Kazvînî, s. 13.

⁴⁶⁷ 23.Mü'minun: 16.

muhatap ölümü inkâr etmemesine rağmen te'kid edatlarından *ل*, *إن* ve isim cümlesi ile beraber kullanılmaktadır. Aslında böyle bir hitap muktezay-ı zahire göre inkârcılar için kullanılmaktadır. Bu durumda neden bu hitap doğal mecrâsından çıkmıştır? Sorusu akla gelebilir. Bu insanların gaflete düşmeklerinden kaynaklanmaktadır. Adeta sergiledikleri davranışlar dolaylı ölümü inkâr ediyorlarmış gibi bir izlenim oluşmaktadır. Ölümü inkâr edenler için kullanılan hitabın zikredilmesi de bundandır. Ancak bu hitap her ne kadar muktezay-ı zahire göre inşa olmamışsa da muktezay-ı hale uygundur. Aslında hitapların belâgatı da bu özelliklerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶⁸

Bazen soru sormayan muhatap soru soruyormuş gibi düşünülüp hitap inşa edebilmektedir. Konuşmacı, muhatapla iletişim kurarken onun zihninde soru işaretlerinin meydana geldiğini hisseder. Bu nedenle te'kidli hitabın kullanımını gerekli görür. Belâgat kitapları bu duruma, *وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ* “Zulüm edenler hakkında benimle konuşma. Muhakkak onlar boğulacaklar”⁴⁶⁹ ayetini örnek vermektedir. Bu hitabın bağlamına bakıldığında Hz.Nuh’a kavminden iman etmeyenlerin helak olacakları ifade edilmektedir. Bu nedenle Hz. Nuh zihninde helâkın gecikip gecikmiyeceği veya toptan bir helâkın vaki olup olmayacağı şeklinde sorular meydana gelir. Bu konuda Allah’tan bazı isteklerde bulunmayı zihninden geçirir. Bunun üzerine Allah, onun zihninde oluşan bu soruları izale etmek için *إِنَّمَا مَعْرُوفُونَ* hitabını tekidli kullanır.

Aynı şekilde tövbe süresinde geçen *إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* “Senin duan onlar için sükünettir. Allah, her şeyi hakkıyla işiten ve bilendir”⁴⁷⁰ ayetinde de zihninde her hangi bir sorun bulunmayan Hz. Peygamber, zihninde sorular oluşmuş muhatapın yerine konulmakta ve hitap da buna göre inşa olmaktadır. Çünkü bu ayetten önce geçen *وَصَلِّ عَلَيْهِمْ* “Onlara dua et” ayetinde Hz.Peygamber’in zihninde dua etmek onlara ne gibi faydalar sağlar. Acaba onların sıkıntılarını giderir mi? şeklinde sorular oluşur. Buna yönelik te'kidli olarak inşa olan bu hitap söz konusu soruları ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.⁴⁷¹ Aynı durum, *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ* “Ey insanlar

⁴⁶⁸ Fazl Hasan ‘Abbâs, s. 129; et-Tayyibî, Huseyn b. ‘Abdullah b. Muhammed, *et-Tibyân fi'l-Beyân* (thk. ‘Abdussettâr Huseyin Zemmut), 1.bs., Dâru'l-Cil, Beyrut 1996.

⁴⁶⁹ 11. Hud: 37.

⁴⁷⁰ 9.Tevbe: 103.

⁴⁷¹ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, I, 183.

Rabbinizden korkunuz. Çünkü kıyametin sarsıntısı büyük bir şeydir”⁴⁷² ayeti için de söylenebilir. Sûrenin hemen başında takva emrolunmaktadır. Haklı olarak neden takva emredildi? şeklinde bir soru akla gelebilir. Allah’ın da muhatabın bu muhtemel hâlini dikkate alarak hitabı te’kidli kullandığı söylenebilir.

Bazı hallerde inkârcı olan muhatap, zihni boş olan muhatap gibi düşünülmekte ve buna göre hitap inşa edilmektedir. Bakara sûresinin hemen başında yer alan ذالک الكتاب لا رب فيه “Bu kitabın ilâhî kaynaklı olması hususunda hiçbir şüphe yoktur”⁴⁷³ ayeti, ilâhî değerleri inkâr eden muhatap kitleye hitap etmektedir. Ancak inkarcılar için kullanılması gereken te’kidli hitap kullanılmamıştır. Çünkü Kur’an’ın üslûp ve içerik olarak ilâhî kaynaklı olduğu ve aklını kullanan herkesin bunu anlayabileceği mesajı verilmek istenmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ı inkâr etmenin her hangi bir makul gerekçesinin bulunmadığı ifade edilmektedir.⁴⁷⁴ Aynı şekilde إلهکم واحد “Sizin ilâhınız tek”⁴⁷⁵ ayeti de tevhid inancını kabul etmeyen muhatap kitle için kullanılmaktadır. Çünkü bu hitap muhatabın muktazay-ı haline inşa olmuştur. Zira muhatabın yaşadığı halin hepsi, Allah’ın birliğine delâlet etmektedir.⁴⁷⁶ Mekki olan قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد “De ki Allah birdir. Her şey ona muhtaçtır. Doğurmaz ve doğmamıştır. Onun benzeri yoktur”⁴⁷⁷ sûresi de, muhataplar inkârcı olmalarına rağmen, zihni hali olan muhataplar için kullanılan hitap zikredilmiştir. Böyle bir hitapla tevhid inancını reddeden Mekke halkına Allah’ın vahdaniyetinin açık olduğu ve evrendeki her şeyin bunun bir kanıtı olduğu mesajı iletirmek istenmektedir. Görüldüğü üzere bu ayetlerde, muhatapların muktazay-ı zahirinin yerine onların muktazay-ı halleri dikkate alınarak hitap inşa olmuştur. Fakat Medine’de nazil olan, وإلهکم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم “İlâhınız tek”⁴⁷⁸ gibi ayetlerde muhatapların hem muktazâ-yı zahiri hem de muktazay-ı halleri dikkate alınmıştır. Çünkü Medine halkının çoğu ilâhî vahdaniyeti inkâr etmiyordu.

⁴⁷² 22.Hac: 1.

⁴⁷³ 2. Bakara: 2.

⁴⁷⁴ Abdu’l-Mute‘alî es-Sa‘îydî, *el-Belâgatü l-‘Aliye*, s. 45.

⁴⁷⁵ 2. Bakara: 163.

⁴⁷⁶ Kerime Mahmûd Ebû Zeyd, *‘İlmü l-Me‘ânî: Dirâse ve Tahlîl*, 1.bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 1988, s. 46.

⁴⁷⁷ 112. İhlâs: 1-4.

⁴⁷⁸ 2.Bakara:163.

Hitaplar, muhatabın durumuna göre inşa edilir düşüncesi, zannedildiği gibi genel bir ilke değildir. Zira bazen konuşmacı, vukuunu uzak gördüğü herhangi bir hükmü veya durumu zihninden uzak tutmak için böyle bir hitaba da başvurmaktadır. Meselâ, فلما وضعها قالت رب اني وضعتها أنثي “Doğrunca ey Rabbim kız doğurdum dedi”⁴⁷⁹ ayetinde gerçekleşen te’kid, muhataplar için değil, bizzat konuşmacı olan ‘İmrân’ın zevcesi içindir. Çünkü ayette söz konusu muhatap Allah’tır. Hz. ‘İmrân’ın zevcesinin ne doğurduğunu en iyi bilen O’dur. Dolayısıyla konuşmacı bizzat gündeme getirdiği şeyi te’kid etmektedir. Çünkü İmrân’ın zevcesi, daha önce ريبي إني نذرت ما في بطني محررا فتقبل مني “Ey Rabbim! Rahmindeki çocuğumu senin hizmetine adayacağıma söz veriyorum. Benden bunu kabul et”⁴⁸⁰ demişti. Normal şartlarda mabede hizmet eden erkek çocuktur. Kız çocuğu doğurduğunda, hayal kırıklığına uğrar. Bu nedenle daha önce zihninde oluşmuş düşünceleri izale etmek için hitabı te’kidli kullanır.⁴⁸¹ Bütün bunlar, iletişimde muhatabın hem muktazâ-yı zahiri hem de muktazâ-yı hâlinin dikkate alınmasının gerekliliğini göstermektedir. Bu durum sadece muspet cümleler için geçerli değildir. el-Kazvî’nin de belirttiği gibi, menfi hitaplar için de bunlar geçerlidir.⁴⁸²

2.3.3. Tekid Unsurları

Muhatabın durumuna göre zaman zaman te’kid edatları kullanılmaktadır. Bunlar iletişim için gerekli hususlardır. Çünkü bazen iletilen mesaj vurgulanma ihtiyacı hisedilebilir. Te’kid de sözlükte bağlama ve sağlamlaştırma anlamındadır.⁴⁸³ Aynı kökten olan vikâd, ineğin sağılma anında bağlandığı ipin adıdır. Ayrıca bu kök ilgilenmek anlamını da içermektedir.⁴⁸⁴

Terim olarak te’kid, daha gerçekleşmemiş olan şeylerin vuku bulması için kullanılan bir üslûptur. Dolayısıyla te’kid, geleceği ifade eden hitaplarda kullanılır. Geçmişte veya şimdi vaki olan şeylerin te’kid edilmesi söz konusu değildir.⁴⁸⁵ Hitapta te’kide başvurulması, söylenen şeylerin kesin olduğu ve kıssacıların inşa ettiği hayal türünden olmadığı ifade edilmektedir. Te’kid, hitabın menfî ve müsbetine bakılmaksızın

⁴⁷⁹ 3. Âl-ı ‘İmrân: 36 .

⁴⁸⁰ 3. Âl-ı ‘İmrân: 35.

⁴⁸¹ Fazl Hasan Abbas, s. 134.

⁴⁸² el-Kazvî, s. 20. Ayrıca Bkz. Tefâtânî, *Muhtesaru’l-Me’ânî*, s. 48; Kerime Mahmûd Ebû Zeyd, s. 47.

⁴⁸³ Halîl b. Ahmed, I, 77.

⁴⁸⁴ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, s. 1063.

⁴⁸⁵ ez-Zerkeşî, II, 399.

içerdiği hükme yapılır.⁴⁸⁶ Ancak ilâhî hitapta te'kidin bulunmaması gerektiğini düşünen ve bunu bir eleştiri olarak yöneltenler olmuştur. Bunlara göre te'kid, hatibin muradını ifade edememesi üzerine başvurulmuş bir üslûptur. Böyle bir şey Kur'an'a yakışmaz. Fakat bu iddiada bulunanlar, Kur'an'ın ilk muhatapların kullandıkları dil formatında nazil olduğunu ve bu dilde te'kidin, belâgat ve fesâhatten sayıldığı hakikatını göz ardı ettikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu iddialar dikkate değer değildir.⁴⁸⁷ Arapçada belli başlı te'kid edatları vardır. Muhatabın bulunduğu bağlama göre onlardan uygun olanı kullanılır.

-Mana açısından fâ'il olanın fiilin önüne geçirilmesi: Meselâ, وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ “Allah, seni insanlardan koruyacaktır. Allah, kafir olan bir kavmi hidayete erdirmez” ayetinde, manen fâ'il olan Allah lafzı, fiilin önüne geçirmek suretiyle vurgu yapılmıştır. Çünkü bu haliyle cümle, isim cümlesine dönüşmektedir. İsim cümlesi ise te'kidi ifade etmektedir.⁴⁸⁸

-Kad/قد edatı: Bu edat bulunduğu bağlama göre tahkik, takrib, az (taklîl), çok (teksîr) ve beklenti (tevakku') anlamlarını ifade etmektedir. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا “Nefsini tezkiye eden hedefine ulaşmıştır. Nefsini kötülöklere bulaştıran ise zarar etmiştir.”⁴⁸⁹ ayetinde قد tahkik ifade etmektedir.

-Kasem üslûbu: Kur'an'da kasem üslûbunun çok yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Meselâ insanların en güzel şekilde yaratıldıklarını ifade eden وَالَّتِينَ وَالرَّيْثُونَ “Andolsun incir ve zeytine, Sina dağına ve bu emin beldeye, biz insanı en güzel şekilde yarattık”⁴⁹⁰ ayetinde kasem hitabı, te'kidi ifade etmektedir.

-Şeddeli ve şeddesiz te'kid nunları: Bunlar, وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ “Allah'a yardım edene Allah'da ona yardım eder”⁴⁹¹ ve وَلَيُنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ “Şayet benim

⁴⁸⁶ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, I, 183.

⁴⁸⁷ ez-Zerkeşî, II, 399.

⁴⁸⁸ Bkz. Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 90-100.

⁴⁸⁹ 91. Şems: 9.

⁴⁹⁰ 95. Tîn: 1-4.

⁴⁹¹ 22. Hac: 40.

emrettiğimi yapmazsa, o, hapsedilecek ve zelil olanlardan olacaktır”⁴⁹² ayetlerinde söz konusu nunların kullanıldığı ve hitabın içerdiği mesaja vurgu yapmaktadırlar.

-Lâmu’l-ibtidâ: Bu edat, “Siz onların kalplerine Allah (korkusun)dan da daha şiddetli bir korku salarsınız”,⁴⁹³ gibi ayetlerde isim cümlesinin başında ve “Bütün insanlar içinde inananlara en çok düşmanlık yapanların Yahudiler ve Allah’a şirk koşanlar olduğunu kesinlikle göreceksin”⁴⁹⁴ gibi hitaplarda muzari fiilinin başında ve “Onların yaptığı şey ne çirkindir.”⁴⁹⁵ ve “Mutakilerin yurdu ne güzeldir”⁴⁹⁶ gibi hitaplarda ise camid fiillerin başında kullanılır. Temel misyonu hitapların içerdiği mesajı te’kid eder.⁴⁹⁷

-An harfleri: Bu edatlar, “Allah inananları (bütün kötülöklere karşı) mutlaka koruyacaktır.”⁴⁹⁸ ve “Allah nihaî gerçek’tir. Çünkü o, ölüleri diriltir ve her şeye gücü yetendir”⁴⁹⁹ gibi hitaplarda te’kid işlevini görmektedirler. Fazl Hasan ‘Abbâs’a göre an’nin cümleye kattığı anlamlara ilk dikkat çeken kişinin ‘Abdulkahir el-Curcânî olduğunu söyler.⁵⁰⁰ Bu tespitin doğru bir tespit olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü ‘Abdulkahir el-Curcânî, “*Delâilu’l-Îcâz*” adlı kitabında an’nin hitaba kattığı anlamlar üzerinde geniş bir şekilde durmaktadır. Buna göre, “Ey insanlar! Rabbinize karşı sorumluluğunuzu yerine getirin. Çünkü kıyamet sarsıntısı, gerçekten korkunç olacaktır”⁵⁰¹ gibi hitaplarda an edatı iki cümleyi birbirlerine bağlamakta ve onları tek bir cümle haline dönüştürmektedir. Aksi takdirde bu iki cümle birbirlerine yabancı kalacaktı. Bu da an edatının te’kidle beraber bağlaç işlevini de gördüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca bu

⁴⁹² 12. Yasin: 32.

⁴⁹³ 59. Haşr: 13.

⁴⁹⁴ 5. Mâide: 82.

⁴⁹⁵ 5. Mâide: 62.

⁴⁹⁶ 16. Nahl: 30.

⁴⁹⁷ ez-Zerkeşî, II, 423.

⁴⁹⁸ 22. Hac: 38.

⁴⁹⁹ 22. Hac: 6.

⁵⁰⁰ Fazl Hasan ‘Abbâs, s. 137.

⁵⁰¹ 22. Hac: 1.

edat, “Gerçek şu ki, kim Allah'a karşı sorumlu ve güçlülere göğüs geriyorsa, Allah iyilikte bulunanların emeklerini boşa çıkarmaz”⁵⁰² gibi hitaplardan şart edatı ve şân zamiriyle beraber kullanmakla üslûba bir estetik de katmaktadır.⁵⁰³

-Zamîru'l-fasl: Bu zamir, “Eğer bu gerçekten senin katından (indirilen) hakkın kendisi ise”⁵⁰⁴ gibi hitaplarda mübteda ile haberi ve وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ “Bunlar hedefine ulaşanların ta kendileridir”⁵⁰⁵ gibi hitaplarda ise sıfat ile mevsufu birbirlerinden ayırmaktadır. Bununla birlikte zamîru'l-fasl kelâmın içeriğine vurgu da yapmaktadır.

-Tenbih edatları: Bu edatları, “Unutmayın ki, Allah'ın dostlarının korkmaları için bir sebep yoktur ve onlar üzüntü de çekmeyecekler”⁵⁰⁶ hitabında “أَلَا” ve فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ “Müminlere gelince, onun Rablerinden gelen bir hakikat olduğunu bilirler. Kâfirler ise, bu örnek ile Allah ne demek istiyor acaba?” derler”⁵⁰⁷ hitabında اما te'kid edatı olarak kullanılmıştır. Diğer taraftan اما انت منذر “Sen ancak uyarıcısın”⁵⁰⁸ gibi hitaplarda اما ve وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا “Allah şahid olarak yeterlidir.”⁵⁰⁹ gibi hitaplarda ise zaid harfler vurgulamak için kullanılmıştır.⁵¹⁰

-.Sin ve Sevfe: Bu iki edat, fiillerden meydana gelen hitabı⁵¹¹ te'kid ederler. ez-Zemahşerî'ye göre bu edatlar, hem va'd hem de vaid içeren hitapları te'kid ederler.⁵¹² ez-Zerkeşî, bu konuda yapılan itirazlara karşı, sin edatının vaidi ve bir şeyin daha sonra

⁵⁰² 12. Yusuf: 90.

⁵⁰³ Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 209-213.

⁵⁰⁴ 8. Enfâl: 32.

⁵⁰⁵ 2. Bakara: 5.

⁵⁰⁶ 10. Yunus: 62.

⁵⁰⁷ 2. Bakara: 26.

⁵⁰⁸ 38. Sa'd: 65.

⁵⁰⁹ 4. Nisa: 79.

⁵¹⁰ 'Abdulmute'âlî, es-Sa'idî, *el-Belâgatü'l-'Aliye*, s.46, ez-Zerkeşî, II, 423-430.

⁵¹¹ Tevbe: 71; Meryem: 96; Duha: 5; Nisa: 152.

⁵¹² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 280.

vaki olacağı manasını içerdiğini söylemektedir. Bu ise onun te'kid ifade ettiğinin bir göstergesidir.⁵¹³

Bütün bunlar, Kur'an hitabında edebiyatçıları dehşete düşürecek düzeyde, birbiriyle uyumlu ve aynı zamanda yerinde kullanılmış te'kidin söz konusu olduğunu göstermektedir.⁵¹⁴ Meselâ Nahl sûresinde geçen ayette⁵¹⁵ بئس fiiliyle beraber "lâm" edatı kullanılırken, Zümer⁵¹⁶ ve Ğafir⁵¹⁷ sûrelerinde geçen aynı fiille beraber "lâm" edatı zikredilmemiştir. Böyle bir kullanımın tesadüfî olduğunu düşünmek mümkün değildir. Buna göre Nahl sûresinde geçen ayette azgın bir kavimden söz edildiği için te'kid edatı kullanılırken, diğer ayetler de böyle bir durum söz konusu olmadığı için te'kide başvurulmamıştır.⁵¹⁸ Sonuç itibarıyla muhatapın hitabın içerdiği mesajlara karşı takındığı tavra göre te'kid edatları zikredilmektedir.

2.4. HATÎP-MUHATAP ARASINDAKİ ETKİLİ İLETİŞİM İÇİN GEREKLİ UNSURLAR

2.4.1. İç Unsurlar

İç unsurlar, hitabın dili, hitabın anlam haritası, hitabın okunması ve hitabın beklentileri karşılaması konularını içermektedirler. Burada bunların mahiyeti ve nasıl etkili oldukları irdelenecektir.

2.4.1.1. Hatibin Diline Vukufiyet

Her dilin kendisine ait has bir yapısı ve nazmı vardır. Muhatap kitle hitabın ihtiva ettiği düşünce ve değerleri anlamaları, iletişim açısından önemli bir hususiyettir. Bu da muhatapın hitabın üslûbunu, takdim, tehir ve hazıf gibi özelliklerini bilmesi, iletişim açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle anlam genişliği veya icâzın gerçekleşmesi için yapılan hazıflar, muhatapın anlama kapasitesi ve bilgi seviyesi dâhilinde gerçekleşmelidir. Sîbeveyh bu konuda şunları belirtmektedir: "Hitapta gerçekleşen hazıflar, muhatapların hitaptan neyin kastedildiğini bilmelerinden kaynaklanmaktadır. Hazıflar neticesinde kelâm bazen atasözü mesabesine de dönüşebilmektedir. Meselâ, √

⁵¹³ ez-Zerkeşî, II, s. 433.

⁵¹⁴ Fazıl Sâlih es-Samerrâ'î, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, s.128.

⁵¹⁵ 16. Nahl:29.

⁵¹⁶ 39. Zümer: 72.

⁵¹⁷ 40. Ğafir: 76.

⁵¹⁸ Fazıl Sâlih es-Samerrâ'î, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, s. 129.

عليك ifadesi bir hitaptır. Muhatap onun, لا يئس عليك ولا شيء عليك “Sana hiçbir zararı yoktur ve aleyhine hiçbir şey yoktur” anlamında olduğunu anlar. Zira Arap dilinde bu tür hazıfler yaygındır.”⁵¹⁹ Ayrıca hitaptaki hazıfler belli bir anlamı ifadeye matuf oldukları gibi, hitaplarda yapılan tekrarlar da anlamsız değildir. Bu nedenle hitaptaki tekrarların felsefî boyutu ve ifade ettikleri mesajların anlaşılması önem arz etmektedir. Tekrarlar, ya aynı edatın tekrarıyla veya anlamları aynı olan kelimelerin tekrarıyla gerçekleşmektedir.⁵²⁰

Hitap ve onu meydana getiren kelimeler, bulundukları yerde farklı anlamlar ifade edebilmektedirler. Bu nedenle muhatabın, Arapça hitabı anlayabilmesi için Arap dilinin farklı formlarını bilmesi gerekmektedir. Dile vukufiyet neticesinde lafızların tekrarı ve fiilin hazfinden ibaret olan ألاجتهد ألاجتهد “Çalış çalış” gibi bir hitapla muhatap karşılaştığında, konuşmacının belli bir işe teşvik ettiğini anlar. Aynı şekilde اياك والاسد “Aslandan kendini koru” gibi bir hitapla konuşmacının, kendisine zarar verebilecek olan Aslan’dan sakındırdığını düşünür. Çünkü Arapçadaki kalıpların içerdikleri anlamlar genelde standarttır. Meselâ Arapçada düzenli olarak ما أفعل زيدا وأفعل به “Zeyd ne kadar çalışkan” hitapları teaccübu ifade eder. Ancak bağlama göre taaccüb dışında ta’zim ve tahkire de delâlet ederler.⁵²¹

‘Abdulkahir el-Curcânî, bir hitabı veya metni anlama konusunda muhatabın gayret sarf etme gerekliliğini şöyle dile getirmektedir: “Sen her hâlükârda bilmelisin ki, manalar sedefin içindeki cevherler gibidir. Onlar ancak sedefi yarmakla ortaya çıkar. Aynı şekilde manalar da örtülü olan değerli eşya gibidir. Onlardan izin almadan yüzünü göstermezler. Bütün fikri çabalar söz konusu örtülü manaları ortaya çıkarmak için başarılı olmadığı gibi, her fikir de kendisine ulaşmaya izin vermeyebilir. Bu nedenle herkes sedefi yarıp marifet ehli olmada başarılı olmayabilir.”⁵²² ‘Abdulkahir el-Curcânî, bu örnekleri vermekle kolay elde edilmeyen bir kısım manalardan söz etmektedir. O, bu manalara ulaşmanın ancak üzerinde düşünmek ve çaba sarf etmekle mümkün olabileceğini söylemektedir. Bu da muhatabın, hitabı anlayabileceği bir potansiyele sahip olmasını zorunlu kılmaktadır.

⁵¹⁹ Sibeveyh, II, 293-295.

⁵²⁰ ‘Abdulazîm İbrâhim Muhammed el-Muti‘î, I, 322-324.

⁵²¹ Fâtih Zeyvân, s. 82.

⁵²² ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 128

Fâtih Zeyvân'a göre etkili bir iletişim için muhatabın hitabın dilini ve gramerini iyi bilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte fikren de hitabı karşılamaya hazır bulunması, genel kültürünün iyi olması, hitabı dikkatlice karşılaması ve hitabı anlamak için aklî potansiyelini de kullanması gerekmektedir. Fatih Zeyvân'ın dile getirdiği bu şartlara, daha önce 'Abdulkahir el-Curcânî ve ondan önceki belâgatçılar da dikkat çekmişlerdir..⁵²³

İbn Haldûn, ilâhî hitabın içerdiği değerleri doğru anlayabilmek için Arap diliyle ilgili ilimlerin iyi bilinmesinin gerekli olduğunu söylemektedir. Çünkü düşünce ve değerlerin kaynağı olan Kur'an ve hadis kitapları Arapçadır. Onları nakleden sahabe ve tabiinlerin açıklamaları da Arapçayla gerçekleşmiştir. Bu da İslâm'ı anlamak isteyen muhatabın, Arap diliyle ilgili ilimleri bilmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle lafızların delâletinin kendisiyle bilinen nahiv, luğat, beyân vb. ilimlerin bilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde lafızların içerdikleri anlamların doğru anlaşılması zorlaşacaktır.⁵²⁴ İbn Haldûn'un hitabı anlamak için gerekli olan ilimlerden söz etmesi dikkate değerdir. Zira bir dili genel hatlarıyla anlamadan onun içerdiği mesajları doğru anlamak mümkün olmayacaktır. Özellikle söz konusu hitap, ilâhî hitapolunca, durum daha fazla önem arz etmektedir.

Allah'ın ilk muhataplarla iletişim kurarken, onların bildikleri ve kullandıkları üslûp ve lafızlarla hitap etmesi de bundandır. Aksi takdirde muhatapların durumlarında bir değişim meydana gelmeyecekti ve ilâhî hitap ta onlar için fazla bir şey ifade etmeyecekti.⁵²⁵ Çünkü ilâhî muradı anlayabilmek için onun kelâmını anlamaya bağlıdır. Onun insanlardan istekleri, ancak kelâmını anlamakla mümkün olacaktır.⁵²⁶ Bu nedenle ilâhî hitabı anlayabilmek için onun temelini oluşturan cümlelerin belâgat açısından ifade ettikleri anlamları bilmek gerekmektedir. Buna göre "الله خالق كل شيء" "Allah, her şeyin yaratıcısıdır." gibi isim cümleleri, sübuta delâlet ederken, "المؤمن يراقب الله" "Mümin Allah'ı gözetler." gibi haberî fiil olan cümleler de, sübutla beraber teceddüde de delâlet etmektedir.

⁵²³ Fatih Zeyvân, s. 106.

⁵²⁴ İbn Haldûn, s. 500-506.

⁵²⁵ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I-XXVI (thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî, 1. bs., Dâru Hicr, Kahire 2001, I, 11.

⁵²⁶ Dücan Cündioğlu, *Sözü'n Özü*, s. 22.

Bir şeyin diğer bir şey için sabit olduğunu ifade eden isim cümlesi, إن المتقين في جنات و, “Allah’a karşı sorumlu davrananlar, bahçeler ve akar sular içinde olacaklar”⁵²⁷ ve إن عيون “Muhakkak erdemli insanlar nimet içindedirler”⁵²⁸ gibi ayetlerde karine bulunduğu takdirde isim cümlesi devama da delâlet etmektedir. Bu ayetlerdeki karine ise cennetteki hayatta devamlılığın esas olmasıdır. Aynı şekilde يجي الشتاء “Kışın gelecek” gibi fiil cümleleri, hudus ve tecdüdü ifade etmektedir. Ancak يهنا الموظف ما ظل بعيدا عن الرشوة “Görevli rüşvetten uzak kaldığı müddetçe tebrik edilir” gibi hitaplarda karine bulunduğu devama da delâlet etmektedir.⁵²⁹

Bu çerçevede وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَهُ أَوَابٌ “Şüphesiz biz, İttâ sâxızna el-jibâl me’u üsâxın bâ’el-üşşî’i ve el-üşşî’i ve el-üşşî’i”⁵³⁰ ayetleri ele alınabilir. Bu ayette ana cümleden sonra iki cümle daha bulunmaktadır. Birinci cümle يسبح fiiliyle başlamaktadır. İkinci cümle ise والطير محشورة cümlesidir. Ana cümleye bağlı olan bu cümlelerdeki değişimin nedeni, birinci cümlede dağların tesbihatı, peyderpey Hz. Davut’a eşlik ettiği için tecdüde delâlet eden fiil cümlesi getirilmiştir. İkinci cümlede ise, kuşların toplanması bir defada gerçekleştiği için sübuta delâlet eden isim cümlesi zikredilmiştir.⁵³¹

ez-Zemahşerî, bu konuya dikkat çekerek ayette يسبح fiilinin yerine neden ism-i fâil kalıbı olan مسبحت’nın kullanılmamasını sorgulamaktadır. Daha sonra bu durumu şöyle izah etmektedir: Dağların tesbihatı peyderpey gerçekleşmekte ve sanki muhatap orada bulunmakta ve olaya şahidlik etmektedir. ez-Zamahşerî, fiil olan يسبح den sonra محشورة kelimesinin isim olarak zikredilmesini haşrın peyderpey değil de bir defada vaki olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Zira haşrın bir defada gerçekleşmesi, Allah’ın kudretine daha fazla delâlet etmektedir.⁵³² Bundan dolayı ‘Abdulkahir el-

⁵²⁷ 54.Kamer: 54.

⁵²⁸ 82.İnfıtâr: 13.

⁵²⁹ Fazıl Hassân ‘Abbâs, s.92-93.

⁵³⁰ 38. Sa’d: 18-19.

⁵³¹ Fazıl Hassân ‘Abbâs, s.94.

⁵³² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 78.

Curcânî, muhataba iletilen mesajlar ile kullanılan cümle ve kelimeler arasında bir uyumun gerekli olduğu ve belâgat açısından bunun dikkate alınmasını belirtmektedir.⁵³³

Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki, muhatap, Arap dilinin belâgat inceliklerini bildiği oranda kendisine yöneltilen hitabı da o oranda anlayacaktır. Bu aynı zamanda etkili bir iletişimin gerçekleşmesi için de gereklidir. Çünkü muhatap, belâgat açısından cümlelerin delâlet ettikleri manaları bildiği oranda, hitabın içeriğini de kavrayacaktır. Bu durum beşeri hitaplarda olduğu gibi ilâhî hitaplar içinde geçerlidir. Netice itibariyle, iletişim dili iyi bilinmeden doğru ve etkili bir iletişimden söz edilmeyecektir.

2.4.1.2. Hitabın Anlam Haritasının Bilinmesi

Hitaplar, belli bir zaman dilimi ve bir bağlamda meydana gelmektedir. Bağlam ise, hitapların kendisinde inşa oldukları sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik durumların adıdır. Çünkü bütün hitaplar, kendilerini çevreleyen unsurlardan etkilenmekte⁵³⁴ ve ona göre şekillenmektedirler. Bu da hitapların sosyal yönlerinin de bulunduğunu göstermektedir.⁵³⁵ Merâmın ifade edilmesinde genellikle sözlü hitaplar kullanılmaktadır. Acak el-Câhız'ın da ifade ettiği gibi bazen sözlü hitap yerine, işaret ve dikili taşlar (nusbe) gibi söze dayalı olmayan sembollerle de fikirler ifade edilmektedir. el-Câhız'a göre bu yöntemle ifade edilen mesajlar, diğerlerinden eksik değildir.⁵³⁶ Hatta İbn Cinnî'ye göre "Birçok işaret ifadeden daha belîğdir."⁵³⁷

Kelimelerin yapısal durumu da, hitabın anlam haritasını belirleyen önemli unsurlardan biridir. Buna göre kelimelerin yapılarında bulunan ifti'âl "ta"sının almaya (ittihaz), "sin" ve "sevfe"'nin geleceğe, "sin" ve "ta" birlikte kullanıldıklarında talebe, infi'âl babının geçişsizliğe (mutavaata) delâlet etmesi, bu yapısal durumu ortaya koyan birer göstergedir. Aynı şekilde işaret isimleri, zamirlerin çeşidi, ismi mevsullerde muhatabın kimliğini belirtmek için sonlarına eklenen harfler, cümle çeşitleri ve kelimelerin sarf yapısı anlam haritasını belirleyen unsurlardan bazılarıdır.⁵³⁸

⁵³³ Ebû Mûsâ, *Hasâisu't-Terâkib*, s. 296-299.

⁵³⁴ Fatume Lahmadî, "es-Siyâku ve'n-Nass", *Mecellu Kuliyyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'îyye*, Câmiatu Muhammed Hıdır bi Sekret, Sayı: I-2., Cezayir, 2008, s. 5.

⁵³⁵ Huseyn el-'Umerî, s. 33. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 1.bs., Denge Yayınları, İstanbul 2005, s. 241-245.

⁵³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, s. 76.

⁵³⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 81.

⁵³⁸ Tammâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi'i'l-Kur'an*, 1.bs., 'Âlemu'l-Kutûb, Kahire 1993, s. 5.

Anlam haritasını belirleyen diğer önemli bir unsur da lafzî ve manevî karinelerdir. Bunlar hitapla beraber bulunmaktadır. Hitap içinde yer alan fâil, mef'ul vb. karinelere lâfzî karine denilmektedir. Bunlarla birlikte kelimenin yapısı, irab, kelimelerin birbirleriyle bağlantıları, cümle içindeki konumları ve birleşme şekilleri de bu karinenin içinde mütâlaa edilmektedir.

Acak bağlam karinesi diğerlerinden daha etkindir. Doktorlar hastaların sararmasını, titremesini vb. durumlardan bir taneyle hastalığı teşhis edemedikleri gibi, hitabın anlam haritası da karinelere sadece bir tanesiyle belirlenmeye çalışmak doğru değildir. Hatta bazen hastalığın teşhisi için söz konusu bütün unsurlar da yeterli olmayabilir. Hastalığın vuku bulduğu zamana da bakmak gerekmektedir. Aynı şekilde hitapta fâ'il sadece re'f alâmetiyle tayin edilmez. Bununla beraber failin isim olması ve fiilin de ma'lûm olması gerekmektedir. Bütün bunlarla birlikte, manevi karine olarak isimlendirilen isnâdın da bilinmesi gerekmektedir.⁵³⁹

Anlam haritasını belirleyen unsurlardan biri de muhatabın hitabı müşahade etmesidir. Buna göre kelâmı nakleden âlimler, onu müşahade eden Arapların onu anlayıp anlamadıkları, onu hoş karşılayıp karşılamadıklarını, onunla ünsiyet peydah edip etmediklerini ve ona rıza gösterip göstermediklerini müşahade yoluyla anlamışlardır. Aynı şekilde muhatabın hitap sahibinden hoşlanıp hoşlanmadığı da ona şahidlik etmek yoluyla öğrenilebilmektedir. Dolayısıyla hitaba şahit olmak, anlam haritasını belirlemede nakilden daha etkili bir yöntemdir.⁵⁴⁰ Bütün bunlar, hitabın delâlet ettiği manayı onu çevreleyen karineler belirleyeceğini göstermektedir. Aksi takdirde hitabın zahirî anlamı esas alınacaktır.⁵⁴¹ Çünkü hitap, farklı yorumlanabilse de zahirî manası esastır.⁵⁴²

Anlamın belirlenmesinde hitabın içerdiği nahvî ve belâğî karineleri de etkili bir unsurdur. Hud süresinde *قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ* “Keşke size karşı koyacağım gücüm olsaydı veya güçlü bir dayanağım olsaydı dedi”⁵⁴³ ayetinde geçen “لَوْ” edatının cevabı bulunmamaktadır. Ayetin bulunduğu bağlam incelendiğinde onun şart değil,

⁵³⁹ Tammâm Hasân, *el-Beyân fî Revâi 'i'l- Kur'an*, s. 10-11.

⁵⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 245-246.

⁵⁴¹ Tammâm Hassân, *el-Luğatu'l-'Arabiyyetu Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Daru's-Sekafe, Mağrib, 1994, s. 337-338.

⁵⁴² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 251.

⁵⁴³ 11.Hud: 80.

temenni ifade ettiği görülmektedir. Aynı şekilde Yâsin sûresindeki, وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ, “Onlar onu meydana getirmemişlerdir. Hâlâ şükretmeyecekler mi?”⁵⁴⁴ ayetinde geçen مَا عَمِلَتْهُ Aflatın ism-i mevsul değil de nefiy edatı olduğu ayetin sonunda zikredilen أَفَلَا يَشْكُرُونَ cümlesi ve ayetin bulunduğu bağlamdan anlamak mümkündür. Zira ayetin manası onların elleriyle kazanamadıkları nimetlere karşı şükür etmeleri, kazandıkları nimetlere karşı şükretmekten daha gereklidir. Bu da söz konusu edatın nefî anlamını ifade ettiğini göstermektedir.⁵⁴⁵ Aslında ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin sistemleştirdiği “nazım teorisi”, kelimelerin hitaptaki dizimi ve bulundukları yerde delâlet ettikleri manalardan başka bir şey değildir. Buna göre Kur’an hitabında yeralan kelimelerin yerleri değiştiğinde aynı manaya delâlet etmezler. Çünkü Kur’an nazmında kelimeler adeta ipe dizilmiş inciler gibidirler.⁵⁴⁶ Bu da Kur’an nazımının da manaları belirlemede önemli bir yol haritası olduğu söylenebilir.

eş-Şâfi‘î, usulle ilgili yazdığı ünlü eseri “*er-Risâle*” de “siyakın manayı beyân etme kısmı” adında bir başlık açmaktadır. Bu başlıkta, mecazî ve hakikî anlamlara gelebilecek lafızların manalarını belirleyen unsurun bağlam (siyak) olduğunu ifade etmektedir. eş-Şâfi‘î, bunu ispat etmek sadedinde birçok ayeti zikretmektedir. Biz konunun anlaşılması için sadece وَمَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا تَأْتِيهِمْ إِلَّا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ “Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı. Çünkü Cumartesi tatili yaptıkları gün, balıklar meydana çıkararak akın akın onlara gelirdi, Cumartesi tatili yapmadıkları gün de gelmezlerdi. İşte böylece biz, yoldan çıkmalarından dolayı onları imtihan ediyorduk”⁵⁴⁷ ayetini zikretmekle yetineceğiz. Ona göre karyeye soru yöneltilmeyeceği için, karye kelimesi mecazî anlamda kullanılmıştır. Çünkü karye, saldırgan ve fasık olma özelliklerini taşımadığından orada oturan halk kastedilmektedir. eş-Şâfi‘î’nin bu yorumu bağlam karinesine bağladığı anlaşılmaktadır.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ 36.Yasin: 35.

⁵⁴⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi ‘l-Kur’an*, s. 214-215.

⁵⁴⁶ Muhammed Yâs Hızır ed-Devrî, *Dekâiku ‘l-Furûki ‘l-Luğaviyye fî ‘l-Beyâni ‘l-Kur’ani*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bağdat Üniversitesi, Kuliyetü Terbiye, Bağdâd, 2005, s. 37.

⁵⁴⁷ 7.A‘râf: 163.

⁵⁴⁸ eş-Şâfi‘î, s. 38.

eş-Şâfi‘î, kitabının başka bir bölümünde umumu ifade eden üslûptan hususî mana kastedilebileceğini⁵⁴⁹ söylemekle de karinenin anlam haritasını belirlemedeki rolüne dikkat çekmektedir. Anlam haritasına dikkat çekenlerden biri de eş-Şâtibî’dir. Ona göre lafızların delâleti, genel itibariyle ya kıyasidir-ki kelâmın vaz‘î manasını ifade eder-veyahut örfte kazandığı anlamdır.⁵⁵⁰ Buna göre hitabın semantik ve örfî anlamını dil ve dile dayalı olmayan karineler belirlemektedir. Böylelikle hitabı çevreleyen karineler, dilin morfolojik ve nahvî yapısı, aklî, örfî ve tabi‘î delâletleri yanında hitabın bağlamı, psikolojik ve sosyolojik unsurlara dayalı örf, gelenek ve tarihi mirastan meydana gelmektedir.⁵⁵¹ Meselâ Kur’an’da farklı bağlamlarda vaki olan أكل kelimesi bulunduğu bağlama göre farklı anlamlara delâlet etmektedir. Furkân sûresinde geçen, وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ “Bu ne biçim peygamber; yemek yiyor, çarşılarında dolaşıyor dediler”⁵⁵² ayetinde söz konusu kelime gıdalanmak anlamını ifade etmektedir. Yusuf sûresinde geçen وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ “Siz dalgın iken, Kurtun onu yemesinden korkuyorum”⁵⁵³ ayetinde aynı kelime kurdun parçalaması anlamını içermektedir. Hucurât sûresinde ise, أَجِبْ أَعَدُّكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ “Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz”⁵⁵⁴ ayetinde söz konusu kelime gıybet etmek anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere aynı fiil, farklı bağlamlarda farklı manalara delâlet etmektedir.

Kelimelerde olduğu gibi cümlelerin de farklı bağlamlarda farklı anlamlara delâlet etmektedirler. Fussilet sûresinde geçen اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ “Dilediğinizi yapın”⁵⁵⁵ cümlesi tehdid ifade ederken, Bedir savaşına katılanlara peygamberin yaptığı konuşmada geçen aynı cümle taltif ve rızayı ifade etmektedir.⁵⁵⁶

Anlam haritasını belirleyen önemli unsurlardan biri de nüzûl sebepleridir. İlâhî hitabın arka planını oluşturan nüzul sebepleri, hitabın doğru anlaşılmasında önemli bir

⁵⁴⁹ eş-Şâfi‘î, s. 34-36.

⁵⁵⁰ eş-Şâtibî, III, 274.

⁵⁵¹ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi ‘i l-Kur’an*, s.I, 221

⁵⁵² 25. Furkân: 7.

⁵⁵³ 12. Yusuf: 13.

⁵⁵⁴ 49. Hucurât: 12.

⁵⁵⁵ 41. Fussilet: 40.

⁵⁵⁶ el-Buharî, III, 88.

yol haritasıdır. ez-Zerkeşî'nin belirttiğine göre esbâb-ı nüzulü bilmek, hitabın içeriğini anlamada büyük katkı sağlamaktadır.⁵⁵⁷ Bütün bunlar, bir hitabı anlamak onun dilini anlamaktan ibaret olmadığını göstermektedir. Hitabın içinde var olduğu bağlamı bilmek de önem arz etmektedir. Zira hiçbir hitap bağlam olmadan var olamaz. Bağlam dilin ve hitabın kendinde var oldukları zemindir. Bu nedenle bir hitabı doğru anlamak için onun bağlamını da bilmek gerekmektedir. Buna göre her hitapta dâhilî (dil) ve haricî (bağlam) olmak üzere iki unsur söz konusudur.⁵⁵⁸ Netice olarak anlam haritası olarak ifade edilen bütün bu hususlar, hitabı doğru anlamak için önemli unsurlar olduğu düşünülmektedir.

2.4.1.3. Hitabın Doğru Okunması

Hitabın inşasında önemli etkisi bulunan muhatap, onun anlaşılmasında ve içerdiği değerlerin de hayata yansıtılmasında etkindir. İbn Cinnî'nin bazı âlimlere isnâd ederek naklettiği, “ben karanlıkta insanlarla güzel konuşamam”⁵⁵⁹ sözü de iletişimde muhatapla yakın ilişkide bulunmanın etkinliğini ifade etmektedir. Buna göre hitap, muhatap tarafından dinlenip okunmadan bir anlam ifade etmez. Çünkü hitap ile muhatap birbirlerinin lazım ile melzumlarıdır. Bu sadece beşeri hitaplar için geçerli değildir. İlâhî hitaplar için de söz konusudur. Kur'an hitabından ilk nazil olan ayetinin oku (اقرأ) emriyle başlaması, hitabın anlaşılmasında okumanın önemini ortaya koymaktadır. Ayetin ifade ettiği okuma, sadece sese dayalı bir okuma türü değildir. Hitabı oluşturan parçaları bir araya getirerek içerdiği değerleri ortaya koyan okumadır.⁵⁶⁰ Ayrıca bu hitapta emredilen okuma, sadece metinler üzerinden gerçekleşen bir okuma türü değildir. Evrenin tümünü okumaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Fakat yapılan okumanın Allah'ın hesaba katıldığı bir okuma olması istenmektedir.⁵⁶¹

Etkili bir iletişim için sadece hitabı okumak yetmez. Onunla birlikte dikkatli bir şekilde hitabı dinlemek ve sukût etmek de gerekmektedir.⁵⁶² Sukutu emreden ayette فاستمعوا “Dinleyin” yerine aynı kökten inşa edilen فاستمعوا “Dinleyin” fiilinin kullanılması tesadüfî değildir. Çünkü ifti‘âl babından olan istimâ‘ bilinçli ve kasıtlı dinlemeyi ifade

⁵⁵⁷ ez-Zerkeşî, II, 219.

⁵⁵⁸ Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s. 3.

⁵⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 247.

⁵⁶⁰ Yahya Ramazân, *Kirâatun fi'l-Hitâbi'l-Usulî*, 1.bs., ‘Alemlü'l-Kutubi'l-Hâdis, ‘Ammân 2007, s.43-44.

⁵⁶¹ Sa‘îd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, I-XI Dâru's-Selâm, y.y, ts., XI, s. 6602.

⁵⁶² 7. ‘A‘raf: 204.

ederken, if‘âl babından olan ismâ‘ farkındalık meydana getirmeyen dinlemeyi ifade etmektedir. İfti‘âl babının tercih edilmesi de bundandır.⁵⁶³ Çünkü dinlemek sadece işitmek değildir. Onunla beraber aklında etkin olduğu bilinçli bir faaliyettir.⁵⁶⁴

Bazılarına göre hitap inşa olduktan hemen sonra ölü hâline gelmektedir. Muhatap ilmî birikim ve edebî zevkiyle onu okuyup diriltmektedir. Temmâm Hassân (ö.2011)’ın da ifade ettiği gibi, hitabı inşa eden kişi ölse de hitabı kendisinden miras kalmaktadır. Okuyucular onun mirasçılarıdır. Şayet hatip ile kendileri arasında bir alâka oluşmamışsa mirasta hak iddia etme imkânları yoktur. Bu da, hitabı inşa eden hatip ile onu okuyan muhatapın genel dil kurallarına ve edebî zevke bağlı kalmalarını iktiza eder. Muhatap, hitaba kendi rengini verirken bazen hatîble birlikte aynı şeyi kasteder. Ancak çoğu zaman muhatap, konuşmacının kastetmediği manaları hitaptan istinbat edebilir. Bu aynı zamanda onun da hakkıdır. Zira hitap, bir maden kaynağı gibidir. Muhatap, konuşmacının aklına gelmeyen manaları da ondan üretebilir. Bütün bunlar, bazıların iddia ettiğinin aksine hitabı inşa eden konuşmacının ölmediğini göstermektedir. Hitapla ilişkisi hâla devam etmektedir.⁵⁶⁵

Edebî ve muhtevası zengin olarak inşa edilen hitaplar dinleyicilerinin kendisini dinlemeleri için âdeta baskı yaparlar. Akıllarını etkileyerek zihni boşluklarını da doldururlar.⁵⁶⁶ Bütün bunlar yapılırken, hitaplar arasında bir ayrıma gitmek de doğru değildir. Zira Kur’an bütün düşüncelerin dinlenmesi ve okunmasını teşvik etmektedir. Çünkü sözün en güzeline tabi olabilmek için onu okumak ve iyi dinlemek gerekmektedir.⁵⁶⁷ Netice itibarıyla hitabı iyi anlamak için kaliteli bir dinleme ve okuma gerekmektedir.

2.4.1.4. Hitabın Açık ve Net Olması

Hitapların içerdikleri manalar insanların zihinlerinde gizli ve adeta yok mesabesindedir. Onları ortaya çıkartan lafızlardır. Buna göre lafızlar ne kadar açık olsalar, mesajlar da o oranda anlaşılır olur. Zira kalpteki manaları ortaya koyan

⁵⁶³ Muhammed Mutevellî eş-Şa‘râvî, *Tefsîru Şe‘râvî* I-XX (thk. Ahmed ‘Ömer Haşim), Dâru Ahbârî’l-Yevm, Kahire 1991, VIII, s. 4544.

⁵⁶⁴ Suna Okur, *Diksiyon*, 1.bs., Lamia Yayınları, İstanbul 2008, s. 17.

⁵⁶⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi ‘i’l-Kur’an*, s. 490.

⁵⁶⁶ Muhammed el-Mubârek, s. 110.

⁵⁶⁷ 17.Zümer:18.

beyândır. Kur'an'da beyânın methedilmesi de bundandır.⁵⁶⁸ Elbisenin sahibini güzel gösterdiği gibi iyi seçilmiş lafızlar da manayı güzel gösterir. Bundan dolayı manalar ifade edilirken, muhatabın durumlarına göre farklı üslûplar tercih edilmesi gerekmektedir.⁵⁶⁹ Bu da hitabın duygu, düşünce ve bilgileri somut ve algılanabilir şekilde iletecek yapıda olmasını iktiza etmektedir.

Kur'an ifadelerine bakıldığında, açık oldukları görülmektedir. Zira insanlar için benimsenen islâm dini, böyle açık bir üslûpla tamamlanmış ve adı da İslâm konulmuştur. Çünkü bu son ilâhî din, her şeyi beyân etmiştir. Rahmet ve müjdeleyici olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷⁰ İnsanların ihtiyaç duydukları insanî ve ahlakî bütün değerler bu hitapta mevcuttur.⁵⁷¹ Bu hitap aynı zamanda son ilâhî hitaptır⁵⁷² ve evrenseldir.⁵⁷³ Çünkü bu hitap insan merkezlidir ve onun saygınlığını muhafaza etmeyi esas almıştır. Kullandığı üslûpta da, insanlar arasında hiçbir ayırım yapılmamakta ve bütün insanlar dikkate alınmaktadır.⁵⁷⁴

Allah, Hz.Âdem'i yaratıp kendi ruhundan üfledikten sonra onu muhatap almış ve bu muhataplık olgusu Hz. Peygamber'e kadar devam etmiştir. Hatta insanlar daha varlık âlemine gelmeden de onlar ile Allah arasında bir iletişimin gerçekleştiğinden bahsedilmektedir. Mahiyeti bilinmese de onlardan bazı sözlerin alındığı anlaşılmaktadır.⁵⁷⁵ En son gelen ilâhî vahiy de insanlar için hidayet, öğüt ve beyân kaynağı olmuştur.⁵⁷⁶ Bu hitapta muhataplara değer verildiğinin bir göstergesi, iletişimde kullanılan dilin edebiyat ve belâgatının kendilerine uygun olması ve içerik olarak da seviyeli olmasıdır. Ayrıca açıktan zikredilmesi hoş karşılanmayan bazı durumlar da kinâye hitabıyla ifade edilmektedir.⁵⁷⁷ Bütün bunlar, ilâhî hitabın insanları ilgilendiren bütün konuları açıkladığını ve muhatapların ihtiyaçlarını bazen veciz bazen de itnâb üslûbunu kullanarak açıkladığını göstermektedir. Bunun en açık kanıtı tarih boyunca insanların zihinlerini meşgul eden varlık ve Allah tasavvuru konularını, açık bir üslûpla

⁵⁶⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, I, 75.

⁵⁶⁹ 'Ali Mahfûz, s. 59-61.

⁵⁷⁰ 16. Nahl: 89.

⁵⁷¹ 6. En'am: 38, 16. Nahl: 89.

⁵⁷² 33. Ahzâb: 40.

⁵⁷³ 34. Sebe: 28.

⁵⁷⁴ 4. Nisâ: 70.

⁵⁷⁵ 7. A'râf: 172.

⁵⁷⁶ 3. Âl-ı'imrân: 138.

⁵⁷⁷ 4. Nisâ: 43.

ifade etmiş olmasıdır.⁵⁷⁸ Ayrıca ahlâkî değerler⁵⁷⁹ ve ahkâmla⁵⁸⁰ ilgili konular da aynı netlikte açıklamıştır.

Îlâhî hitabın içerdiği değerleri muhatap kitleye ulaştırmak için farklı üslûplar kullanmıştır. ez-Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde Kur'ân'daki hitap şekillerinin kırk civarında olduğunu söyler. Ancak bunlardan sadece otuz üç tanesi hakkında bilgi vermektedir.

es-Suyûtî ise, *el-İtkân* adlı eserinde Kur'ân'da on beş hitap çeşidinden söz etmektedir. Bu sayıyı otuz'un üzerine çıkaran âlimlerin de olduğunu belirtir.⁵⁸¹ Buna göre Kur'an'da kullanılan hitap türlerini şöyle ifade etmek mümkündür. 1. Umûmî hitap, يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ "Ey insan, seni engin kerem sahibi Rabbine karşı ne aldatıp isyana sürükledi"⁵⁸² 2. Husûsî hitap; أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ "İnanmanızdan sonra kâfir mi oldunuz?"⁵⁸³ 3. Hususîlik ifade eden umumî hitap; يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ "Ey İnsanlar! Rabbinizden korkunuz"⁵⁸⁴ 4. Umum ifade eden hususî hitap, يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman."⁵⁸⁵ 5. Cinse hitap; يَا أَيُّهَا النَّاسُ "Ey İnsanlar!"⁵⁸⁶ 6. Nev'e hitap; يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ "Ey Benî İsrail!"⁵⁸⁷ 7. Muhatabın ismiyle hitap; وَفُلْنَا "Dedik ki; Ey Âdem! Sen ve eşin beraberce Cennete yerleşin."⁵⁸⁸ 8. Medih ifade eden hitap; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا "Ey iman edenler!"⁵⁸⁹ 9. Zem ifade eden hitap; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا "Ey kâfirler!"⁵⁹⁰ 10. Saygınlığı ifade eden hitap; ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ "Oraya emniyet ve selametle giriniz."⁵⁹¹ 11. Müfred lafızla umuma hitap; يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ

⁵⁷⁸ 112. İhlâs: 1-4.

⁵⁷⁹ 24. Nur: 21-22.

⁵⁸⁰ 4. Nisâ: 5-6.

⁵⁸¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 749.

⁵⁸² 82. İnfitâr: 6.

⁵⁸³ 3. Âl-ı 'imrân: 103.

⁵⁸⁴ 22. Hacc: 1.

⁵⁸⁵ 65. Talâk: 1.

⁵⁸⁶ 2. Bakara: 21-128.

⁵⁸⁷ 2. Bakara: 40.

⁵⁸⁸ 2. Bakara: 35.

⁵⁸⁹ 4. Nisâ: 136.

⁵⁹⁰ 66. Tahrîm: 7.

⁵⁹¹ 15. Hicr: 46.

insan, seni engin kerem sahibi Rabbine karşı ne aldatıp isyana sürükledi."⁵⁹² 12. Cemi lafzıyla tekil muhataplara hitap; يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ "Ey elçiler, güzel şeylerden yiyin."⁵⁹³ 13. Müfred kişiye tesniye lafzıyla hitap, أَتَيْنَا فِي جَهَنَّمَ "Atın cehenneme!"⁵⁹⁴ 14. Müfred lafızla tesniyeye hitap; قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى "Rabbiniz kim ey Musa?"⁵⁹⁵ 15. Cemi lafzıyla tesniyeye hitap; "Musa ve kardeşine: وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً Kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın ve evlerinizi kible tarafında yapın diye vahyettik."⁵⁹⁶ 16. Tesniye lafzıyla cem'e hitap; أَتَيْنَا فِي جَهَنَّمَ "Atın cehenneme!"⁵⁹⁷ 17. Müfred'e hitaptan sonra umuma hitap; وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ "Ne zaman sen bir işte bulunsan, ne zaman Kur'an'dan bir şey okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız."⁵⁹⁸ 18. Müfretten sonra tesniye'ye hitap; قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى "Rabbiniz kim ey Musa?"⁶⁰⁰ 20. Tesniye'den sonra müfrede hitap; أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ Belirli bir muhatabı olmayan umûma hitap; "Görmez misin ki, göklerde ve yerde olanlar hep Allah'a secde ediyor."⁶⁰¹ 21. İltifât hitabı; اذْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ "Girin Cennete! Siz ve eşleriniz (orada) sevindirileceksiniz!"⁶⁰² ifadesinden sonra وَأَكْوَابٍ مِنْ ذَهَبٍ وَتُحْبَرُونَ ifadesiyle hitaptan gaybete geçilmiştir. 22. Akıllılar için kullanılan hitabın cemâdât için kullanılması; فَقَالَ هَآ وَهَآ لِلْأَرْضِ اثْنَيْنِا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا "Göğe ve yere; isteyerek veya istemeyerek gelin, dedi."⁶⁰⁴ 23. Teşrîf ifade eden hitap; Kur'ân'daki قُلْ

⁵⁹² 82: İnfitâr: 6.

⁵⁹³ 23. Mü'minûn:51

⁵⁹⁴ 50. Kâf: 24.

⁵⁹⁵ 20. Tâhâ: 49.

⁵⁹⁶ 10. Yunus: 87.

⁵⁹⁷ 50. Kâf: 24.

⁵⁹⁸ 10. Yunus: 61.

⁵⁹⁹ 10. Yunus: 78.

⁶⁰⁰ 20. Tâhâ: 49.

⁶⁰¹ 22. Hacc:18.

⁶⁰² 43. Zuhurf: 70.

⁶⁰³ 43. Zuhurf: 71.

⁶⁰⁴ 41. Fussilet:11.

lafzıyla hitap edilen bütün ifadeler bu kısma girer. Buna قُلْ صَدَقَ اللَّهُ "De ki, Allah doğru söyledi"⁶⁰⁵ ayeti örnek verilebilir. 24. Daha var olmayan muhataplara hitap; يَا بَنِي آدَمَ "Ey Âdemoğulları!"⁶⁰⁶

ez-Zerkeşî ve es-Suyûtî'nin kitaplarında hitap çeşidleri arasında saydıkları emir ve istifhâm hitapları gibi üslûpları daha sonra ele alacağımızdan burada zikretmedik.⁶⁰⁷ Hulâsa, ilâhî hitabın, muhatapların anlayabilecekleri tarzda açık ve anlaşılır olduğu görülmektedir. Muhatapların ihtiyaç duydukları itikâdî, ahlâkî ve bütün insanî değerleri içermektedir. İnsanlara rehberlik etmek için gönderilen bir hitabın anlaşılması da düşünülemez. Bu nedenle bütün bu hitap türleri, genel itibarıyla ilk muhataplar tarafından biliniyordu. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde bu konuda bir eleştirinin olmaması da bunu göstermektedir.

2.4.2. Dış Unsurlar

Muhatabın dışında olup onunla iletişimi etkileyen unsurların genel olarak din, çevre, sosyal ve kültürel ortam olduğu söylenebilir. Ayrıca dış unsurların iletişimdeki etkileri üzerinde durulacaktır.

2.4.2.1. Din/Dindarlık

Muhatapların inancı ve mensup bulundukları dinin genel yapısı iletişimde etkili bir unsurdur. Zira dinin, muhatapların şahsiyetinin inşasında, ahlâkî değerlerinde ve belli duyguların yerleşmesinde etkisi inkâr edilmeyecek kadar açıktır. Dinin genel yapısı, dine temayülü veya herhangi bir dine inanmamak, davranış ve ahlâkî değerler açısından farklılık göstermektedir.⁶⁰⁸ Zira her dinin ve tasavvurun kendisine has ilkeleri, sembolleri ve özellikleri vardır. Hatta aynı din içinde vücut bulan farklı mezheplerin de kendilerine has hususiyetleri, ilkeleri ve kavramları mevcuttur. Bu nedenle Allah, hitap çevresinde bulunan muhataplarla iletişim kurarken onların dinî inançlarını dikkate alarak hitabı inşa etmiştir.

İlk hitap çevresinde, ilâhî ve beşerî kaynaklı belli inançlar mevcuttu. Arap Yaramadası dinî inanç açısından farklılık arz ediyordu. Verimli topraklar ve Yemen

⁶⁰⁵ 3.Âl-ı'imrân:93.

⁶⁰⁶ 7.'Arâf:26.

⁶⁰⁷ Geniş bilgi için; Muttalip Arpa, "Kur'an'da Bir Hitap Şekli: İki Kişilik Hitapla Tek Kişiyeye Hitap", *Ş.U. İlâhiyât Fakültesi Dergisi, Sayı: 30, Şırnak, 2012*, s. 106-118.

⁶⁰⁸ Yusuf b. 'Abdullah b. Muhammed el-'Alevvî, s. 51.

bölgesinde hatırı sayılır Yahudi nüfus ikamet etmekteydi. Medine'nin verimli toprakları da onların elindeydi. Bölgenin ekonomi ve sanayisine de onlar hâkimdi. Demircilik, dokumacılık, ziraat ve silah sanayisi onların tekelindeydi. Bölgede hâkimiyetlerini pekiştirmek için Medine'de meskûn Evs ve Hazrec kabilelerinin sürekli savaş halinde olmaları yönünde çaba harcadılar.⁶⁰⁹ Bunlarla birlikte Medine'de epeyce Hristiyan nüfus da mevcuttu. Bölgedeki ticaret faaliyetleri, Mekkelilerin Hristiyan olan Bizans ve Habeşistan imparatorluklarıyla ilişki kurmalarına vesile olmuştu. Özellikle Yemen'in Habeşistan imparatorluğunun denetiminde olduğu dönemde Hristiyanlık yayılmıştı. Arap Yarımadasındaki bir kısım göçebe kabileler de bundan etkilenmişlerdi. Mekke'de az da olsa Hristiyan nüfustan söz edilmektedir. Hz. Hatice'nin kuzeni Varaka b. Nevfel bunlardan biridir.⁶¹⁰

Arap Yarımadasında câhiliye döneminde yaygın olan dinler, Hristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik ve Zındıklıktır. Hristiyanlık, Rabia ve Gassân kabilelerinde, Yahudilik, Numeyr, Beni Kinâne ve Beni Hâris kabilelerinde, Mecusilik Benî Teym kabilesinde ve Zındıklık ise Kureyş kabilesinde yaygındı. Ancak Hicâz da putperestlikten önce haniflik inancı yaygındı. Putperestliğin Hicâz bölgesinde yayılmasında 'Amr b. Luhay'in etkili olduğu nakledilir. 'Amr b. Luhay, Şam bölgesine yaptığı yolculukta 'Amalika'nın putlara taptığını görür ve bu durum onun da hoşuna gider. Hicâza dönerken beraberinde bir put götürür ve insanları ona tapmaya davet eder.⁶¹¹ Daha önce Hicâz da tevhid merkezli Hanif dinî hâkim iken, bundan böyle putperestlik yayılmaya başlar.

Son ilâhî hitap Kur'an, haniflik anlayışını Hicâz da tekrar hâkim kılmak için mevcut putperestçilik anlayışını ve bölgede ma'bud halinde olan putları açıktan tenkit eder.⁶¹² Tarih kitaplarının naklettiğine göre, Hicâz bölgesinde Kureyş ve Benî Kinâne, el-'Uzzâ'ya, Tâif'te yerleşik olan Sakîf kabilesi el-Lât'a, Evs ve Hazrec kabileleri ise

⁶⁰⁹ Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebî'l-'Arabî*, s. 99.

⁶¹⁰ W. Montgomery, Watt, *Kur'an'a Giriş* (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulları Yayınları, Ankara 2006, s. 22.

⁶¹¹ İbrahim Şemsuddin, *Kasasu'l-'Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., III, 227.

⁶¹² 6. En'âm: 56; 10. Yunus: 104; 40. Gâfir: 66; 19. Meryem: 42.

Menata tapmaktaydılar.⁶¹³ Kur'an, söz konusu putlardan başka ودا وسواعا adındaki putlardan da söz etmektedir.⁶¹⁴

Hicâz bölgesinde mevcut bazı inançlar yeni gelen vahyin kabulünde de etkili olmuştur. Ebû Zeyd'in belirttiğine göre nüzul çevresinde bulunan Arapların yeni gelen vahiyle iletişimlerini kolaylaştıran etkenlerden biri, ilk muhatapların görünmeyen varlıklarla iletişim kurabilmeye inanmalarıdır. Araplar, şiir ve kehânet olgusunu cinlerle irtibatlandırıyorlardı. İnsanlardan bazılarının cinlerle irtibat hâlinde olduklarına inanmaları, dinî nitelikli vahyin kültürel altyapısını oluşturmaktaydı. Arap kültürünün bu düşüncelere sahip olmadığını düşünmek vahiy olgusunu anlamayı zorlaşacaktı. Aksi takdirde bir Arap kendisi gibi birisine gökten bir meleğin vahiy getirdiğine nasıl inanabilirdi?⁶¹⁵ Buna göre Hz. peygamber, metafizik güçlerle iletişim kurduğunu söylerken, imkânsız olan bir olgudan söz etmiyordu. Şair ve kâhinler de metafizik bazı güçlerle iletişim kurarak birtakım bilgiler elde ediyorlardı. Şairlerden farklı olarak, Hz. peygamber'in aldığı vahyin birçok toplumsal, düşünsel, ahlâkî ve insanî problemi ele alan ve bu konularda insanlara alternatif değerler sunan bir yapısı da vardı. Toplumda sıkıntı çeken birçok insanın, bu hakikatleri kabul etmeleri hiç zor olmayacaktı.⁶¹⁶

Ancak Ebû Zeyd'in yukarıda dile getirdiği görüşleri eleştiren “*Allah-İnsan İletişimi*” çalışmasının yazarı Zekeriya Pak, hitap çevresinde bulunan bu inançların vahyin kabulü konusunda olumsuz etki yaptığını belirtmektedir. Ona göre muhataplar, yeni gelen vahyi şair ve kâhinlerin söylemleriyle eşdeğer görmüşlerdir. Bazı ayetler yeni gelen vahyin kâhin⁶¹⁷ ve şairlerin sözleri olmadığına vurgu yapması da bundan kaynaklanmaktadır.⁶¹⁸ Buna göre Ebu Zeyd'in iddiasının tam tersine hitap çevresinde kâhinlik ve şairlerin varlığı, yeni gelen vahyin kabulünü zorlaştırmıştır. Hz. peygamber ile bunlar arasında paralellik kurulmasına neden olmuştur.⁶¹⁹ Ebu Zeyd'in bölgede şiir ve kehanet kültürünün yeni gelen vahye karşı pozitif tavır sergilemeye sebep olduğu tespitinin haklılık payı olsa da, Zekeriya Pak'ın tespitlerinin gerçeklere daha yakın

⁶¹³ İbrâhim Şemseddin s.226.

⁶¹⁴ 71. Nuh: 23.

⁶¹⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 56-57.

⁶¹⁶ Zekeriyya Pak, *Allah-İnsan İletişim*, 1.bs., Arasya Yayıncılık, Ankara 2005,s. 138.

⁶¹⁷ Kâhin, gelecekte vaki olan olaylardan haber veren ve gayb ilmi ile sırlara mutali olduğunu iddia eden kişidir. eş-Şerîf el-Curcânî, s.192.

⁶¹⁸ 21. Enbiyâ: 5; 52. Tur: 30-31; 69. Hâkka: 40-42; 36. Yasin: 69.

⁶¹⁹ Zekeriyya Pak, s.139-140.

olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Mekkî ayetlerde Hz. Peygamber’e yöneltilen en önemli eleştirisi onu kehanet ve şairlikle suçlamak olmuştur.

Muhatapların inançları hakkında bilgi sahibi olmanın önemi hakkında Köylü, önemli tespitlerde bulunmaktadır. Buna göre muhatapların değişebilen veya değişimi mümkün olmayan inançları hakkında bilgi sahibi olmak, etkili bir iletişimin ön şartı kabul etmektedir. Hatip, ancak bu takdirde muhatapları etkileye bilecek bir hitabı inşa edebilir ve uygun görmediği fikir ve inançlarını da değiştirebilir.⁶²⁰ Kur’an’da Yahudi ve Hristiyanlarla gerçekleşen iletişimde buna dikkat edilmektedir. Onların inançları doğrudan hedef alınmamıştır. Yanlış olan inançlar tashih edilmeye çalışılmaktadır.

İletişimde muhatapların sadece dinlerini değil bizzat yaşadıkları dindarlıklarını da dikkate almak gerekmektedir. Bu durum hem toplumsal hem de bireysel iletişim açısından önem arz etmektedir. Kur’an’ın muhataplarla iletişimde onların din ve dindarlık anlayışlarını dikkate alarak hitabı inşa etmiştir. Mekke’de inen ayetlerin içeriği ve üslubu Medine’de inen ayetlerden farklıdır. Mekkî hitapta üslûp sert ve akıcıdır. “Kellâ” ve “bel” gibi edatlar yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. “Kellâ” kelimesi bir şeyden vaz geçmeyi ifade ederken, “bel” kelimesi aynı anlamı taşımakla birlikte bir konudan başka bir konuya geçmeyi de ifade etmektedir. Mekkî hitapta bu kelimelerin kullanılması toplumdaki din ve inanç konusunda yapılan tartışmaların bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir kısım muhataplar kendi düşüncelerinin doğru ve diğerlerinin yanlış olduğunu iddia ediyordu.⁶²¹

Mekkî süre ve ayetlerin kısa oluşu, Mekke halkının belâgat ve fesâhatta zirvede olmaları, kısa ve öz konuşmayı sevmelerinden kaynaklanıyordu. Bulundukları konum zecr ve korkutma makâmı olduğundan buna en uygun üslûp da icâzdı. Mekkî hitapta te’kid üslûbu çok yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Çünkü muhataplar kendi inançlarının doğru olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle yeni vahye karşı olumsuz tavırlar içindeydiler. İstifhâm üslûbunun bu dönemde yaygın bir şekilde kullanılması da bundandır. Fakat istifhâm üslûbu çok nadir olarak kendi asli anlamlarında kullanılmaktadır. Genellikle inkâr, taaccüb ve tahkir manalarını ifade etmektedir. Ayrıca Mekkî hitap vurguya ihtiyaç duymasından dolayı kasır üslûbu da çok yaygın olarak

⁶²⁰ Mustafa Köylü, s. 90-91.

⁶²¹ Abdulazîz b. Sâlih el-‘Ammâr, *el-Hasâisu’l-Mevdu‘iyye ve’l-Uslûbiyye li’l-Âyâtî’l-Mekiyye ve’l-Medeniyyeti fi Hadîsi’l-Kur’an ‘ani’l-Kur’an*, 1.bs., Câizetu Dubay ed’Devliyye li’l-Kur’an-ı’l-Kerim, Devletü’l-İmarât, 2007, S. 25.

kullanılmaktadır. Çünkü kasır üslûbu hem nefiy hem de isbatı içermekte ve iki cümle mesabesindedir. Mekkî hitabın böyle bir yapıya sahip olması muhatapların dinî anlayışları ve karakterlerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü hitaplar inşa oldukları ortamın âdeta bir resmidir.⁶²²

Medenî hitabın Mekkî hitaptan farklı oluşu dini inanç ve dindarlık anlayışının farklılığından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Medine’de İslâm’ın yayılmasıyla birlikte münafıklar ile Yahudi gruplar sahnede yerlerini almış ve birçok ayetin nazil olmasına sebep olmuşlardır. Bu dönemde ehli kitaptan yoğun bir şekilde söz edilmekte ve Kur’an’a karşı takındıkları tavırdan dolayı da eleştirilmektedirler. Ancak Medine’de kullanılan üslûp daha sakin ve yumuşaktır. İcâz yerine itnâb üslûbu tercih edilmektedir. Uzun ayet ve süreler Medeni hitapta yer almaktadır. Mekkî ve Medenî ayetler hakkında söz konusu edilen bu özellikler onların genel yapısını ifade etmektedir. Zira Mekkî hitapta itnâb, Medenî hitapta da icâz düzeyinde ayetler vardır.⁶²³ Hem Mekki hem de Medeni ayetlerin hitap şekli muhatapların düşünce yapısıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, Kur’an hitabında muhatap kitlenin din ve dindarlık anlayışlarının hangi düzeyde dikkate alındığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

2.4.2.2. Çevre

İnsan tabiatı gereği medenidir. Bir yere yerleşmek ve orayı imar etmek onun fitratının gereğidir. İbn Haldûn bunu Allah’ın insanı bu şekilde yaratmasına bağlamaktadır. Bu nedenle insanlar, yaşamlarını devam ettirmek için beraber yaşamak zorundadırlar. Çünkü hayatın bütün sorumluluklarını bir kişinin tek başına üstlenmesi mümkün değildir. Bir ekmeğin meydana gelmesi için birkaç kişinin görev alması gerekmektedir.⁶²⁴ Bu da çevrenin insanın kişiliği, düşünce ve ahlakî değerleri üzerindeki etkisinin hangi düzeyde olduğunu göstermektedir. Aynı çevrede ikamet eden insanların iletişimini sağlayan temel unsurlardan biri de dildir. Bu nedenle muhatap çevrenin yapısı tanınmadan onunla doğru ve etkili bir iletişim kurmak zor olacaktır. Çünkü çevre aynı zamanda hitabın kendisinde meydana geldiği mekândır. Hitap ile çevre arasında

⁶²² Abdulazîz b. Salih el-‘Ammâr, *el-Hasâisu’l-Mevdu‘iyye ve’l-Uslûbiyye li Âyâtî’l-Mekîyyeti ve’l-Medeniyye fi Hadîsi’l-Kur’an ‘ani’l-Kur’an*, s. 26-44.

⁶²³ Abdulazîz b. Sâlih el-‘Ammâr, *el-Hasâisu’l-Mevdu‘iyye*, 46-48.

⁶²⁴ İbn Haldûn, s. 48.

bulunan bu önemli bağdan dolayı⁶²⁵ Kur'an hitabının nazil olduğu çevreyi tanımadan onun mahiyetini ve meydana getirdiği sosyal ve düşünsel değişimleri anlamak zor olacaktır. Zira çevresel faktörlerin, bir metni veya şiiri anlamak için sağladığı katkıyı, sözlükler ve uzman okuyucular sağlamamaktadır.⁶²⁶

Arap Yarımadasında sosyal düzen kabile esasına dayalıydı. Kabile dört ana unsurdan meydana gelmekteydi. Kabile'nin öz çocukları, savaşta veya köle pazarlarında satın alınan köleler, daha önce köle olup özgürleştirilen köleler (mevlâ) ve başka kabileler tarafından kovulan sığınmacılar. Kabileyi oluşturan bu temel unsurlar arasında güçlü bir iş birliği vardı. Kabile fertlerini bir arada tutan temel unsurlar, cömertlik, vefa, başkaların sıkıntılarına katlanma, komşuyu destekleme vb. niteliklerdi. Kabilenin bu güzel özellikleri yanında içki, zinanın serbest oluşu, kumar, tefecilik gibi kötü gelenekleri de vardı.⁶²⁷ Kur'an'ın ilk hitap çevresi, coğrafi olarak güneybatı Asya'da yer alan ve üç milyon km'lik bir alana sahip olan dünyanın en büyük yarımadasından meydana gelmekteydi. Bu yarımada'nın kuzeybatısında Kızıldeniz, güneydoğusunda Fars Körfezi ve Hint Okyanusu uzanır. Batı kıyılarında hicâz dağları, güneybatı köşesinde ise öteden beri verimliliği ve hayatı kolaylaştıran özelliğinden dolayı "sa'âdet ülkesi" veya "bereketli Arabistan" adı verilen Yemen yer alır.⁶²⁸

Bir bölgede kullanılan kelime, üslûp ve dilin belâgat yapısı bir hitabı anlamının en güvenli yollardan biridir. Bu da hitap ve çevre ilişkisinin varlığını ortaya koymaktadır. Zira dil ve farklı formları çevrenin bir eseridir. Bundan dolayı ilk dönemlerden itibaren âlimler, Kur'an üslûbunu anlamak için onun nazil olduğu çevredeki şiir ve vecizeler üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Farklı kıraatların tespiti, esbab-ı nüzul ve Kur'an'ın belâgat inceliklerini ortaya koymak için yapılan çalışmalar, bunlardan bazılarıdır. Böylelikle insan ve dilin çevre ile ilişkisi herkes tarafından kabul edilen bir husustur. Coğrafyanın doğal yapısı, insan yapısı, bedevî ve medeniliği, havası, sosyal, siyasal, dinî ve edebî yapısı bir taraftan bizzat kendisi etkilenmeye açırken, diğer taraftan da dilsel hitabın şekline, içeriğine ve muhtevasına da etki

⁶²⁵ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre*, s. 3.

⁶²⁶ Muhammed 'Abbâs 'Abdulvâhid, s. 95.

⁶²⁷ Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebî'l-'Arabî*, s. 67-70.

⁶²⁸ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel İslâm Tarihi* (Çev. İsmail Yiğit, Sadetin Gümüş), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1987, I, 24.

etmektedir. Bu bağlamda hitabın şekillendiği ve onun rengiyle boyandığı çevreyi anlamak gerekmektedir.⁶²⁹

Bu nedenle bir hitabı anlamak o hitabın dilini anlamaktan ibaret değildir. Tarihsel süreçte hitabın içinde var olduğu çevreyi anlamak da gerekmektedir. Zira hiçbir hitap içinde var olduğu bağlamdan bağımsız değildir. Buna göre çevre, dilin ve hitabın var olmaları için zorunludur. Dil, belli bir coğrafyada, orada yaşayan toplumun tarihsel ve kültürel tecrübesiyle meydana gelir. Bu durum, dilin toplum tarafından meydana getirildiğini ifade etmenin yanı sıra toplumsal bilincin de dil tarafından inşa edildiğini göstermektedir. Çünkü düşünme edimi dilden bağımsız değildir. Aksini düşünmek dilin mahiyetine vakıf olmamak anlamına gelmektedir. Bu nedenle bir toplumun hakikatleri kavrama biçimi, eğilimlerini, reflekslerini, arzu ve tutkularını ve hâsılı toplumu meydana getiren bütün unsurlarını tanımaya çalışmak ancak o toplumun konuştuğu dilin sınırları içinde mümkün olabilir.⁶³⁰

Kur'an'ın nazil olduğu çevrede hem şiir hem de nesir kullanılmaktaydı. Şiir, Arapların neseplerinin muhafaza edildiği, kabilelerin övgülerinin yer aldığı ve dilin kendisinden öğrenildiği arşividir. Aynı zamanda şiir, Kur'an ve hadislerde anlaşılması zor ve garip kelimelerin manalarını tayininde de delil olarak kullanılmaktadır.⁶³¹ Şiir, Arap kabilelerinin duygu ve hislerini dile getirdiği için önemli bir yere haizdir. Kıssa, hikmet, öğreti, temsil ve şarkı içermekteydi. Şair ise kabilesinin adeta diliydi.⁶³²

Câhiliyye dönemi şiiri, nahiv kaidelerini inşada kaynak sayılmaktadır. Bazen bir bedevinin ağzından çıkan birkaç cümle, nahiv ihtilaflarını çözmeye yeterliydi. Böylelikle bedevî Araplar uzun zaman nahvi ihtilafların çözümünde âlimlerin hocası hâline gelmişler ve bu konuda birçok ihtilaflı da çözmüşlerdir. Bu durumu istismar eden bazı bedevîler o dönemin siyasî ve fikrî tartışmalardan yararlanarak, şiir ve şiir divanlarını uydurdıkları da bir vakia olup. kabul görmeleri için de câhiliye şairlerine nispet ettirdiler.⁶³³

⁶²⁹ el-Kerrânî, s. 93.

⁶³⁰ Dücan Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, s.2-3.

⁶³¹ el-Suyutî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, I-II (thk. Ahmed Muhammed, 'Ali Muhammed el-Becavî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), 3. bs., Dâru't-Turâs, Kahire ts., II, 302.

⁶³² el-Kerrânî, s.102.

⁶³³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 5-7. Ayrıca bkz. Dücan Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre*, s. 83.

İşte Kur'an hitabı, kabile düzenin hâkim olduğu ve bedevî kültürün egemen olduğu bir çevrede gerçekleşti. Yarımada'nın büyük bölümü bu siyasî düzenle idare ediliyordu.⁶³⁴ Bu nedenle Kur'an adeta o dönemde yaşayan halkın sahip olduğu gelenek, yaşam koşulları, dinî, ahlâkî, aklî, sosyal, kültürel ve iktisadî âdetlerinin bir belgesidir denilebilir. Aynı şekilde Kur'an Mekke ve Medine döneminde Hz. Peygamber'in tutumunu, ahlâkî yapısını, ona karşı çıkanların davranışlarını, en doğru bir şekilde ortaya koyan bir belgedir.⁶³⁵ Böylelikle Kur'an hitabı, söz konusu çevrede cereyan eden olay ve olguları dikkate alarak inşa edilmiştir.

Kur'an-ı Kerîm nazil olduğu çevreyi dikkate aldığını, kullandığı kelime, lafız, tasvîr ve üslûptan anlamak mümkündür. Zira Kur'an'da kullanılan ifade şekilleri, o gün nüzul ortamında bulunan unsurlardan öteye geçmemektedir. İlk muhatapların çevreleri çöl, deniz ve yerleşim yerlerinden ibaret olmasından dolayı Kur'an-ı Kerim'de bu üç çevre dikkate alınarak hitap inşa edilmiştir.⁶³⁶ Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim ile hitap yeni bir evren tasavvurunu inşa olmuştur. Kullanılan kavram ve kelimelere yeni anlamlar yüklenerek yepyeni bir kavram haritası meydana getirilmiştir. Bunun neticesinde hem dini anlayışta hem de ahlâkî değerlerde köklü değişimler meydana geldi. Mekkelilerin Kur'an'a karşı çıkmaları da bu değişim ve dönüşümden kaynaklanmaktaydı.

Allah adı İslâm'dan önce de Araplar arasında biliniyordu. Arap şiirleri ve eski kitabelerde buna rastlamak mümkündür. Bununla birlikte ilk muhataplar çok tanrılı bir inanç sitemine sahiptiler. Allah'ı, tanrıların başı ve Mekke'deki Kâbe'nin rabbi olarak kabul ediyorlardı. Diğer tanrıları, bu üstün tanrı ile insanlar arasında aracı olarak kabul ediyorlardı.⁶³⁷ Birçok ayette onların bu tasavvurları açık bir şekilde ortaya konmaktadır.⁶³⁸ Böylelikle evrenle ilgili ilk muhatapların tasavvurları değiştirildi, ve yeni bir evren tasavvuru insanlığa takdim edildi. Tevhid merkezli bu yeni düşünce Araplar için sıradan ve değersiz görünen tabiatki varlıkları Allah'ın varlığına delâlet

⁶³⁴ Muhammed 'Abdalmün'im Hafâcî, *el-Hayâtu'l-Edebîyye fi'l-'Asri'l-Câhilî*, 1.bs., Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 43.

⁶³⁵ Muhammed 'İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, I, s. 34.

⁶³⁶ Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-'Aleyvî, s. 69

⁶³⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da İnsân ve Allah*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara s. 19-20.

⁶³⁸ 39. Zümer: 3; 67. Mulk: 3.

eden ayetler olarak yeniden tanımlandı.⁶³⁹ Daha önce de ifade edildiği üzere Kur'an'ın ilk hitabı (ikrâ) ile sadece yazılı veya sözlü bir hitap okumayı değil, canlı-cansız ne varsa hepsinin okunması emredildi. Bütün bunlar, Kur'an-ı Kerim'in yeni bir terminoloji ve yeni bir evren tasavvurunu inşa ettiğini gösteriyor. Buna göre gökte ve yerde ne varsa hepsi Allah'ı tenzih etmekte⁶⁴⁰ ve evrendeki her şey onun hükümlerine⁶⁴¹ ve onun iradesine göre hareket etmektedir.

Bütün bu bilgiler ışığında denilebilir ki, çevre ve oradaki hâkim düşünce ve ahlâkî değerlerin, muhatapların tasavvuru ve kişiliklerinin şekillenmesinde etkili bir unsurdur. Zira insanların zihin yapısını, kişilik ve düşüncelerini inşa etmede etkin olan asıl güç ırk değil çevredir. Herhangi bir bölgede ikamet eden ırkın veya cemaatin ahlâkını, yetenek ve kişiliğini çevre inşa etmektedir. Aynı çevrede oturanların birçok açıdan birbirlerine benzemeleri de bundandır.⁶⁴² Kur'an-ı Kerim'de de bu önemli olgu dikkate alınarak hitap inşa edilmiştir. Farklı olarak orada kullanılan kelimelerin içeriği yeni değerlerle doldularak takdim edilmiştir.

2.4.2.3. Sosyo-Kültürel Yapı

Kur'an, yazılı kültür geleneğine sahip olmayan bir çevrede nazil oldu. Bu nedenle yazılı bir metin üslûbundan ziyade sözlü hitabın özelliklerini taşımaktadır. Zira yirmi üç yıllık geniş bir zaman diliminde şifahî ve sese dayalı olarak vahyedilmiştir. Kur'an metni dikkatlice incelendiğinde hitap edilen bir yapının varlığını hissetmek mümkündür.⁶⁴³ Kur'an, ilâhî kaynaklı bir mesaj olmakla birlikte, indiği çevrenin dili başta olmak üzere sosyo-kültürel ortamından da bağımsız değildir. Allah, ilk muhatapların sahip oldukları dil ve kültürel ortamlarını dikkate alarak iradesini onlara iletmiştir. Fakat bununla birlikte Kur'an ne ilk muhatapların örf, âdet, yaşayış, düşünce ve olayları tasavvur etme tarzlarını ne de onu tebliğ eden Hz. Peygamber'in hayatının bir yansıması ne de ilk muhataplar tarafından yönlendirilmiş bir vahiy muhtevasıdır. O,

⁶³⁹ Toshihiko Izutsu, s. 21.

⁶⁴⁰ 57. Hadîd: 1.

⁶⁴¹ 39. Zümer: 44; 40. Ğafir: 16.

⁶⁴² Ahmed Sıf, *el-Mukaddime fi Belâğati'l-'Arab*, 1. bs., Matba'atu's-Sufur, Kahire 1921, s. 141.

⁶⁴³ Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 1. bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 121.

sonsuzu denk insanlar için itikadî, ahlâkî, toplumsal, siyasî ve edebî prensipleri içinde cem eden ve söz konusu durumlar hakkında çözümler üreten ilâhî bir hitaptır.⁶⁴⁴

Hitap çevresindeki ilk muhataplar, inanç ve kültür açısından aynı yapıya sahip değillerdi. Birbirlerinden çok farklı inançlara sahiptiler. Kur'an hitabında yer alan lafızlara bakıldığında, Mekke'de ticaretle uğraşan toplumunun yanında, çölde yaşayan ve bedevî bir kültüre sahip insanlar da vardı. Ayrıca bölgede Hz. İbrahim'den kalma hanif inancına sahip grupların yanı sıra Medine'de ehli kitap da vardı. Bunların dışında başka kültür ve inanca sahip gruplar da mevcuttu.⁶⁴⁵

Kur'an'ın belli bir sosyal ve kültürel çevrede nazil olması ve oranın kültürel ve sosyal yapısını yansıtması onun yerel olduğu anlamına gelmez. Çünkü kullanılan üslûp onun muhataplarının, bölge, ırk, dil ve renk ayrımı yapılmadan bütün insanlık ailesi olduğunu göstermektedir. Zira hitabın sahibi Rabbu'l-âlemindir. Onun kelâmı olan Kur'an-ı Kerim de, bütün insanlık ailesi için zikir⁶⁴⁶ ve rahmettir.⁶⁴⁷ Ayrıca Kur'an hitabını inşa eden, muhataplar, hitabın maksadı, içeriği ve bunları ifade eden üslûp bunun kanıtıdır. Bunlar, Kur'an'ın evrensel bir hitap olduğunu göstermektedir.⁶⁴⁸ Birçok ayette Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu açık bir şekilde ifade edilmesi de bunun bir kanıtıdır.⁶⁴⁹ Kur'an'ın içerdiği tevhid inancı, ölümden sonra tekrar dirilip ebedileşme, model insanlar (peygamberler), ahlâkî-insanî değerler ve adaletin yeryüzünde ikame edilmesi gibi değerler onun muhataplarının bütün insanlar olduğunu göstermektedir.

Kur'an hitabı incelendiğinde muhatapların sosyal statülerinin dikkate alındığı görülmektedir. Hz. Peygamber'e kendi adıyla değil de onun statüsünü ifade eden nebî ismiyle hitap edilmesi buna örnek verilebilir.⁶⁵⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in hanımlarının toplumsal statülerini ifade eden *يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ* "Ey Peygamber hanımları" üslûbu

⁶⁴⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 1.bs., İFAV Yayınları, İstanbul 2003, s. 17.

⁶⁴⁵ Necmettin Gökçir, *Kur'an Dilinde Ehli Kitap Kültürünün İzleri, Tarihten Günümüze Yaklaşımlar*, 1.bs., Özkan Matba'acılık İvedik, Ankara 2010, s. 98.

⁶⁴⁶ 38. Sa'd: 87.

⁶⁴⁷ 21.Enbiyâ: 107.

⁶⁴⁸ Durmuş 'Ali Karamanlı, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur'an Hitabının Tabiatı* (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara s. 25.

⁶⁴⁹ 26. Şu'arâ: 192. Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ifade eden bir kısım ayetler de şunlardır: 32. Secde: 1-3; 40. Mü'min: 1-2; 43. Zuhuruf: 3; 44. Duhân: 3; 46. Ahkâf: 1-2; 45. Câsiye: 1-2.

⁶⁵⁰ 33. Ahzâb: 1-28.

da bunu göstermektedir.⁶⁵¹ Diğer peygamberlerin nebi⁶⁵² ve resul ismiyle anılmaları⁶⁵³ da onların sosyal statülerinin dikkate alındığının bir kanıtıdır. Ayrıca Kur'an'da sosyal statüyü ifade birçok hitap türü de söz konusudur. Hz. Nuh ve Hz.Lut (a.s.)'ın hanımlarından امرأة نوح "Nuh'un eşi" ve امرأة لوط "Lut'un eşi"⁶⁵⁴ ifade edilmesi buna örnek verilebilir. Aynı şekilde Mısır Aziz'nin hanımından söz edilirken امرأة العزيز "Aziz'in eşi"⁶⁵⁵ ifadesi de bunu göstermektedir. Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı doğurduktan sonra onunla beraber halkının yanına geldiğinde orada bulunanlar ona يا أخت هارون "Ey Harun'un kız kardeşi"⁶⁵⁶ ifadesiyle hitap ederler. Görüldüğü üzere Kur'an hitabında muhatapların kültürel ve sosyal statüleri dikkate almıştır. Muhsin Demirci bu durumu şöyle özetlemektedir: "Kur'an'ı inceleyen her insan, ilk muhatapların alışkanlıkları, örf ve âdetleri, inançları, düşünce, bilgi, yaşantı tarzı ve kültürleriyle Kur'an'ın içeriği arasında derin ve sarsılmaz bir bağ olduğunu hemen fark eder."⁶⁵⁷

2.5. HATİP-MUHATAP ARASINDAKİ İLETİŞİMİ ENGELLEYEN UNSURLAR

İletişimi olumsuz etkileyen bütün unsurları iletişim engelleri olarak değerlendirmek mümkündür. Birçok psiko-sosyal ve fiziksel unsurlar iletişim engeli olarak söz konusudur. Üstün Dökmen, bu unsurları, bilinç, duygu, algı, bilinç dışı, ihtiyaçlar, iletişim becerisi, kişisel ve kültürel faktörler, sosyal- fiziksel çevre ve mesajın niteliği olarak tespit etmektedir.⁶⁵⁸ Söz konusu engeller bazen muhataptan bazen hatibten ve bazen de iletişim kanalından kaynaklanabilir.⁶⁵⁹ Ayrıca mesajlar, içerik olarak muhataplar tarafından anlaşılmaz ve onların ihtiyaçlarını da karşılamazsa, etkili bir iletişimin gerçekleştiğinden söz edilemez.⁶⁶⁰ İnsan, fıtratı gereği kötü (fûcür) ve erdemli (takva) olmaya müsaittir.⁶⁶¹ Ancak takva yönü, erdemli ve dinî ilkeler

⁶⁵¹ 33. Ahzâb: 30; 32.

⁶⁵² Peygamberlerin, Kur'an'da nebi ve enbiyâ vasıflarıyla zikredildiği görülmektedirler. 19. Meryem: 49-51-53.

⁶⁵³ 5. Mâide: 70; 4. Nisâ: 64; 8. Enfâl: 24.

⁶⁵⁴ 66. Tahrîm: 10.

⁶⁵⁵ 12. Yusuf: 30.

⁶⁵⁶ 19. Meryem: 28.

⁶⁵⁷ Muhsin Demirci, *Nas-Olgı Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, 1.bs., Ensâr Neşriyât, İstanbul 2008, s. 113.

⁶⁵⁸ Üstün Dökmen, s.82.

⁶⁵⁹ Mustafa Köylü, s. 35.

⁶⁶⁰ Huseyin Certel, s. 153.

⁶⁶¹ 91. Şems: 8.

çerçevesinde yaşamaya daha yatkındır. Hatta insan fıtratı dinî değerlerle uyumlu bir haldedir.⁶⁶² Bu nedenle iletişimde etkin olan unsurlardan muhatabın yapısı ve dil engelleri üzerinde durmakta fayda vardır.

2.5.1. Muhatabın Yapısal Bazı Özellikleri

İnsanlar, ruh ve bedenden meydana gelmektedirler.⁶⁶³ Bu nedenle her insan bir âlem mesabesindedir. Aynı çevrede ikamet eden, aynı ırka ve kabileye mensup ferdlerin kişiliklerinin farklı olması da bundandır. Hatta aynı aile içinde yetişen ve aynı ortamda büyüyen çocuklar dahi farklı bir yapıya sahiptirler. Birisi sakin bir yapıya sahipken, diğeri kızgın ve aceleci olabilmektedir. Bunun yanı sıra aynı insan dahi farklı zaman ve mekânlarda farklı psikolojik bir yapıya sahip olabilmektedir. Bazen mutlu, sakin, güçlü ve sağlıklı iken, bazen de üzüntülü, kızgın, zayıf ve hasta olabilmektedir.⁶⁶⁴

Bütün bu özelliklerine rağmen insan evrenin en değerli varlığıdır ve aynı zamanda muhteşem bir potansiyele de sahiptir. İçinde birçok güzellikleri barındırmaktadır. Fakat bazen bu güzellikler inkişaf etmez ve ortaya çıkmasını engelleyen unsurlar söz konusu olabilmektedir. Tıpkı bir elmanın yüreğinde gizlenen tohumun görülmez bir elma bahçesi olması gibi. Fakat söz konusu tohum bir kayaya rast geldiğinde ondan bir şey çıkmaz.⁶⁶⁵ İnsanın fitrî yapısındaki güzellik ve erdemli davranışları bizzat kendi yapısındaki bazı durumlar engel olabilir. Bu da insanın hem kendisiyle barışık olmasını engellemekte hem de diğer insanlarla iletişim kurmasını olumsuz yönde etkilemektedir.

İnsanların birbirleriyle iletişimini engelleyen yapısal belli zaafırları da vardır. İnsan tabiatındaki zafiyeti, cahillik yönü, zalim oluşu, unutkan olması, aceleci davranması, dünyaya düşkünlüğü ve münakaşacı yapısı bunlardan bazılarıdır. Kur'an-ı Kerim'de insanın bu zaafırlarına dikkat çekilmiştir. Çünkü insanın mahiyetini ve yapısal özelliklerini en iyi bilen Allah'tır.⁶⁶⁶ Ancak söz konusu insan fıtratındaki bu zaafırlar birbirlerinden bağımsız değildir. Birisi insan bünyesine nüfuz etmeye başladığında diğerlerine de kapı aralamaktadır. Öyle ki bazen hepsi bir araya gelip insan fıtratındaki olumlu duyguları da tahrip edebilir.⁶⁶⁷

⁶⁶² 30. Rum: 30.

⁶⁶³ 38. Sa'd: 71-72.

⁶⁶⁴ Yusuf b. 'Abdullah b. Muhammed el-'Alevî, 129.

⁶⁶⁵ Doğan Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, 9.bs., Remzi Kitabevi, İstanbul 2002, s. 19.

⁶⁶⁶ 67. Mulk: 14.

⁶⁶⁷ Ahmed Koç, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, s. 86.

İnsanın zayıf bir şekilde yaratıldığını bizzat Kur'an ifade etmektedir.⁶⁶⁸ er-Râzî, söz konusu ayette ifade edilen insan zafiyetini yaratılıştan değil şehvet ve lezzet açısından olduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁹ Muhammed Ebu Zehrâ (ö.1974), insanın yaratılış açısından değil, psikolojik açıdan zayıf bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir. Bu nedenle insanın sorumlu tutulduğu alanlarda onun bu yönü dikkate alınmıştır.⁶⁷⁰ İbn 'Atiyye (ö. 541/1146)'ye göre ayette bahsedilen insan zafiyeti onun kadınlar konusunda zayıf olmasıdır. Cariyelerle evlenmesine izin verilmesi de bundandır.⁶⁷¹ Bütün bunlar, insanın belli zaafı olduğu ortaya koymaktadır. Bundan dolayı insanlar, Allah ve hemcinsleriyle zaman zaman iletişim sorunlarını yaşamaktadırlar.

İnsanın cehâleti de onun Allah ve insanlarla iletişim kurmasını engellemektedir. İbn Fâris "ilmin zıddı ve hafîlik olmak üzere cehaletin iki kök anlamı vardır" der.⁶⁷² Bu nedenle cehâletle birlikte istikrarsızlık, ilim ve yakın ile beraber ise sukunet söz konusudur.⁶⁷³ Kur'an'da cehâlet, kendi konumunu,⁶⁷⁴ örfü ve gelenekleri bilmeme⁶⁷⁵ ve bilgisizlik çağı (barbarlık çağı) anlamlarında geçmektedir.⁶⁷⁶ Bu da, cehâletin, hangi çeşidi olursa olsun iletişimi olumsuz etkilediğini göstermektedir. İnsan yapısında bulunan zalimlik vasfı da iletişimi olumsuz yönde etkilemektedir. er-Râğıb İsfahânî, bu kavramın aydınlığın zıddı ve bir şeyi kendi yerinin dışına koymak anlamında olduğunu belirtmektedir.⁶⁷⁷ Kur'an'da insanın bu yönüne dikkat çeken birçok ayet bulunmaktadır. Allah-insan⁶⁷⁸ ve insanlar arası iletişim de⁶⁷⁹, bu kavramın zikredildiği görülmektedir. Bazen zulüm insanın bizzat kendisiyle de iletişim kurmasını engellemektedir.⁶⁸⁰ Ayrıca Kur'an'da bu kavram, ibadethanelerle insanların iletişimini kesmek,⁶⁸¹ olaylara tanıklık etmeyi inkâr etmek,⁶⁸² yalan olarak Allah adına bir şeyler uydurmak⁶⁸³ Allah'ın

⁶⁶⁸ 4. Nisâ: 28.

⁶⁶⁹ er-Razî, *Meâtîhu'l-Ğayb*, X, 70.

⁶⁷⁰ Muhammed Ebu Zehre, *Zehretu't-Tefâsîr*, I-X, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire III, 1654.

⁶⁷¹ İbn 'Atiyye, II, 41.

⁶⁷² İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luğa*, s. 211.

⁶⁷³ el-Mustavefî, II, 154.

⁶⁷⁴ 25. Furkân: 63; 33. Ahzâb: 72.

⁶⁷⁵ 7. A'râf: 199.

⁶⁷⁶ 33. Ahzâb: 33.

⁶⁷⁷ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 537.

⁶⁷⁸ 31. Lokmân: 13.

⁶⁷⁹ 42. Şûrâ: 42.

⁶⁸⁰ 35. Fâtır: 32.

⁶⁸¹ 2.Bakara: 114.

⁶⁸² 2.Bakara: 140.

⁶⁸³ 6. En'am: 144.

ayetlerini yalanlamak ve onlardan yüz çevirmek⁶⁸⁴ anlamlarında da kullanılmıştır. Neticede zülümün de iletişimi olumsuz etkilediği görülmektedir.

İnsan yapısındaki olumsuz yönleri ifade eden kavramlardan biri de unutkanlık (nisyân)dır. Sözlükte bu kavram bir şeyden gafil olmak, terk etmek⁶⁸⁵, zikir ve hıfzın zıddı⁶⁸⁶ ve insanın kendisine emanet edilen bir şeyin zaptını terk etmek⁶⁸⁷ anlamlarına gelmektedir. Nisyân, insan olmanın bir niteliğidir. Hz. Âdem’de de bu nitelik ortaya çıkmış, Allah’a verdiği ahdi unutmuş ve onun tersine hareket etmiştir.⁶⁸⁸ Böylelikle Allah ile iletişimi olumsuz yönde etkilemiştir. Daha sonra Hz. Âdem, Allah ile yeniden iletişim (tevbe) kurmuş ve nisyandan kaynaklanan hatasını telafi etmiştir. Zira Allah’ı unutmak insanın kendi benliğinden gafil olmasına sebep olabilmektedir.⁶⁸⁹

eş-Şevkânî (ö.1255/1834) unutmaya ilgili ayeti şöyle yorumlamaktadır:“İnsanlar Allah’ı unuttuklarında Allah da onları kendileri hakkında unutkan yaptı. Böylelikle onlar kendilerini azaptan koruyacak ameller değil de azaba götürecek isyanlarda bulundular.”⁶⁹⁰ Münafıkların yaptıkları olumsuz davranışlardan dolayı Allah’ın onları unutması⁶⁹¹ nisyâna verilebilecek bir diğer örnektir. İbn Kesîr, münafıkların bu durumunu“ onlar Allah’ı unuttuklarında Allah da onlara unutkan muamelesi yaptı.”şeklinde tefsir etmektedir.⁶⁹² Ayrıca nisyân Allah’ın ahdini⁶⁹³, ahireti⁶⁹⁴ ve Allah’ın ayetlerini unutmak anlamlarında da kullanılmıştır. İnsanın yapısında bulunan bu nisyan özelliği zaman zaman iletişim kopukluğuna sebep olmaktadır.

İnsan yapısında bulunan bir diğer nitelik de nankörlüktür. Nankörlük genelde كفر kelimesi ve türevleriyle ifade edilmektedir. Sözlük anlamı, örtmektir.⁶⁹⁵ Bundan dolayı çifçilere كفار denilmektedir. Genelde imanın zıddı ve nimeti inkâr etmeyi ifade

⁶⁸⁴ 7. A‘râf: 37.

⁶⁸⁵ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, s. 987.

⁶⁸⁶ İbn Manzûr, XIV, 132.

⁶⁸⁷ er-Rağıb el-İsfahânî, s. 803.

⁶⁸⁸ 20.Tâhâ: 115.

⁶⁸⁹ 59.Haşır: 19.

⁶⁹⁰ eş-Şevkânî, Muhammed b. ‘Ali b. Muhammed, *Fethu’l-Kadîr el-Câmi‘u Beyne Fenni’r-Rivâye ve’d-Dirâye fi ‘İlmi’t-Tefsîr*, I-V (thk. ‘Abdurrahmân ‘Amire), Dâru’l-Vefa, y.y, 1994, V., 273.

⁶⁹¹ 9.Tevbe: 67.

⁶⁹² İbn Kesîr, İsmâ‘il b. ‘Ömer, *Tefsîru’l-Kur‘ani’l-‘Azîm* I-VIII (thk. Muhammed Seyyid Reşâd, Hasan ‘Abbâs Kutub, Mustafa Muhammed, ‘Ali Ahmed ‘Abdulbâkî), 1.bs., Mektebetu Kurtuba, 2000, VII, 229.

⁶⁹³ 5.Mâide: 13.

⁶⁹⁴ 7.A‘râf: 51; Sad: 26; Secde: 14; Câsiye: 34.

⁶⁹⁵ ez-Zamahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, I, 140; Ebu’l-Bekâ, s. 743.

etmektedir.⁶⁹⁶ Ancak كفران kelimesi daha çok nimetin inkârı, كفر, dini konularda gerçekleşen inkâr ve كفر ise hem nimetin inkârında hem de dinî konularda gerçekleşen inkârı ifade etmektedir.⁶⁹⁷ Ayrıca küfür Allah'ı,⁶⁹⁸ peygamberleri⁶⁹⁹, kitapları⁷⁰⁰ ve ahiret gününü⁷⁰¹ reddetmek anlamlarında da kullanılmaktadır. Bütün bu manalar, bu kelimenin ilk vaz' edildiği anlamıyla irtibatı söz konusudur. Çünkü bunların hepsinde örtmek söz konusudur. Dolayısıyla bu kavramda iletişimi engelleyen bir özelliğin olduğu anlaşılmaktadır. Zira Allah'a ve insanlara teşekkür etmemek ve verdikleri nimetleri inkâr etmek iletişimin kopmasına sebep olabilir. Çünkü teşekkür önemli iletişim araçlarından biridir.

Ayrıca insan fitratında bulunan kıskançlık, cimrilik ve hırs da iletişimi olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Haset kişinin başkalarının sahip olduğu nimet ve güzelliklerin yok olması ve kendisinin onlara sahip olmasını ifade eder.⁷⁰² Cimrilik, kişinin sahip olduğu şeylerden başkasına vermesi gereken şeyleri vermemesidir.⁷⁰³ Hırs ise yarmak ve bir şeye karşı aşırı istekte bulunmaktır.⁷⁰⁴ Görüldüğü üzere bu kavramların içerdikleri anlamlar, beşerî ilişkilerde sorunlara neden olabilmektedir. Bunun doğal bir sonucu ise iletişimsizliktir. İnsan yapısında bulunan niza, münâkaşa ve cedelde iletişimi olumsuz yönde etkileyen unsurlardır.

Diğer taraftan insan fitratında iletişimin gerçekleşmesini olumlu yönde etkileyen sevgi, merhamet, şefkat, gıpta, yarışma gibi hasletler de söz konusudur. Bu nitelikler iletişimi olumlu yönde etkileyebilecek faktörlerdir. Bütün bunlar gösteriyor ki muhatabın yapısındaki bazı nitelikler iletişimi olumlu ve olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

2.5.2. Duyu Eksikliği

İletişimi sağlayan temel unsurlar, “el-havâs” olarak ifade edilen beş duyu organıdır. Bunlar, göz, kulak, burun, dil ve dokunmadır. Söz konusu bu organlar, elde

⁶⁹⁶ Halîl b. Ahmed, IV, 38.

⁶⁹⁷ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 714.

⁶⁹⁸ 2. Bakara: 6.

⁶⁹⁹ 4.Nisâ: 150.

⁷⁰⁰ 2.Bakara: 16.

⁷⁰¹ 4. Nisâ: 136.

⁷⁰² el-Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, I-VI (thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr), 2.bs., Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1979, II, 44.

⁷⁰³ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 109.

⁷⁰⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, s. 237.

ettikleri verileri beyne gönderirler. Beyin bunlardan elde ettiği verilerden bilgi üretir. Dolayısıyla bu temel bilgi kaynakları, dilsel hitabın oluşumuna iştirak ederek hitabın oluşumunu gerçekleştirmektedirler. Muhatabın duyu organlarının sağlam ve işlevsel olması halinde mütakellimin daha az kelime ve lafız üretmesine neden olur. Çünkü duyu organları birçok lafzın işlevini görür. İletişimde temel ilke, kelimeleri kullanırken iktisatlı davranmak ve az lafızlarla çok manayı ifade etmektir. Bu aynı zamanda nahiv kitaplarında zikredilen ve belâgatçilerin de çokça dile getirdikleri hitabetin önemli bir ilkesidir.⁷⁰⁵

Mütakellim, konuşurken muhatap kitle onu görebiliyor ve söylediklerini de duyabiliyorsa, hitap daha fazla etkili olur. Bu durumda hitabın şekli, miktarı ve kullanılan üslûpta farklı olmaktadır. Bu konuya ilk dikkat çeken âlimlerden biri Sibeveyh'dir. O, "emir ve nehiy dışında izharı gereken fiillerin takdiri" başlığı altında bu konuya ele almaktadır. Buna göre hac kıyafetini giymiş birisinin Mekke'ye yöneldiğini gören kişi مكة ورب الكعبة "Kâbenin sahibine yemin olsun ki, o Mekke..." deyince onun, يريد مكة والله 'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde hedefe okunu yönelttiğini gören ve hedefine isabet ettiğinde de çıkarttığı sesi duyan kişi القرتاس والله (Kağıda..vallahi) dediğinde, onun أصاب القرتاس 'yi (Kağıta isabet etti) kastettiği mülâhaza edilmektedir. Aynı durum insanlar hilâlî gördüklerinde, الهلال ورب الكعبة (Kabe'nin Rabbine yemin olsun işte hilal) söylemektedirler. Ancak bununla أبصروا الهلال (Hilalı gördüler) ifadesi kastemektedirler.⁷⁰⁶

Bu örneklerde cümlelerin temel bir unsurunun hazıf edilmesini Sibeveyh, muhatap kitlenin olayı görmelerine bağlamaktadır. Çünkü hac mevsiminde yolculuk için gerekli olan malzemeyi alarak Mekke'ye yönelen kişinin, hac ibadetini eda etmeyi kastettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle konuşmacı, böyle bir üslûbu inşa etmekte ve cümlelerin ana unsurlarından birini hazfetmektedir. Böylelikle Sibeveyh, ünlü eseri "el-Kitab" adlı eserinde iletişimde duyu organlarının etkinliğine dikkat çekmiş olmaktadır. Buna göre birinin bir kişiyi dövdüğünü, sövdüğünü veya öldürdüğünü gördüğünde, زيداً وعمراً وراسك söylediğinde olaya müşahade ettiğinden dolayı, söz konusu durumları ifade eden fiilleri

⁷⁰⁵ Bân el-Hafâcî, s. 90.

⁷⁰⁶ Sibeveyh, I, 257.

hazfettiği anlaşılır.⁷⁰⁷ Sîbeveyh, bu konuda zikrettiği bu örneklerle çok açık bir şekilde şunu ifade etmeye çalışmaktadır: Duyu organlarından biri olan gözün olayı müşahade etmesiyle cümlenin önemli unsurlarından biri olan fiil hazfedilir. Buna göre müşahade, vurmak, sövmek ve dövmek fiillerinin yerine geçmiştir.⁷⁰⁸

İlk nahivciler, iletişimde duyu organlarının önemini fark ettiklerinden, dilsel kaidelerin felsefi boyutlarını tahlil ederken zaman zaman onlara da dikkat çekmişlerdir. Dil felsefesiyle ilgilenen Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181), duyu organlarının iletişimdaki etkisini marifelikte özel isim ile ism-i işaretler arasında karşılaştırma yaparken dikkat çekmektedir. Basra ekolüne göre özel ismin marifelikte ismi işaretlerden önde geldiğini söyledikten sonra Kufelilerin ism-i işaretlerin özel isimden daha fazla marife olduklarını belirtmektedir. Onlar bu tezini, ismi işaretlerin hem görme hem de akıl ile marifelikleri gerçekleştiği ve özel isimlerin ise sadece akılla meydana gelmesine bağlamaktadırlar.⁷⁰⁹ Görüldüğü üzere Kûfe ekolu duyu organlarını isimlerin marifeliğinde dikkate almışlardır.

Duyu organlarının sağlam olması ve iletişimin de duyu organların sınırları dâhilinde gerçekleşmesi, iletişimi olumlu yönde etkilemektedir. Bununla birlikte kelime ve cümlelerin daha az kullanmasına sebep olmaktadır. Zira duyu organları, iletişimin ilk etkili aşamasıdır. Elde ettikleri bilgileri anlamlandırma bölgesine yani beyne gönderirler. O da kendisine iletilen hitabı çözmeye ve muhtevasını anlamaya çalışır. Bu aşamadan sonra oluşan bilgiler ya ret veya kabul edilmektedir.⁷¹⁰

2.5.3. Ön Yargılar

İletişimi olumsuz etkileyen unsurlardan biri de önyargılardır. Önyargı, her hangi bir konuda yeteri bir bilgi olmadan, gerekli incelemeler yapılmadan hayali veya yeterli delil olmadan varılan yargıdır. Önyargılar, yaşamın her alanında kendilerini gösterir. Önyargılar aynı zamanda bir tutumu ifade eder. Genelde olumsuzdurlar. Birey ve gruplar arasında bir olgu olarak tezahur ederler. Daha çok kültür seviyesi düşük grupları yönlendirmede etkindirler.⁷¹¹ Peki, önyargıların nedenleri nelerdir? Bir bireyin başka

⁷⁰⁷ Sîbeveyh, I, 253.

⁷⁰⁸ Bân el-Hafâcî, 92.

⁷⁰⁹ Ebu'l-Berekât İbnu Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf* (thk. Ramazan 'Abduttevâb), 1.bs., Mektebetu Hâncî, Kahire 2002, s. 569.

⁷¹⁰ Huseyn el-'Umerî, s. 13.

⁷¹¹ Metin İnceoğlu, *Tutum, Algı ve İletişim*, 5.bs., Beykent Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 154-155; Hüseyin Certel, s. 137.

grup ve düşüncelere karşı peşin hükümleri nereden kaynaklanır? şeklinde bazı sorular akla gelebilir. Yapılan araştırmalara göre ön yargıların oluşmasında sadece bir neden değil, birçok neden söz konusudur. Ancak genel itibarıyla tarihsel, ekonomik, sosyal öğrenme ve kitle iletişim araçlarının önyargıların meydana gelmesinde önemli rol oynadığı bir hakikattir.⁷¹²

Kabile, taassub ve belli bir dine bağlılık da ön yargıların meydana gelmesinde etkindir. Bunu, Hz. Peygamber'e gösterilen tepkilerde de görmek mümkündür. Aramızda başka peygamber olabilecek kimse yokmuydu?⁷¹³ şeklindeki şaşkınlıkları, bunu göstermektedir. Zira Mekke halkına vahiy geldiğinde önce Hz. Muhammed'i sihirle nitelediler. Daha sonra "Bu Kur'an, neden iki şehrin ileri gelenlerinden birine inmedi?"⁷¹⁴ şeklinde serzenişte bulunurlar. Bu iki şehirden lider olarak görmek istedikleri kişiler, birçok tefsirciye göre Mekke'den Velid b. Muğire ve Taif'ten ise, Hubeyb b. 'Amr b. 'Umeyr es-Sakafi'dir.⁷¹⁵

Muhammed Esed (ö.1992)'in iddia ettiğine göre Mekke halkı bu tepkileri ile aslında Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olmadığını söylemeye çalışıyordu. Çünkü onlara göre vahiy ne bir serveti ne de bulunduğu şehirde üstün bir statüya sahip olmayan Hz. Muhammed'e değil de, yüksek itibarlı bir şahsiyete gelmesi gerekirdi. ⁷¹⁶ Mekke halkının bu tutumunun sosyal ve dinî kültürden kaynaklanan bir önyargı ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu algının meydana gelmesinde örf ve âdetler etkili olmuştur. Örf ve âdeler ise, toplumun çoğunluğu tarafından benimsenip alışkanlık haline getirilen olgulardır. Bir kısmı vahye ve akl-ı selime uygun iken bir kısımda aykırıdır. Muvafık olanlara sahih, olmayanlara da fasid denilmektedir.⁷¹⁷

Önyargıların tezahür ettiği alanlardan birisi de taklîddir. Taklîd, süs eşyalarında bir tabakanın diğer tabaka üzerine geçirilmesidir.⁷¹⁸ İbn Fâris bu kavramın vaz' anlamının düğüm atmak olduğunu belirtmektedir.⁷¹⁹ Ayrıca taklid, sarmak, suyu havuzda, sütü ve yağı kabında bir araya getirmek, bileziği gümüşle kaplamak ve

⁷¹² İbrahim Gurses, Önyargıların Nedenleri, U.U İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt, 14, sayı: 1, 2005, s. 149.

⁷¹³ 38.Sad: 8.

⁷¹⁴ 43. Zuhur: 30-31.

⁷¹⁵ es-Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, I-X (thk. Muhammed b. 'âşûr ve Nezîr es-Sa'idî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., VIII, 332.

⁷¹⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınlar, İstanbul 2002, s. 1001.

⁷¹⁷ Muhsin Demirci, *Nas-Olgı Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 109.

⁷¹⁸ Halîl b. Ahmed, III, 422.

⁷¹⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, s. 829.

gerdanlık anlamlarında da kullanılmaktadır.⁷²⁰ Dolayısıyla taklîtte bireye ait bir fikir üretimi söz konusu değildir. Aklî meleke düğümlendiği, gelenek ve dini motiflerle üstü sarıldığı için de özgün bir fikirden söz edilemez.

Diğer taraftan taklîd anlam olarak zinet eşyalarla ilgili olduğundan, fikirde de hoşnutluğu ifade etmektedir. Zira taklîd birçok insan tarafından benimsenen bir tasavvurdur. Kur'an, hitap çevresinde en büyük mücadeleyi taklide dayalı tefekküre karşı yapmıştır. Birçok ayette taklid olgusunun eleştirilmesi de bundandır.⁷²¹ Peki, neden taklid bu kadar tenkid edilmektedir? Çünkü taklide dayalı düşünce tarzı hem insanlarla Allah iletişimini hem de insanlar arası iletişimi olumsuz yönde etkilemektedir. Ayrıca taklîd fikrinin sirayet ettiği toplumlarda, bilim, düşünce, sanat ve medeniyette yeni gelişmeler meydana gelmez. Taklîd anlayışına sahip olan toplumların, dünya toplumlarıyla yarışmaları da imkânsızdır. Bütün bunlar, Kur'an tasavvurunda taklîde yer olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü Kur'an, kendisine tabi olanlara bütün insanlığa rehberlik yapabilecek en hayırlı ümmet⁷²² olma hedefini koymaktadır.

2.6. KUR'AN'DA MUHATAB ALINAN VARLIKLAR

Kur'an, canlı-cansız bütün varlıklar için rahmet kaynağıdır.⁷²³ Zira o, Allah'ın kelâmıdır.⁷²⁴ Onu insanlara ileten peygamber'de bütün âlem için rahmet olarak gönderilmiştir.⁷²⁵ Bu bağlamda zikredilen "âlem" kavramı, insan, melek, cin ve hayvanları kapsadığını ifade edenler olmakla birlikte, Allah dışındaki bütün varlık âlemini içerdiğini düşünenler de vardır.⁷²⁶ Bununla birlikte Kur'an'ın asıl muhatabı insandır. Canlı ve cansız varlıklara yapılan hitapların dolaylı olarak insanlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır..⁷²⁷ Neticede Kur'an'nın asıl muhatabı insanlardır.

2.6.1. Canlı Varlıklar

İnsan, melek, cin ve bütün canlılar Kur'an'ın muhataplarıdır. Ancak bunlardan insanlar nasıl muhataplarıdır. Kur'an hitabı bu hakikat üzerinden inşa olmuştur. Bunun yanında zaman zaman insanların dışındaki varlıklar da muhatap alınmıştır.

⁷²⁰ İbn Manzûr, XI, 275.

⁷²¹ 2. Bakara: 170; 5. Mâide: 104; 7. A'râf: 27; 21. Enbiyâ: 53; 26. Şu'âra: 74, 10. Yunus: 78.

⁷²² 3. Âl-ı 'imrân: 110.

⁷²³ 12. Yusuf: 104; 38. Sad: 87.

⁷²⁴ 7. A'râf: 156.

⁷²⁵ 21. Enbiyâ: 107.

⁷²⁶ el-Râğıb el-İsfahânî, s.582.

⁷²⁷ Seyyid Kutub, *Fi Zilâil 'l-Kur'an*, III, 1393.

2.6.1.1. Görünen Varlıklar

Görünen varlıklar içinde farklı düşünce, renk ve mensubiyetleriyle birlikte bütün insanlar Kur'an'ın muhataplarıdır. Nüzul anında var olanlara hitap edildiği gibi, kıyamete kadar var olacak insanlara da hitap etmektedir. Böylelikle yeryüzünün mirasçısı sadece Allah oluncaya dek, bütün nesiller Kur'an'ın muhataplarıdır.⁷²⁸

Karıncalar gibi bir kısım hayvanlara ve cansız varlıklara hitap edilmekle birlikte insana yönelik hitaplar, nerdeyse Kur'an hitabının tümünü oluşturmaktadır. Bu da Kur'an'ın asıl muhatabının insan olduğunu göstermektedir. Zira insan diğer varlıklardan üstün kılınmış, karada ve denizde ulaşımı için gereken şartlar hazırlanmış, temiz besinler istifadesine sunulmuş⁷²⁹, en güzel şekilde yaratılmış⁷³⁰ ve yeryüzüne halife tayin edilmiştir.⁷³¹ Ayrıca yerler ve gökler de, insanın istifade edebileceği tarzda⁷³² yaratılmıştır.⁷³³ Bütün bunlar, Kur'an'ın hitabının asıl muhatabının insan olduğunu göstermektedir.

Kur'an'da kullanılan *الإنسان*, *الأناس*, *أدم*, *بني* gibi kavramlardan da Kur'an muhatabının bütün insanlar olduğu anlaşılmaktadır. *النَّاسُ* kelimesi, Kur'an'da yirmi bir defa münada olarak geçmektedir. Ancak en-nas kelimesinin bütün insanları kapsayıp kapsamadığı hakkında farklı yorumlar yapılmışsa da, onun bütün insanları kapsadığını ifade eden yorumun daha doğru⁷³⁴ olduğu görülmektedir. Zira Kur'an'ın tevkifi sıralamasında bu kavram, ilk defa Bakara sûresinde⁷³⁵ geçmektedir. el-Kurtubî (ö. 671/1273), söz konusu ayette geçen *النَّاسُ* kavramının bütün insanları mı yoksa sadece kâfirleri mi? kapsadığı hakkında farklı yorumların yapıldığını belirtmektedir. Ancak bu kelimenin bütün insanları kapsadığını iddia eden yorumun daha doğru olduğunu söylemektedir.⁷³⁶ Çünkü münada üslûbundan hemen sonra gelen *أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ* “Rabbimize ibadet ediniz” cümlesi, muhatapların fitri ihtiyaçları arasında yer alan ibadete davet etmektedir. Ana cümlenin

⁷²⁸ Mahir Ahmed es-Savfi, s. 239.

⁷²⁹ 17. İsrâ: 70.

⁷³⁰ 95. Tîn: 4.

⁷³¹ 2. Bakara: 30.

⁷³² 31. Lokmân: 20.

⁷³³ 2. Bakara: 229.

⁷³⁴ Geniş bilgi için bkz. Mubârek et-Terikî, *en-Nidau fi'l-Kur'an*, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmiâtü İbn Yusuf, Kulluyyetu'l-Âdâb ve'l-Luğa, Cezâyir, 2007, s. 204.

⁷³⁵ 2. Bakara: 21.

⁷³⁶ el-Kurtubî, I, 340.

başında bulunan nida üslûbu da insanları psikolojik açıdan etkilemekte ve âdeta bir kişi ve aynı ailenin fertleriymişler gibi ubudiyette çağırmaktadır. İbadet etmek ve tapınmak bütün insanların ortak fitri ihtiyacındandır.⁷³⁷ İbadete davet eden cümlede yer alan اَلَّذِي kaydını ise tarihte insan cinsinin ve tabiatının hep aynı olduğu ve ilk muhataplarında âdeta insanlık ailesinin birer ferdi ve devamı olduklarını ifade etmektedir.

Ayette yer alan en-nâs, Rab, ibadet ve takva kavramları, Kur'an muhataplarının bütün insanlık ailesi olduğunu göstermektedir. اَلنَّاسُ kavramının geçtiği diğer ayetlerde⁷³⁸ zikredilen موعظة من ربكم “Rabbinizden bir öğüt”, برهان من ربكم, اَلرَّسُولُ “Diriliş”, نذير مبين “Apaçık bir uyarıcı”, إن وعد الله حق, “Rabbinin vadi haktır” ve إنا خلقناكم من “Sizi bir dişi ve erkekten yarattık” gibi ifadeler, Kur'an muhatabının bütün insanlar olduğunu göstermektedir. Zira bunların içerdikleri değerler bütün insanları ilgilendiren evrensel değerlerdir.

Kur'an'ın muhatapları bütün insanlar olduğunu gösteren kavramlardan biri de, بَنِي آدم'dır. Bu terkip بَنِي ile آدم kelimelerinden meydana gelmekte ve Kur'an'da beş yerde geçmektedir.⁷³⁹ Geçtiği bütün yerlerde Kur'an'ın muhataplarının bütün insanlık ailesi olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu terkinin geçtiği ayetlerden sadece bir tanesini incelemekle yetineceğiz. A'râf sûresinde, يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ “Ey Âdemoğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin; yeyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez”⁷⁴⁰ geçen bu ayet de, insanların avret mahallini örtmelerini talep edilmektedir. İnsan nevinin özelliklerden biri de avret mahallini örtmesidir. el-Kurtubî'nin de ifade ettiği gibi bu ayet, bütün insanlara hitap etmektedir. Çünkü Kur'an hitabında nüzul sebebi değil, onun ifadesi esastır.⁷⁴¹ Ayetin içerdiği mesajlarda bütün insanları ilgilendirmektedir. Ayrıca بَنِي آدَمَ “Âdem

⁷³⁷ 30. Rûm: 30.

⁷³⁸ 2. Bakara: 21; 168, 4. Nisâ: 1- 170-174; 10. Yunus: 23-57; 22. Hac: 1-5-49- 73; 31. Lokmân: 33;

35. Fâtır: 3-5-15; 49. Hucurât: 13.

⁷³⁹ 7. A'râf: 26-27- 31-35, 36. Yasin: 60.

⁷⁴⁰ 7.A'râf: 31.

⁷⁴¹ el-Kurtubî, IX, 192.

çocukları” terkinin geçtiği diğr ayetlerde de, libâs⁷⁴², şeytan ve⁷⁴³ rusûl⁷⁴⁴ gibi bütün insanları ilgilendiren kavramlar zikredilmektedir. Bunlar ise bütün Âdem çocuklarıyla ilgili olgulardır.

Kur’an hitabının evrensel olduğunu ifade eden diğr bir kavram ise, الإنسان⁷⁴⁵’dır. Bu kavram, Kur’an’da iki yerde geçmektedir.⁷⁴⁶ İnfitâr sûresinde geçen bu kavram, el-Kurtubî’ye göre Kureyş kabilesinden dirilmeyi inkâr edenlere yöneliktir. Bununla birlikte el-Kurtubî, İbn ‘Abbâs’ın el-insandan Velid b. Muğire ve İkrime’nin de Ubey b. Halef’in kastedildiği yönündeki rivayetlerini de nakletmektedir.⁷⁴⁷ Ancak “Sebebin hususiliği, lafzın umumiliğini sınırlayamaz”⁷⁴⁸ ilkesi esas alınarak söz konusu ayetin bütün insanlara hitap ettiğini söylemek mümkündür. Buna göre bu kavramın nüzul döneminde dirilmeyi inkâr edenlere hitap ettiği gibi, kıyamete kadar bu özelliği taşıyanlara da hitap etmektedir.

İnşikâk sûresinde geçen الإنسان⁷⁴⁹ lafzının bulunduğu kontekst ve bağlamda bütün insanlar, Allah’ın azabına karşı uyarılmaktadır. Ayette geçen bu kavramla ilgili her ne kadar özel bazı şahısların kastedildiğini ifade ettiğini eden rivâyetler bulunsa da⁷⁴⁸ eş-Şinkitî’nin de belirttiği gibi bütün insanlara şamil olduğunu düşünmek daha doğrudur.⁷⁴⁹ Hatta eş-Şirbinî’nin naklettiğine göre الإنسان⁷⁵⁰ lafzının umuma delâleti, umumu ifade eden lafızlardan daha geneldir. Çünkü bu kavram bütün insan fertlerine kesin bir şekilde delâlet ederken, umumu ifade eden lafızlarda böyle bir özellik söz konusu değildir.⁷⁵¹ Sonuç itibariyle bütün bu lafızlar, Kur’an hitabının muhataplarının sadece hitap çevresinde bulunanlar olmadığı, bölge, ırk, dil ve renk ayrımı yapılmaksızın bütün insanlar olduğunu gösteriyor. Çünkü hitabın kaynağı Rabbu’l-âlemindir.⁷⁵¹ Ayrıca bu hitabın içerdiği insanî ve ahlâkî değerler de bütün insanları

⁷⁴² 7. A‘râf: 26.

⁷⁴³ 7. A‘râf: 27.

⁷⁴⁴ 36. Yasin: 60.

⁷⁴⁵ 82. İnfitâr: 6, 84. İnşikâk: 6.

⁷⁴⁶ el-Kurtubî, XXII, 122.

⁷⁴⁷ Mennân el-Kattân, *Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’an*, 11. bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 2000, s. 221.

⁷⁴⁸ el-Kurtubî, XXII, 161.

⁷⁴⁹ eş-Şinkitî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâu’l-Beyân fî İdâhi’l-Kur’an bi’l-Kur’an* I-IX (thk. Bekr b. ‘Abdullâh Bu Zeyd), Dâru ‘Alemlî’l-Fevâid, Cidde, 1980, IX, 114.

⁷⁵⁰ el-Hâtib eş-Şirbinî, *es-Sirâcu’l-Munîr*, I-IV (thk. Ahmed ‘Îz ve ‘Înâyutu’d-Dımaşkî), 1.bs., Dâru İhyâi’t-Turâbi el-‘Ârabî, Beyrut 2004, VIII, 293.

⁷⁵¹ 26. Şuara: 192. Kur’an’ın Allah’ın kelâmı olduğunu ifade eden diğr ayetler ise, 32. Secde: 1-3; 40. Mü’min: 1-2; 43. Zuhruf: 3; 44. Duhân: 3; 46. Ahkâf: 1-2; 45. Câsiye: 1-2.

ilgilendirmektedir.⁷⁵² Bununla birlikte muhataplar farklı katagoride değerlendirilmektedir.

2.6.1.1.1. Peygamberler

İnsan, akıl ve irade gibi önemli hususiyetlere sahiptir. Bu özelliğiyle insan diğer varlıklara hükmetmektedir. Ancak buna rağmen insan yapısı gereği zayıf bir varlıktır. Nefsi kendisine vesvese vererek kötü şeyleri telkin edebilmektedir.⁷⁵³ İnsanın en yakın aile fertleri, malı-mülkü⁷⁵⁴ ve şeytan⁷⁵⁵ insanın fitratına uygun yaşamasını engelleyebilmektedir. Böylelikle insan, hem dâhilden (nefis) hem de hariçten sarılmış durumda ve kendi misyonuna da yakışmayan davranışlar sergilemeye bilmektedir. İnsanın bu yapısı onun bir rehber ihtiyacı duyduğunu göstermektedir.

İnsan bu yapısından dolayı, yeryüzünde bulunmasından itibaren, hiçbir zaman rehbersiz bırakılmamıştır. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bu rehberlik kesintisiz devam etmiştir.⁷⁵⁶ Çünkü insan her zaman aklî potansiyeliyle hakikatleri keşfetmesi mümkün olmayabilir. Kelâm ilminin önemli konularından birisi olan, güzellik (husn) ve çirkinlik (kubh) konusu, vahiy olmadan akıl tek başına bunları kavrayabilir mi? sorusunun neticesinde meydana geldiği bilinmektedir. Konunun özüne bakıldığında tartışmanın merkezinde vahiy ve insanlara rehberlik eden peygamberler söz konusudur. Zira insanın hem şerre hem de hayra meyyal yapısı, onun her zaman vahye ve rehber ihtiyacı duyduğunu göstermektedir. Çünkü insan aklî tecrübeleriyle kendisine zarar verebilecek bazı şeyleri idrak edemeyebilir. İnsan, aklî potansiyel olarak da buna müsait değildir.⁷⁵⁷ Bundan dolayı insanın Allah'la iletişim hâlinde olan bir rehber ihtiyacı vardır.

Allah-insan arasında iletişim sağlayan peygamberler, zekâ, iffet, dürüstlük ve vazifelerini yerine getirme hususlarında diğer insanlardan farklıdırlar. Peygamberler, bu konularda zirvededirler. Bununla birlikte onların beşer yönlerine de dikkat çekilmektedir.⁷⁵⁸ Onlara inanmayan ilk muhataplar, onları bu açıdan eleştirmişlerdir.⁷⁵⁹

⁷⁵² Durmuş Ali Karamanlı, s. 25.

⁷⁵³ 12. Yusuf: 53; 50. Kâf: 16.

⁷⁵⁴ 64. Teğâbun: 15.

⁷⁵⁵ 17. İsrâ: 62-64; 15. Hicr: 39-40.

⁷⁵⁶ 23. Mü'minûn: 44. Ayrıca bkz. et-Taberî, XVII, 47.

⁷⁵⁷ Ali Ünsal, *Kur'an-ı Kerim'de Peygamberlere Yönelik Hususi Hitaplar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, İstanbul1999, s. 14.

⁷⁵⁸ 18. Kehf: 110.

Zira onlara göre peygamberler, beşer üstü varlıklardan olması gerekmektedir. Bu düşüncelerini taaccübü ifade eden istifhâm üslûbuyla dile getirdikleri görülmektedir.⁷⁶⁰ Bu nedenle peygambere gelen vahyide قول البشر “insan sözü” olarak nitelemişlerdir.⁷⁶¹

Allah-insan iletişiminde ilk muhataplar peygamberlerdir. Halk, vahiy olgusunda ikinci muhatap hatta üçüncü muhatap konumundadır. İlâhî hitabın en sonuncusu olan Kur'an'da, mümin, münafık, ehli kitap, kâfir, müşrik gibi itikat açısından birbirlerinden farklı olan insan gruplarına has hitaplar kullanılmaktadır. Ancak peygamberlere yönelik hitaplar, hem keyfiyet hem de içerik olarak diğerlerinden farklıdır. Normal insanlar için hitaplar kullanılırken, peygamberler için رسل, رسول, الأنبياء, الأنبياء gibi yüceltici ve hususi kavramları ihtiva eden hitaplar zikredilmektedir. Bazen de peygamberliği ifade eden النبوة gibi masterla onların görevi ifade edilmektedir.⁷⁶²

Söz konusu bu kavramlar sadece belli peygamberler için değil, tarihî süreçte insanlara rehberlik yapmak için gönderilen bütün peygamberler için kullanılmaktadır. Anlam olarak da bu kavramların içeriği ile peygamberlerin misyonu arasında bir irtibatın olduğu aşîkârdır. Bu nedenle peygamberle ilgili kavramların anlaşılması faydalı olacaktır.

-Nebi: النبي, Hemzesiz olunca yüksek anlamındadır. Peygamberlerin makâmı yüksek olduğundan bu isimle anılmışlardır. Hemzeli olarak okunduğunda ise, kendisine haber verilen kişi anlamındadır. Ancak hemzesiz hâli, hemzeli halinden daha belîğdir. Çünkü kendisine haber verilen her kişi, konum ve değer olarak daha yüce değildir.⁷⁶³ Ebû'l-Bekâ, “en-Nebi” kavramının hemzeli olup ألبا kökünden türetildiğini ve bunun doğru olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁴ Ancak er-Râğıb el-İsfahânî'nin tespitlerinin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür. Zira Ebû'l-Bekâ'nın iddia ettiği gibi hemzeli şekli daha belîğ olsaydı, Kur'an'da zikredilirdi. en-Nebi, ayrıca yol anlamına da

⁷⁵⁹ 11. Hûd: 27; 25. Furkân: 7; 23. Müminûn: 33.

⁷⁶⁰ 17. İsrâ: 94.

⁷⁶¹ 74. Müddesir: 25.

⁷⁶² Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 2.bs., Dâru'l-Hadis, Kahire 1988, s. 859-860.

⁷⁶³ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 790.

⁷⁶⁴ Ebu'l-Bekâ, s. 900.

gelmektedir. Zira peygamberler hidayet yoludurlar. İnsanlar onların yolundan gitmekle hidayet bulurlar.⁷⁶⁵

Terim olarak “en-nebi”, insanlar arasından seçilen, özgür (hur), erkek, nefret ettirici niteliklerden salim, peygamberlikten önce sehven de olsa küçük ve büyük günahlardan korunan, resuller hariç kendi çağdaşlarının en mükemmeli, tebliğle emrolunsun veya olunmasın, kendisine bir şariat gönderilen kişidir. Resul ise hem kendisine şariat gönderilen hem de onu tebliğ etmekle emrolunan kişidir. Buna göre Resul kavramı, nebi kavramından daha özeldir.⁷⁶⁶

en-Nebî kelimesi Kur'an'da hemzesiz olarak on üç yerde geçmekte ve nida üslûbu olarak zirkredilmektedir.⁷⁶⁷ Diğer peygamberler isimleriyle hitap edilirken, Hz. Muhammed'e, en-nebi üslûbuyla hitap edilmektedir.⁷⁶⁸ Böyle bir hitap, Hz.Muhammed'in peygamberler arasında özel bir konuma sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

-er-Resûl: İlâhî hitapta peygamberleri niteleyen bir diğer isim de resûldur. Bu kavram anlam olarak yavaş yürümeyi ifade eder. ناقة رسالة terkihi,yavaş yürüyen deve anlamındadır. Arapçada سار سيرا رسلا kolay ve telaşsız yürümeyi ifade etmektedir.⁷⁶⁹ er-Resûl'de bu kökten türetilmiştir. Bazen taşınan söz, bazen de sözü ve risaleti taşıyan kişiyi ifade etmektedir.⁷⁷⁰

Kur'an'da er-Resûl “el” takısıyla sadece peygamberler için kullanılmaktadır.⁷⁷¹ Belirtme takısı başında olmadan kullanılan resul ise, hem melek⁷⁷² hem de insanları nitelemektedir. “el”takısız ve cemi olarak kullanılan rusûl, sadece melekler için kullanılırken, “el” takısıyla kullanılan er-resûl ise peygamberleri ifade etmekte ve Kur'an'da sadece bir yerde geçmektedir.⁷⁷³ er-Rusûl'un geçtiği ayette, bütün peygamberlerin güzel şeylerden yemeleri ve salih amel işlemeleri emredilmektedir.

⁷⁶⁵ İbn Manzûr,XIV, 30.

⁷⁶⁶ Ebu'l-Bekâ,s. 900

⁷⁶⁷ Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, s. 859-860.

⁷⁶⁸ Mubârek et-Terikî, s.316.

⁷⁶⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 353.

⁷⁷⁰ el-Râğıb el-İsfâhânî, s. 352.

⁷⁷¹ 3. Âl-ı 'imrân: 144; 5. Mâide: 67.

⁷⁷² 81. Tekvîr:19; 11. Hûd: 77-81; 29. 'Ankebut: 31; 43. Zuhurf: 80.

⁷⁷³ 23. Müminun: 51.

Ayetin içeriğine bakıldığında bütün peygamberleri ilgilendiren durumlardan söz edilmektedir.

Ancak burada sorulması gereken temel soru, hitap anında Hz. Peygamber'den başka peygamber olmamasına rağmen neden bütün peygamberlere hitap edilmiştir. Ölmüş olan peygamberler için hitap neyi ifade etmektedir? Şayet ölen peygamberleri de kapsadığı düşünülürse o zaman normal bir hitapta bulunması gereken muhatap unsuru bulunmamaktadır. Beşerî bir hitap açısından bu ayet değerlendirilirse bu hitabın problemli bir hitap olduğu görülecektir. et-Taberî (ö. 310/923), bu üslûp her ne kadar umumu ifade etse de, Hz. İsa'nın kastedildiğini söyler. Arapçada tek kişi için *أيها القوم كفوا* "Ey halk bize eziyet vermeyin" gibi çoğul ifadesi kullanıldığı bilinmektedir.⁷⁷⁴

eş-Şevkânî, ez-Zeccâc'tan yaptığı nakilde bu üslûptan Hz. Peygamber'in kastedildiğini söylemektedir. Üslûbun umumiliğinin bütün peygamberlere aynı üslûpla hitap edilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Çünkü hepsi için geçerli olan bir durum söz konusudur.⁷⁷⁵ İbn 'Âşûr (ö. 1394/1973)'a göre bu ayetin vermek isetediği asıl mesaj, peygamberlerin beşer olduklarıdır. Çünkü ayet insanlar için zarurî olan yemekten söz etmektedir. Dolayısıyla bütün peygamberlerin beşer oldukları ifade edilmekte ve diğer insanlar gibi yemek yemekle ittiham edilmeleri tenkid edilmektedir.⁷⁷⁶ eş-Şa'râvî (ö.1418/1998) ise çoğul kalıbıyla Hz.Peygamber'e hitap edilmesini şöyle değerlendirmektedir: "Kur'an hitabı, Allah'ın kadim kelâmıdır. Her ne kadar Hz. Peygamber'e inse de o, aynı zamanda insanlık tarihinde peygamber olarak seçilmiş bütün peygamberlere de hitaptır."⁷⁷⁷ Ayetle ilgili yapılan bütün bu yorumlara incelendiğinde, hepsinin kendi mantığı içinde haklı yönleri olmakla birlikte, eş-Şa'râvî'nin yaptığı yorumun daha gerçekçi olduğu görülmektedir. Çünkü Kur'an bütün ilâhî hitapların özüdür. Son peygambere yapılan Kur'an hitabı aslında bütün insanlığa yapılmış sayılır.

⁷⁷⁴ et-Taberî, XVII, 59.

⁷⁷⁵ eş-Şevkânî, III, 661.

⁷⁷⁶ İbn 'Âşûr, XII, 68.

⁷⁷⁷ Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru Şe'râvî* I-XX (thk. Ahmed 'Ömer Hâşim), Dâru Ahbâru'l-Yevm, Kahire1991, XVI., 10054.

-Mürselîn: Bu kavram, Kur'an'da hem peygamberler hem de melekler için kullanılmaktadır. Geçtiği bütün bağlamlarda, peygamberler⁷⁷⁸, melek⁷⁷⁹, insanlar arasında elçilik görevini yapanlar⁷⁸⁰, hem peygamberler hem de melekler için zikredilmektedir.⁷⁸¹ Ancak birçok tefsirciye göre, En'âm sûresinde geçen mürselinden⁷⁸² peygamberler kastedilmektedir.⁷⁸³ Fakat er-Rağib el-İsfahânî, bunun hem melekler hem de insanlardan elçi olanları kapsadığını söylemektedir.⁷⁸⁴ Ayetin bulunduğu bağlama bakıldığında tefsircilerin yaptıkları yorumun daha isabetli olduğu görülmektedir.

en-Nebî ile er-Resûl kavramları aynı manayı mı ifade ediyorlar. Yoksa farklı anlamlara mı delâlet etmektedirler? soruları alimler arasında tartışılmış ve bu konuda genel hatlarıyla iki farklı görüş meydana gelmiştir. Bu tartışmaların içeriğine bakıldığında genel itibariyle bu iki kavramın aynı olduğunu savunan görüşürün yanında, bunların farklı olduğunu iddia eden çoğunluğun görüşü de bulunmaktadır. Ebu'l-Bekâ'nın da içinde bulunduğu bir kısım sünnî âlimler ile onlarla aynı parelerde düşünen mu'tezilî âlimlere göre, bunların manası aynı değildir.⁷⁸⁵

Bir kısım âlime göre ise bunlar aynı manayı ifade etmektedir. Hac sûresinin elli ikinci ayetini tefsir eden er-Râzî, mü'tezilenin bu konudaki fikirlerini delilleriyle birlikte nakletmektedir. Ancak hangi tarafın haklı olduğunu belirtmemektedir.⁷⁸⁶ Bu konu çalışmamızın sınırlarını aşacağından, detaylarına girmeyeceğiz. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, her iki tarafın ileri sürdükleri deliller dilsel yorumlara ve kat'i olmayan bazı rivayetlere dayanmaktadır ve tartışmalıdır.⁷⁸⁷ Bu konuda Kur'an üslûbuna bakıldığında nebî ve resûl kavramlarının birçok ayette yan yana bazen de tek başına

⁷⁷⁸ 36.Yasin: 52; 2.Bakara: 252; 7.A'râf: 6-77; 25. Furkân: 20; 26. Şu'ârâ: 21-105-123-141-160; 28. Kasas:7-65.

⁷⁷⁹ 15. Hicr: 57-61.

⁷⁸⁰ 27. Neml: 35;36. Yasin: 13-14-16.

⁷⁸¹ 6. En'âm: 48; 18. Kehf: 56.

⁷⁸² 6.En'am: 34.

⁷⁸³ et-Taberî, IX, s. 254.

⁷⁸⁴ er-Râğib el-İsfahânî, s. 353.

⁷⁸⁵ Yusuf ez-Zeyyât, "Me'âyiru't-Tefrîk Beyne'l-Nebî ve'r-Resûl", *Mecelletu Câmi'ati Dımaşk* Sayı 1, 2003, s. 418.

⁷⁸⁶ er-Râzî, *Me'fatihu'l-Ğayb*, XXIII, 50.

⁷⁸⁷ Yusuf ez-Zeyyût, s.423.

kullanıldığını görülmektedir.⁷⁸⁸ Bu da bu iki kavramın Allah tarafından görevlendirilen ve insanlara ilâhî değerleri ileten kişinin farklı vasıflarını ifade ettiği söylenebilir.

Kur'an'da Hz. Peygamber'e has olarak el-Müzzemmil ve el-Müddessir kavramları zekredilmektedir. Fakat bunların manaları hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. et-Taberî, el-Müzzemmili, namaz kılmak için elbise giymek ve peygamberlik elbisesini giymek şeklinde tefsir etmektedir. Fakat birinci yorumu tercih eder.⁷⁸⁹ İbn Cüzey bunun yatak içinde olmak, namaz için elbise giymek ve peygamberlik elbisesini giymek anlamlara geldiğini söylemektedir. Hz. Âişe ve çoğu âlimlerin, birinci görüşü desteklediğini nakletmektedir.⁷⁹⁰ İbn Kesîr (ö.774/1373), bu kavramla ilgili yukarıda zikredilen yorumları nakletmekte ve İbn 'Abbâs'a dayandığı bir rivâyette bunun Kur'anî değerleri taşımak manasında olduğunu söylemektedir.⁷⁹¹ Hem el-Müzzemmil hem de el-Müddessirin nübüvvet görevini taşımak anlamında yorumlanması bağlama daha uygundur. Buna göre söz konusu kavramlar "Ey peygamberlik görevini yüklenen zat" anlamını ifade ettiği söylenebilir. Allah ile peygamber iletişimde böyle bir üslûbun kullanılması, hem ünsiyet peydah etmek hem de iltifattan kaynaklanmaktadır.⁷⁹² Çünkü Araplar birisine iltifat etmek istediklerinde onun içinde bulunduğu durumdan bir isim türetir ve onunla hitap ederler.⁷⁹³

Hz. Peygamber'e has olarak kullanılan bir diğer hitab da لعمرک "Hayatına yemin olsun ki "hitabıdır. Bu üslûp Kur'an'da sadece bir yerde geçmektedir.⁷⁹⁴ Fakat ayetin içinde bulunduğu bağlama bakıldığında hitabın Hz. Lût'la ilgili olduğu görülmektedir. Fakat tefsirler âdetâ söz birliği yapmışcasına, ayetin Hz. Muhammed'le ilgili olduğu ve onu taltif edici bir hitap olduğunu belirtmektedirler.⁷⁹⁵ ez-Zemahşerî, söz konusu hitabın Hz. Lût'a yönelik bir hitap olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁶ İbn Cüzey, cumhurun

⁷⁸⁸ 7.Araf: 94.

⁷⁸⁹ et-Taberî, XXIII, 357-358.

⁷⁹⁰ İbn Cüzey,II, 500.

⁷⁹¹ İbn Kesîr, VIII, 249.

⁷⁹² Mubarek Terikî, 317.

⁷⁹³ İbn Cüzey, II, 501.

⁷⁹⁴ 15.Hicr: 72.

⁷⁹⁵ et-Taberî, XIV, 91, el-Kurtubî, XII, 228, İbn Kesîr, IV, 542.

⁷⁹⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 413.

görüşünü ifade ettikten sonra, hitabın Hz. Lût'la ilgili olabileceğini nakletmektedir.⁷⁹⁷ Ayetin bağlamı dikkate alındığında, hitabın Hz. Lût'a ait olduğunu söylenebilir.

Hz. Muhammed dışında Kur'an'da adı geçen peygamberlere, genel itibariyle ⁷⁹⁸يا ادم, ⁷⁹⁹يا نوح, ⁸⁰⁰يا ابراهيم, ⁸⁰¹يا يحيى, ⁸⁰²يا زكريا, ⁸⁰³يا موسى, ⁸⁰⁴يا داود gibi özel isimleriyle hitap edilmektedir. Hz. Muhammed ise يا أيها النبي “Ey Nebî” ve يا أيها الرسول “Ey Resûl” gibi vasıflarla muhatap alınmaktadır. Böyle bir hitap Hz. Muhammed'e özel bir iltifatta bulunulduğunun bir göstergesidir.

Kur'an'da peygamberler için kullanılan hitaplara bakıldığında, belâgatın bütün çeşidini görmek mümkündür. Hz. Nuh'un halkını tevhit inancına davet ederken söylediği ve bütün peygamberlerin tekrarladıkları اَعْبُدُوا اللَّهَ مَالِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ “Allah'a ibadet ediniz. Onun dışında sizin için başka bir ilâh yoktur”⁸⁰⁵ hitabı, te'kid ve kasrı ihtiva etmektedir. Çünkü müsned olan لَكُمْ müsned ileyi olan مِنْ إِلَهٍ üzerine takaddûm etmiştir. Belâgatta böyle bir üslûp hem te'kid hem de kasrı ifade etmektedir. Bu da tevhid inancının bütün ilâhî değerlerin merkezinde yer alması gerektiğine vurgu yaptığını düşünmeliyiz. Aslında bu sözün söylendiği bağlam da bunu iktiza etmektedir. Çünkü peygamberlerin kavimlerine tevhid başta olmak üzere- sundukları değerlere karşı olumsuz tavırlar söz konusudur.⁸⁰⁶

Hz. Şuayb (a.s) halkını toplumsal ahlâkî değerlere davet ederken şöyle bir üslûp kullanmaktadır. “Ey قَوْمِ أَقُوفُوا الْمَكِّيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ kavmim! Ölçüyü ve tartıyı adaletli yapın; insanlara eşyalarını eksik vermeyin; yeryüzünde kesinlikle bozgunculuk yapmayın.”⁸⁰⁷ Bu üslûba bakıldığında, içerdiği bütün hitapların inşaî-talebî oldukları görülmektedir. Çünkü hem ticarî alanda hem de sosyal hayatta halkın çıkarına olan düzeninin bozulmaması talep edilmektedir. Bu

⁷⁹⁷ İbn Cuzey, I, 454.

⁷⁹⁸ 7. A'râf: 19; 2. Bakara: 33-35; 20. Tâhâ: 117.

⁷⁹⁹ 11. Hûd: 46-47.

⁸⁰⁰ 11. Hûd: 76.

⁸⁰¹ 19. Meryem: 12.

⁸⁰² 19. Meryem: 7.

⁸⁰³ 20. Tâhâ: 11-17-19; 27. Neml: 9-10.

⁸⁰⁴ 38. Sa'd: 26.

⁸⁰⁵ 7. A'râf: 59.

⁸⁰⁶ 'Abdussamed Muhammed, *Hitâbu'l-Enbiyâ fi'l-Kur'an*, Mektebetu'z-Zehrâ, Kahire ts., s. 169.

⁸⁰⁷ 11. Hûd: 85.

hitapta sonunda gelmesi gereken câr ve mecrûr olan فِي الْأَرْضِ, müteallık, مُفْسِدِينَ 'in üzerine takaddüm etmiştir. Bu ise belâgatta ihtimâmı iktiza eden bir üslûptur.⁸⁰⁸

Peygamberler için kullanılan üslûpta icâzın da kullanıldığını görülmektedir. Hz. Nuh Allah'a isteklerini iletirken قَالَ رَبِّ أَنْصُرْنِي بِمَا كُذِّبْتُ “Ey Rabbim beni yalanladıklarından dolayı bana yardım et dedi”⁸⁰⁹ kullanır. Nida edatını zikretmez. Böylelikle bir taraftan Allah'a yakın olduğunu bildirirken, diğer taraftan da isteklerinin yerine getirilmesini istemektedir. Bu üslûp aynı zamanda kendi kavminin iman etmelerinden umudunu da kestiği ve başlarına gelecek azabın daha hızlı gelmesini de ihtiva etmektedir.⁸¹⁰ Belâgatta üslûba daha zengin anlamlar katmak için bazen câr ile mecrur hazfedilir. Meselâ اذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكُنْتُمْ كَثِيرًا “Siz azken sizi çoğalttığı zamanı hatırlayın”⁸¹¹ ayetinde üslûbun daha zengin anlamlar ihtiva etmesi için câr harfî mecrûruyla beraber hazfedilmiştir. Anlam olarak ayetin sonunda gelmesi gereken بِالْبِرَّةِ فِي النَّسْلِ وَالْمَالِ kaydı hazf edilmiştir.⁸¹² Amaç insan zihninde daha geniş ufuklar açmaktır.

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde denilebilir ki, peygamberler, ilâhî vahyin ilk muhataplarıdır. Allah-insan iletişimi onlar aracılığıyla gerçekleşmekle bereşî yönlerinden de soyutlanmadırlar. Netice itibarıyla Kur'an'da peygamberlere yöneltilen hitaplarda belâgatın bütün inceliklerini mevcuttur.

2.6.1.1.2. Müminler

İman, tasdik etmek, güvenmek⁸¹³ ve emniyet anlamlarına gelmektedir. Yaygın olarak kullanılan أَلَامَانٌ وَالْإِيمَانَةُ kavramları da bu köktendir ve aynı anlamları ifade etmektedirler. Allah'a الْمُتَوَكِّلِينَ denilmesi, onun kullarına zulmetmeyeceği konusunda güvence vermesindendir.⁸¹⁴ Ayrıca er-Râğıb el-İsfahânî'nin de belirttiğine göre, iman, nefsin mutmain olması ve korkunun ortadan kalkması anlamına da gelmektedir.⁸¹⁵ Dolayısıyla, iman, emniyet ve sukuneti sağlamak, korku, vahşet ve istikrarsızlığı

⁸⁰⁸ İbn 'Aşûr, XII, 138.

⁸⁰⁹ 23. Mü'minûn:26.

⁸¹⁰ 'Abdussamed Muhammed, s. 181.

⁸¹¹ 7. A'râf: 86.

⁸¹² Ebû Suûd b. Muhammed el-İmâdî *İrşâdu 'Aklî's- Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* I-V (thk. 'Abdulkadir Ahmed el-'Atâ), Mektebetu Riyâdî'l-Hadîse, Riyâd ts., II, 371.

⁸¹³ ez-Zemahşerî, *el-Esâsu fi'l-Belâğa*, I. 35.

⁸¹⁴ el-Cevherî, V, 2081.

⁸¹⁵ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 26.

ortadan kaldırmak anlamlarını ihtiva ettiği denilebilir.⁸¹⁶ Terim olarak imanın farklı tanımları yapılmıştır. Biz sadece Semîn el-Halebî (ö.750/1355)'nin çoğu âlimlere nispet ederek naklettiği “ iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve dinin temel ilkeleri ile ameldir” tanımıyla yetineceğiz.⁸¹⁷ Kur'an'da bu kavram ve türevlerinin kullanıldığı bağlamda güven⁸¹⁸ tasdik⁸¹⁹ ve emanete riayet⁸²⁰ manalarını ifade etmektedir.

Kur'an'ın muhatap kitlesinden biri de müminlerdir. Kur'an bütün insanlara hitap etmekle birlikte, asıl olarak kendisine inanan kitleye rehberlik yapmakta, dünya ve ahirette mutlu olmalarını amaçlamaktadır. Bunun için gerekli bütün insanî, ahlakî değerleri içermektedir. Ancak müminlerin Kur'an rehberliğinden istifade edebilmeleri için sürekli ve aynı zamanda doğru bir şekilde onu okumaları gerekmektedir. Kur'an'ın sükûnetle okumasının tavsiye edilmesi de bundandır. Zira ancak böyle bir Kur'anî okuma insanları olumsuz düşünce ve ahlâkî değerlerden uzaklaştırabilir.⁸²¹ Genel kültürü artırmak ve bilimsel araştırmalar yapmak niyetiyle yapılan Kur'an okumaların muhatabın şahsiyetinin inşasında pek katkısı olmaz.

Kur'an, inşa etmek istediği muhataplar için belli özellikler zikretmektedir. Kaliteli ve erdemli olmak ve insanlık için faydalı işler yapmak bunlardan birkaçıdır. Ayrıca müminler namazı ikame ederler. Mali imkânlarından bir kısmını toplum ve insanların faydasına sunarlar.⁸²² Mümin erkek ve hanımlar birbirlerinin velileridir. Ma'rufu emrederler. Münkerden sakındırırlar.⁸²³ Namazı kılarken Allah'a karşı derin bir saygı içinde olurlar. Zamanlarını faydasız işlerde harcamazlar. İffetlerini muhafaza ederler. Emanet ve ahitlerine riayet ederler.⁸²⁴ hakkı, sabrı⁸²⁵ ve merhameti⁸²⁶ birbirlerine tavsiye ederler. Hayatın her aşamasında mütevazı olurlar. Beşerî ilişkilerde kibardırlar. Ekonomik harcamalarında ise mu'tedildirler.

⁸¹⁶ el-Mustafevî, I, 164.

⁸¹⁷ el-Halebî, Ahmed b. Yusuf ed-Dâim, 'Ubdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz I-IV (thk. Muhammed Basıl Uyunu's-Sûd), I.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 124.

⁸¹⁸ 6. En'am: 82; 3. Âl-ı 'imran: 97-154; 29. Ankebût: 67; 9. Tevbe: 6; 44. Duhân: 51, 95. Tîn: 3.

⁸¹⁹ 2. Bakara: 3-125-143; 12. Yusuf: 17;

⁸²⁰ 2. Bakara: 283.

⁸²¹ Ömer Çelik, *Kur'an'a Göre Kur'an'ı Kerim ve Muhatapları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, İstanbul 1997, s. 165.

⁸²² 8. Enfâl: 402.

⁸²³ 9. Tevbe: 71.

⁸²⁴ 23. Müminûn: 1-9.

⁸²⁵ 103. Asır: 3.

⁸²⁶ 90. Beled: 17-18.

Ayrıca Allah dışında başka hiçbir güce kulluk etmezler. Zina yapmazlar. İlâhî ayetlere karşı kör ve sağır değildirler. Potansiyel olarak en kaliteli kitle olan müttakilere lider olmak için çaba sarf ederler.⁸²⁷ İslâmî değerleri yaşadıklarından saygınlıkları artar⁸²⁸, kardeşlikleri⁸²⁹ pekişir, sebat⁸³⁰ ve mutlu olmaları sağlanır.⁸³¹ Din ve dünya işlerinde salih işler yaparlar⁸³² ve bu konuda gereken çabayı göstermeyi de ihmal etmezler.⁸³³ Fakat bütün bu güzelliklerin Allah katında bir değerinin olması için imanın temel ilkeleri olan Allah, peygamberler, melekler, kitaplar ve ahiret hayatının varlığını doğru bir şekilde algılamaları ve tasdik etmeleri gerekmektedir.⁸³⁴ Kaderin hayır ve şerrine iman etmek açık bir şekilde Kur'an'da geçmese de Kur'an bir bütün olarak incelendiğinde Kur'an'da bir kader anlayışının olduğu görülecektir. Sonuç itibarıyla müminler Kur'anî değerleri realize eden muhatap kitledir. Kur'an'ın insanlara sunduğu ahlakî ve insanî değerleri yaşamaya çalışan seçkin topluluktur.

2.6.1.1.3. Yahudiler

Yahudi ırkı, İbrânî, İsrail ve el-Yehûd kavramlarıyla ifade edilmektedir. İbrânî kelimesi Arapçada olduğu gibi bir taraftan diğer tarafa geçmeyi ifade etmektedir. Bazılarına göre bu kelime, İbrahim'in asıl adı olan "Abraham"dan türetilmiştir. Ona bu ad verilmes nedeni Fırat nehrini geçerek Irak'tan Ken'an diyarına geçmesinden kaynaklanmaktadır.⁸³⁵ Birçok araştırmacıya göre İsrail kavramı, Yahudi kavramıyla eş anlamlıdır. Aralarındaki tek fark İsrail kavramının Yahudi kavramından önce kullanılmış olmasıdır.⁸³⁶ Buna göre İsrail kelimesi Ya'kub'un diğer bir adıdır. Al-ı 'imrân sûresinde "İsrail'in kendine haram kıldığı yiyecekler dışında hepsi kendisine helâl idi"⁸³⁷ ayetinde geçen İsrail'in, Hz. Ya'kub'un diğer bir adı olduğu anlaşılmaktadır.

İsrail oğulları için kullanılan diğer bir isim ise el-Yehûd'dur. Yahudilerin bu isimle anılmaları, Hz. Ya'kub'un oğlu Yahuza'ya nispet edilmelerinden

⁸²⁷ 25. Furkân: 63-74.

⁸²⁸ 95. Tîn: 5-6.

⁸²⁹ 3. Al-ı 'imrân: 103; 49. Hucurât: 10-12; 59. Haşr: 10.

⁸³⁰ 2. Bakara: 25; 8. Enfâl: 12; 16. Nahl: 102.

⁸³¹ 13. Ra'd: 28.

⁸³² 4. Nisâ: 57; 2. Bakara: 25-82.

⁸³³ 9. Tevbe: 41; 49. Hucurât: 15.

⁸³⁴ 2. Bakara: 24. 4. Nisâ: 136. Ayrıca bkz Ömer Çelik, s. 165.

⁸³⁵ Muhammed Mahmûd Zekût, *Luğatu'l-Hitabi'l-Kur'anî fî Beni İsrail*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatu'n-Necâh el-Vataniyye Kuliyyetu ed-Dirâsâtî'l-'Ulyâ, Nablus, 2010, s. 6.

⁸³⁶ Muhammed Mahmud Zekût, s. 7.

⁸³⁷ 3. Âl-ı 'imrân: 93.

kaynaklanmaktadır. Buna göre Yahuza'nın "za" harfî "dal" harfine dönüşmekle Yahudi olmuştur. Zira kelimeler Arapçalaştırıldığında doğal olarak bazı değişimlere uğramaktadırlar. Bir kısım âlimler, Yahudiler, buzağıya taptıktan sonra tövbe ettiklerinden dolayı onlara bu isim verilmiştir.⁸³⁸ Dolayısıyla Yahudi ismi hem övgüyü ifade etmekte hem de inanç olarak Yahudi'lerin yolunu takip eden kişiler için kullanılmıştır. Bu durum aynen فرعون gibi özel isimlerden تفرعن gibi fiillerin türetilmesine benzemektedir.⁸³⁹

Yahudileri ifade eden diğer kavram ise أهل الكتاب'dır. Bu terkip Kur'an'da münada olarak on bir yerde geçmektedir. Bu ifade, her ne kadar zikredildiği bağlamda kendilerine kitap verilenlerden birini ifade etse de, Kur'an ve Arap kültüründe kendilerine semavî kitap verilen Yahudi ve Hristiyanlar için kullanılmaktadır.⁸⁴⁰ el-Kurtubî'ye göre sadece Mâide sûresinde geçen⁸⁴¹ ehl-i kitap terkihi, Müslümanları ifade etmektedir. Ona göre Müslümanlar için böyle bir üslûp kullanmakla onların da Yahudi ve Hristiyanlar gibi dinde aşırı gitmemleri konusunda uyarılmaktadırlar.⁸⁴²

Kur'an üslûbunda geçen بني إسرائيل terkihi ise, Yahudileri nesep açısından ifade ederken, الَّذِينَ هَادُوا ve الْيَهُود kavramları ise onları dinî açıdan tanıtmaktadır. Mekkî ayetlerde بني إسرائيل terkihi yirmi beş yerde geçmektedir.⁸⁴³ Medenî ayetlerde ise on altı yerde⁸⁴⁴ zikredilmektedir. Söz konusu terkinin geçtiği Mekkî ayetlerde Yahudiler tenkit edilmezken, Medenî sûrelerde geçen الْيَهُود kavramı⁸⁴⁵ bulunduğu bağlamda yermeyi ifade etmektedir. Mekkî ayetlerde Yahudilerden söz edilirken, bir taraftan onların fikri desteğini alan müşrikler uyarılmakta, diğer taraftan da Müslümanlar teselli edilmektedir. Ancak Medenî ayetlerde bu durum değişmiştir.

⁸³⁸ el-Kurtubî, 1, 432.

⁸³⁹ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 847.

⁸⁴⁰ Mubârek et-Terikî, 298.

⁸⁴¹ 5.Mâide: 77.

⁸⁴² el-Kurtubî, VI, 252.

⁸⁴³ 7. A'râf: 105-137-138; 12. Yunus: 90-93; 17. İsrâ: 2-4-101-104; 20. Tâhâ: 47-80-94; 26. Şu'âra: 17-22-59-197; 27.Neml: 76; 32. Secde: 23; 40. Gâfir: 153; 43. Zuhurf: 53; 44. Duhân: 30; 45. Câsiye: 16; 46. Ahkaf: 101.

⁸⁴⁴ 2. Bakara: 40-47-83-121-122-246; 3. Âl-ı 'imrân,3/49-93; 4. Mâide: 12-32-80-82-88-110; 61. Saff: 14-16.

⁸⁴⁵ 2. Bakara: 120-113; 4. Mâide: 18-51-64-82; 9. Tevbe: 30.

Yahudiler, Medine’de çıkarlarının tehlikeye düştüğünü ve bekledikleri peygamber de kendilerinden gelmediğini görünce, Müslümanlara karşı büyük bir güç olarak ortaya çıktılar. Artık Medine’de onlarla ilgili nazil olan ayetler onların tarihsel toplulukları hakkında bilgi vermekten ziyade, bizzat Yahudi tefekkürünü ve dini geleneklerini konu edinmekte ve eleştirmektedir.⁸⁴⁶ Yahudilerin düşüncelerini, yeni ilâhî vahye karşı tepkilerini ve bu yeni dini kabul eden Müslümanlara karşı takındıkları tavır, çok açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Buna göre maddiyatı incelemek, gerçekleri saptırmak, hakkı başka şeylerle karıştırmak suretiyle gizlemek ve doğru olmayanı ortaya koymak Yahudi tefekkürün temelini oluşturmaktadır.⁸⁴⁷ Bütün bunlar Yahudilerin doğru yoldan saptıkları ve küfürle ittiham edilmeyi hak ettiğinin de bir göstergesidir.

Yahudilerin küfre düştüklerini ifade eden birçok ayet bulunmakla birlikte,⁸⁴⁸ onlardan sayıları az da olsa yeni gelen vahyi tasdik ettiklerini belirten ayetler de vardır.⁸⁴⁹ Yahudilerin كفر kavramıyla nitelenmeleri, onun örtmek anlamıyla ilişkilidir. Yahudiler, gerçekleri örtüyorlardı. Ayrıca Yahudi tasavvuru ve sergiledikleri davranışlar birçok olumsuzluğu ihtiva etmektedir. Buzağıya ibadet etmek⁸⁵⁰ peygamberleri öldürmek⁸⁵¹ sözü tahrif etmek⁸⁵² kitaplarını tasdik eden yeni vahyi reddetmek⁸⁵³ hakkı batılla karıştırarak hakkı gizlemek⁸⁵⁴ ilâhî değerleri maddi kazançlara dönüştürmek⁸⁵⁵ ve راعنا⁸⁵⁶ gibi bazı kelimelere olumsuz anlam yükleyerek telaffüz etmek bunlardan bir kaçıdır. Böylelikle Yahudilerin dil üzerinden hakikatları tahrîf etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.⁸⁵⁷

⁸⁴⁶ Necmettin Gökçir, s.100.

⁸⁴⁷ ‘Arafe ‘Abdulsûr ‘Âmir, “Hitâbu’l-Kur’anu’l-Kerim ‘ani’l-Yahud”, *Mecelletu Kulliyeti Dâri’l-‘Ulûm*, Dâru’l-Hânî, Sayı: 32, Kahire 2004, s. 307.

⁸⁴⁸ 4. Nisâ: 161; 2. Bakara: 82; 90; 91; 99; 86; 5. Mâide: 82.

⁸⁴⁹ 28. Kasas: 52; 55, 7. A’râf: 157; 3. Âl-ı ‘imrân: 113-115.

⁸⁵⁰ 2. Bakara: 51.

⁸⁵¹ 2. Bakara: 61.

⁸⁵² 2. Bakara: 75. Tahrîfu’l-keâm, ilâhî vahyi, lafızlarında tebdil ve tağyirle, gizlemekle ve yanlış yorumlamakla kendi asıl anlamından çıkartmaktır. Muhammed Seyyid et-Tantâvî, *et-Tefsîru’l-Vasît li’l-Kur’an-i’l-Kerim*, Dâru’l-Me’ârif Kahire 1995, I, 179.

⁸⁵³ 2. Bakara: 101.

⁸⁵⁴ 3. Âl-ı ‘imrân: 171.

⁸⁵⁵ 3. Âl-ı ‘imrân: 187.

⁸⁵⁶ 4. Nisâ: 46.

⁸⁵⁷ 4. Nisâ: 46. Tahrif, hem hayır hem de şer manasını ihtiva eden bir kelimenin kullanılmasıdır. Fakat olumsuz anlam kastedilmektedir. Buna örnek olarak Yahudiler Hz. Peygamber’le iletişim kurduklarında mura’âtan olan راعنا kelimesini kullanırlardı. Fakat söz konusu kelimenin renet (saçmalamak) anlamını kastediyorlardı. Bu nedenle iletişimde bu tür kelimelerin kullanılmaması emredildi. Muhammed Mutevellî eş-Şa’râvî, IV, 2282.

Netice itibariyle Yahudiler, Allah’a ve insanlara verdikleri sözlerini tutmadılar. Allah’ın emirlerine isyan ettiler.⁸⁵⁸ Halkın malını haksız yere yediler.⁸⁵⁹ Münafık ve müşriklerle işbirliği yaptılar.⁸⁶⁰ Bu nedenle zillete ve miskinliğe mahkûm edildiler.⁸⁶¹ Ahiret hayatına karşılık dünya hayatını tercih ettiler. Kitabın bir kısmına inanıp diğer kısmını reddettiler.⁸⁶² Ayrıca Yahudiler, yeryüzünde fesat çıkardılar.⁸⁶³ Uzeyir’e Allah’ın oğlu dediler.⁸⁶⁴ Yahudi ve Hristiyanlar birbirleriyle karşılaştırıldığında, Yahudilere yapılan eleştirilerin daha fazla olduğu görülecektir. Bu eleştirilerde kullanılan “Zillet”, “المسكنة” “Fakirlik” “يقتلون النبيين” “Peygamberleri öldürüyorlar” “يَكْفُرُونَ” “İnkâr ediyorlar” “عصوا” “isyan ettiler” “قردة حاسين” “Aşağılık maymunlar”⁸⁶⁵ gibi kelime ve terkiplere bakıldığında bu dönemde Yahudilere yöneltilen eleştirilerin seviyesi de anlaşılacaktır.

Yahudilerin bu olumsuz yönlerinin yanında, olumlu yönleri de söz konusudur. Yahudiler bir zamanlar, âlemlere üstün ve seçkin kılınmışlardı.⁸⁶⁶ Müşriklerin tepkilerine rağmen ümmi peygambere tabi olanlar söz konusudur.⁸⁶⁷ Geceleyin Allah’ın ayetlerini okuyan, Allah’a ve ahiret gününe iman eden, doğruları emredip, yanlış olanlardan insanları sakındıran ve hayırlı işlerde birbirleriyle yarışan bir grup Yahudi’den sitayişle bahsedilmektedir.⁸⁶⁸ Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki, Yahudiler, vahyin nuzülü esnasında onun önemli bir muhatap kitesidir. Kur’an onların hayata bakışları, düşünce yapısı ve psikolojik yönleri hakkında önemli bilgiler içermektedir.

2.6.1.1.4. Hristiyanlar

Kur’an, her ne kadar Yahudi ve Hristiyanları أهل الكتاب “Kitap ehli” tabiriyle beraber zikretmişse de Hristiyanlar, zaman zaman özel bazı lafızlarla da anılmaktadırlar. Buna göre Hristiyanlar, أهل الكتاب terkibi dışında on dört yerde أنصاري ve

⁸⁵⁸ 2. Bakara: 63, 83-84, 100; 8. Enfâl: 56-57.

⁸⁵⁹ 4. Nisâ: 161.

⁸⁶⁰ 2. Bakara: 14; 4. Nisâ: 51-52; 5. Mâide: 80-81; 59. Haşr: 11; 33. Ahzâb: 25-27.

⁸⁶¹ 3. Âl-‘imrân: 112; 2. Bakara: 61-87.

⁸⁶² 2. Bakara: 85-86.

⁸⁶³ 5. Mâide: 62-64; 2. Bakara: 276.

⁸⁶⁴ 9. Tevbe: 30-31.

⁸⁶⁵ 2. Bakara: 61-65.

⁸⁶⁶ 2. Bakara: 47; 44. Duhân: 32; 45. Câsiye: 16.

⁸⁶⁷ 28. Kasas: 52; 7. A’raf: 157.

⁸⁶⁸ 3. Âl-‘imrân: 114.

bir yerde de نصرانيا lafızlarıyla zikredilmektedirler.⁸⁶⁹ en-Nasârâ/النصارى kavramı, نصران kelimesinin çoğuludur. İsa (a.s)’a tabi olanlar kendisine yardım ettikleri için bu isimle anılmışlardır. Bazılarına göre ise bu kavram, Hz. İsa’nın ikamet ettiği köyün adı olan ناصرة’den türetilmiştir.⁸⁷⁰ Fakat kullanımda نصران ve ناصرة kelimeleri, نصراني و نصرانية şeklinde nisbet ya’sıyla ifade edilmektedirler.⁸⁷¹ Hristiyanlar ilk dönemlerde النصارى ismiyle anılmışlardır. Daha sonraki dönemlerde hristiyanlar bu ismi kendileri için hakaret kabul etmişlerdir. Çünkü Hristiyanlar kendi aralarında iki fırkaya ayrılmışlardı. Hak halife Şem’un’a tabi olanlarki, onlar bu isimle anılmaktadırlar. Hz. Muhammed’e iman eden ve Mâide sûresinde⁸⁷² övülenler de bunlardır. Pavlus’a tabi olanlar ise, en-Nasârâ ismini tahkir edici gördüler. Onlara göre bu isim ناصرة adında bir köye mensuptur ve bu köy onlara göre hakir bir köydür.⁸⁷³

Kur’an’da Yahudilere yapılan eleştirilerin büyük bir kısmının Hristiyanlara yapılmadığı görülmektedir. Ayrıca eleştirilerde kullanılan uslûp da farklıdır. Müslümanlara sevgi ve düşmanlıkta, Yahudi, müşrik ve Hristiyan karşılaştırmaları yapılmaktadır. Hristiyanların, Yahudi ve müşriklerden Müslümanlara daha yakın oldukları ifade edilmektedir.⁸⁷⁴ Hristiyanların Müslümanlara sevgiyle yaklaşmaları âlim, abid ve kibirli olmamalarından kaynaklandığı ifade edilmektedir.

Hristiyanların Müslümanlara karşı besledikleri sevgi sürekli midir yoksa ayetin indiği döneme mi mahsustur? şeklinde bir soru akla gelebilir. Tefsirlere bakıldığında, söz konusu ayetin nüzul sebebi hakkında farklı bilgiler nakledilmektedir. Habeşistan kralının Müslümanları ülkesine kabul etmesi, onları koruması, Hristiyanlardan yirmi kişinin Mekke’ye gelip Peygambere iman etmesi ve tahrif edilmeyen Hristiyanlığa bağlı olan bir grubun Peygambere ittiba etmesi gibi sebepler zikredilmektedir.⁸⁷⁵ Ancak Hristiyan ve Yahudilerin Müslümanlara karşı tavrı o günkü Hristiyan ve Yahudilerle ilgilidir. Sürekli ve bütün Hristiyanları kapsamamaktadır. Çünkü İspanya, Şam ve kutsal yerlerde Hristiyanların baskısından dolayı Yahudiler Müslümanlara yakın

⁸⁶⁹ Fuâd ‘Abdubâkî, s. 875-876.

⁸⁷⁰ Seyyid et-Tântâvî, I, 157.

⁸⁷¹ el-Kurtubî, II, 159.

⁸⁷² 5. Mâide: 82.

⁸⁷³ Abdulhamîd el-Ferâhî, *Mufredâtü'l-Kur'an*, 1.bs., Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, s.322.

⁸⁷⁴ 5. Mâide: 82.

⁸⁷⁵ .el-Kurtubî, VI, 256.

durdular.⁸⁷⁶ Hristiyanlar ise, İspanya vb. yerlerde müslümanlara zulmettiler. Ayrıca Hristiyanlar birçok olumsuz davranış ve sapkınlığa düştükleri için de eleştirildiler.⁸⁷⁷ Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söylemekle ona ilâhlık isnâd ettiler.⁸⁷⁸

Kur'an, Yahudi ve Hristiyan polemiklerinden de söz etmektedir. Her birisinin kendi inanç ve dinî anlayışının doğru olduğu⁸⁷⁹ ve cennete ancak kendi inancından olanların girebileceği⁸⁸⁰ yönündeki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Her iki grup da doğru yolun kendi inanç sisteminden ibaret olduğunu söylemektedir. Kur'an, her ikisinde doğru yoldan saptıklarını ve Hz. İbrahim'in doğru yolda olduğunu ve ona ittiba edilmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁸¹ Kur'an, kendilerini Allah'ın dostları ve çocukları olarak ilan eden Yahudi ve Hristiyanlara şöyle bir soru yönelmektedir: “O halde işlediğiniz günahlardan dolayı neden cezalandırılıyorsunuz?”⁸⁸²

Aslında Hristiyan ile Müslümanlar arasındaki polemikler, Hz. Âdem ile ilk günah, Hz. İsa'nın doğumu ve ona ilâhlık vasfının atfedilmesi konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kur'an, şeytanın Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya vesvese vermek suretiyle haram ağaçtan yedikleri için hata yaptıklarını ve daha sonra Âdem'in tevbe ederek hatasını telafi ettiğini ifade etmektedir.⁸⁸³ Bu nedenle Hristiyanların iddia ettikleri gibi “Hz. Âdem'in yaptığı hatadan dolayı Hz. İsa kendini bütün insanlara feda etmiş ve asıl günahı insanları arındırmıştır” düşüncesi doğru değildir. Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki, Hristiyanlar, Kur'an'ın önemli bir muhatap kitlesidir. Bazı davranışlarından dolayı onları övmüşlerdir. Teslis inancı gibi düşüncelerinden dolayı da tenkid edilmişlerdir.

2.6.1.1.5. Kâfirler

Küfür, örtmek anlamındadır. Bu kelimenin türevlerinin hepsi, bu anlamla irtibatı vardır.⁸⁸⁴ Ayrıca imanın zıddı inkâr anlamına da gelmektedir. Üslûp olarak وقد كفر بالله كفر ve onun çoğulu olan “Allah'ı inkâr etti” cümlesi inkâr anlamını ifade etmektedir. الكافر ve onun çoğulu olan

⁸⁷⁶ Reşîd Rızâ, VII, 6.

⁸⁷⁷ Ahmed Koç, s. 112.

⁸⁷⁸ 9. Tevbe: 30-31; 5. Mâide: 72.

⁸⁷⁹ 2. Bakara: 113.

⁸⁸⁰ 2. Bakara: 11.

⁸⁸¹ 2. Bakara: 135.

⁸⁸² 5. Mâide: 18.

⁸⁸³ 2. Bakara: 35-36; 4. Nisâ: 171; 5. Mâide: 73; 9. Tevbe: 30.

⁸⁸⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lulğa*, s. 797.

الْكُفْرَة ve الكُفْرَة erkekleri ifade ederken, الكُفْرَة ve onun çoğulu olan الكُفَرَة bayanlar için kullanılmaktadır. Fakat الكُفْرَة daha çok inkârı ifade ederken, الكُفْرَة ise nimetin inkârı için zikredilir.⁸⁸⁵ Buna göre Allah'ı inkâr etmek kendi kalbini ilâhî marifetullahı karşı örtmek anlamındadır.⁸⁸⁶ Nimeti inkâr etmek ise onun şükrünü eda etmemekle onu örtmektir.⁸⁸⁷ Ayrıca nimetin inkârında الكُفْرَة lafzı, dini reddetmede ise الكُفْرَة kelimesi daha çok kullanılmaktadır. الكُفْرَة ise her iki anlamda da gelmektedir. Diğer taraftan çiftçiler tohumu toprağa gömdükleri için kendilerine الكُفْرَة, الكُفْرَة denilmektedir.⁸⁸⁸ Ancak الكُفْرَة mutlak anlamda zikredildiğinde, Allah'ın birliğini, peygamberlik müessesini ve şeraatlardan birisini veya hepsini birden inkârdan eden kişi kastedilmektedir.⁸⁸⁹ Bütün bunlar gösteriyor ki, bu kavramın asıl anlamı reddetmek, imha etmek ve örtmektir.⁸⁹⁰

Kur'an'da küfür ve türevlerinin geçtiği bağlamda, birbirinden farklı anlamlar ifade etmektedir. Birçok ayette inkâr anlamında kullanılırken,⁸⁹¹ nimete şükretmemek⁸⁹² anlamına da gelmektedir. Hadîd sûresinde çiftçileri⁸⁹³ ve insan sûresinde hoş kokuyu ifade etmektedir. Diğer bazı ayetlerde yemin keffâreti⁸⁹⁴ ve yaralanmalar neticesinde ödenmesi gereken cezayı ifade etmektedir.⁸⁹⁵ Bütün bu anlamlar, sadece bir kalıpla değil, farklı kalıplarla ifade edildiği görülmektedir.⁸⁹⁶ Ayrıca bu kavram Allah'ı ve insanlığa sunduğu değerleri ve nimetleri inkâr eden insan gruplarını da nitelemektedir.⁸⁹⁷ Buna göre kâfirlerin Allah tasavvurunun problemlili olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹⁸

İlâhî hitapta küfür ve türüvelerinin farklı üslûplarla neden yoğun bir şekilde zikredilmektedir? şeklinde muhtemel bir soru akla gelebilir. Bunun birden fazla cevabı olabilir. Ancak denilebilir ki, insanlar genel itibarıyla ilâhî değerleri ya tasdik ederler

⁸⁸⁵ el-Râğıb el-İsfahânî, s. 435.

⁸⁸⁶ İbn Menzûr, V, 3797.

⁸⁸⁷ el-Râğıb İsfahânî, s. 433.

⁸⁸⁸ İbn Manzûr, V, 3899.

⁸⁸⁹ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 435.

⁸⁹⁰ el-Mustavefî, X, 88.

⁸⁹¹ 2.Bakara: 16-171-212-257; 3. Âl-ı 'imrân: 4-10-12; 4. Nisâ: 56-76; 5. Mâide: 10-36; 8. Enfâl: 59.

⁸⁹² 2.Bakara: 152; 26.Şu'ârâ: 19; 27.Neml: 40.

⁸⁹³ 57.Hadîd: 20.

⁸⁹⁴ 4.Mâide: 89-95.

⁸⁹⁵ 4.Mâide: 45.

⁸⁹⁶ Fuâd 'Abdübâkî, 769-778.

⁸⁹⁷ 3.Âl-ı 'imrân: 178; 9.Tevbe: 55; 19.Meryem: 83-84; 21. Enbiyâ: 44; 20. Furkân: 18.

⁸⁹⁸ 37. Saffât: 149-157; 43. Zuhurf: 15-22.

veyahut redderler. Bu çerçevede düşünce tarzları farklı da olsa, ilâhî hitaba karşı gelenlerin hepsi genellikle kâfir ve onun türveleriyle ifade edilmektedir. Kur'an'da bu kavram ve türevlerinin yoğun bir şekilde kullanılması da bundan kaynaklandığını söylenebilir. Netice itibarıyla kâfirler Kur'an'ın muhatap kitlesi olarak kendilerinden söz edilmektedir.

2.6.1.1.6. Müşrikler

Şirk, yakınlık, istikamet ve uzamaya (imtidad) delâlet etmektedir. eş-Şerike kelimesi yakınlık anlamını ifade ederken, eş-şirk, istikamete ve uzamaya delâlet etmektedir.⁸⁹⁹ el-Cevherî'ye göre الشريك ortak anlamındadır. Çoğulu ise أشركاء وأشراك'dır. İnanç açısından الكُفْر küfür manasına delâlet etmektedir. Arapçada قد أشرك بالله فلان فهو مشرك "Fulan kişi Allah'a ortak koştu ve o, müşriktir" ifadeleri küfrü ifade etmektedir.⁹⁰⁰ İbn Manzûr, bu kökten türeyen لا تشرك بالله وأشرك بالله "Allah'a şirk koşma ve Allah'a şirk koştu" gibi cümleler harfi cerlerden ba (الباء) ile kullanıldığında, Allah'a her hangi bir şeyi denk tutmaktır. Bu anlamda الشريك rububiyette Allah'a başkasını denk tutmaktır.⁹⁰¹ Ayrıca الشريك (şin harfinin fethasıyla) avlanmada kullanılan tuzak anlamındadır.⁹⁰² Ancak bu kavramın bütün sözlük anlamları, karıştırma ve birleştirmeyi ifade ettiğini söylemek mümkündür. Pay, tuzak ve yolun büyük bir kısmı gibi anlamlar da onun bu aslı manasıyla ilgilidir.⁹⁰³

ed-Damiğânî'nin ifade ettiğine göre, Kur'an'da şirk kavramı, Allah'a ortak koşmak, ibadet etmeksizin itaatte ortak koşmak ve gösteriş (riya) yoluyla Allah'a şirk koşmak anlamındadır.⁹⁰⁴ er-Râğıb el-İsfahânî, bu kavramın iki şey arasındaki ortaklık, Allah'a ortak koşmak (büyük şirk) ve Allah'la beraber başkalarını da dikkate almak (riya ve nifak) anlamlarını ifade ettiğini söyler.⁹⁰⁵ Bu kavramla ilgili yapılan yorumlardan er-Râğıb el-İsfahânî'nin tespitlerinin daha tutarlı olduğu görülmektedir.

⁸⁹⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, s. 265.

⁹⁰⁰ el-Cevherî, IV, 1594.

⁹⁰¹ İbn Manzûr, IV, 2249.

⁹⁰² ez-Zebîdî, Muhammed Murtebâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhi'l-Kâmûs*, I-XXXX (thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc) Matbe'atu Hukûmeti Kuveyt, Kuveyt, 1965, XXIII, s. 225.

⁹⁰³ Mubarek b. Muhammed el-Meylî, *Risaletu's-Şirk ve Mezâhiruhu*, 1.bs., Dâru'r-Re'ye, Riyâd ts. 2001, s. 102

⁹⁰⁴ ed-Dâmiğânî, Ebu 'Abdullah el-Huseyn b. Muhammed, *el-Vucûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillahi'l-'Azîz* (thk. Abdulhemîd 'Ali), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut ts., s. 263.

⁹⁰⁵ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 260.

Ancak sonuç itibariyle hem ed-Damiğânî hem de er-Râğıb el-İsfahânî'nin aynı şeyleri ifade etmeye çalıştıkları da söylenebilir. Zira her ikisi de Allah'a şirk koşmanın belli tezahürlerinden söz etmektedir.

Allah'a şirk koşmanın farklı şekillerde tazahur ettiği görülmektedir. Ebu'l-Bekâ'ya göre bunlar Mecusîlerin iki müstakil ilâhı kabul etmeleri (şirku'l-istiklâl) Hristiyanların tanrının birkaç ilâhtan meydana geldiğine inanmaları (şirku tab'iz), ilk Câhiliyyede olduğu gibi, Allah'a yaklaşmak niyetiyle başka şeyleri ortak koşmak (şirku takrîb), başkasına uyararak Allah dışında başkasına ibadet etmek (şirku't-taklîd), etkiyi sebeplere nisbet etmek (şirku'l-esbâb) ve riyakârlıktır (şirku'l-ağrad.) Bunlardan ilk dördü küfrü gerektirirken, diğerlerinin böyle bir özelliği yoktur.⁹⁰⁶

Kur'an'ın evren tasavvuru, tevhid merkezlidir. Bu inancın temelinde tek mab'ûd düşüncesi yer almaktadır. Söz konusu ma'bûd, ilmi, kuvveti, işitmesi, görmesi sonsuz olan bir zattır. Varlık âlemi onun eseridir. İnsanların bu sınırlı yetenekleriyle onun mahiyetini idrak etme imkânları yoktur. Gayb ve zahir âlemin bilgisi onun yanındandır. Bu mahiyette olan ma'bûd, şirkin hiçbir türünü kabul etmemektedir. Allah'a ortak koşulan ister güneş ve diğer gezegenler gibi büyük olsun, ister insanlar gibi zayıf varlıklardan olsun fark etmez. Dolayısıyla Allah, ne konumu yüksek olanı ne de fiziki olarak büyük olanı ortak olarak kabul eder.⁹⁰⁷ Bu nedenle Kur'an, şirkin her çeşidini reddeder. Evrende ne varsa Allah'a kulluk ettiğini ifade edilir.⁹⁰⁸ Kur'an'ın verdiği bu bilgiler çerçevesinde konuya bakıldığında, insanlık tarihinde Nuh (a.s)'dan itibaren şirk anlayışının hep var olduğunu söylenebilir.

Kur'an'da müşriklerle gerçekleşen hitapta istifhâm üslûbu yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Naziât sûresinde *أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا* "Siz mi yaratılış açısından daha güçlüsünüz yoksa Allah'ın icâd ettiği gök mü?"⁹⁰⁹ cevabı, tayin etmek suretiyle gerçekleşen istifhâm üslûbu kullanılmaktadır. Amaç muhatapların dikkatlerini Allah'ın varlığı ve kudretine çevirmektir.⁹¹⁰ Netice itibariyle müşriklerin doğru bir ilâh tasavvuruna sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Her ne kadar kâfirler grubuna dâhil

⁹⁰⁶ Ebu'l-Bekâ, s. 533.

⁹⁰⁷ Mubârek b. Muhammed el-Meylî, s. 106.

⁹⁰⁸ 19. Meryem: 93.

⁹⁰⁹ 79. Nazi'ât: 27.

⁹¹⁰ İsmâ'il Muhammed 'Ali, "Tebîretü'l-Müfekkîrin bi Hivâri'l-Kur'an m'ea'l-Müşrikîn", *Sempozyum, Câmi'atu Şârîka*, 4. 08. 2007, s. 10.

olsalar da Allah’la ilgili şîrk düşüncelerinden dolayı farklı lafızla zikredilmişlerdir. Böylelikle müşrikler de Kur’an’ın önemli bir muhatap kitlesi olduğu anlaşılmaktadır.

2.6.1.1.7. Münafıklar

Nifak bir şeyin inkitaya uğraması ve ortadan kaybolması anlamındadır. Buna göre “Deve tükendi” cümlesi ölmeyi, نفق السعر نفاقا “Fiyatlar yükseldi” cümlesi fiyatların yükselmesini ve نفق الشيء “Her hangi bir şey tükendi” cümlesi ise bir şeyin tükendiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu kavram bir şeyin gizlenmesi anlamını da içermektedir. Mağaraya ألنفق denilmesi de bundandır.⁹¹¹ Câhiliye şiirinde bu kavram, alış verişte kesadın zıddı olan revac, ölüm ve yerdeki mağara anlamlarında kullanılmaktadır.⁹¹² Ayrıca nifâk hayrı izhar etmek ve şerri de gizlemek manasına da gelmektedir.⁹¹³ Dolayısıyla aynı kökten olan münafık, insanların huzurunda islâmı izhar eden ancak gerçek anlamda islâma inanmayan, Allah’a ve Peygamber’e düşmanlık eden kişidir.

Kur’an’la birlikte yeni bir anlam kazanan münafık kavramının, yerdeki dehlizi ifade eden ألنفق’den türetildiği anlaşılmaktadır. İç ve dış dünyası aynı olmayanlar, yerdeki dehlize benzetilerek bu yeni adı almışlardır. İkisinin de ortak özelliği kendilerinde gizlenmenin vaki olmasıdır. Başka bir yoruma göre münafıklara bu adın verilmesi, durumları köstebek yuvasına benzetilmesinden kaynaklanmaktadır. Köstebek “nafika” denilen inin girişinden girip, “kâsia” denilen çıkış noktasından çıktığı gibi, münafıkların da İslâm ile ilişkileri böyledir. İslâm’a giriş ve çıkış amaçları farklıdır.⁹¹⁴

Ancak İbn Manzûr (ö.711/1311)’un da belirttiği gibi, münafıkın sözlük anlamı Araplar arasında bilinse de yeni anlamıyla bilinmiyordu ve bu anlamı İslâm ile beraber kazanmıştır.⁹¹⁵ Anlam olarak Kur’an’da bu kavram if’âl babından vermek ve mufa‘âle babından kalpte olanın tersini izhar etmek anlamına gelmektedir.⁹¹⁶ Buna göre bu

⁹¹¹ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, s. 1001.

⁹¹² ‘Avde Halîl Ebu ‘Avde, *et-Tetavuru’d-Delâli Beyne Luğati’ş-Şâ‘ir ve Luğati’l-Kur’an*, 1.bs., Mektebetu’l-Menâr, Urdun, 1985, s.264-265.

⁹¹³ İbn Kesîr, I, 281.

⁹¹⁴ İbn Manzûr, XIV, s. 243.

⁹¹⁵ İbn Manzûr, XIV, 244.

⁹¹⁶ el-Mustafevî, XXII, 230.

kavram, bazı ayetlerde vermek ⁹¹⁷ anlamında kullanılırken, diğerlerinde insanların inanç açısından asıl kişiliğini gizlemelerini ifade etmektedir.⁹¹⁸

Kur'an'da münafıklardan, isimleriyle değil sıfatlarıyla kendilerinden söz edilmektedir. Fikirlerini net bir şekilde ortaya koymamak, İslâmi bir elbiseye bürünerek müslüman cema'ât içinde kendini korumaya almak, konuşurken edebî bir dil kullanmak, fırsat bulduklarında Müslüman toplum aleyhinde çalışmak ve kibirli olmak onların niteliklerinden bir kaçıdır.⁹¹⁹ Bakara süresinin ilk sayfalarında yer alan on iki ayet, münafıkların genel karakterini resmetmektedir.⁹²⁰ Söz konusu ayetlerde münafıkların, gerçek anlamda inanmadıkları, Müslümanları kandırmaya çalıştıkları, zihinsel problemlerinin bulunduğu, yaptıkları ifsadlara rağmen, kendilerini islahatçı, müslümanaları ise, müfsid gördükleri, müslümanların yanında farklı ve kendi grupları içinde başka davranışlar sergiledikleri ifade edilmektedir. Aynı zaman münafıkların, gerçekleri duymayan, hakikatleri konuşmayan ve onları görmeyen bir karaktere sahip oldukları ortaya konmaktadır.⁹²¹ Kur'an'da münafıklardan fazla söz edilmesini, Seyyid Kutub, Müslüman ve kâfirlerin kimlik ve düşüncelerinin net olmasına karşın münafıkların düşüncelerinin net olmamasından kaynaklandığını söyler.⁹²²

Hulâsa, münafıklar, Kur'an'ın dolaylı muhataplarıdır. Müslüman cemaat içinde yer aldıklarından doğrudan kendilerine hitap edilmektedir. Zira şeklen de olsa Müslümân görünüyordı. Bu nedenle Müslümanlara kullanılan hitapların onlar içinde kullanılması bundandır.

2.6.2. Görünmeyen Varlıklar

Kur'an'ın görünen muhatapları olduğu gibi, görünmeyen muhataplar da vardır. Bunlar Kur'an'da melek ve cinler olarak ifade edilmektedir.

2.6.2.1. Melekler

Melek, elçi anlamındadır.⁹²³ Abdulhamîd el-Ferâhî, meleklerin Allah'ın elçilerinden ruhanî olanları ifade ettiğini söyler.⁹²⁴ Ebu'l-Bekâ'nin belirttiğine göre,

⁹¹⁷ 2. Bakara: 3; 3. Âl-ı 'imran: 17; 17. İsrâ: 100; 18. Kehf: 42.

⁹¹⁸ 3. Âl-ı 'imran: 167; 4. Nisâ: 140; 9. Tevbe: 67-97-101; 63. Münâfikûn: 1.

⁹¹⁹ Bkz. 63. Münâfikûn: 2-4-7.

⁹²⁰ Bkz. 2. Bakara: 8-20.

⁹²¹ 2. Bakara: 18.

⁹²² Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, I, 45.

⁹²³ Halîl b. Ahmed, IV, 166.

الملائكة, hemzeli olan لَأَك fiilinin masdarı olan مَأْك'in çoğuludur. Sonunda bulunan "ta" harfi ya mübalağayı ifade etmektedir veya cem'i tek'id içindir. Gramer açısından Kur'an'da الملائكة kelimesinin kullanımının farklı olduğu görülmektedir. Çünkü Kur'an'da bazen melekler için, قالوا لا علم لنا "Bizim hiç bir bilgimiz yoktur dediler"⁹²⁵ ifadesi müzekker bir üslûp kullanılmaktadır.⁹²⁶ Bazen de واذا قالت الملائكة يا مريم "Melekler, Ey Meryem dedikleri vakti hatırla" ve فنادته الملائكة "Melekler onu çağırdılar"⁹²⁷ cümlesinde ise müennes fiil kipi kullanılmaktadır.⁹²⁸ Melekler hakkında bu iki farklı ifadenin kullanılması ile muhtemelen onlar hakkında müzekker ve müenneslik konusunda bir yargıda bulunmanın doğru olmadığı mesajı verilmektedir. Terim olarak melekler, kendi nefisine kaim olan varlıklardır. Kelâmcıların çoğuna göre melekler latîf cisimlerdir.⁹²⁹

Melek kavramı, hitap çevresinde bilinmekteydi. Kur'an muhatapları, Meleklerin, rahmet, iyilik, umut ve emel kaynağı olduklarını düşünüyorlardı. Ayrıca Meleklerin Allah'ın kızları ve Allah katında değerli varlıklar olduklarına da inanmaktaydılar. Bu nedenle onları Allah katında şefaatçi olacaklarını düşünüyorlardı.⁹³⁰ Kur'an, ise, muhatapların Meleklerle ilgili düşüncelerini tenkid etmekte ve Meleklerin hakikî bir varlık olduğunu belirtilmektedir. Onlarla doğrudan iletişim kurulabileceğini ifade etmektedir. Meleklerin varlığı hakkında birçok ayet⁹³¹ ve hadis bulunmaktadır.⁹³² Bu nedenle Meleklerin varlığını kabul etmenin imanının temel esaslarından biri sayılmakta, inkârı ise küfür kabul edilmektedir.⁹³³

Meleklerin varlığını ifade eden Kur'an, onların mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir. Kur'an'da genel bir ilke olarak evrendeki her şeyin çift yaratıldığı ifade edilmektedir.⁹³⁴ Melekler ise bu genel kuraldan istisna edilmişlerdir. Kendilerine dışı

⁹²⁴ 'Abdulhamîd el-Ferâhî, *Mufredâtü'l-Kur'an*, s.380

⁹²⁵ 4. Mâide: 109.

⁹²⁶ 3. Âl-ı 'imrân: 42.

⁹²⁷ 3. Âl-ı 'imrân: 39.

⁹²⁸ Ebu'l-Bekâ, , s.854.

⁹²⁹ Ebu'l-Bekâ, s. 854.

⁹³⁰ Muhammed 'İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, I, 178.

⁹³¹ 35. Fâtır: 1; 25. Furkân: 22; 2. Bakara: 98; 34. Sebe: 40-41; 4. Nisâ: 172.

⁹³² Müslim, I, s. 24.

⁹³³ Mustafa 'Aşûr, *'Âlemu'l-Melâike; Esrârûhu ve Hâfayâhu*, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire ts., s.9.

⁹³⁴ 51. Zariyât: 49; 53. Necm: 45.

diyenler kınanmaktadırlar.⁹³⁵ Kur'an'da kendilerinden عباد الرحمن “Rahman’ın kulları” olarak söz edilmektedir. Hadislerde yer alan bilgilere göre ise, Melekler nurdan ve insandan önce yaratılmışlardır.⁹³⁶ Çünkü Allah, Hz. Âdem’i yaratmak istediğinde, Meleklerle “ben yeryüzünde bir halife yaratmak istiyorum” şeklinde iradesini onlara bildirir.⁹³⁷ Melekler, “fesad çıkaracak ve kan dökecek birisini mi yeryüzüne halife yapmayı istiyorsun?”⁹³⁸ şeklinde iradelerini beyân ederler. Hz. Âdem’i yarattıktan sonra da kendisine secde etmelerini emredilmektedir. Onlarda Allah’ın bu emrine itaat ederler.⁹³⁹

Melekler yapı olarak insanların şekline girebilmektedir. Hz. Lût ve kavmine yakışıklı gençler şeklinde zahir olmaları,⁹⁴⁰ Hz. İbrahim’a misafir olarak gitmeleri⁹⁴¹ ve Hz. Meryem’e normal bir insan olarak⁹⁴² görünmeleri bunu göstermektedir. Melekler yapıları gereği yiyip içmezler.⁹⁴³ Gece-gündüz hiç usanmadan Allah’ı tesbih ederler.⁹⁴⁴ Allah’a hiçbir şekilde isyan etmez ve Allah’ın emirlerini yerine getirirler.⁹⁴⁵ Bakara süresinde Hz. Âdem’in halifeliğiyle ilgili Allah ile Melekler arasında gerçekleşen diyalogda, Reşîd Rızâ’nın da belirttiği gibi bir isyan söz konusu değildir.⁹⁴⁶ Zira söz konusu diyalogda itiraz ve isyan yoktur. Taaccübü ifade eden istifhâm üslûbu ile mahiyeti itibarıyla fesad ve kan akıtan insanın halife tayin edilmesindeki hikmeti öğrenme istekleri, onların isyan ettikleri anlamına gelmez.⁹⁴⁷

Ayrıca Melekler, Müslümanlara istiğfarda bulunurlar.⁹⁴⁸ İnsanlar ile Allah arasında elçilik yaparlar.⁹⁴⁹ Eceli tamamlanmış olan insanların ruhlarını kabzederler.⁹⁵⁰ Arşı taşımak⁹⁵¹, arşa yakın olmak⁹⁵², Müslümanları desteklemek⁹⁵³ ve onlar için

⁹³⁵ 43. Zuhruf: 19; 37. Sâffat: 149-156.

⁹³⁶ Müslim, II, 1365.

⁹³⁷ 2. Bakara: 30.

⁹³⁸ 2. Bakara: 30.

⁹³⁹ 15. Hicr: 29.

⁹⁴⁰ er-Râzî, *Me’âtihi l-Gayb*, XVIII, 24.

⁹⁴¹ 51. Zariyat: 24-28.

⁹⁴² 19. Meryem: 16-19.

⁹⁴³ er-Râzî, *Me’âtihi l-Gayb*, XVIII, 25.

⁹⁴⁴ 21. Enbiyâ: 20; 41. Fussilet: 38.

⁹⁴⁵ 21. Enbiyâ: 28.

⁹⁴⁶ Reşîd Rızâ, I, 252.

⁹⁴⁷ Seyyid et-Tantâvî, I, 93.

⁹⁴⁸ 33. Ahzâb: 43.

⁹⁴⁹ 16. Nahl: 2; 22. Hac: 75; 26. Şu’ârâ: 193-194.

⁹⁵⁰ 47. Muhammed: 27; 16. Nahl: 28.

⁹⁵¹ 40. Gâfir: 7-9.

istiğfarda bulunmak⁹⁵⁴ gibi daha birçok işi de yerine getirmektedirler. Ayrıca Melekler yerler, gökler ve onların arasında bulunan her şeyle ilgilenirler ve onları idare ederler.⁹⁵⁵ İnsanların yaptıkları her şeyi kaydeder ve onları korurlar.⁹⁵⁶

İlmiyle her şeyi kuşatan⁹⁵⁷, ve ümmü'l-kitâbı yanında olan⁹⁵⁸ Allah, neden Melek olarak bilinen varlıklara yukarıda ifade edilen görevleri tevdi etme ihtiyacını duymaktadır? Muhtemelen evrenin idaresinde Meleklerle bazı görevlerin verilmesi, muhataplara bir taraftan kendi kudretini göstermek, diğer taraftan da onların alışık oldukları esbâp dâhilinde evreni yönettiğini ifade etmekten kaynaklanmaktadır.⁹⁵⁹

Meleklerle iletişim insanlarda olduğu gibi nida üslûbuyla gerçekleşmemektedir. Meleklerle iletişim “dediler”- قالوا “Rabbin dediği zamanı hatırla” şeklinde gerçekleşmektedir. Bir de Meleklerle isimleriyle değil, فَأَمْدِبْرَاتِ أُمْرًا “İşleri idare eden”⁹⁶⁰ وَالْمُرْسَلَاتِ غُرْفًا⁹⁶¹ “Saf tutanlar”⁹⁶² “Birbirleri peşinden gönderilen”⁹⁶²

ayetlerde olduğu gibi vasıflarıyla hitap edilmektedir. Meleklerin Allah ile iletişimleri ise, يسبحون بحمد ربهم⁹⁶³ “Seni tenzih ederiz” سُبْحَانَكَ “Rablerine hamd ederek onu tenzih ederler”⁹⁶⁴ gibi lafızlarla gerçekleşmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Allah’ı tesbih etmek onunla iletişim kurmanın bir çeşididir. Melekler, insanlarla iletişim kurarken bazen يا زَكْرِيَا “Ey Zekeriya”⁹⁶⁵ ve يا لُوط “Ey Lût”⁹⁶⁶ gibi nida üslûbunu ve bazende سلام عليكم “Güvendesiniz”⁹⁶⁷ gibi dua üslûbu kullanılmaktadır. Kur’an’da

⁹⁵² 4. Nisâ: 172; 39. Zümer: 75.

⁹⁵³ 3. Âl-ı imrân: 123-125.

⁹⁵⁴ 26. Şu‘ârâ: 5.

⁹⁵⁵ 77. Murselât: 1-5; 79. Nâziât: 1-5.

⁹⁵⁶ 50. Kâf: 17-18; 82. İnfitâr: 10-12.

⁹⁵⁷ 4. Nisâ: 126.

⁹⁵⁸ 13. Ra‘d: 39.

⁹⁵⁹ İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, I, 181.

⁹⁶⁰ 79. Nâziât: 5.

⁹⁶¹ 37. Sâffât: 1-3.

⁹⁶² 77. Murselât: 1-5.

⁹⁶³ 40. Gâfir: 7; 26. Şu‘ârâ: 5.

⁹⁶⁴ 2. Bakara: 30-34; 34. Sebe: 40-41.

⁹⁶⁵ 19. Meryem: 7.

⁹⁶⁶ 11. Hûd: 77.

⁹⁶⁷ 13. Ra‘d: 23.

Melekler genel anlamda الملائكة ile özelde ise ملك الموت جبرائيل, ميكائيل, الروح gibi isimlerle zikredilmektedirler.⁹⁶⁸

Melekler hakkında aktarılan yukarıdaki bilgilerden anlaşılıyor ki, Kur'an, bir yandan muhatapların zihnindeki melek tasavvurunu tashih etmekte, diğer taraftan da müşrik olan muhatapları korkutmak ve Müslümanları da desteklemek istemektedir. Ayrıca meleklerin evrenin idaresinde etkin görevler üstlendikleri de anlaşılmaktadır. Dünyada hayatında, ölüm esnasında ve ahirette insanlarla ilgilenmektedirler.⁹⁶⁹ Seyyid Ahmed Han (ö. 1306/1889) gibi modernist bazı âlimler onların hakikatlarını kabul etmeseler de⁹⁷⁰, Kur'an'da kullanılan üslûp onların varlığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Sonuç itibarıyla Kur'an hitabında zaman zaman meleklerin de muhatap alındığı görülmektedir.

2.6.2.2. Cinler

Arapçada duyu organlarıyla idrak edilmeyen her şeye cin denilir. Cin kavramının vaz' manası da örtmektir.⁹⁷¹ Kur'an'da cin kavramı, örtmek, gizlemek⁹⁷², insanların gözle göremediği varlıklar⁹⁷³, aklî dengesini kaybeden kişi⁹⁷⁴, bahçe⁹⁷⁵, kalkan⁹⁷⁶, anne karnındaki bebek⁹⁷⁷ ve hızlı hareket eden yılan⁹⁷⁸ anlamlarında kullanılmaktadır. Cin kelimesinin zıddı olan الإنس والإنسان kavramları ise görünen⁹⁷⁹ anlamında olan إنس kelimesinden türetilmişlerdir. İnsan ve cinler için kullanılan kavramlar aynı zamanda onların mahiyetlerini de ortaya koyması açısından önemlidir.

Cinler, Kur'an'da açık bir şekilde muhatap alınan varlıklardan biridir. Cinlerin insanlardan sonra en fazla muhatap alındıklarını söylenebilir. Çoğu zaman tek başına bazende insanlarla beraber kendilerinden bahsedilmektedir. Kur'an'ın verdiği bilgiler

⁹⁶⁸ Fuâd 'Abdulgâkî, s. 848-849.

⁹⁶⁹ Mustafâ 'Âşûr, s.76.

⁹⁷⁰ Muhsin, Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 255.

⁹⁷¹ İbn Manzûr, II, 385-386.

⁹⁷² 6. En'am: 76.

⁹⁷³ 17. İsrâ: 88.

⁹⁷⁴ 15. Hicr: 6; 23. Mü'minûn: 25.

⁹⁷⁵ 34. Sebe: 15.

⁹⁷⁶ 63. Münafikûn: 2.

⁹⁷⁷ 53. Necm: 32.

⁹⁷⁸ 27. Neml: 10.

⁹⁷⁹ 20. Tâhâ: 10, 27. Neml: 7; 38. Kases: 29; 4. Nisâ: 6.

çerçevesinde cinlerin bir mahlûk olarak var olduğunu göstermektedir.⁹⁸⁰ Kur'an'da kendisinden çokça söz edilen İblis de cinlerdendir.⁹⁸¹

Cinler, yapı olarak insanlardan çok farklıdırlar. Ateşten yaratılmışlardır. Kendileri insanları görebildikleri halde, insanlar onları görememektedir. Cinlerin, kendi aralarında kabilelere ayrıldıkları anlaşılmaktadır.⁹⁸² Dünyada yaşayabildikleri gibi⁹⁸³ başka gezegenlerde de yaşayabilme imkânları vardır.⁹⁸⁴ Kur'an'daki Allah-İblis diyalogundan da anlaşılıyor ki, cinler insanların zihinlerine müdahale edip etkileyebilmektedir.⁹⁸⁵ İnsanları dinleyebilmekte ve dillerini de anlamaktadırlar.⁹⁸⁶ Ayrıca cinlerin de insanlar gibi doğruyu veya batılı tercih etme kabiliyetleri vardır.⁹⁸⁷ Zira onların insan gibi kalpleri, gözleri ve kulakları vardır.⁹⁸⁸ Bir zamanlar cinlerden bir kısmı Hz. Süleyman (a.s)'ın ordusunda askerlik yapmıştır.⁹⁸⁹ Bir kısmı da işçi olarak onun yanında heykeltıraşçılık vb. işlerde çalıştırılmışlardır.⁹⁹⁰

Cinlerin Hz.Âdem'den önce yaratıldıkları anlaşılmaktadır.⁹⁹¹ Bütün eşyada olduğu gibi⁹⁹² onların da dişi ve erkekleri vardır. Çoğalmaları da bu yolla gerçekleşmektedir. Kehf süresinde İblis'in nesli ذرية olarak⁹⁹³ ifade edilmektedir. el-Âlûsî, bu kavramın çocuklar anlamında olduğunu söylemektedir.⁹⁹⁴ İblis'in kendi kendini döllendirerek çoğalmasıyla ilgili tefsirlerde nakiller bulunsa da⁹⁹⁵ çoğalmasının mahiyeti hakkında kâti ve sârih naslar bulunmamaktadır.⁹⁹⁶ Bu nedenle ayetlerin zâhiri manâsıyla iktifa etmek en doğrusudur.

⁹⁸⁰ 7. A'râf: 12.

⁹⁸¹ 18. Kehf: 50.

⁹⁸² 7 A'râf: 27; 6. En'âm: 128.

⁹⁸³ 2. Bakara: 36.

⁹⁸⁴ 72. Cin: 8-9.

⁹⁸⁵ 38. Sad: 82-83.

⁹⁸⁶ 72. Cin: 29.

⁹⁸⁷ 72. Cin: 14-15.

⁹⁸⁸ 7. Â'râf: 179.

⁹⁸⁹ 27. Neml: 17.

⁹⁹⁰ 34. Sebe: 12-13.

⁹⁹¹ 15. Hicr: 27.

⁹⁹² 51. Zâriyât: 49.

⁹⁹³ 72. Cin: 6; 18. Kehf: 50.

⁹⁹⁴ el-Âlûsî, XV, 294.

⁹⁹⁵ el-Kurtubî, XII, 300.

⁹⁹⁶ Seyyid et-Tantâvî, VIII, 535.

Cinlerin birbirleriyle iletişim hâlinde oldukları ve cemaat halinde yaşadıkları **يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ** “Ey cinler topluluğu” ifadesinden anlaşılmaktadır.⁹⁹⁷ et-Tebresî (ö.548/1057), ayette geçen ma‘şer kelimesinin farklı gruplardan meydana gelen cemaat anlamında olduğunu söylemektedir.⁹⁹⁸ İblis dışında onların da ecelleri geldiğinde ölümü tadacaklardır.⁹⁹⁹ İblis ise kıyamete kadar kendisine mühlet verilmiştir. Kıyamet koptuğunda o da ölümü tadacaktır.¹⁰⁰⁰ Cinler, insanlarla ilgilidirler. Onlara vesvese verirler.¹⁰⁰¹ Yeryüzünde bizimle beraber yaşamaktadırlar.¹⁰⁰² Onların da Müslümanları olduğu gibi kâfirleri de vardır.¹⁰⁰³ Cinlerle iletişim kurmaya çalışmak ve onlardan yardım talep etmek onları azgınlığa itmektedir.¹⁰⁰⁴ Yaratılış gayeleri Allah’a ubudiyet¹⁰⁰⁵ olmasına rağmen insanlardan birçoğu cinlere tapmışlardır.¹⁰⁰⁶

Cinler, şeytan kavramıyla da ifade edilmektedir. Şeytan, شاطِط بِشِيط filinden fe‘lân vezninde mastardır. Helâk olmak, kanın boşuna akıtılması, acele etmek, hızlı davranmak, yakmak ve kızmak anlamlarına gelmektedir. Bütün isyankârlara şeytan denilmesi bundandır.¹⁰⁰⁷ İnsan, cin ve hayvanlardan isyan edenlere şeytan denilmesinin sebebi de budur.¹⁰⁰⁸ Hased ve kırgınlık gibi kötü huylarada şeytan denilmiştir.¹⁰⁰⁹ Kur’an’da şeytan kelimesi tekil olarak elli, çoğul olarak ise on sekiz yerde geçmektedir.¹⁰¹⁰ Kur’an’da bulunduğu bağlama göre, insanları saptırmak¹⁰¹¹, aldatmayı va‘d etmek¹⁰¹², kötü davranışları güzel göstermek¹⁰¹³, insana düşmanlık yapmak¹⁰¹⁴,

⁹⁹⁷ Muhammed Mutevellî eş-Şe‘râvî, VI, 3940.

⁹⁹⁸ et-Tebresî, Ebu ‘Ali el-Fazl b. el-Hasan, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’an* I-X, Daru’l-Fikr, Beyrut 1994, IV, 153.

⁹⁹⁹ 3. Âl-ı ‘imrân: 185.

¹⁰⁰⁰ 7. A‘râf: 15; 15; Hicr: 38; 38. Sa‘d: 81.

¹⁰⁰¹ 114. Nâs: 4-6; 6. En‘âm: 221; 22. Hac: 53.

¹⁰⁰² 55. Rahmân: 31.

¹⁰⁰³ 7. Â‘raf: 179; 25. Fussilet: 25; 46. Ahkâf: 18; 72. Cin: 11.

¹⁰⁰⁴ 72. Cin: 6.

¹⁰⁰⁵ 51. Zâriyât: 56.

¹⁰⁰⁶ 34. Sebe: 41.

¹⁰⁰⁷ ‘Abdulhamîd el-Ferâhî, el-Mufredât, s. 287.

¹⁰⁰⁸ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsu’l-Luğa*, s. 503.

¹⁰⁰⁹ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 454.

¹⁰¹⁰ Fuad ‘Abdülhakî, s. 485-486.

¹⁰¹¹ 4. Nisâ: 60.

¹⁰¹² 4. Nisâ: 120.

¹⁰¹³ 8. En‘fâl: 48.

¹⁰¹⁴ 17. İsrâ: 53.

insanın zihnine olumsuz düşünceler ilka etmek¹⁰¹⁵, kışkırtmak¹⁰¹⁶ ve cehennem azabına çağırmak¹⁰¹⁷ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Kur'an'da cinlerle ilgili olduğu anlaşılan kavramlardan biri de¹⁰¹⁸ الْعَفْرِيت 'tir. Bu kavram elde edilmesi zor ve şerrinden dolayı kendisinden korkulan kişi anlamındadır. Aslî manası itibariyle isyankâr cinlerin adıdır. İnsanlar için teşbîh yoluyla kullanılmaktadır.¹⁰¹⁹ Kur'an'da cinlere hitap genellikle¹⁰²⁰ يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْس "Ey cinler ve insanlar topluluğu" ve bazen de يَا إِبْلِيس "Ey İblis"¹⁰²¹ nida üslûbuyla gerçekleşmektedir. Cinlerden bahsedilirken şeytan, iblis, cân, cin ve ifrit kavramları zikredilmektedir.

Cinleri ifade eden bir diğer kavram da iblistir. Kelimenin kök anlamı, Allah'ın rahmetinden umutsuz olmak¹⁰²² aşırı ye'sten kaynaklanan üzüntü anlamındadır.¹⁰²³ İblis Arapça kökenli bir isim midir yoksa acemi bir isim midir? konusunda farklı görüşler vardır.¹⁰²⁴ Arapça bir isim olmadığını tercih edenler olmuşsa da, Arabî bir isim olması daha da tercihlidir.¹⁰²⁵

Kur'an'da cinlerle ilgili ayetlere bakıldığında cinlere de peygamberlerin gönderildiği anlaşılmaktadır.¹⁰²⁶ Peygamberlerin sadece insanlardan geldiğini iddia eden yaygın görüşe karşın cinlerden de peygamberlerin geldiğini söyleyen âlimler vardır. Reşîd Rızâ'nın ifade ettiği gibi cinlerle ilgili En'âm sûresinde geçen ayetin zâhiri, cinlerden de peygamberlerin geldiğini göstermektedir.¹⁰²⁷

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılıyor ki, Kur'an, dil ve ifadeleriyle hitap çevresinde cinlerle ilgili var olan yanlış düşünceleri tashih etmekte ve onların mahiyetlerini ortaya koymaktadır. İlk muhataplar cinlerin yeryüzünde etkinliklerinin bulunduğu inaniyorlardı. Bu nedenle bir vadide veya başka bir yerde gecelediklerinde

¹⁰¹⁵ 22. Hac: 52.

¹⁰¹⁶ 41. Fussilet: 36.

¹⁰¹⁷ 31. Lokmân: 21.

¹⁰¹⁸ 27. Neml: 39.

¹⁰¹⁹ İbn 'Aşûr, XIX, 272.

¹⁰²⁰ 55. Rahmân: 33.

¹⁰²¹ 15. Hicr: 32; 38. Sa'd: 75.

¹⁰²² el-Kurtubî, I, s. 141.

¹⁰²³ Seyyid et-Tantâvî, I, 98.

¹⁰²⁴ el-Mâverdî, I, 102.

¹⁰²⁵ Seyyid et-Tantâvî, I, 98.

¹⁰²⁶ 6. En'âm: 130.

¹⁰²⁷ Reşîd Rızâ, VIII, 105.

“ben cinlerden bu vadidin büyüğüne sığınıyorum” derlerdi. Ayrıca cinlerin gaybı bildiklerine inanıyorlardı. Ancak İslâm, cinlerin varlığını kabul ederek yanlış inançları düzeltmekle cinlerin insanların üzerindeki mevhum etkilerini de ortadan kaldırmıştır. Seyyid Kutub’un da ifade ettiği gibi cahiliye döneminden günümüze kadar insanlardan bir kısmı cinler hakkında yanlış inançlara sahipken, diğer bir kısmı cinlerin varlıklarını inkâr eden ve bu gaybi mahlûkla ilgili her şeyi hurafe sayanlar da olmuştur. Seyyid Kutup, elektirik gibi görünmeyen binlerce şeyin varlığına inanıldığı halde, cinlerin varlığını inkâr edenleri ağır bir dille eleştirmektedir.¹⁰²⁸ Sonuç olarak cinlerin hayali değil hakiki bir mahlûk oldukları ¹⁰²⁹ ve Kur’an’da açıkça muhatap alındıkları görülmektedir.

2.6.3. Cansız Varlıklar

Mahiyeti anlaşılmasa da evrendeki her şey, Allah’ı tesbih etmektedir.¹⁰³⁰ İnsanlar için kullanılan üslûbun aynısının evrendeki bazı varlıklar için de kullanılmaktadır.¹⁰³¹ Kur’an, dağların, gök gürültüsünün, göklerde ve yerde olan her şeyin Allah’la iletişim hâlinde olduklarını, haber vermektedir.¹⁰³² Allah-evren iletişimi يسبح, يسجد, يسهج gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Mücerred bir fiil olan يسبح’nun mastarı olan ألسبح, suda veya havada hızlı bir şekilde hareket etmektir. ¹⁰³³ Gezegenlerin uzayda dolaşmaları, ¹⁰³⁴ atların hızlı bir şekilde koşmaları ¹⁰³⁵ ve işe hızlı bir şekilde gitmek ¹⁰³⁶ bunun farklı türevleriyle ifade edilmektedir. Söz konusu fiilin tef’îl babının mastarı ola ألتسبح ise, özelde Allah’ı tenzih etmek ve genel de de söz ve davranış ile Allah’a ibadet etmektir.¹⁰³⁷ Buna göre evrendeki her şey, Allah’ı tesbih etmekte ve kendisine yakışmayan şeylerden âdeta koşarak onu tenzih etmektedir.¹⁰³⁸ Dolayısıyla Allah’ı tesbih etmenin sadece canlı varlıklara mahsus bir durum olmadığı, bazı ayetlerin

¹⁰²⁸ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli l-Kur’an*, VI, 3721-3722.

¹⁰²⁹ İbrahim Kemal Edhem, *el-‘Alâka Beyne l-Cinn ve l-İns min Minzâri l-Kur’an ve s-Sunne*, Dâru Beyrut Beyrut 1993, s.24.

¹⁰³⁰ 17. İsrâ: 44.

¹⁰³¹ 11. Hûd: 44.

¹⁰³² 38. Sa’d: 18; 13. Râ’d: 13; 62. Cuma: 1; 64. Teğâbun: 1; 59. Haşr: 24.

¹⁰³³ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 392.

¹⁰³⁴ 21. Enbiyâ: 33.

¹⁰³⁵ 79. Ennâzi’ât: 3.

¹⁰³⁶ 73. Müzzemil. 7.

¹⁰³⁷ 37. Saffât: 143; 2. Bakara: 30; 40. Ğafir: 55; 50. Kâf: 40; 68. Kalem:28; 17. İsrâ: 44.

¹⁰³⁸ Seyyid et-Tantâvî, VIII, 359.

üslûbundan¹⁰³⁹ anlaşılmaktadır. Söz konusu ayetin üslûbu evrendeki canlı-cansız her şeyin Allah'ı tenzih ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ayetin üslûbu ve ihtiva ettiği شيء من gibi bazı kelimelerin içeriğinin sadece insanlarla sınırlı olmadığını anlaşılmaktadır.¹⁰⁴⁰

Evrendeki bütün varlıkların Allah'la iletişim hâlinde olduklarını gösteren bir diğer kavram ise يسجد'dur. Bunun anlamı, eğilmek ve tezellüldür. Bu nedenle itaatkâr ve zelîl olan her şey, secde etmiş sayılmaktadır.¹⁰⁴¹ Kur'an hitabında bu kavram, Allah'a boyun eğmek ve ibadet etmek anlamında insan, hayvan ve diğer cansız (cemadât) varlıklar için kullanılmaktadır. Bunlardan anlaşılıyor ki, iki çeşid secde söz konusudur. Biri ihtiyari secdedir ki insana mahsustur. İnsan onu gerçekleştirdiğinde sevap kazanır.¹⁰⁴² İkincisi tashiridir ki,¹⁰⁴³ insanda dâhil olmak üzere bütün varlıklara mahsus olup karşılığında sevap olmayan secdedir.¹⁰⁴⁴ er-Râğıb el-İsfâhânî, yerler ve göklerdeki varlıkların Allah'la iletişimini ifade eden سجد kavramına سخر 'nin "belirlenen gayeye doğru zorunlu olarak gitmek"¹⁰⁴⁵ anlamını yüklemektedir. Kur'an'a bakıldığında سخر fiilinin, güneş, ay,¹⁰⁴⁶ gemiler,¹⁰⁴⁷ nehirler,¹⁰⁴⁸ gece ve gündüz,¹⁰⁴⁹ denizler,¹⁰⁵⁰ hayvanlar,¹⁰⁵¹ yer ve göklerde bulunan her şey¹⁰⁵² için kullanıldığı görülmektedir. Bu da bu iki kavramın ortak yönleri bulunsa da içerik olarak farklı olduklarını göstermektedir.

Burada sorulması gereken acaba insan dışındaki diğer varlıklar canlı ve akıllı varlıklar mıdır? Secde etmelerinin anlamı nedir? Secdenin cansız varlıklara nispet edildiği ayetler, secdenin sözlük anlamı olan boyun eğmek ve kendisine belirlenen

¹⁰³⁹ 17. İsrâ: 44; eş- Şinkitî, VIII, 14-16.

¹⁰⁴⁰ el-Kurtubî, XIII, 90.

¹⁰⁴¹ İbn Fârs, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, s. 473.

¹⁰⁴² Necm: 62.

¹⁰⁴³ Tashiri secde, insanın da dâhil olduğu bütün varlıkların kendi yapılarıyla hikmeti sonsuz olan bir yaratıcı tarafından yaratıldıklarını ifade etmeleridir. er-Râğıb el-İsfâhânî, s. 397.

¹⁰⁴⁴ er-Râğıb el-İsfâhânî, s. 396.

¹⁰⁴⁵ er-Râğıb el-İsfâhânî, s. 402.

¹⁰⁴⁶ 13. R'ad: 2; 14. İbrahim: 33; 29. Ankebût: 61; 35. Fâtır: 13; 39. Zümer: 5.

¹⁰⁴⁷ 14. İbrahim: 32; 45. Câsiye: 12.

¹⁰⁴⁸ 14. İbrahim: 32.

¹⁰⁴⁹ 14. İbrahim: 33.

¹⁰⁵⁰ 16. Nahl: 12.

¹⁰⁵¹ 43. Zuhruf: 13.

¹⁰⁵² 45. Câsiye: 13; 31. Lokmân: 20.

şekilde hareket etmek şeklinde yorumlandığı gibi, secdenin şer'î manası olan bilinçli bir şekilde yere kapanmak anlamında da tefsir edilmektedir.

eş-Şa'ravî'ye göre yerler ve göklerin secde etmeleri onların akıllı varlıklar olduğunun delilidir. Ona göre söz konusu varlıklar Allah'ın ulûhiyetinin hakikatini bilmekte ve ona ibadet etmektedirler.¹⁰⁵³ el-Kurtubî'nin naklettiğine göre el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), bu yorumu eleştirmekte ve a'yân kabilinden olan yer ve gök ile ârâz kabilinden olan gölgeyi birbirlerinden ayırmaktadır. Ona göre a'yân kabilinden olan varlıklar, hayat özelliğini taşıma şartıyla onlara akıllı demek mümkündür. Fakat gölge gibi ârâz olanlarda ise aklî özellik bulunmamaktadır. Dolayısıyla gölgenin secde etmesinin anlamı, sağa sola meyletmesidir. Çünkü secde meyl anlamına da gelmektedir.¹⁰⁵⁴

er-Râzî, gölgenin Allah'a secde etmesinin iki şekilde yorumlandığını belirtmektedir. Akıllı olup olmaması açısından baktığımızda gölgenin secde etmesi inkiyâd anlamındadır. Şekli açıdan bakıldığında ise gölge secde edenlere benzetildiğinden onada secde isnâd edilmektedir.¹⁰⁵⁵ er-Râzî bu yorumuyla yer ve göklere isnâd edilen secde ve tesbih kavramlarının mecazî anlamda olduklarını söylemektedir. Fakat er-Râzî'nin secde ve tesbih kavramlarının isnâdının hakiki olabilmesi için akıllı ve bilgiyi esas alıp ayeti mecâza hamletmesi eleştirilmektedir. Bunun doğru olmadığı iddia edilmektedir. Çünkü bu kavramları hakikî manalarına hamletmek daha doğrudur. Bazı ayetler onların tesbih yaptıklarını fakat insanların onu anlamadıklarını açık bir şekilde ifade etmektedir. Dolayısıyla bunların hakiki manalarını esas alıp sözü hakiki manasına hamletmek daha doğrudur.¹⁰⁵⁶

Allah-evren iletişimini ifade eden kavramlardan biri de الوحي'dır. Vahiy, Allah-insan ve Allah-evren iletişimini ifade eden temel kavramlardan biridir. Sözlükte gizli bir şekilde bir bilgiyi başkasına iletme, hızlı işaret etme, yazmak, risâlet ve başkasının bilgi sahibi olacağı tarzda ona söylenen şeyleri anlaması manalarına gelmektedir. Bu

¹⁰⁵³ Muhammed Mutevellî eş-Şa'ravî, II, s. 7263.

¹⁰⁵⁴ el-Kurtubî, XII, 46.

¹⁰⁵⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 44.

¹⁰⁵⁶ Musaid b. Suleyman b. Nasir et-Teyyâr, *Eseru't-Tefsîri'l-Luğâviyyi fî İnhirâfi'l-Mufessirîn*, 1.bs., Dâru İbn el-Cevzî, Riyâd 1422 h. s. 546.

konuda وحي fiili ile أوحى aynıdır.¹⁰⁵⁷ Ayrıca vahiy kavramı fısıldama, ima etmek ve telkin anlamlarına da gelmektedir.¹⁰⁵⁸ Bu anlamlar çerçevesinde bakıldığında Allah'tan gelen vahiy canlı ve cansız olan her şey için kullanılmaktadır. Özelde ise Allah ile peygamberlerin iletişimini ifade ederken,¹⁰⁵⁹ genel anlamda insanlar dışında canlı¹⁰⁶⁰ ve cansız¹⁰⁶¹ varlıklarla iletişimi de ihtiva etmektedir.

Yere ve göklere vahyin gerçekleştiğini ifade eden ayet, birçok tefsirciye göre onların içinde bulunan melek ve daha bilinmeyen varlıklarla gerçekleşen bir iletişimdir.¹⁰⁶² Ancak Kur'an üslûbuna bakıldığında Allah ile yer ve gökler arasında bir iletişimin gerçekleştiğini net bir şekilde görmek mümkündür. Allah yer ve gökleri yarattıktan sonra onlara "isteyerek veyahut istemeden gelin" dedi. Onlar da "boyun eğerek geldik" dediler.¹⁰⁶³ ez-Zamahşerî, bu ayette kullanılan dilin mecazî/sembolik bir dil olduğunu düşünmektedir. Ayetteki emrin ilâhî iradenin onları yaratmak istemesi ve onların da buna boyun eğmek anlamında olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu üslûpta insanların bildiği hitap ve cevap türünden bir şey gerçekleşmemiştir.¹⁰⁶⁴ ez-Zamahşerî, Yusuf sûresinde geçen güneş, ay ve yıldızların secde ettiklerini ifade eden ساجدين kavramının da sembolik bir ifade olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶⁵

Diğer taraftan bu ifadelerin sembolik olmadığını ve hakiki anlamda kullanıldıkları ifade eden görüşler de söz konusudur. er-Râzî, bu ayeti tefsir ederken bunların akıllı olduğunu ve konuştuğunu belirten felsefecilerin görüşünü naklettikten sonra bu ifadelerin sembolik olduğunu belirten el-Vâhidî'nin görüşüne yer vermektedir.¹⁰⁶⁶ Fakat er-Râzî, söz konusu ayette kullanılan dilin sembolik olduğunu belirten görüşleri aktardıktan sonra şunları söyler: "Söz konusu ayetin üslûbuyla ilgili iki yorum yapılmıştır. Birincisi, hitabın zahirinden alایشan ve onların da canlı, akletme ve anlama kapasitelerinin bulunmasıdır. İkincisi ise buradaki üslûbun mecazî olduğunu, yer ve göklerin var olmalarını ifade etmektedir." Ancak er-Râzî, birinci görüşün aklen mûhâl

¹⁰⁵⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisî'l-Luğa*, s.1046.

¹⁰⁵⁸ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 858.

¹⁰⁵⁹ 4. Nisâ: 163; 6. En'am: 19; 10. Yûnus: 2.

¹⁰⁶⁰ 8. Enfâl: 12, 16. Nahl: 68.ayetlerde melek ve arılara vahiy edildiği bildirilmektedir.

¹⁰⁶¹ 99. Zilzâl: 5; 41. Fussilet: 12. Bu ayetlerde yere ve göklere vahiy edildiği ifade edilmektedir.

¹⁰⁶² İbn Kesîr, VII, 168.

¹⁰⁶³ 41. Fussilet. 11.

¹⁰⁶⁴ ez-Zamehşerî, *el-Keşşâf*, III, 184.

¹⁰⁶⁵ ez-Zamehşerî, *el-Keşşâf*, II, 426.

¹⁰⁶⁶ er-Râzî, *Mefâtiu'l-Ğayb*, XVIII, 88.

görünmediğini aklî ve naklî delillerle beyân etmekte ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir.¹⁰⁶⁷

Cansız varlıklar ile Allah arasında iletişimin gerçekleştiğini ifade eden üsulûplardan biri de Allah'ın emaneti göklere, yere ve dağlara arz etmesinden söz eden ayetlerdir.¹⁰⁶⁸ eş-Şinkitî (ö.1393/1974), bu ayetlerde Allah ile bu cansız varlıkların iletişimini ifade eden عرضنا, فأبين, أشفقنا kavramlarını hakiki anlamda kullanıldığını söylemektedir. Buna göre onların Allah'ı bildiği ve bizim bilmediğimiz idrakleri vardır. Emanetin kendilerine arz edilişi, kabul etmemeleri ve ondan korkmaları da bu idrak neticesinde gerçekleşmiştir. eş-Şinkitî, buna delâlet eden başka ayetlerin de bulunduğunu belirtmektedir. Bakara süresinde“taşların Allah'ın haşyetinden yuvarlandıklarını” ifade eden ayet ve daha önce zikettiğimiz ayetleri örnek olarak nakletmektedir. Ona göre söz konusu varlıkların idrak etme kapasiteleri vardır.¹⁰⁶⁹ Bunula birlikte söz konusu üslûbun sembolik olduğunu belirten birçok tefsirci de bulunmaktadır.¹⁰⁷⁰

Allah tarafından doğrudan yer, gök,¹⁰⁷¹ dağlar,¹⁰⁷² ve ateşle ¹⁰⁷³ iletişimin kurulması el-Âlûsî (ö.1217/1802)'nin belirttiğine göre i'câz üslûbunun zirvesi sayılmaktadır. Nakledildiğine göre Kureyş'liler Kur'an'a mu'âraza etmek için kırk gün kampa girdiler. Zihinlerini zinde tutmak için buğdayın özü, koyun eti ve üzümün özünden yapılan şarapla beslendiler. Kırk gün sonra Kur'an'la mu'araza etmek için işe başladıklarında yeri ve göğün muhatap alındığını ifade eden ayeti işittiklerinde, bu sözün beşer sözüne benzemediğini itiraf ederek mu'arazayı terk ettiler. Ayrıca yaşadığı çağın en önemli belâgatçı ve edebiyatçılarından olan İbnu'l-Mukaffa', Kur'an'a mu'araza yapmak için bir metin inşa edip, sûrelere ayırdığı nakledilmektedir. Bir gün yolda yürürken bir çocuğun yer-gök ile Allah'ın iletişiminden söz eden ayeti okuduğunu

¹⁰⁶⁷ er-Râzî, *Mefâtiu'l-Ğayb*, XVII, 109.

¹⁰⁶⁸ 33. Ahzâb: 72.

¹⁰⁶⁹ Şinkitî, VIII, 16-18.

¹⁰⁷⁰ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsiri'l-Merâğî*, I-XXX, 1.bs., Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1946, XXII, 46; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 101.

¹⁰⁷¹ 11. Hûd: 44.

¹⁰⁷² 34. Sebe: 10.

¹⁰⁷³ 21. Enbiyâ: 69.

işitince:“şehadet ediyorum ki, bununla mu‘araza yapılmaz ve bu beşer sözü değildir.” der. Daha sonra yazdıklarını imha eder.¹⁰⁷⁴

es-Sekkâkî, ünlü kitabı “*Miftâhu’l-‘Ulûm*”da belâgat ve fesâhat tanımlarını yaparken, örnek olarak dağ ve göğün muhatap alındığı ayeti örnek göstermektedir. Ayetin bütün belâgat ve fesâhat inceliklerini kendinde cem ettiğini ifade eder. Gök ve yer var olmak veya olmamakta Allah’ın iradesine tabi olmuşlardır. Adeta yer ve gökler akıllı insanlar gibi Allah’ı tanımış ve onun emirlerine boyun eğmenin vacip olduğunu idrak etmişlerdir.¹⁰⁷⁵ Yer ve göklerin doğrudan değil de insanlara benzetilerek kendilerine hitap edildiğini belirten es-Sekkâkî, bu yorumuyla lafızların mecazî anlamda kullanıldığını ifade etmektedir.

el-‘Alevî, ünlü eseri *et-Tirâz*’da yer ve göklerin muhatap alındıklarından söz eden ayeti belâgat, fesâhat ve nazım açısından detaylı bir şekilde inceler. Yere ve göğe yapılan bu hitabın hem harf hem kelime hem de kelâmın nazmı açısından belâgatın zirvesini teşkil ettiğini belirtmektedir. Ayetin hem zahirî hem de mecâzi olarak yorumlamanın mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak ayetin zahiri manasını kastetmenin daha doğru olabileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁷⁶ el-‘Alevî’nin kullandığı üslûba bakıldığında kendi tercihinin, te’vile gidilmeden Allah ile yer ve gökler arasında cereyan eden hitabın zahiri anlamını kasıtmekten yana olduğu anlaşılmaktadır.

Doğrudan muhatap alınan cansız varlıklardan biri de dağlardır. Sebe sûresinde “Biz Davud’u lütfumuzla onurlandırdık. Siz Ey dağlar onunla birlikte Allah’ın yüceliğini terennüm edin. Siz de Ey kuşlar!”¹⁰⁷⁷ et-Taberî, ayette geçen التَّوَابِيب’in Hz. Davud’un Allah’ı tesbih ettiğinde dağlarında ona eşlik ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷⁸ İbn ‘Atiyye de söz konusu kavramın, dağların Hz. Davud’un zikrine katılımlarını ifade ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁴ el-Âlûsî, XII, 63.

¹⁰⁷⁵ es-Sekkâkî, s. 360.

¹⁰⁷⁶ el-‘Alevî, III, 126.

¹⁰⁷⁷ 34. Sebe: 10.

¹⁰⁷⁸ et-Taberî, XIX, 220-221.

¹⁰⁷⁹ İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed, I-VI (thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed), *el-Muharreru’l-Vecîz*, I.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2001, IV, 407.

Allah ile cansız varlıkların iletişimini ortaya koyan bir diğer örnekte ateşe doğrudan hitatap edilmesidir.¹⁰⁸⁰ Bu hitap, Hz. İbrahim (a.s)’ın ateşe atıldığı zaman gerçekleşmiştir. Şöyle ki, Hz. İbrahim kendi halkının putperes anlayışını tenkid eder. Taptıkları putları sorgular ve tevhid merkezli ilâhî değerleri onlara tebliğ eder. Karşı çıktıklarında ise putları kıracağını söyler. Onların olmadığı bir vakitte büyük put dışında bütün putları kırar. Bunun üzerine Hz. İbrahim’i yakalayıp sorguya çekerler. O da büyük Put’un bu işi yaptığını söyler. İsterseniz kırılmış putlardan da bunu sorabilirsiniz der. Putların böyle yeteneklerinin bulunmadığını söylemeleri üzerine “ neden Allah’ı bırakıp size hiçbir fayda ve zarar verme gücüne sahip olmayan putlara tapıyorsunuz? Size ve taptıklarınıza yazıklar olsun. Aklınızı kullanmayacak mısınız?”¹⁰⁸¹ der. Bunun üzerine Hz. İbrahim’in savunduğu tevhid inancının yayılmaması ve kendi putperest inançlarının devam etmesi için onun idam edilmesi ve bunun da herkese ibret olabilecek ateşe atmakla gerçekleştirmeyi kararlaştırılır. Bu konuda yapılan hazırlıklar bittiğinde Hz. İbrahim mancınkla tutuşturulmuş büyük bir ateşin içine atılır.¹⁰⁸² Bunun üzerine Allah ateşe seslenerek “ Ey ateş! İbrahim’e karşı serin ve zararsız ol”¹⁰⁸³ der.

İbn ‘Âşûr, ateşin Hz. İbrahim’i yakmaması onun için mucize kılındığı ve bu sözü hakiki manada kullanıldığı düşünüldüğünde, ateşin kendisindeki yakma özelliğini izale etmesi yönünde Allah’ın iradesi kendisine ta‘alluk ettiğini beyân eder.¹⁰⁸⁴ Buna göre ateş burada hakiki anlamda muhatap alınmıştır. Ebû’s-Suûd (ö. 982/1574), bu olayın en büyük mucizelerden olduğunu ifade eder. Çünkü ateşin hoş bir duruma dönüşmesi her ne kadar Allah’ın kudreti nisbetinde yeni bir şey olmasa da bu olayın bu şekilde cerayan etmesi harikuladedir.¹⁰⁸⁵ er-Râzî’nin naklettiğine göre Ebu Müslim el-İsfahânî (ö322/934) söz konusu hitabın hakiki anlamda bir hitap olmadığını söyler. Ona göre ateş cansızdır, hitap edilmeye uygun değildir. Buna karşın er-Râzî çoğu âlimlerin bu sözün hakiki anlamda kullanılan bir kelâm olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸⁶ Ayetin zahirî anlamı dikkate alındığında ateşin muhatap alındığı söylenebilir.

¹⁰⁸⁰ 21. Enbiyâ: 69.

¹⁰⁸¹ 21.Enbiyâ: 66-67.

¹⁰⁸² en-Nesefî, Ebu’l-Berekât ‘Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, I-III (thk. Yusuf ‘Ali Bedyuvî), 1.bs., Dâru’l-Kelîmeti’t-Tayyib, Beyrut 1998,I, 412.

¹⁰⁸³ 21.Enbiya: 69.

¹⁰⁸⁴ İbn ‘Âşûr, XVII, 106.

¹⁰⁸⁵ Ebû’s-Suûd, III, 715.

¹⁰⁸⁶ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğâyb*, XXII, 188.

Yukarıdaki bilgiler ışığında denilebilir ki, Allah-evren iletişimini ifade eden kavramlar secde, tesbih ve vahiydir. Secde, boyun eğmektir. Tesbih ise, kendi duruşuyla Allah'ın varlığına delâlet etmektir. Ancak bazı tefsirciler cansız varlıkların şuur sahibi oldukları ve Allah'a bilinçli bir şekilde secde ettiklerini söylemektedir. Evrenle ilgili Kur'an'da zikredilen üslûba bakıldığında ikinci yorumun Kur'an'ın zahirine daha uygun olduğunu ve biz idrak etmesek de evrenin bir bütün olarak kendi yapısına uygun bir anlama ve akletme kapasitesinin bulunduğunu ve Allah ile iletişim hâlinde olduğunu söylenebilir. Yerin, göklerin ve içindekilerin, Allah'ı tesbih ettiği açık bir şekilde ifade edilmektedir. Fakat insanların sahip oldukları bilgi ve aklî potansiyelleri bunları anlama imkânları yoktur.¹⁰⁸⁷ Neticede, evren bir bütün olarak belli bir akletme melekesine sahiptir, denilebilir. Bunu ona yöneltilen hitaptan da anlamak mümkündür.

¹⁰⁸⁷ 17. İsrâ: 44.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN BELÂGATINDA HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ

İnsanlar, belli sembollerden meydana gelen dil aracılığıyla iletişim kurarlar. Duygu ve düşüncelerin aktarımı da bu semboller üzerinden gerçekleşmektedir. İnsanlık tarihinde gerçekleşen vahiyde de bu sosyal olgu dikkate alınmıştır.¹⁰⁸⁸ Allah'da kelâmını insanların anlayabilecekleri seviyeye indirerek muhatap çevrede kullanılan dil üzerinden onlarla iletişim kurmuştur.

Müslümanlar tarih boyunca, zihin ve gönül dünyalarını Allah'ın muradına göre inşa etmek için, Allah'ın hitabını anlamaya çalışmışlardır. Onunla ilgili yapılan dil, belâgat, irâb ve lafızların manaya delâlet çalışmaları bunun bir sonucudur. Bununla birlikte bir hitabın doğru anlaşılması için, ilk muhatap kitlenin dil, kültür ve sosyolojik açıdan bilinmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla ilk muhataplar iyi tanınmadan Kur'an'ın içerdiği mesajların doğru anlaşılması zorlaşacaktır. Bununla birlikte ilâhî hitabın doğru anlaşılması için onun sunum şeklindeki iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira Kur'an hitabının, muhatapları etkilemesi sadece onun ihtiva ettiği düşünce, ahlâkî ve insanî değerlerden kaynaklanmamaktadır. Onun sunum şekli ve takdîm araçlarının da etkisi olmuştur. İlâhî hitabın dille bu kadar sıkı ilişkisinin bulunması yadırganacak bir husus değildir.

Toshihiko Izutsu (ö. 1993), “İslâm, Allah konuştuğu anda meydana gelmiştir”¹⁰⁸⁹ sözüyle, Kur'an'ın, Allah'ın konuşmasının bir sonucu olduğunu söyler. Kur'an'da da birden fazla yerde “كلام الله” “Allah'ın konuşması” ifadesi geçmektedir.¹⁰⁹⁰ Ancak bu konuşma tarih boyunca muhatapların kullandıkları dil üzerinden gerçekleşmiştir.¹⁰⁹¹

Allah-insan iletişiminin dil olgusu üzerinden meydana gelmesi, her milletin kendine özgü bir dilinin bulunduğu realitesi üzerinden gerçekleşmiştir. Buna göre son ilâhî vahyin dilinin Arapça seçilmesi, onun diğer dillerden üstün olduğu anlamına gelmemektedir. Sadece söz konusu realite dikkate alınmıştır. Kur'an'da farklı

¹⁰⁸⁸ Şahin Güven, s. 59.

¹⁰⁸⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul s. 176.

¹⁰⁹⁰ 2. Bakara:70-75;9.Tevbe: 76. Bu iki ayette, Allah'ın konuşmasından söz edilmektedir. Demek ki, Kur'an, Allah'ın konuşmasının bir sonucu olarak meydana gelmiştir.

¹⁰⁹¹ 14. İbrahim: 4.

bağlamalarda buna vurgu yapılması da bu gerçeğin daha iyi anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹² İletişimde bu dilsel vakıa, birçok ayette, “anlamanız için bu Kur’an’ı Arapça indirdik”¹⁰⁹³ şeklinde ifade edilmiştir. Kur’an’ın dillere karşı bu yaklaşımı, onun ırklara bakışıyla da uygunluk arz etmektedir. Ona göre hiçbir ırk diğerinden üstün değildir. Zira Kur’anî değerler ırk eksenli değil, takva eksenlidir.¹⁰⁹⁴

Kur’an’ın ihtiva ettiği bütün itikadî, ahlâkî ve insânî değerler inşâî ve ihbârî hitaplar üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Buna göre Arapçadaki bütün dil formları ya bir şeyi inşa etmeye yöneliktir veya bilgi aktarımı ve naklini gerçekleştirmekden ibarettir. Genel itibariyle birey ve toplum bu iki dil olgusu üzerinden inşa edilmektedir. Buna göre söylenmiş herhangi bir söz ya inşâîdir veya haberîdir.¹⁰⁹⁵

İlk dönemlerde hitapların (kelâm) çeşidi hakkında farklı görüşler¹⁰⁹⁶ bulunsa da konunun uzmanı olan Nahiv, Usûlu’l-Fıkıh ve Belâgat âlimlerine göre bütün hitaplar inşâî ve ihbârîdir. Yani hitabın üçüncü bir şıkkı yoktur.¹⁰⁹⁷ Buna göre toplumsal hayat, insanlar arasındaki ilişkiler, insanî ve ahlâkî değerler, inşâî ve haberî formlarla ifade edilmektedir. Aslında dilin temel misyonu da, insanlar arasında bilgi ve tecrübe aktarımını sağlamaktır. Bu aktarımda haberî cümleler, toplum bireylerinden birinin bildiği bir şeyi, bu konuda bilgisi olmayan diğer bireylere nakletmeye aracılık yaparlar. Bu çeşit hitaplarla nakledilen bilgilerin doğru ve yanlış olma ihtimali vardır. Doğruluğu kabul edilen bir haberin ifade ettiği bilgi tasdik edilmiş olur. Bu haberî kelâm üzerinden insanlar arasında bilgi alış-verişi gerçekleştiği gibi, ilmi çalışmalar, gelenekler ve bilgi birikimin aktarımına da aracılık yapmaktadırlar. Bunun dildeki formları, emir ve nehiy gibi talep ifade edenler dışında kalan fiil ve isim cümleleridir.¹⁰⁹⁸

İnsanlar arasında koordineyi sağlayan ikinci dil formları ise emir, nehiy, soru, nida ve temennî gibi inşâî ifadeler, bir fiilin gerçekleşme araçlarıdır. Kendileriyle fiiller gerçekleştiği gibi, muhatapların da bazı davranışları gerçekleştirmemelerini gerektirirler. Buna göre inşâî bir üslûp her hâlükârda muhataptan fiili bir davranış

¹⁰⁹² Toshihiko Izutsu, s.2119.

¹⁰⁹³ 26. Şu‘ârâ: 195; 43. Zuhru: 3; 12. Yusuf: 2.

¹⁰⁹⁴ 49.Hucurât: 13.

¹⁰⁹⁵ İbn Vehb, s. 112.

¹⁰⁹⁶ Bazı belâgatçılar, kelâmı, haber, istihbâr, dua ve talep olmak üzere dört kısma ayırmışlardır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbnu’s-Şecerî, Hibetullah b. ‘Alî, *Emâlî İbnu’s-Şecerî* I-II (thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî), 1.bs., Mektebetu el-Hâncî, Kahire 1992, I, 424.

¹⁰⁹⁷ Habenneke, *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye*, I, 166.

¹⁰⁹⁸ Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, 1.bs., Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 50-51.

göstermesi gerektiğinden muhatap ya ittiba veya isyanla karşılık verecektir.¹⁰⁹⁹ Buna göre ihbârî hitapların içeriği menfî veya müspet olsun zihin dışında varlığı söz konusudur. İhbârî hitapların içeriği ile harici varlığı (realite) birbirine uygunsa doğru (sıdk), birbirlerine uymuyorsa yalan (kizb) olarak nitelenmektedir. Buna göre herhangi bir haberî hitabın doğruluğu veya yalan oluşu zihin dışındaki kelâmî isnâdının vaki olup olmamasına bağlıdır. Meselâ جاء زيد “Zeyd geldi” cümlesinde şayet isnâd zihin dışında gerçekleşmişse, bu hitap doğru bir hitaptır. Aksi takdirde kizible nitelenir. Bu durum bütün haberî hitaplar için söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. İnşâî hitaplarda ise isnâdın zihin dışında varlığı söz konusu olmadığı için vakıaya mutabık olup olmamasından söz edilemez. Çünkü inşâî hitapların amacı söz konusu haricî nispeti inşa etmektir.¹¹⁰⁰ Bu nedenle İnşâî haberler, doğruluk (sıdk) ve yalanla (kizb) nitelenemezler.¹¹⁰¹

İnşâî ve haberî hitaplar genellikle vaz‘ oldukları alan içinde iletişimde kullanılmaktadırlar. Ancak bununla birlikte inşâî hitaplar, غفر الله لك “Allah seni bağışlasın”, هداك الله الى اليقين “Allah seni yakine ulaştırsın” ve فرج الله كربك “Allah sıkıntını gidersin” örneklerinde olduğu gibi, haberî üsluplarla da ifade edilmektedir. Bu hitaplarda, her ne kadar lafızlar haberî de olsa manaları inşâîdir. Buna karşın, من كذب علي “Kasıtlı olarak bana yalan isnâd edenler, cehennemdeki yerlerine hazırlansınlar”¹¹⁰² hadisinde olduğu gibi haberî hitaplar, inşâî hitaplarla ifade edilmektedir. Zira bu hadiste cehennemi hak edenlerden cehennemde yerlerini hazırlamaları talep edilmemektedir. Cehenneme gidecek olanların yerlerinin orada hazır olduğunu haber vermektir. Dolayısıyla bu hitap her ne kadar şeklen inşâî olsa da içerik olarak haberidir.

Burada haklı olarak neden farklı alanlara ait olan hitaplar kendi alanı dışında kullanılmıştır? Bu hitaplar arası yer değiştirmede bir Belâgat inceliği var mıdır gibi sorular akla gelebilir. Birçok Belâgat âlimine göre, buradaki dilsel incelik, bu hitapların içerdikleri mesajların çok önemli olduğunu muhataplara ifade edilmek

¹⁰⁹⁹ Tahsin Görgün, s. 52.

¹¹⁰⁰ Ebû Mûsa, *Delâlatu't-Terâkib*, 4.bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 2008, s. 190.

¹¹⁰¹ Fadl Sâlih es-Sâmerrâ'î, *el-Cumletu'l-'Arabiyye*, s. 170.

¹¹⁰² el-Buhârî, I, 56.

istenmektedir.¹¹⁰³ Ancak bu görüşün, es-Suheyli (ö.581/), tarafından eleştirildiği görülmektedir. Ona göre Kur'an ve sünnette birbirleri yerine kullanıldığı iddia edilen وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ve “Anneler çocuklarını emzirirler”¹¹⁰⁴ “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler”¹¹⁰⁵ gibi ayetler ile لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جَحْرٍ مَرَّتَيْنِ “Mümin bir delikten iki defa ısırılmaz” ve لَا يَلْعَنُ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَانِ وَلَا اللَّعَانُ¹¹⁰⁶ “Mümin yeren ve lânetleyen kişi olamaz”¹¹⁰⁷ gibi hadislerin lafızları aslî manalarında kullanılmışlardır. Haberî ve inşâî olarak birbirlerinin yerine kullanılmamışlardır.

es-Suheyli bu konuda şunları söylemektedir:“ Kur'an ve sünnette buna benzer haberler çoktur. Bu hitaplarda, emir, haber yerine, haberde emir yerine kullanılmamıştır. Bunların hepsi, İslâm'da var olup emrolduğumuz durumları nakleden haberlerdir. Her ne kadar bu haberler emir ve nehiy kalıplarında olmasa da biz onların içerdiklerinden sorumlu tutulmuşuz.”¹¹⁰⁸ es-Suheyli'in bu tespiti ilk bakışta makul görünse de, Arap dilinde farklı dil formlarının birbirleri yerine kullanıldığı da bir hakikattir.

Mahiyeti itibariyle birbirlerinden farklı olan inşâî ve haberî hitaplar aynı anda bir hitabın hem haberî hem de inşâî olarak düşünülmesi mümkün değildir. Zira aklî bir ilke olarak“birbirine zıt iki şeyin bir arada bulunması mümkün olmadığı” gibi, dilsel olarak da durum böyledir. Dolayısıyla inşâî ve haberî hitaplar, kendi vaz‘ anlamlarında kullanılmaları gerekmektedir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bazı durumlarda muhatapların duygularını harekete geçirmek için haberî hitaplar, inşâî anlamda kullanılabilir. Fakat haberî hitaplara inşâî mananın kastedilmesi yaygın iken, inşâî hitaplarla haberî bir anlam irade edilmesi yaygın değildir. Bu durumda haberî hitaplar, devam ve sürekliliği ifade ederken, haberî hitap anlamında kullanılan inşâî hitaplar ise, vurgulamayı içermektedir.¹¹⁰⁹

¹¹⁰³ Ebû Mûsa, *Delâlatu't-Terâkib*, s. 194.

¹¹⁰⁴ 2. Bakara: 233.

¹¹⁰⁵ 2. Bakara: 228.

¹¹⁰⁶ Müslim, II, 1365.

¹¹⁰⁷ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhamed, *Sünenu't-Tirmizî*, I-V (thk. Muhammed 'Atve 'Avd), 1.bs., Şirketu Mustafa el-Yâbî, Mısır 1962, IV, 355.

¹¹⁰⁸ es-Suheyli, s. 113.

¹¹⁰⁹ el-'Alevî, III, 162.

Halk dilinde bu kullanımlar olduğu gibi, Belâgatın zirvesi olan Kur'an hitabında da bu kullanımın olduğu görülmektedir. Meselâ, *إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ* “ Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme. Onlar için yetmiş kere bağışlanma dilesen de Allah, onları bağışlamıyacaktır”¹¹¹⁰ ayetinde bunu görmek mümkündür. Ayetin ilk muhatabının, Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır.

Nakledildiğine göre ‘Abdullah b. ‘Ubey b. Selûl’un oğlu, Hz. Peygamber’den babası için istiğfarda bulunmasını ister. Hz. Peygamber’in istiğfarda bulunması üzerine bu ayet nazil olmuştur.¹¹¹¹ Dilsel açıdan ayete bakıldığında ayetin ilk cümleleri her ne kadar şeklen inşâî bir hitap olarak görünse de anlam açısından ihbarî olduğu görülecektir.¹¹¹² Ayetin genel yapısı ve bulunduğu bağlam, münafıklar için istiğfarda bulunmaya yönelik emir veya nehiyi içermemediğini ortaya koymaktadır. Bilakis münafıklar için yapılan istiğfara karşı bir tepki söz konusudur. Netice itibarıyla bütün bu bilgiler gösteriyor ki, haberî ve inşâî cümleler genellikle kendilerine has formlarla kullanılmaktadırlar. Ancak zaman zaman dilsel bazı inceliklerden dolayı birbirlerinin yerine kullanıldığı da dilsel bir hakikat olarak ortadadır. Fakat inşâî ve ihbarî cümlelerin kullanımını belirleyen temel unsur, muhataba verilmek istenen mesajlardır.

3.1. İNŞÂÎ HİTAPLARDA HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ

İnşa kelimesi, bir şeyi icâd etmek, başlatmak ve yeni bir buluşu gerçekleştirmek anlamında bir masdardır.¹¹¹³ Aynı zaman bu kelime yaratılışı başlatmak anlamını da ifade etmektedir. Bir şeyi icâd eden herkes, onun inşasını başlatmış olur. “Şâir kasideyi inşa etti”sözünde geçen inşa kelimesi de bu anlamdadır.¹¹¹⁴ Ayrıca inşa bir şeyi yükseltmek anlamına da gelmektedir.¹¹¹⁵ Ancak bir şeyi icâd edip terbiye etmek anlamında olan inşa, daha çok canlılar için kullanılmaktadır.¹¹¹⁶

Belâgat literatürü incelendiğinde ilk dönemlerde inşa kelimesi yerine daha çok talep kavramının kullanıldığı görülmektedir. İbn Vehb, Arap dil yapısını incelerken,

¹¹¹⁰ 9. Tевbe: 80.

¹¹¹¹ İbn ‘Âşûr, X, 277.

¹¹¹² et-Taberî, XI, 598.

¹¹¹³ İbn Manzûr, XIV, 134-135.

¹¹¹⁴ es-Semîn el-Helebî, Ahmed b. Yûsuf b. ‘Abdudâim, *‘Umdetu’l-Huffâz fî Tefsiri Eşrefi’l-Elfâz*, I-IV (Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Suûd), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1996, IV, 175.

¹¹¹⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğâ*, s. 731.

¹¹¹⁶ er-Râğıb el-İsfahânî, s.807.

Arap dilinin haber ve talepten meydana geldiğini belirtmekte ve daha sonra talebi şöyle tanımlamaktadır:“Talep, başkasından istediğin her şeydir. İstifhâm, nida, dua ve temennî talebin içinde yer almakta ve hepsi talep içermektedir.”¹¹¹⁷ İbn Vehb’in bu talep tanımından da anlaşılıyorki, talep ile inşa aynı manaya gelmektedir.

Terim olarak inşâî üslûp,“daha gerçekleşmemiş olan bir şeyin gerçekleşmesi için talepte bulunmaktır”şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹¹⁸ Buna göre talep edilen şeyin isteme anında mevcut olmaması gerekmektedir. Çünkü inşâî üslûp, telaffuz edilmeden önce haricî dünyada/realitede içeriğinin varlığından ve yokluğundan söz edilmez. Sıdk ve kizble nitelenmemesi de bundandır. Zira talebî-inşâî üslûpta, talep anında var olmayan bir şeyin talebi söz konusudur. Aksi takdirde var olan bir şeyi yeniden var etmek söz konusu olur ki, bu da aklen kabul görmemektedir.¹¹¹⁹

İnşâî-talebî üslûplar, muhteva olarak gerçekleşmesinin mümkün olup olmaması açısından ikiye ayrılmaktadır. İstifhâm, emir ve nida gibi inşâî hitaplar içerdikleri anlam olumlu iken, nehiy hitabında ise olumsuzdur. İnşâî-talebî hitaplar ancak bu iki durumunda gerçekleşmeleri mümkündür. Nehiy hitabı olumsuzluk açısından delâlet ettiği mana gerçekleşmektedir. Bir de temennî hitabı gibi içeriğinin gerçekleşmesi mümkün olmayan inşâî-talebî hitaplar söz konusudur.¹¹²⁰ İletişimde bu hitaplardan hangisinin kullanılması gerektiğini belirleyen temel unsur, muhatapların durumu ve bağlamdır. Zira es-Suheyli’nin de ifade ettiği gibi “mahatap olmasaydı mütekellim, zihnindeki manaları ifade etme ihtiyacını hissetmeyecekti.”¹¹²¹ İnşâî hitaplar, talebî ve gayri talebî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Zira bazen muhataplar bir şeyin gerçekleşmesini isterken, bazen de talep etmemektedir. Bazen de taaccup, medih ve zemm gibi hitaplarda sadece ihtiva ettikleri mana inşa olmaktadır. Fakat gerçekleşmesi yönünde bir talep söz konusu değildir.¹¹²²

¹¹¹⁷ İbn Vehb, s. 113.

¹¹¹⁸ el-‘Alevî,III, 155.

¹¹¹⁹ el Hatîb el-Kazvînî, s. 80

¹¹²⁰ es-Sekkâkî, s. 269.

¹¹²¹ es-Suheyli, s.170.

¹¹²² ‘Abdulazîz Kalkile, s.147.

3.1.1. Talebî-İnşâî Hitaplar

Arapçadaki hitapların bir kısmı talebî-inşâî hatiplardır. Bunlar, emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nidadan ibarettir. Bu hitaplar ile muhataplar arasındaki ilişkisi ile Belâgat açısından ifade ettikleri inceliklerin bilinmesi faydalı olacaktır..

3.1.1.1. Emir

Emir, herhangi bir iş, nehyin zıddı, ziyadeleşme, bereket ve şaşılacak şey anlamlarına gelmektedir.¹¹²³ Terim olarak emir, başkasından bir davranışı gerçekleştirme talebini içeren sözdür.¹¹²⁴ Buna göre normal şartlarda emrin gerçekleştirilmesi için âmirin kendisini üstün varsayması (isti‘lâ) gerekmektedir.¹¹²⁵ Ayrıca, muhatapların emrin içerdiği istekleri gerçekleştirebilme imkânına sahip olmaları¹¹²⁶ ve emrin zaman olarak da müstakbele taalluk etmesi lazımdır. Bunlar, emir hitabının vaz‘ edildiği hakikî manaya delâlet etmesinin temel unsurlarıdır.¹¹²⁷ el-Gazzâlî (ö. 505/1111), kölenin efendisine ve çocuğun babasına emretmesini hoş karşılanmasa da vaki olabileceğini söyler.¹¹²⁸ Bu da Yahya el-‘Alevî’nin de belirttiği gibi, kişinin rütbe ve konum olarak daha üst bir makamda yer alması, emrin mahiyetinde yer almadığını göstermektedir. Çünkü kimi zaman köle de kendi efendisine isti‘lâ yoluyla emredebilir.¹¹²⁹

Arapçada formel olarak emri ifade eden üslûp, emri hazır ve emri gâib kalıplarıdır.¹¹³⁰ Ancak bunlar dışında isim fiil¹¹³¹ ve emir fiilinin yerine geçen masdar da emre delâlet etmektedir.¹¹³² Emir’in vaz-ı, vucuba mı nedbe mi veya her ikisine mi yapıldığı, usulcüler arasında tartışmalıdır. Aynı şekilde emir, tekrara mı yaksa bir defaya mı mahsustur, hemen yerine getirilmesi mi gerekir yoksa geciktirmeye (tahire) mi delâlet eder konuları da Fıkıh Usûlü âlimleri tarafından enine boyuna tartışılmıştır.

¹¹²³ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, s. 73.

¹¹²⁴ el-‘Alevî, III, 155.

¹¹²⁵ eş-Şevkânî, ‘Ali b. Muhammed b. ‘Ali, *İrşâdu’l-Fuhûl* (thk. Ebû Musâb Ebû Sa‘id el-Bedrî), 1.bs., Daru’l-Fikir, Beyrut 1992, s. 167.

¹¹²⁶ es-Sekkâkî, s. 269.

¹¹²⁷ Husâm Ahmed Kâsım, s. 47.

¹¹²⁸ el-Gazzâlî, I, 411.

¹¹²⁹ el-‘Alevî, III, 155.

¹¹³⁰ İbnu’ş-Şecerî, I, 410.

¹¹³¹ es-Sekkâkî, s. 281

¹¹³² Ahmed el-Hâşimî, s. 71.

el-‘Alevî’inin de ifade ettiği gibi, emrin bu yönleriyle Belâğat âlimleri ilgilenmez. Zira bu konular, Fıkıh Usulüyle ilgilenen âlimlerin ilgi alanıdır.¹¹³³

Ancak emir hitabından bağlam ve karine yoluyla anlaşılan tehdit, takbih ve ta‘ciz gibi konularla ilgilenen usulcüler de olmuştur. Fakat asıl olarak emrin bu mecâz-i anlamlarıyla Belâğat ilmi ilgilenmektedir. Ebû Mûsâ’nın da dile getirdiği gibi, emrin bu mecazı anlamlarıyla ez-Zemahşerî gibi dil ve belâgat alanına ilgi duyan âlimler yoğunlaşmaktadırlar.¹¹³⁴ Tezimiz Kur’an hitabını Belâğat açısından incelemeyi esas aldığı için emrin fıkıh delâletleri üzerinde durmayacağız.

Belâğat çalışmaları, emir hitabının tehdit, takbih ve ihtiyar gibi emrin mecazî anlamları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Edebî ve dil eksenli tefsirlere de bakıldığında bunları görmek mümkündür. es-Sekkâkî’nin de dikkat çektiği üzere Belâğat ilmi, emir hitabının yapısal yönüyle ilgilenmez.¹¹³⁵ Emrin bu yönüyle Sarf ve Nahiv ilimlerinin ilgilendiği bilinmektedir. Dolayısıyla Belâğat ilmi, nazım ve nesir türü edebî ve belîğ metinlerin içerdikleri incelikleri ortaya koymaya çalışan bir ilimdir.¹¹³⁶

Kur’an’daki emir hitaplarının, hitap çevresindeki muhatapların muktazây-i hallerine göre inşâ edildiği bir hakittir. Zira Allah, dil üzerinden bir taraftan tevhid merkezli yeni bir tasavvuru inşâ ederken, diğer taraftan da insanın yeryüzündeki hilafet misyonunu yerine getirebilmesi için ona rehberlik yapmaktadır. Bunların gerçekleşmesi için de, insanın zorunlu olarak yapması gereken (farz-vâcib) davranışların yanında, yapmaması (harâm-mekrûh) gerekenlerde söz konusudur. Söz konusu emirler yapılmadığı takdirde muhatapları azarlayan, tehdit eden ve acizliklerini ortaya koyan emir hitapları da vardır. Muhataplar için olumsuz duygular içeren emir hitabının bu mecazî anlamları, Allah-insan iletişimde ne anlama gelmektedir? Allah, bir taraftan muhataplara sözün güzelini söylemelerini¹¹³⁷ emrederken, diğer taraftan da bizzat kendisi muhatapları tehdit ve tahkir içeren bir üslûbu kullanmaktadır. İletişim açısından

¹¹³³ el-‘Alevî, III, 156.

¹¹³⁴ Ebû Mûsâ, *el-Belâğatu’l-Kur’aniyye* s.304.

¹¹³⁵ es-Sekkâkî, s. 281.

¹¹³⁶ İbrahim ‘Ali el-Caidî, *Hasâisu Binâi’l-Cumleti’l-Kur’aniyye ve Delâlatuhâ el-Belâğîyye fî Tefsîri et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Câmi‘atu Ummi’l-Kurâ Kullliyyetu’l-Luğati’l-‘Arabiyye (Basılmamış Doktora Tezi.), Mekke 1999, s. 498.

¹¹³⁷ 17. İsrâ: 53.

bu durum nasıl izah edilebilir? Bununla birlikte bu hitap tarzının olumlu anlamda etkili olduğu da görülmektedir.¹¹³⁸

Böyle bir dilin kullanılması acaba onların muktazâ-yı hâllerine uygun muydu yoksa başka bir gerekçesi mi vardı? gibi sorular akla gelebilir. Kur'an hitabı bir bütün olarak incelendiğinde, tahkir ve ta'ciz gibi manaları içeren hitapların bizzat muhatapların kişiliklerine değilde, onların düşünce ve davranışlarına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte azarlama ve tehdit etme üslûpları, bir kısım muhatapların muktazâ-yı hâllerine de uygun olabilmektedir. Bu çeşid emir üslûpların belîğ sayılması da bundandır.

Belâgat ilminde, “her hitap kendi bağlamında bir manaya delâlet eder” fikri bir prensip olarak kabul edilmektedir.¹¹³⁹ Aslında hitaplara farklı anlamları katan da bağlamdır. Zira bağlam âdetâ farklı kişilik ve mizaçta çocukların kendisinde inşa oldukları ana rahmi gibidir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'daki emir hitapları da mecaz-i olarak bulundukları bağlamda bir kısım manalara delâlet etmektedir.

-Tehdit ifade etmek: Kur'an hitabında tehdit içeren emir hitaplarının bulunduğu görülmektedir. Buna *إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* “Dilediğinizi yapınız. O, yaptıklarınızı görendir”¹¹⁴⁰ ayetinde geçen emir örnek verilebilir. el-Kurtubî, bu ayetteki emrin muhatapların sergiledikleri davranışlardan dolayı tehdidi ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre bu emrin devamında gelen *إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* “O,sizin yaptıklarınızı bilir” cümlesi de bunu desteklemektedir.¹¹⁴¹ Hem emir hitabının devamında gelen bu hitap hem de ondan önce “ateşe atılanlar mı daha hayırlı yoksa kıyamet gününde güven içinde gelenler mi?” anlamında vaki olan hitap, ayetteki emre tehdit anlamını katmıştır. el-Kazvînî de bu ayette geçen emrin muhatapların olumsuz davranışlar sergilemelerinden dolayı tehdit edildiklerini belirtmektedir.¹¹⁴²

Aynı şekilde, et-Tantâvî (ö.1431/2010) de muhataplar doğru yoldan saptıklarından dolayı bu emirin tehdit ifade ettiğini söylemektedir.¹¹⁴³ Diğer taraftan, Bedir savaşına

¹¹³⁸ Adnân Muhammed Zerzûr, s. 223-224.

¹¹³⁹ Ebû Mûsâ, *Delâletu't-Terâkib*, s. 249.

¹¹⁴⁰ 41.Fussilet: 40.

¹¹⁴¹ el-Kurtubî, VIII, 366.

¹¹⁴² el-Kazvînî, s.88.

¹¹⁴³ Seyyid el-Tantâvî, XVI, 357.

katılan sahabeye Hz. Peygamber'in hitaben yaptığı konuşmada *إِعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير* "Dilediğinizi yapınız. Allah, sizin yaptıklarınızı bilir" hitabının, tehdid yerine övgüyü ifade etmektedir.¹¹⁴⁴

Gerek âyetteki üslûp ve gerekse Hz. Peygamber'in konuşmasında geçen üslûba bakıldığında yapısal olarak üslûp aynıdır. Fakat bağlam onlara farklı manalar katmıştır. Buna göre ayetteki hitap tehdidi ifade ederken, Hz. Peygamber'in, Bedir savaşında sahabeye yaptığı konuşmada geçen aynı üslûp övgüyü ihtiva etmektedir. Ancak Bedir savaşına katılanlara her şeyin mübah olduğu ve bütün davranışlarının da övgüye mazhar olunacağını ifade etmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın haram kıldığı şeylerin onlara helâl olduğu anlamına gelmez.¹¹⁴⁵

-Mübahlığı ifade etmek: Mubahlık, muhatapların bir davranışı gerçekleştirip gerçekleştirilmeme konusunda serbest olmalarını ifade eden bir kavramdır.¹¹⁴⁶ Bakara sûresinde *قَالَ لَنْ يَأْشُرُوهُنَّ* "Şimdi onlarla ilişkiye girin"¹¹⁴⁷ ayetinde geçen mübâşere emri, Ramazan ayının gecelerinde erkeklerin eşleriyle beraber olmalarının mübah olduğuna delâlet etmektedir. Daha önce bu durum sadece akşam namazı ile yatsı namazı arasında mübah iken, gecenin geri kalan kısmında ise yasaktı. Bu konuda Ebû Suud şunları nakletmektedir: "Müslümanların, Ramazan ayında iftardan yatsı namazına kadar yemek, içmek ve cinsel ilişkiye girmeleri helâl idi."¹¹⁴⁸ Böylelikle mübahlık hâli, fecir vaktine kadar uzatılmış oldu.¹¹⁴⁹

Ebû Hayyân (ö. 745/1344), âyetteki mübâşere emrinin ibâhaya delâlet etmesini, söz konusu durumun yasaklamasından sonra gelmesine bağlamaktadır.¹¹⁵⁰ Muhataplar için ibahayı ifade eden bir diğer emir hitabı, tevbe sûresinde geçen *إِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ* "İçinde savaşılmaması) haram olan aylar çıktı mı, müşrikleri nerede bulursanız, öldürün"¹¹⁵¹ ayetinde yer alan *فَاَقْتُلُوا* emridir. Bu ayetin bulunduğu bağlam incelendiğinde muhataplarla müşriklerin ilişkilerini düzenleyen bir ayet olduğu görülmektedir.

¹¹⁴⁴ Ebû Mûsa, *Delâletu't-Terâkib*, s.249.

¹¹⁴⁵ Ebû Mûsa, *Delâletu't-Terâkib*, s.251.

¹¹⁴⁶ Muhammed Hudaî Bek, *Usûlu'l-Fıkıh*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, Mısır 6.bs., 1969, s. 55.

¹¹⁴⁷ 2. Bakara: 187.

¹¹⁴⁸ Ebû Suûd, I, 353.

¹¹⁴⁹ el-Âlûsî, II, 66.

¹¹⁵⁰ Ebû Hayyân, II, 56.

¹¹⁵¹ 9. Tevbe: 5.

İbn ‘Aşûr’e göre müşriklerle savaşmayı ifade eden bu ayette yer alan emrin, ibahaya delâlet ettiğini belirtmektedir. Buna göre Allah, müşriklerin öldürülmesi, yakalanması, muhasara edilmesi ve egemenlikleri altında bulunan topraklardan geçmelerini engellemeye izin vermiş olmaktadır. Yani söz konusu bu durumların mubah olduğu beyân edilmiştir. Ancak muhatapların çıkarları gerektiğinde bu emir vucûba da delâlet edebilir.¹¹⁵² Böylelikle İbn ‘Aşûr, bağlamın emrin delâletini belirlemedeki rolüne dikkat çekmektedir.

Aynı şekilde “فَكَاتِبُهُمْ إِنْ عَرِلْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا” “Onların niyetlerinde bir iyilik görürseniz, onlarla mükâtebe yapınız”¹¹⁵³ ayeti ile وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا “İhramdan çıktığınızda avlanabilirsiniz”¹¹⁵⁴ ayetinde geçen emir, es-Suyûtî’nin belirttiğine göre ibahayı ifade etmektedirler.¹¹⁵⁵ Dalıyısıyla bu ayetlerdeki emir hitaplarının, ihramdan çıktıktan sonra avlanma ve köle durumunda olanlarla özgürlük akdinin yapılmasının mubah olduğuna delâlet etmektedirler.

-Emredilen şeyin değerli olduğunu ifade etmek: Bakara sûresinde geçen وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ Kendileri için içinde ırmklar akan cennetler vardır”¹¹⁵⁶ ayeti ile ilgili ez-Zemahşerî şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Buradaki emrin muhatabı, Hz. Peygamber veya orada bulunan herhangi birisi olabilir. Emrin umumu ifade etmesi, müjdelendirilmek istenen durumun yüce olduğu ve müjde vermeye gücü yeten herkesin müjde verme hakkının bulunduğunu gösterir. Böyle bir emir, muhataplar için herhangi bir mesajı ifade etmesi açısından hem daha güzel hem de daha edebidir.”¹¹⁵⁷

-Muhatapların dehşet içinde olduklarını ifade etmek. A‘râf sûresinde geçen وَتَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ biraz da bize verin! diye seslenirler”¹¹⁵⁸ ayetinde geçen أَفِيضُوا emri, muhatapların hayretler içinde olduklarına delâlet etmektedir. Sınanan ve sıkıntı içinde olan kişilerde

¹¹⁵² İbn ‘Aşûr, X, 115.

¹¹⁵³ 24. Nur: 33.

¹¹⁵⁴ 5. Mâide: 2.

¹¹⁵⁵ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892.

¹¹⁵⁶ 2. Bakara: 25.

¹¹⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 109.

¹¹⁵⁸ 7. A‘raf: 50.

olduğu gibi, hayret ve dehşet içinde olan cehennem ehli de, cennet sakinlerinden su talep etmektedir.¹¹⁵⁹ Çünkü sıkıntı ve ye's içinde olanlar, denize düştüklerinde, su üstündeki köpüklere de sarılmaya çalışırlar.¹¹⁶⁰ Böyle bir durum, muhatapların şaşkınlık içinde olduklarını göstermektedir.

-Tahkir ve azarlamaya delâlet etmek. Kur'an hitabında bir kısım emirlerle muhatapların kınandığı görülmektedir. Bakara sûresinde geçen *يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا* "Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helâl ve temiz olanlarından yeyin"¹¹⁶¹ ayeti buna örnek verilebilir. İbn 'Âşûr, buradaki emir ile ilgili şunları söylemektedir: "Bu ayetteki emir, muhatapların yapılması gereken davranışları sergilemedikleri için azarlamaya delâlet etmektedir. Vücûp veya ibâhayı ifade etmemektedir. Zira ayette geçen "النَّاسُ" kelimesi umuma delâlet ettiğinden inanmayanlar da onun mefhumuna dâhildir. Kâfirlerin ise vücûb ve ibâha gibi fikhî hükümlere muhatap değillerdir."¹¹⁶² Ancak Ebû Hayyân bu ayette geçen emir hitabının ibâhaya delâlet ettiğini söylemektedir. Ona göre *كُلُوا* "Yiyiniz" emri ibâhayı ifade eder. Zira eşyayı var eden Allah'tır. O, kendi mahlûkatında dilediği şekilde tasarruf eder.¹¹⁶³ Dolayısıyla inanmayanlar da bu emrin muhataplarıdır. Bütün insanların yeryüzündeki güzel şeylerden yemeleri mubahtır. Ayetin zahirî de bütün insanlara yönelik bir hitaptır. Bu nedenle buradaki emrin ibahayı ifade etmesi nassın zahirine daha uygundur. Bundan dolayı Ebû Hayyân'ın yaptığı yorumun daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Aynı şekilde es-Subkî (ö. 773/1372)'nin belirttiğine göre *اَلْعُوا مَا اَنْتُمْ مُلْكُوْنَ* "Atacağınızı atın"¹¹⁶⁴ ayetinde geçen emir de tahkirî ifade etmektedir. Ona göre ilka sihir yapmak anlamındadır. Aksi takdirde bu emrin ibahayı ifade edeceğini söylemektedir.¹¹⁶⁵ Kur'an'da şeytanla ilgili ayetlerde ¹¹⁶⁶ geçen *اِخْرِجْ* (çık) emri de tahkir ve küçümsemeye delâlet etmektedir.

¹¹⁵⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 109.

¹¹⁶⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gâyb*, XVI, 99.

¹¹⁶¹ 2. Bakara: 168.

¹¹⁶² İbn 'Âşûr, II, 102.

¹¹⁶³ Ebû Hayyân, I, 652.

¹¹⁶⁴ 10. Yunus: 80.

¹¹⁶⁵ es-Subkî, Behau'd-Dîn Ebû Hâmid, '*Urûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* I-III (thk. Halîl İbrahim Halîl), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 556.

¹¹⁶⁶ 15. Hicir: 34-35; 38. Sad: 77-78; 7. A 'râf: 18-19.

-Ders çıkarmak: Kur'an'da bazen emir hitabı, ibret almak manasına delâlet etmektedir. Mesala, أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ “Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın!”¹¹⁶⁷ ayetindeki emirle, ağaçlar meyve verdiklerinde muhataplardan Allah'ın kudreti konusunda ondan ders çıkarmaları istenmektedir.¹¹⁶⁸

Aynı şekilde, فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ “ Yiyecek ve içeceğine bak”¹¹⁶⁹ ayetinde geçen emirle de tevhit ve yeniden dirilme konularında dersler çıkarmaya delâlet etmektedir.¹¹⁷⁰

-Devamlılığa delâlet etmek. Kur'an'daki bir kısım emirler devamlılığa delâlet etmektedirler. İbn 'Âşûr'un belirttiğine göre فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا “Sen yüzünü hanîf olarak dine,”¹¹⁷¹ ayetinde geçen فَأَقِمْ emri, sürekliliğe delâlet etmektedir.¹¹⁷²

Aynı şekilde يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ءَامِنُوا “Ey iman edenler iman edin”¹¹⁷³ ayetinde geçen emir de, devamlılığı ifade etmektedir.¹¹⁷⁴ Fakat Reşîd Rızâ buradaki emrin devama delâlet ettiğini söyleyenleri eleştirmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Ayetin zahirî, buradaki emir hitabı, toptan iman etmeye delâlet etmektedir.”¹¹⁷⁵ Ayetin üslûbu ve bulunduğu bağlam incelendiğinde, Reşîd Rızâ'nın yaptığı tespitin pek tutarlı olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn 'Âşûr'un ayetle ilgili tespitlerinin bağlama daha uygun olduğu söylenebilir. Neticede bu emir, muhatapların İslâm'ın temel değerlerini yaşama konusunda, sebât etmelerini ihtiva ettiği düşünmekteyiz.

Devama delâlet eden emirlerden biri de, يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم “Ey insanlar! Rabbinize ibadet ediniz”¹¹⁷⁶ ayetinde geçen emirdir. Ayette geçen “النَّاسُ” kelimesi, Müslüman olsun veya olmasın herkesi kapsamaktadır. Böylelikle buradaki emir, iman edenlerin ibadette sebat etmeleri ve inanmayanların ise iman etmelerini ifade etmektedir.¹¹⁷⁷

¹¹⁶⁷ 6. En'âm: 99.

¹¹⁶⁸ İbn 'Âşûr, VII, 404.

¹¹⁶⁹ 2. Bakara: 259.

¹¹⁷⁰ el-Âlûsî, III, 24.

¹¹⁷¹ 30. Rum: 30.

¹¹⁷² İbn 'Âşûr, XXI, 88.

¹¹⁷³ 4. Nisâ: 136.

¹¹⁷⁴ el-Kurtubî, III, 415.

¹¹⁷⁵ Reşîd Rıza, V, 459.

¹¹⁷⁶ 2.el-Bakara: 21.

¹¹⁷⁷ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 221.

-Muhatapların aczini ortaya koymak: Kur'an'daki bazı emirlerin acziyeti ifade ettiği anlaşılmaktadır. Meselâ, *فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ*, “Haydi onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın”¹¹⁷⁸ ayetinde geçen emir, buna örnek verilebilir. er-Râzî'ye göre bu ayetteki emir, muhatapların acziyetlerini ifade etmektedir.¹¹⁷⁹ es-Subkî de bu ayetin muhatapların acziyetine delâlet ettiğini belirtmektedir.¹¹⁸⁰

Aynı şekilde Ahkâf sûresinde geçen *أُرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ* “Gösterin bana onlar yerin hangi bölümünü yaratmışlardır”¹¹⁸¹ ayeti de, muhatapların acizliğine delâlet etmektedir.¹¹⁸² Muhatapların talep edilen şeyi gösterme konusunda âciz kaldıklarını belirtilmektedir.

Ayrıca Kur'an'daki emir hitapları, mecazî olarak zelîl etmek,¹¹⁸³ minnette bulunmak,¹¹⁸⁴ hayret etmek,¹¹⁸⁵ eşitliği beyân etmek,¹¹⁸⁶ uyarıda bulunmak,¹¹⁸⁷ ikram etmek,¹¹⁸⁸ irşâd etmek,¹¹⁸⁹ tekvin¹¹⁹⁰ ve meşverete de delâlet etmektedirler.¹¹⁹¹ Bunlarla birlikte emir hitabı, temennî, iltimas,¹¹⁹² haber vermek, hasret, taaccüb ve tehdit (vaîd) anlamlarını da ifade etmektedir.¹¹⁹³

Yukarıda zikredilen bilgilerden anlaşıldığı üzere, emir hitabı, kendi aslî delâleti olan talep dışında farklı manalara da delâlet etmektedir. Emrin delâleti konusunda belirleyici unsurlardan biri bağlamdır.¹¹⁹⁴ Fakat bağlama göre emir hitabından anlaşılan manalar kat'î değildir. Bu nedenle bir âlimin muhatapların acziyetine delâlet ettiğini söylediği emir hitabı, bir başkasına göre tahkire delâlet etmektedir. Bu da emir hitabının

¹¹⁷⁸ 2. Bakara: 23.

¹¹⁷⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gâyb*, II, 126.

¹¹⁸⁰ es-Subkî, II, 553.

¹¹⁸¹ 46. Ahkâf: 4.

¹¹⁸² İbn 'Âşur, XXVI, 9.

¹¹⁸³ 2. Bakara: 65.

¹¹⁸⁴ 6. En'âm: 141.

¹¹⁸⁵ 17. İsrâ: 48.

¹¹⁸⁶ 52. Tûr: 16.

¹¹⁸⁷ 14. İbrahim: 30.

¹¹⁸⁸ 15. el-Hicr: 46.

¹¹⁸⁹ 2. Bakara: 282.

¹¹⁹⁰ 2. Bakara: 117.

¹¹⁹¹ Geniş bilgi için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 892-893.

¹¹⁹² el-Kazvînî, s. 88.

¹¹⁹³ Geniş bilgi için bkz. Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye*, s. 188-189.

¹¹⁹⁴ el-Kazvînî, s. 87.

delâlet ettiği mecazî anlamların birbirinden bağımsız olmadıklarını göstermektedir.¹¹⁹⁵ Emrin mecazî olarak delâlet ettiği anlamların farklılaşması ve belli çeşitlere ayrılması da bundandır. el-Gazzâlî, emir hitabının delâlet ettiği mecazî anlamların sayısını on beşe kadar çıkartmaktadır.¹¹⁹⁶ Fakat emrin mecazî anlamlarını sınırlandırmak doğru değildir. Zira Kur'an hitabındaki Belâgat incelikleri keşfedilmeye devam etmektedir. Dolayısıyla el-Gazzâlî'nin bu yöndeki tespiti pek tutarlı görünmemektedir.

Emir hitabının bütün bu mecazî anlamları muhatapların durumuyla ilgilidir. Zira emrin bu mecazî mesajlarıyla, düşünce, duygu ve davranış olarak muhatapların inşa edilmeleri hedeflenmektedir. Bu nedenle emir hitabı bazen muhatapların sahip oldukları olumsuz düşünce ve davranışları terk etmeleri için tehdîd anlamını ihtiva etmektedir. Bazen de takdirî içermektedir. Aslında emrin delâlet ettiği bu mecazî anlamlar ilk muhatapların bulundukları kültürel çevreyle de uyumludur.

3.1.1.2. Nehiy

Nehiy emrin zıddı,¹¹⁹⁷ alıkoymak ve men etmek anlamlarına gelmektedir. Anlam açısından bunun fiil veya söz ile gerçekleşmesi arasında fark yoktur.¹¹⁹⁸ Terim olarak nehiy, isti'la ile birlikte muhatabı özel bir sözle herhangi bir davranışı gerçekleştirmekten alıkoymaktır.¹¹⁹⁹

Nehiy hitabında, 'uluvv ve isti'lâ gibi durumlar şart mıdır değil midir konusu emirde olduğu gibi tartışmalıdır. Nehiy hitabının asıl kalıbı olan لا تفعل, tahrime delâlet etmektedir.¹²⁰⁰ ed-Dusûkî'nin de belirttiği gibi nehyin delâleti hakkında emirde olduğu gibi farklı yorumlar yapılmıştır.¹²⁰¹ Daha önce de ifade edildiği gibi bu hitabın asıl

¹¹⁹⁵ 'Abdurraûf Mufdî Harabeşte, "Delâletü'l-Emri Beyne'l-Vucûb ve't-Tahkîk", *Mecelletu Câmi'ati Dimaşk li'l-'Ulûmi ve'l-Kânûn*, 2. sayı, 2007, s. 338.

¹¹⁹⁶ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, I-II el-Metbaatu'l-Emîriyye, Mısır 1322., II, 417-418.

¹¹⁹⁷ Halîl b Ahmed, IV, 274.

¹¹⁹⁸ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 826.

¹¹⁹⁹ İbnu's-Şecerî, I, 414.

¹²⁰⁰ es-Subkî, II, 558.

¹²⁰¹ ed-Dusûkî, Ebû Abdullah Şemseddin, *Hâşiyetü'd-Dusukî 'ala muhtasari's-Sa'd* I-IV (thk. Halil İbrâhim Halil), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 503.

kalıbı, لا تفعل¹²⁰² 'dir. Ancak bazen bu üslûp dışında حرم gibi fiil ve türevleriyle de nehiy gerçekleşmektedir. Bazen de nehiy hitabı haberî bir üslûpla da ifade edilmektedir.¹²⁰³

Nehiy hitabının, bulunduğu bağlamda, hakikî anlamında kullanılıp kullanılmadığını, onun mahiyetinde yer alan unsurların bulunup bulunmamasına bağlıdır. es-Sekkâkî'nin nehiy tanımından anlaşıyor ki, isti'lâ, gelecek zaman, gerçekleşme imkânı ve iradenin varlığı onun mahiyetini oluşturmaktadır.¹²⁰⁴ Bunların bir kısmı açık bir şekilde ifade edilirken, diğer kısımları ise, kullanılan üslûptan işaret yoluyla anlaşılmaktadır. İşte bu unsurlardan bir tanesi eksik olduğunda nehiy hitabı, mecazî anlamda kullanılmaktadır. Karine de mecazî anlamı belirlemede etkili bir unsurdur. Bu nedenle birisi, emrini yerine getirmeyen kölesine لا تمتثل أمری "Emrimi yerine getirme" dediğinde, bunun hakiki manada kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Zira olması gereken bir durumun terkini talep etmek, onun hakikî manasından çıkartıp mecazî olarak tehdit ifade etmeye delâlet etmektedir.¹²⁰⁵

Nehiy hitabının içerdiği talebin, mümkün olan bir durum olması gerektiğinden لا تغضب "Kızma" hitabı, muhataptan kızmayı terk etmeyi talep etmemektedir. Çünkü kızmak insan fitratının bir gereğidir.¹²⁰⁶ Aynı şekilde وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ "Ancak müslümanlar olarak can verin"¹²⁰⁷ ayetinde geçen nehiy de, muhataplar tarafından gerçekleşmesi mümkün olmayan ölümle ilgilidir. Bu nedenle buradık nehiy mecazi anlamda kullanılmaktadır. Zira muhatapların ölümsüzlüğü gerçekleştirme imkânları yoktur. O halde buradaki hitap ölüme değil Müslümanlık vasfına taa'lluk etmektedir. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: "Ölüm anında İslâm dışında başka bir hal üzerine olmayınız."¹²⁰⁸

¹²⁰² Ahmed el-Hâşimî, s. 76.

¹²⁰³ 4.Nisa: 23. Bu ayetlerde, حرمت kavramıyla nehiy gerçekleşmiştir. Ayrıca bazı ayetlerde (9.tevbe: 113;2.Bakara: 2; 10.Yunus: 64.) nehiy hitabı, nefiy hitabı ile ifade edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbnu's-Şecerî, I, 415.

¹²⁰⁴ es-Sekkâkî, s.271.

¹²⁰⁵ es-Sekkâkî, s. 272.

¹²⁰⁶ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, I-X (thk. 'Abdulazîz 'Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuâd 'Abdubâkî ve 'Ali b. 'Abdulazîz eş-Şibk), 1.bs.,Dâru's-Selâm, Riyâd. 1998, X, 638..

¹²⁰⁷ 3. Âl-ı 'imran: 102.

¹²⁰⁸ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 601.

Nehiy hitabının gerçekleşmesi için imkân dâhilinde olma şartından dolayı, bazı tefsirciler, *فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَزَنٌ مِنْهُ* “Artık bu hususta kalbinde bir sıkıntı olmasın”¹²⁰⁹ ayetinde geçen nehiy hitabını, nefiy anlamında yorumlamıştır.¹²¹⁰ Bu yoruma göre ayetin manası “Göğsünde ondan dolayı sıkıntı olmaz” şeklindedir. Aynı şekilde *وَلَا تُحْسِنِ اللَّهُ غَافِلًا* “Allah’ı gafil sanma”¹²¹¹ ayetinde geçen nehiy hitabının hakikî anlamında kullanılmadığı anlaşılmaktadır. es-Subkî’nin de belirttiği gibi, Hz. Peygamber’den böyle bir zanın vaki olması mümkün değildir.¹²¹² Dolayısıyla buradaki nehiy, nefiy anlamındadır.

Konuşmacının kastı da nehiy hitabının hakikî veya mecazî manayı ifadede etkin bir unsurdur. Daha öncede ifade edildiği üzere, *لَا تَمْتَلِ أَمْرِي* “Emrimi yerine getirme” hitabı, efendinin, kölesini emrini yerine getirmesinden nehiy etmemektedir. Zira efendi, kölesinin kendisine isyan etmesini emretmez. Çünkü köleden istenen şey itaattir. İsyan değildir.¹²¹³ Görüldüğü üzere nehiy hitabı, konuşmacının kastına göre farklı anlam kazanmaktadır.

Nehiy hitabından anlaşılan tahrîm ve kerahette konuşmacının kastına göre meydana gelmektedir. Bazen bir davranıştan kat’î bir şekilde muhatabın vaz geçmesi istenir ki, bu durumda haram meydana gelir. Bazen de söz konusu nehiyden teşvik manası kastedilir ki, bu durumda nehiy keraheti ifade eder. Bu da nehiy hitabının konuşmacının iradesine göre tahrîmi veya keraheti ifade ettiğinin bir göstergesidir. Nehiy hitabının telâffuz şekli, tekrarı ve nehye muhalefet eden kişiye karşı takınan tavır nehiy hitabından neyin kastedildiğini tayin eden önemli göstergelerdir.¹²¹⁴ Bütün bunlar nehiy hitabının, hakikî manası dışında farklı mecazî anlamlarda da kullanılacağını göstermektedir. el-Âmidî bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Nehiy hitabı genel itibarıyla tahrîm, kerahet, tahkir, beyânu’l-‘akibe, ye’s ve irşada delâlet etmektedir. Bir davranışı terk etmeyi talep etmek onun hakikî manasını oluştururken, diğer anlamları ise mecâzdır.”¹²¹⁵

¹²⁰⁹ 7. A’râf: 2.

¹²¹⁰ İbn ‘Âşûr, VIII, 13.

¹²¹¹ 14. İbrahim: 42.

¹²¹² es-Subkî, II, 559.

¹²¹³ ed-Desûkî, II, 505-506.

¹²¹⁴ Husâm Ahmed Kâsım, s. 85.

¹²¹⁵ el-Âmidî, Seyfuddîn Ebu’l-Hasan el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm I-II (thk. İbrahim el-‘Acûz), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1985, II, 406.

Beşerî hitaplarda olduğu gibi Kur'an hitabında da nehiy hitabı hakikî anlamı dışında, farklı mecazî anlamlarda kullanılmaktadır.

-Herhangi bir şeyin yapılmamasını talep etmek. Nehiy hitabının bu anlamı, onun hakikî anlamıdır. Birçok ayette nehiy hitabı bu anlamda kullanılmaktadır. Buna birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Meselâ, “وَلَا تُقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ” “Kötülöklere yaklaşmayın”¹²¹⁶ “ayetinde nehiy hitabı, hakiki manasındadır. Muhatapların çirkin davranışlara yaklaşmamaları talep edilmektedir. Dolayısıyla hoş olmayan davranışlara yaklaşmanın haram olduğu ifade edilmektedir. Aynı şekilde “وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ” “Ergenliğine erişinceye kadar, en güzel yöntemin dışında yetimin malına yaklaşmayın”¹²¹⁷ ayetinde de nehiy hitabı, hakikî manasında kullanılmaktadır.¹²¹⁸ Çünkü söz konusu ayette güzel bir yöntem dışında muhatapların yetimlerin mallarına yaklaşmamaları talep edilmektedir. Görüldüğü üzere birçok ayette nehiy hitabının hakikî manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹²¹⁹

Nehiy hitabının aslî manasına delâlet etmesi Kur'an'ın temel misyonundan kaynaklanmaktadır. Zira Kur'an hem düşünce hem de iş açısından kaliteli bireyleri yetiştirip edip, erdemli bir toplum inşa etmek istemektedir. Bu da ancak ahlakî ve insanî değerleri yaşamak ve muhatapların akıl, kalp ve şahsiyetlerine zarar verebilecek şeylerden de kaçınmakla mümkün olmaktadır. Böylelikle emir ve nehiy hitapları kaliteli bireyler ve erdemli bir toplum ekseninde meydana getirilmek istenmektedir.

-Duayı ifade etmek: Konum olarak altta olan birinin kendinden daha üstte olan birine nehiy üslûbuyla hitap etmesi, duayı ifade eder.¹²²⁰ Kur'an hitabında dua ifade eden nehiy hitapları genellikle hayır için yapılmaktadır. Ancak nehiy hitabı bazen bedduayı da ifade etmektedir. Bedduaların genellikle peygamberler tarafından yapıldığı görülmektedir. İbn Hişâm'ın belirttiğine göre, “رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا” “Ey Rabbimiz bizi sorumlu tutma”¹²²¹ ayetinde geçen nehiy hitabı duayı ifade etmektedir.¹²²² et-Taberî'nin belirttiğine göre bu ayet, dua manasını ifade etmesinin yanında Allah'la iletişim nasıl

¹²¹⁶ 6. En'am: 151.

¹²¹⁷ 6. En'am: 152

¹²¹⁸ el-'Alevî, III, 157.

¹²¹⁹ Örnek olarak bkz. 6. En'âm: 151; 38.Kasas: 88; 3.Âl-ı 'imrân: 28; 49.Hucurât: 12.

¹²²⁰ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu Mustelâhati'l-Belâğiyye*, s.667.

¹²²¹ 2. Bakara: 266.

¹²²² İbn Hişâm, *el-Muğnî'l-Lebib*, I, 270.

kurulmalı ve bu iletişimde kullanılması gereken üslûpda öğretilmektedir.¹²²³ Diğer taraftan el-Ferrâ (ö.207/)'nın ifade ettiğine göre, فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ “Onlar o acı veren azabı görünceye kadar iman etmesinler”¹²²⁴ ayetinde geçen nehiy hitabı, beddua ifade etmektedir.¹²²⁵ Hz.Nuh, iman etme hususunda kendi halkından ümidini kesince, وَقَالَ نُوحُ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا “Nuh: "Rabbim! dedi, yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma”¹²²⁶ demek suretiyle onların bir bütün olarak helak olmaları için beddua yapmaktadır. Başka ayetlerde de nehiy hitabı bulunduğu bağlamda dua veya beddua ifade ettiği anlaşılmaktadır.¹²²⁷

-Edebi ifade etmek: Bazı ayetlerde nehiy hitabı, muhatapların edepli olmalarının gerekliliğini ifade etmektedir. el-Ferrâ'nın belirttiğine göre, وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ “Allah'ın bazınıza diğerinden fazladan verdiği şeyleri arzu etmeyin”¹²²⁸ ayetinde geçen nehiy hitabı muhatapların edepli olmalarını ifade etmektedir.¹²²⁹ Ancak İbn'Âşûr'un belirttiğine göre bu ayetteki nehiy, tenzihi yani muhatapların, başkalarının sahip oldukları şeyleri temennî etmeden sakınmalarını ifade etmektedir. Bununla birlikte ayeti zahirî anlamına göre değerlendirmek de mümkündür. Yani buradaki nehiy hakiki manasındadır.¹²³⁰

-Tesellide bulunmak: Kur'an'ının nüzul anında muhapataların yaşadıkları bazı sıkınlardan dolayı Allah zaman zaman onları teselli etmek için nehiy hitabını kullanmaktadır. et-Taberî'nin belirttiğine göre, وَلَا تَحْزَنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ “Gevşemeyin, üzülmeyin, gerçek müminseniz, yükselecek olan sizsiniz”¹²³¹ ayetinde geçen nehiy hitapları, teselliyi ifade etmektedir. Zira bu nehiy hitaplarının nazil

¹²²³ et-Taberî, V, 155.

¹²²⁴ 10. Yunus:88.

¹²²⁵ Ebû'Ubeyde, I, 281.

¹²²⁶ 71. Nuh: 26.

¹²²⁷ Bkz. 21.Enbiyâ': 89; 26. Şu'arâ': 86-87; 10. Yunus: 88; 23. Muminun: 94; 59. Haşır: 10; 2.Bakara: 286.

¹²²⁸ 4. Nisâ: 32.

¹²²⁹ el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'an* I-II, 1.bs., 'Âlemlü'l-Kutup, Beyrut 1955, I, 264.

¹²³⁰ İbn 'Âşûr, V, 30.

¹²³¹ 3.Âl-ı 'imrân: 139.

olduğu bağlamda hem muhatapların kayıpları söz konusuydu hem de yaralanan akrabaları da vardı.¹²³²

Aynı şekilde İbn ‘Âşûr’un ifade ettiğine göre, إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ “Şüphesiz, Rabbimiz Allah’tır deyip, sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara: Korkmayın, üzülmeysin, size vâdolunan cennetle sevinin! derler”¹²³³ ayetinde geçen nehiy hitapları, muhatapları teselli ve teskin etmeye yöneliktir.¹²³⁴ Kur’an hitabında muhatapları teselli ve sakinleştirmeyi ihtiva eden birçok ayet bulunmaktadır.¹²³⁵

-Devam anlamını ifade etmek: Kur’an hitabında bazen nehiy hitabı, devam anlamına delâlet etmektedir. ez-Zemahşerî’nin belirttiğine göre, لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ “Allah’ı tanımayanların refah içinde diyar diyar dolaşmaları seni aldatmasın”¹²³⁶ ayetinde geçen nehiy hitabı, devama delâlet etmektedir. Ona göre bu hitap, Hz. Peygamber’e veya herkese yönelik olabilir. Muhatapların kâfirlerin refah içinde yaşamalarına aldanmamaları gerektiğini ve aynı zaman onlara karşı takındıkları tavrı da sürdürmelerinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Şayet bu hitap Hz. Peygamber’e yönelik ise nasıl olur da Hz. Peygamber hitap çevresindekilerin sahip oldukları dünyevî mallara aldanmasından nehiy edilmektedir. Dolayısıyla bu hitap tarzı ya Hz. Peygamber’in zatında halk kastedilmektedir veya hitap doğrudan Hz. Peygamber’e yöneliktir. Ancak bu durumda bu hitap mecaz-i olarak Hz. Peygamber’in bulunduğu hal üzerine devam etmesini ifade etmektedir.¹²³⁷

Aynı şekilde وَلَا تَكُنْ مِنَ الْكَافِرِينَ “Kâfirlerle beraber olma”¹²³⁸ ve وَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ “Müşriklerden olma”¹²³⁹ ayetlerinde geçen nehiy hitapları da devama delâlet etmektedir. er-Râzî’nin belirttiğine göre, فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ “Şüphelenenlerden olma”¹²⁴⁰ ayetinde geçen nehiy hitabı bizzat Hz. Peygamber’e yöneliktir. Fakat ayetin anlamı, “Şüpheyi terk

¹²³² et-Taberî, VI, 77.

¹²³³ 41.Fussilet: 30.

¹²³⁴ İbn ‘Âşûr, XXIV, 285.

¹²³⁵ Bkz.38. Kasas: 7-31; 19.Meryem: 25; 20.Taha: 46; 15. Hicr: 51-53; 51. Zariyat: 28; 11.Hud: 70; 9.Tevb:40.

¹²³⁶ 3.Âl-ı ‘imrân: 196.

¹²³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 680.

¹²³⁸ 11.Hûd: 42.

¹²³⁹ 6.En‘am: 14.

¹²⁴⁰ 3.Âl-ı ‘imrân: 60.

etmeye devam et”¹²⁴¹ şeklindedir. Yani ona göre buradaki hitap mecazî anlamda kullanılmaktadır.

Yine Ebû Suud’un belirttiğine göre, كَلَّا لَا تُطِيعُوا وَاسْجُدُوا وَاقْرَأُوا “Sakin onu dinleme, secde et ve yaklaş”¹²⁴² ayetinde geçen nehiy hitabının devam anlamında olduğunu ifade etmektedir. Yani seni Allah’a isyan etmeye davet edene karşı isyana, secde ve namaza devam et.¹²⁴³

-Te’yisi ifade etmek: Kur’an’da bazen nehiy hitabı, umudu kesmek ve muhatapların yaptıkları davranışlarından dolayı onlarla alay etmeyi ifade etmektedir. Meselâ, لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ “Mazeret uydurmayın. İman ettikten sonra inkâr ettiniz”¹²⁴⁴ ayetinde geçen nehiy hitabıyla ilgili ez-Zemahşerî şu tespitlerde bulunmaktadır: “Muhataplar yalan konuştukları için Allah, özürlerini kabul etmedi. Sanki Hz. Peygamber’le istihza ettiklerini itiraf ediyorlar. Zira onlar Tebuk savaşında Hz.Peygamber’i Bizanslara karşı küçümsemişlerdi. Onunla alay etme sadedinde “Bizansın saraylarını ve kalelerini fetih edecek bu adama bakınız” diyorlardı.”¹²⁴⁵ Dolayısıyla bu ayetten muhatapların mazeretlerinin kabulü konusunda umutlarını kesmektedir. Ebû Suud, لَا تَجْأَزُوا الْيَوْمَ إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنصِرُونَ “Bu gün feryâd etmeyin. Bizden size yardım edilmeyecektir”¹²⁴⁶ ayetinde geçen nehiy hitabının te’yisi ifade ettiğini söylemektedir. İsyankârlar ahirette karşılaştıkları sıkıntılardan dolayı Allah’tan yardım talep ederler. Allah onların bu ümitlerini kesmek için “sesinizi yükseltmeyin. Bizim tarafımızdan size yardım edilmeyecektir.” söyleyecektir.¹²⁴⁷ Yani buradaki nehiy hitabı te’yisi ifade ettiği anlaşılmaktadır.

-İltimasa delâlet etmek: İltimas,kardeşten kardeşe veya dosttan dosta yönelik gerçekleşen nehiy hitabıyla meydana gelmektedir.¹²⁴⁸ Kur’an hitabında bu anlamda nehiy hitaplarının söz konusu olduğu görülmektedir. er-Râzî’nin belirttiğine göre, قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا “Unuttuğum şeyden dolayı beni cezalandırma. Bana bu

¹²⁴¹er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VIII, 86.

¹²⁴²96. ‘Alak: 19.

¹²⁴³Ebû Suûd, V, 556.

¹²⁴⁴9.Tevbe: 66.

¹²⁴⁵ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 63.

¹²⁴⁶23. Mu’minûn: 65.

¹²⁴⁷Ebû Suûd, IV, 78.

¹²⁴⁸Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu Mustalahâtî’l-Belağîyye*, s.667.

işimde zorluk çıkartma dedi”¹²⁴⁹ ayetinde geçen nehiy hitapları iltiması ifadeetmektedir. Çünkü bu nehiy hitabı, Hz. Mûsa’dan Allah’ın kuluna yönelik bir hitaptır. Buna göre bu hitap yoldaşlar arasında gerçekleşen bir hitap olduğu için iltiması ifade etmektedir.

Aynı şekilde “قَالَ يَا ابْنَ أُمِّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي” “Ey annemin oğlu! Sakalımı tutma dedi”¹²⁵⁰ ayeti de buna örnek verilebilir. Burada Hz. Harun ile kardeşi Hz. Musa arasında bir diyalog gerçekleşmektedir. Her ikisi birbirlerine eşit oldukları için iltiması ifade etmektedir.

Ashab-ı Kehf arasında geçen diyaloglarda vaki olan nehiy hitabını da iltiması ifade etmektedir.¹²⁵¹

-İrşada delâlet etmek: Kur’an hitabında bir kısım nehiy hitapları, muhataplara yol göstermek ve onlara rehberlik yapmak anlamını ifade etmektedir. el-Âlûsî, وَلَا تَبْسُتُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ “Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin”¹²⁵² ayetinde geçen nehiy hitabının, muhatapların Allah’ın rahmetinden ümitlerini kesmemeleri konusunda rehberlik manasını içerdiğini söylemektedir.¹²⁵³

Diğer taraftan İbn ‘Âşûr’un belirttiğine göre وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا “Yeyin, için, fakat israf etmeyin”¹²⁵⁴ ayetinde geçen nehiy hitabı tahrimi değil, irşadı ifade etmektedir. Çünkü israfın miktarı zapt edilemediği için ona sorumluluk taâlluk etmez. İsrâf yapmamak muhatapların maslahâtına uygun olduğu için bu konuda kendilerine rehberlik yapılmaktadır.¹²⁵⁵

Aynı şekilde “لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ” “Birçok şeyden sormayın”¹²⁵⁶ ayetinde vaki olan nehiy hitabı da irşada örnek olarak verilebilir. es-Suyûtî, bu ayetteki nehiy hitabının rehberlik manasına delâlet ettiğini söylemektedir.¹²⁵⁷

¹²⁴⁹ 18.Kehf: 73.

¹²⁵⁰ 20. Taha: 94.

¹²⁵¹ 18. Kehf: 12.

¹²⁵² 12. Yusuf: 87.

¹²⁵³ el-Âlûsî, XII, 45.

¹²⁵⁴ 7. A’râf: 31.

¹²⁵⁵ İbn ‘Âşûr, VIII, 95.

¹²⁵⁶ 5. Mâide: 101.

¹²⁵⁷ es-Suyûtî, el-İtkân, II, 893.

Ayrıca Hz. İbrahim (a.s.), babası Âzer ile aralarında geçen konuşmada geçen يَا أَبَتِ (Ya Âbet) “Babacığım! Şeytana kulluk etme!”¹²⁵⁸ nehiy hitabı da irşada delâlet etmektedir. Bu hitabın bağlamına bakıldığında, Hz. İbrahim’in babasıyla konuşurken ona karşı edepli ve mutevâzi olduğu görülmektedir. Ancak bununla birlikte babasının azaba maruz kalmaması için ona rehberlik yapmaktadır. Nehiy hitabıyla birlikte nida hitabının kullanılması ise, muhatabının zihnini zinde tutmak ve samimi duygularını ortaya koymaktan kaynaklanmaktadır.¹²⁵⁹ Başka ayetlerde de nehiy hitabı, irşad ve rehberlik manasına delâlet etmektedir.¹²⁶⁰

-Akibeti beyân etmek: Bazı ayetlerde nehiy hitabı, muhataplara bir işin sonucunu bildirmeyi ifade eder. es-Sekkâkî’nin belirttiğine göre, وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُونَ (Resûlüm!) Sakın, Allah’ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma!”¹²⁶¹ ayetinde vaki olan nehiy hitabı akibeti ifade etmektedir. Bu ayette Hz. Peygameber’in Allah’tan gafil kalmamasına yönelik bir nehiy söz konusu değildir. Zulüm yapmanın akibetinin azap olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in gaflette olması düşünülemez.¹²⁶²

-Tahkir ve tevbihe delâlet etmek: Nehiy hitabı, bazen tahkir ve azarlama manalarını içermektedir. Ebû Hayyân, فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ (Ey Muhammed!) Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin”¹²⁶³ ayetinde geçen nehiy hitabının tahkiri ifade ettiğini belirtir. Ona göre ayetin anlamı şöyledir: “Ey muhatap! Munafıkların sahip oldukları dünya süsünden (mal ve evlât) hoşlanma ve onunla sınanmaya da izin verme.”¹²⁶⁴

-Tehdid etmek: Nehiy hitabının zaman zaman tehdîd de ihtiva ettiği görülmektedir. İbn ‘Âşûr, أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ (Bana baş kaldırmayın, teslimiyet gösterip

¹²⁵⁸ 19. Meryem: 44.

¹²⁵⁹ Yûsuf Abdullah el-Ensârî, *Esâlibu'l-Emr ve'n-Neny fi'l-Kur'an ve Esrâruhâ el-Belâğîyyetu*, Câmi'atu Umî'l-Kurâ Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Suudi Arabistân, 1990, s. 308.

¹²⁶⁰ 38.Kasas: 76-77; 12. Yusuf: 87; 24. Nûr: 63; 5. Mâide: 12.

¹²⁶¹ 14.İbrahim: 42.

¹²⁶² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 381.

¹²⁶³ 9.Tevbe: 55.

¹²⁶⁴ Ebû Hayyân, V, 55.

bana gelin”¹²⁶⁵ ayetinde geçen nehiy hitabının tehdid ifade ettiğini söyler.¹²⁶⁶ Nehiy hitabının bulunduğu bağlam da bunu gerektirmektedir. Zira burada Hz. Süleyman kendisine karşı gelinmemesi hususunda Belkis’i uyarmaktadır. Sebe kraliçesinin bundan sonra *فَآلَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي* (Sonra Melike) dedi ki: Beyler, ulular! Bu işimde bana bir fikir verin”¹²⁶⁷ sözü de bunu göstermektedir. Zira Belkis yönetim kadrosunun fikirlerine başvurmaktadır.

-Ricayı ifade etmek: Bazı ayetlerde nehiy hitabının rica anlamını içerdiği görülmektedir. Hz. Musa ve Hz. Harun’un Firavun’la diyaloglarında İsrailoğullarını bırakması ricasında bulunurlar.¹²⁶⁸ Aynı şekilde Firavun’un hanımının Hz.Musa’nın öldürülmemesi için yaptığı konuşmada geçen nehiy hitabı da¹²⁶⁹ ricayı ifade etmektedir. Melekler, Hz. Lût’a geldiklerinde, misafirlerine dokunulmaması konusunda yaptığı konuşmada geçen nehiy hitabı da rica anlamını ifade etmektedir.¹²⁷⁰ Münafıkların savaşa katılmamak için Hz. Peygamber’le gerçekleştirdikleri diyalogta geçen nehiy hitabı da rica anlamında olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁷¹ Bütün bu hitapların zikredildikleri bağlama bakıldığında rica manasına delâlet ettiği anlaşılmaktadır.

-Tesviyeye delâlet etmek: Nehiy hitabı, bazen tesviyeye delâlet etmektedir.¹²⁷² Nehiy hitabı tek başına bu anlama delâlet etmemektedir. Genellikle emir ile beraber zikredildiğinde bu anlamı ifade eder. Hz. Peygamber münafıklar için istiğfarda bulunmayı istediğinde, Allah, onu uyarmakta ve onlar için istiğfarda bulunup bulunmamasının aynı olduğu kendisine bildirmektedir.¹²⁷³

Daha öncede ifade edildiği üzere bu hitabın üslûbu her ne kadar emir ve nehiy şeklinde de olsa, haberî bir hitaptır ve tesviyeyi ifade etmektedir.¹²⁷⁴ Tesviye manasını ifade eden başka nehiy hitapları da söz konusudur.¹²⁷⁵

¹²⁶⁵ 27.Neml: 31.

¹²⁶⁶ İbn ‘Âşûr, XVIII, 262.

¹²⁶⁷ 27. Neml: 32.

¹²⁶⁸ 20.Tâhâ: 46-47.

¹²⁶⁹ 38. Kasas: 9.

¹²⁷⁰ 15. Hicr: 67-69.

¹²⁷¹ 9. Tevbe: 49.

¹²⁷² Habenneke, *el-Belâgatü'l-‘Arabiyye*, I, s. 231.

¹²⁷³ 9.Tevbe: 80.

¹²⁷⁴ Ebû Hayyân, V, 79.

¹²⁷⁵ 17. İsrâ: 107, 52. Tur: 16.

-Teşvik ve nefreti ifade etmek: Teşvik ve nefret, zaman zaman nehiy hitabıyla da ifade edilmektedir. Kur'an hitabı incelendiğinde birçok ayette nehiy hitabının teşvik anlamını ifade etmektedir.¹²⁷⁶ Bir kısım ayetlerde ise muhatapları olumsuz bazı düşüncelerden nefret ettirmeyi ihtiva etmektedir. Hâlid 'Abdurrahmân el-'Akk'ın belirttiğine göre Hucurât sûresinde geçen *وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا* "Birbirinizin giybetini yapmayın"¹²⁷⁷ hitabı nefreti ifade etmektedir. Ona göre bu hitap, Müslümanların birbirlerinin giybetini yapmaktan kaçınmalarını ifade eder.¹²⁷⁸ Böylelikle Müslümanların giybetten nefret etmelerinin gerekli olduğu beyân edilmektedir.

Yukarıda ifade edilen bilgilerden de anlaşılıyor ki, nehiy hitabının aslî manası bir davranışı terk etmek olmasına rağmen, bulunduğu bağlama göre bir kısım mecazî manaları da ifade etmektedir. Böyle bir durum, ilâhî hitabın dilsel açıdan bağlama göre inşa olduğunu da göstermektedir. Böylelikle Allah, muhatapların zihin ve kalplerini olumsuz duygulardan arındırıp onların yerine güzel duygular yerleştirmek için nehiy hitabını kullanmaktadır.

3.1.1.3. Nida

Nida sözlükte toplanmak manasındadır. en-Nâdî ve Dâru'n-Nedve halkın toplandığı yerdir. en-Nedâ, ıslaklık ve nedyu's-savt ise sesini yükseltmektir.¹²⁷⁹ Ayrıca nida, insanların oturdukları yer ve çağırmak anlamlarına da gelmektedir.¹²⁸⁰ Dolayısıyla bu kelime, sonu "vav" ile bittiğinde çağırmak ve hitap etmek manasını ifade ederken "ya" ile bittiğinde ıslaklık anlamına gelmektedir. Bu kavramın ifade ettiği çağırma, sadece bilinen nida hitabıyla gerçekleşmemektedir. Onunla birlikte نادى gibi fiillerlede vaki olmaktadır. Aralarındaki fark, edatlarla yapılan nida, geçici bir zaman diliminde gerçekleşirken, نادى gibi fiillerle yapılan nida ise, sürekliliğe delâlet etmektedir. Kur'an hitabında muhataplarla gerçekleşen iletişimde bu kelime ve türevlerinin kullanılması da bundandır.¹²⁸¹ Ayrıca Kur'an hitabında nida kelimesi ve türevleri bulundukları bağlama

¹²⁷⁶ 10. Yunus: 105; 3. Âl-ı'imrân: 59-60; 38. Kasas: 56-57.

¹²⁷⁷ 49. Hucurât: 12.

¹²⁷⁸ Hâlid 'Abdurrahmân el-'Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, 2.bs., Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 316.

¹²⁷⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, s. 983.

¹²⁸⁰ ez-Zemahşerî, *el-Esâs fi'l-Belâğa*, II, 261.

¹²⁸¹ el-Mustafevî, XII, 79.

göre, ilân etmek, dua etmek, kelâm, iş, sura öfûrmek, hesap ve yardım anlamlarına da gelmektedirler.¹²⁸²

Terim olarak nida hitabı, muhatabın kendisine yönelmesi için seslenmektir.¹²⁸³ İbn ‘Akîl (ö.769/1367), nida hitabını “konuşmacının mezkûr veya mukadder nida harfi ile muhatapın kendisine yönelmesini talep etmektir” şeklinde tanımlamaktadır.¹²⁸⁴ Çağdaş Nahiv ve Belâgat âlimlerinden ‘Abbâs Hasan (ö. 1398/1978), nida, “muhataba daveti yöneltmek ve konuşmacının söylediklerini dinlemek için ikaz etmektir”¹²⁸⁵ der. Bu açıdan bakıldığında nida hitabının inşaî olduğu anlaşılmaktadır. Ancak nida hitabındaki ya yerine geçen أريد، أدعو، أنادي gibi fiiller haberîdirler. Bu da bu hitapta sanki bir tezaadın olduğunu göstermektedir. Ancak eş-Şerîf er-Radî (ö. 686/1287)’nin belirttiğine göre burada bir tenakuz söz konusu değildir. Çünkü söz konusu fiiller her ne kadar haberî olsalar da, manen inşaîdirler. Ancak ona göre nida hitabında muzari fiil yerine mazi fiil takdir edilirse, Arap dil yapısına daha uygun olur. Çünkü Arapçada inşaî fiiller genellikle mazidirler.¹²⁸⁶

Ebû Sa‘îd el-Mut‘alî’ye göre de nida hitabının içerdiği inşaî anlam, onun vaz‘ından kaynaklanmamaktadır. İltizâmî olarak ondan anlaşılmaktadır. Buna göre talep yâ’dan değil onun yerine geçen fiilden anlaşılmaktadır. Bir kısım âlimlere göre ise nida hitabı sadece tenbih içindir ve talep içermemektedir.¹²⁸⁷

‘Abdulkâhir el-Curcânî’nin belirttiğine göre, nida hitabındaki talep manası, ya’nın ادعو vb. fiillerin yerine geçmesiyle meydana gelmektedir. Çünkü hitabın aslında bulunan söz konusu fiiller, gelecek zamanla ilgili haber vermeye de hamledilebilir. Zira fiili muzari, hâl ile müstakbel arasında müşterektir.¹²⁸⁸

Formel olarak nida hitabı، يا، أيا، هيا، وا ve أي gibi nida harflerinden birisiyle inşa olmaktadır. Sibeveyh’e göre nudbe hariç tutulduğunda nida harfleri beş tanedir. Ona

¹²⁸² ed-Dâmiğânî, s. 444.

¹²⁸³ el-‘Alevî, 161.

¹²⁸⁴ Muhammed b. ‘Alî es-Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘ala Şerhi’l-Eşmûnî ‘ala Elfiyyeti İbn Mâlik*, I-II (thk. Tâhâ ‘Abdurraûf Sa’d), Mektebetu’t-Tevfikiyye, y.y. s. 198.

¹²⁸⁵ ‘Abbâs Hassân, *en-Nahvu’l-Vâfi*, 3.bs., Dâru’l-Me‘ârif, Mısır y.y, ts., 1966, II, 1.

¹²⁸⁶ er-Radî, *Şerhu’l-Kâfiye*, I, 346.

¹²⁸⁷ Ebu Said el-Mut‘alî, *Buğyatu’l-İdâh*, II, 58.

¹²⁸⁸ ‘Abdulkahir el-Curcânî, *Kitabu’l-Muktâsid fi Şerhi’l-İydâh* I-II (thk. Kazım Bahr el-Mercân), Daru’r-Reşîd, Irak, 1982, II, 753.

göre hemze dışındaki diğer nida harfleri uzaklık için kullanılmaktadır.¹²⁸⁹ Buna göre hemze ve ey, yakındaki muhataplar için kullanılırken, yâ, eyâ ve heyyâ ile uzaktakiler nida edilir. Vâ ise sadece nûdbede kullanılır.¹²⁹⁰ Çünkü nûdbe acı ve hüzündür. Orada bulunan bütün muhataplara söz konusu hüzün duyurulmak istendiği için, sesin daha fazla yükseltilmesi gerekmektedir. Böyle bir durum ise, vâ ile gerçekleşmektedir. Zira vâ'da bulunan elifteki sesin yüksekliği yâ'da yoktur.¹²⁹¹

Diğer taraftan nida edatları arasında ٤, “ummü'l-bab” sayılmaktadır. Zira ٤ yakın, uzak, uykuda olan, uyanık ve dalgın olan bütün muhataplar için kullanıldığı gibi taacub, nûdbe ve istiğâse için de zikredilmektedir.¹²⁹² Ancak İbn Hişâm'ın da belirttiği gibi yâ'nın asıl vaz 'ı, uzaklık içindir.¹²⁹³ Teorik olarak nida ile ilgili zikredilen bu bilgiler kesin ve aynı zamanda bütün nahivciler tarafından kabul edilen bilgiler değildir. Yaklaşık olarak birçok nahivci tarafından benimsenen bilgilerdir. Meselâ bazı nahivciler, â ve ây harflerini uzakta olan muhatapları çağırmak için vaz' edildiğini söylerken, bazı nahivciler bunları nida edatlarından saymamaktadır.¹²⁹⁴

Nida hitabı genelde vaz' edildiği manalarda kullanılmaktadır. Ancak zaman zaman muhatapların yaşadıkları hal ve makama göre mecazî anlamda da mevzubahis olmaktadır. Buna göre Belağatın bazı inceliklerinden dolayı nida hitabı, tahassur, pişmanlık, acınma, ümitsizlik, temennî, hatırlatma, üzüntü ve rahatsızlığı ifade etme ve taacub için de kullanılmaktadır.¹²⁹⁵

Nida ile ilgili bu teorik bilgeleri aktardıktan sonra Kur'an hitabında nidanın kullanımını incelemekte fayda vardır. Kur'an hitabında nida edatlarından sadece ٤'nin zikredildiği görülmektedir. Geçtiği ayetlere bakıldığında bu edattan sonra bazen özel isim ve bazen de vasıflar gelmektedir. Çoğu zaman da bu edattan sonra tenbih edatlarından اِهْلَاء ve mubhem bir isim olan اِي gelmektedir. ez-Zemahşerî, nida hitabındaki bu durumu şöyle izâh etmektedir: “Nida hitabı, bütün unsurlarıyla, muhataplara yöneltilen emir ve yasaklara, va'd ve vai'dlere, kıssalara, büyük ve önemli işlere vurgu

¹²⁸⁹ Sîbeveyh, II, 239-230.

¹²⁹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 423.

¹²⁹¹ İbn Ya'îş, VIII, 120.

¹²⁹² İbn Ya'îş, VIII, 114.

¹²⁹³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, II, 429.

¹²⁹⁴ Ahmed Matlûb ve Hasan el-Basîr, *el-Belâğatu ve't-Tatbîk*, s. 140.

¹²⁹⁵ Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, I. 241.

yapmayı ifade etmektedir.”¹²⁹⁶ Daha sonra ez-Zemahşerî, bu hitapta geçen أي kelimesinin mubhem olduğu ve İsmi mevsullerdeki mubhemlik cümleyle izale edildiği gibi bundaki mubhemlik de ismi cinsle ortadan kalktığını söylemektedir. Sıfat ile mevsuf arasında vaki olan اءاء edatı ise bir taraftan أي’nun ihtiyaç duyduğu muzafun ileyhinin yerine geçtiğini, diğer tarafta da nida harfinin anlamını te’kid ettiğini belirtmektedir.¹²⁹⁷

Kur’an’daki nida hitabında genellikle nida edatı ile münâdâ beraber zikredilmektedir. Fakat bazen karine bulunduğu, nida edatı ile münâdâ beraber hazfedilmektedir. Meselâ, قُلْ لِّعِبَادِي يَأْمُرُوا آلِيَّ هِيَ أَحْسَنُ “Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler”¹²⁹⁸ ile يَا مُحَمَّد “Yönünü o gerçek dine çevir”¹²⁹⁹ ayetlerinde يا nida hitabı bir bütün olarak hazıf edilmektedir. Genellikle Kur’an hitabında Rab kelimesinin başında bulunan يا nida edatı hazıf edilmiştir. Bu durum, Allah’la iletişim halinde olanların, ona yakın oldukları mesajını vermek istemelerinden kaynaklanmaktadır.¹³⁰⁰ Ayrıca Kur’an hitabında nida edatı olan yâ çoğu zaman hazfedilmektedir. Özellikle ر kelimesiyle birlikte olduğunda iki yer dışında bütün hitaplarda hazfedildiği görülmektedir. Söz konusu yerler, Hz. Peygamber’in Allah’la iletişimde geçmektedir. yâ edatının ر kelimesiyle beraber kullanıldığı görülmektedir.¹³⁰¹ Fakat hitaptan hazıf edilenler zihnen mecuttur.

Nida edatının hazfindeki belâgat inceliği, Allah’la iletişimde olan kişinin Allah’ın kendisine yakın olduğu mesajını vermektedir. Ancak acı, sıkıntı ve ihtiyaçları iletmede, bu edatın zikredildiği görülmektedir.¹³⁰² Bu manaların ifade edildiği ayetlerde Hz. Peygamber kendi halkının hidayete ermesi ve helak olmaması için nida edatını zikretmekle sesini daha fazla yükseltmek istemektedir. Böylelikle onların kurtulmaları için Allah’ın yardımını talep etmektedir.¹³⁰³ Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, konuşmacının istek ve psikolojik yapısı, nida hitabının yapısının inşasında etkili

¹²⁹⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 210.

¹²⁹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 210.

¹²⁹⁸ 17. İsrâ: 53.

¹²⁹⁹ 30. Rûm: 43.

¹³⁰⁰ Ahmed Bedevî, s. 120.

¹³⁰¹ 25. Furkân: 30; 43. Zuhurf: 88.

¹³⁰² Habenneke, *el-Belâgatü'l-‘Arabiyye*, s. 242.

¹³⁰³ Habenneke, *el-Belâgatü'l-‘Arabiyye*, I, 243.

olmaktadır. Buna göre Kur'an'daki nida hitabı, genellikle muhatapları yönlendirmek, teşriî hüküm inşa etmek, şahıslara itap etmek ve onları teşvik etmekle ilgilidir. Sırasıyla Hz.peygamber, müminler ve insanlar hitap ta söz konusudur.¹³⁰⁴

Kur'an hitabında münâdâ, genel itibariyle يا إبراهيم ¹³⁰⁶ عيسى ¹³⁰⁵ موسى ¹³⁰⁷ gibi peygamberlerin özel isimleri, peygamberliği ifade eden, أَلَنبِي، ¹³⁰⁸ أَلرَسُول، ¹³⁰⁹ gibi vasıflar ile inşa olmaktadır. Bazı hitaplarda ise münadâ sadece Hz.Peygamber'i niteleyen أَلْمَزْمَل “Ey elbiseye bürünen”, ¹³¹⁰ ve أَلْمَدَثَر “Ey elbiseye sarılan”¹³¹¹ isimlerle gerçekleşmektedir. Ayrıca nida hitabı bazen يا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا ¹³¹² “Ey Yahudiler”, يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا “Ey iman edenler”, يا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ¹³¹³ “Ey kâfirler” ¹³¹⁴ ve يا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا “Ey kâfireler gibi muhatapların inançlarını belirten vasıflardan meydana gelmektedir. Bazende akrabalığı ifade يا أَبَت “Ey babam”, ¹³¹⁶ يا بَنِي “Ey Çocuklarım” ¹³¹⁵ يا نَسَاءَ النَّبِيِّ “Ey Peygamber eşleri” ¹³¹⁷ يا ابْنِ أُمِّ “Ey annemin oğlu”, ¹³¹⁸ terkipler münâdâ yapılmaktadır. Bazı ayetlerde ise أَلْجَاهِلُونَ “Ey cahiller”, ¹³¹⁹ أَلْسَاحِر، “Ey sihirbaz”, ¹³²⁰ gibi bireysel özellikleri ifade eden kelimelerden meydana gelmektedir.

Diğer taraftan münâdâ bazen رَبَّ ¹³²¹ أَللَّهُمَّ kelimeleri olurken, bazen de münâdâ, hakka karşı mücâdele eden إِبْلِيسَ ¹³²³ هَامَانَ قَارُونَ ¹³²² gibi kişilerin

¹³⁰⁴ Velîd el-Munîr, s. 85.

¹³⁰⁵ 3. Âl-ı ‘imrân: 55.

¹³⁰⁶ 11. Hûd: 53.

¹³⁰⁷ 7.A‘râf: 144.

¹³⁰⁸ 33. Ahzâb: 1.

¹³⁰⁹ 5.Mâide: 67.

¹³¹⁰ 73.Müzzemmil: 1.

¹³¹¹ 74. Müddessir: 1.

¹³¹² 2.Bakara: 178-153.

¹³¹³ 5.Mâide: 59.

¹³¹⁴ 109. Kâfirûn: 1.

¹³¹⁵ 33. Ahzâb: 32.

¹³¹⁶ 31. Lokmân:17.

¹³¹⁷ 19. Meryem: 42.

¹³¹⁸ 20. Tâhâ: 94.

¹³¹⁹ 39. Zümer: 64.

¹³²⁰ 43. Zuhruf: 49.

¹³²¹ 12. Yusuf: 33.

¹³²² 38.Kasas: 38.

¹³²³ 15.Hicr: 32.

isimleri olmaktadır. Bazı münâdalar da يا ذا القرنين gibi şahısların lakabıyla hitap edilmektedir. Bir kısım ayetlerde ise dostluğu ifade eden صاحب gibi isimler münâdâ zikredilmektedir. Bir kısım ayetlerde is يا أولي الأبصار “Ey akıl sahipleri”, يا أولي الأبصار “Ey göz sahipleri” gibi üslûplarla akıl sahiplerine nida edilmektedir.¹³²⁴ Görüldüğü üzere Kur’an’da münâdâ olan muhataplar, bağlama göre bazen isimleriyle bazen de vasıflarıyla çağrılmaktadırlar. Kur’an hitabında zikredilen bütün münâdaları zikretmek, konuyu uzatacağından sadece bir kısım örneklerle yetindik.

Nida hitabından sonra genellikle يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ “Ey iman edenler! Allah’ın size helâl kıldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) haram kılmayın ve sınırı aşmayın”¹³²⁵ ayetinde olduğu gibi nehiy hitabı ve يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ فَأَنْذِرْ “Ey bürünüp sarıyan (Resûlüm)!”¹³²⁶ ayetinde ise emir hitabı gelmektedir. Ancak وَأَمَّا أَنْتُمْ الْيَوْمَ أَنْتُمْ الْمُجْرِمُونَ “Ayrılın bir tarafa bugün, ey günahkârlar!”¹³²⁷ gibi bazı ayetlerde emir hitabı, nidadan önce zikredilmektedir. Bazen de يا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ “Ey kullarım! Bugün size korku yoktur”¹³²⁸ ayetinde olduğu gibi nida hitabından sonra isim cümlesi gelmektedir. Nida hitabıyla beraber zikredilen istifhâm edâtı ise, bazen ondan önce bazen de ondan sonra gelmektedir.¹³²⁹

Nida hitabıyla ilgili aktarılan bu bilgilerden anlaşılıyor ki, nida hitabı müstakil bir hitap değildir. Muhataplara belli bir mesajı iletecek bir mahiyette de değildir. O, sadece muhataplara iletilen emir, nehiy, ahlâkî ve itikadî konulularda uyarıcı ve hazırlayıcı bir rol üstlenmektedir. Ku’an hitabında bu durum, açık bir şekilde hisedilmektedir. Zira Kur’an hitabında muhataplara müjde dahi ansızın verilmemektedir. Emir, nehiy ve öğütte bulunurken önce hazırlayıcı bir hitap kullanılmaktadır.¹³³⁰ Kur’an hitabında nida üslûbu hakiki manasının yanında muhatapların bulundukları bağlam ve yaşadıkları duruma göre farklı mecazî manalar da içerdiği görülmektedir

¹³²⁴ Bkz. Mubârek Terîkî, s. 313-319.

¹³²⁵ 5. Mâide: 87.

¹³²⁶ 74. Müddessir: 1.

¹³²⁷ 36. Yasin: 59.

¹³²⁸ 43. Zuhuruf: 68.

¹³²⁹ İbnu’l-Enbârî, Ebu’l-Berekât, *el-İnsâf fî Mesâi’l-Hilâf Beyne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, (thk. Remazân ‘Abdu’t-Tevvâb), 1.bs., Mektebetu’l-Hancî, Kahire 2001, s. 100-101; Ahmed Bedevî, s. 120.

¹³³⁰ Mubârek Terîkî, s. 338.

-İstihza etmek: Bir kısım Kur'an hitaplarında nida hitabı, وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ “Dediler ki: "Ey kendisine Kur'an indirilen (Muhammed)! Sen mutlaka bir delisin”¹³³¹ ayetinde olduğu gibi istihzayı ifade etmektedir. Müşrikler bu hitapla Hz. Peygamber'le istihza ediyorlar ve onu deli olarak telâkki ediyorlardı. İbn 'Âşûr, bu ayetteki hitabın istihzayı ifade etmediğini söylese de ¹³³² birçok tefsirciye göre bu hitap, istihzayı ifade etmektedir. Çünkü deli olarak niteledikleri bir kişiye vahyin gelişini kabul etmezler. Hitabın bulunduğu bağlam da bunu desteklemektedir.¹³³³

Firavun ile Hz. Musa arasında geçen diyalogta Firavun alay ve istihza etmek sûretiyle “Firavun ona, Ey Musa! dedi, senin büyülenmiş olduğunu sanıyorum”¹³³⁴ demektedir. Firavun'dan etkilenen halk da, Hz. Musa'ya karşı aynı istihzaî üslûbunu kullanmaktadır. Hz. Musa'yla iletişimlerinde وَقَالُوا يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ “ve dediler Ey sihirbaz”¹³³⁵ ifadesini kullanmaktadırlar.

-Hasret Çekmek: Bazen insanlar kendi iç dünyasında vaki olan acıları, nida hitabıyla ifade ederler. Bu durum genelde يَا حَسْرَتِي “Ey haseretim” ifadesiyle dile getirilmektedir. Konuşmacı, kendisi için acınmayı dile getiriyorsa, bu durumda nida hitabı, hasretle birlikte pişmanlık ve temenniye de ihtiva etmektedir. Kur'an hitabında da Arapların bu dil yapısı dikkate alınarak hitap inşa edilmektedir. İnkârcıların Allah'ın azabına maruz kalmalarından dolayı, يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ “Ne yazık şu kullara”¹³³⁶ demek sûretiyle üzüntülerini dile getirmektedirler. Bazen insanlar, ilâhî değerleri yaşamadıkları için “Kişinin: Allah'a karşı aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun”¹³³⁷ demekle ¹³³⁷ kendi iç dünyasını dışa vurarak hasret çeker. Diğer bazı ayetlerde ise, يَقُولُونَ “Eyvah bize! Keşke Allah'a itaat etseydik, Peygamber'e de itaat etseydik! derler”¹³³⁸ şeklinde temennî hitabı kullanılarak hitap inşa edilmektedir. Bu nida hitabında temennî ile beraber hasret de ifade edilmektedir. Zira bu hitabın

¹³³¹ 15.Hicr: 6.

¹³³² İbn 'Âşûr, XIV, 16.

¹³³³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 397.

¹³³⁴ 17. İsrâ: 101.

¹³³⁵ 49. Zuhruf: 43.

¹³³⁶ 36. Yasin: 30.

¹³³⁷ 39. Zümer: 56; 6. En'am: 31.

¹³³⁸ 10. Ahzâb: 66.

bulunduğu bağlam da bunu göstermektedir. Allah’a ve onun Resulüne itaat etmedikleri için üzülmektedirler.¹³³⁹

Temenniyle beraber hasreti ifade eden hitaplardan biri de, *“وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا*”¹³⁴⁰ Ve kâfir: "Keşke toprak olsaydım!" diyecektir”¹³⁴⁰ ayetinde yer almaktadır. İbn ‘Âşûr, bu hitabın temennî ve hasreti ifade ettiğini söylemektedir. Zira bu hitapla insan idrak etme kabiliyeti olmayan toprak olmak istemektedir.¹³⁴¹ Bu gibi hitaplarda her ne kadar mahzûf bir münâdadan söz edilmişse de, burada münadanın hafzedilmediği ve bizzat hasret ve temennî gibi soyut şeyler münada yapıldığını düşünmek mümkündür. Dolayısıyla bu tür hitaplarda akıllı olmayan varlıklar akıllı olanlar yerine konulmaktadır. Belâgat açısından bunun daha edebî olduğu söylenebilir.

-İhtisası ifade etmek: Nida hitabı bazen ihtisası ifade etmektedir. Ancak bu durum, nida edatının hafzedilmesiyle gerçekleşmektedir.¹³⁴² Hz. Peygamber’in ailesinin diğer aileler arasında farklı olduğunu ifade etmek için, *“أَمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ*”¹³⁴³ Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor”¹³⁴³ zikredilen ayette nida hitabı da kullanılmaktadır. Ayette geçen *أَهْلَ الْبَيْتِ* terkinin nasb oluşu her ne kadar bir kısım tefsircilere göre *أمدح* gibi fiille gerçekleştiği düşünülüyorsa da, diğer bazı tefsircilere göre nasbı nida edatı ile gerçekleşmiştir.¹³⁴⁴ Ayetin üslûbu nida hitabı olmasını iktiza etmektedir. Zira muhatap bir kitle söz konusudur.

-Ortamın şiddetli olduğunu belirtmek: Nida hitabı bazı ayetlerde, ortamın şiddetli olduğunu ifade etmektedir. Meselâ, *“وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَّا يُؤْمِنُونَ*”¹³⁴⁵ (Resûlullah'ın:) "Yâ Rabbi! Bunlar, iman etmeyen bir kavimdir" demesini de(Allah biliyor)”¹³⁴⁵ ayetinde geçen nida hitabı, Hz. Peygamber’in bulunduğu ortamın sıkıntılı olduğu ve nida hitabının da bunun sonucunda meydana geldiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan bu hitap, muhataplar için tehdid ve Hz. Peygamber için de yardım etme va’dini içermektedir.¹³⁴⁶

¹³³⁹ İbn ‘Âşûr, XXII, 116.

¹³⁴⁰ 78.Nebe: 40.

¹³⁴¹ İbn ‘Âşûr, XXX, s. 58.

¹³⁴² Fadl Hassan ‘Abbâs, I, 166.

¹³⁴³ 33.Ahzâb:33.

¹³⁴⁴ Ebû Suûd, IV, 417; en-Nesefî, III, s. 30

¹³⁴⁵ 43.Zuhruf: 88.

¹³⁴⁶ İbn ‘Âşûr, XXV, 273.

Ahmed Bedevî'nin belirttiğine göre, Kur'an'da nida edatı sadece bu ayette Rabb kelimesiyle beraber zikretmektedir.¹³⁴⁷

Böyle bir hitap aynı zamanda Hz. Peygamber'in psikolojik durumunu da ortaya koymaktadır. O, halkını ilâhî değerlere çağırmaktadır. Fakat halkı kendisine isyan etmekte ısrar eder. Bu nedenle kalbini üzüntü sarar. Yardım gelmediğinden dolayı da Allah'ın kendisinden uzaklaştığı hissine kapılır. Bundan dolayı Rab kelimesiyle birlikte nida edatının kullanıldığı düşünebilir. Böylelikle Allah'la iletişimde sesini biraz daha yükselterek onun rızasını kazanmaya çalışmaktadır.¹³⁴⁸ Diğer taraftan Kur'an'da "Allah" lafzının, "yâ" nida edatıyla kullanıldığı görülmemektedir. Onun yerine اللهم kelimesi kullanılmaktadır. Zira bu lafız ta'zimi ifade etmektedir.¹³⁴⁹

-Temmenî Etmek: Konuşmacı, elde edilmesi mümkün olmayan veya ulaşılmaması zor olan bir durumu nida hitabıyla dile getirmektedir. İsrailoğullarından dünya hayatını arzulayan bir grub, Karun gibi bir yaşamı isterler. Bu isteklerini, يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ, "Keşke Karun'a verilenin benzeri bizim de olsaydı"¹³⁵⁰ hitabıyla dile getirirler. Bu ayette kullanılan kelimelerden anlaşılıyor ki, onlar bu işi o kadar çok istiyorlar ki, temenninin bizzat kendisini çağırırmaktadırlar. Üç elçinin gittiği köyde onlara tabi olan kişinin ahirtte yaşadıklarının aynısını halkının da yaşamasını, قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ, "Keşke, dedi, kavmim bilseydi"¹³⁵¹ hitabıyla dile getirmektedir. Bu ayetlerde bizzat temennî edatı münada edilmektedir.

-Taaccup ve esef duymak: Melekler Hz. İbrahim'in hanımı Sare'ye İshak'a hamile kalacağını haber verdiklerinde, Sara yaşlı olduğundan dolayı taaccub ve teessuf ettiği görülmektedir. Kur'an onun bu psikolojik durumunu, قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ (İbrahim'in karısı:) Olacak şey değil! Ben bir koca karı, çocuk mu doğuracağım?¹³⁵² hitabıyla dile getirmektedir. Görüldüğü üzere nida hitabı, muhataplara belli mesajlar vermek için kendi vaz'i anlamının dışında da

¹³⁴⁷ Ahmed Bedevî, s.120.

¹³⁴⁸ Ahmed Bedevî, s.120.

¹³⁴⁹ Ahmed Bedevî, s.121.

¹³⁵⁰ 28. Kases: 79.

¹³⁵¹ 36. Yasin: 26.

¹³⁵² 11. Hûd: 72.

kullanılmaktadır. Bütün bunlar hitap ve muhatap ilişkisi çerçevesinde gerçekleşmektedir.

3.1.1.4. İstifhâm

İstifhâm, istif'al vezninde bir mastardır. İbn Fâris'e göre bu kelimenin vaz'i anlamı bir şeyi bilmektir.¹³⁵³ İstif'al kalıbı ise bir şeyi anlamayı talep etmektir.¹³⁵⁴ Terim olarak istifhâmın, farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. es-Sekkâkî'ye göre istifhâm, "muhatabın zihninde bir şeyin gerçekleşmesi için yapılan bir taleptir. Bu bir hükmü bir şeye isnad etmek şeklinde gerçekleştiğinde tasdik, aksi takdirde kendisine tasavvur denilir."¹³⁵⁵ eş-Şerîf el-Curcânî (ö.816/1413), istifhâmı, "muhatabın zihnindeki şeyleri bilmeyi talep etmektir"¹³⁵⁶ demektir. el-'Alevî ise, istifhâmı, "murâd edilen bilgiyi başkasından talep etmektir"¹³⁵⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Bütün bu tanımlar, her ne kadar istifhâmı farklı açılardan ele alıp anlaşılsa da aslında hepsinin ortak özelliği, bir şeyi anlamaya çalışmaktır.

İstifhâm hitabının oluşumu, belli harf ve isimlerle gerçekleşmektedir. Harfler, hemze, هـ ve ا' dir ki, bunlar istifhâm hitabının asıl edatlarıdır. Hemze ve hel, hem isim hem de fiilerin başına gelmektedir. Ancak hemze istifhâmda ümmü'l-bab sayılmaktadır. Çünkü hemze, ا ile beraber kullanıldığında atıf edatlarından vâv, summe ve fâ harfleri başına gelebilir.¹³⁵⁸ Ayrıca hemze hazfedilebilmekte, tasdik ve bir olguyu tasavvur etmede kullanılmakta, müspet ve menfî cümlelerin başına da gelebilmektedir. Hel ise sadece isnâd içeren yerlerde kullanılır. İsim olan istifhâm edatları ise, من "Kim?", ما "Nedir?", متى "Ne zaman?", أين "Ne zaman?", أين "Nerede?", أنى "Nereden?", كيف "Nasıl?", كم "Kaç?", أي "Hangisi?" dir.

Ennâ, bulunduğu bağlama göre nereden, nasıl ve ne zaman anamlarını ifade etmektedir. Eyne, mekânın belirtilmesi için vaz' edilmiştir. Eyyu, her hangi bir hususta

¹³⁵³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, s.457.

¹³⁵⁴ İbn Manzûr, X, s. 343.

¹³⁵⁵ es-Sekkâkî, s.270.

¹³⁵⁶ eş-Şerîf el-Curcânî, s. 18.

¹³⁵⁷ el-'Alevî, III, 158.

¹³⁵⁸ İbn Ye'îş, VIII, 150.

ortak yönleri bulunan iki şeyden birini diğerinden ayırmaktadır. Eyyâne,¹³⁵⁹ sadece gelecek zaman için ve kıyâmet gibi önemli olaylar sorgulanırken kullanılır. Kem, miktarı bilinmeyen bir sayıyı ifade eder. Keyfe, durumun öğrenilmesinde ve mâ, akıllı ve akılsız cins ve sıfatları anlamada kullanılır. Men, genellikle akıllı varlıkların durumlarını anlamak için vaz' edilmişken, metâ, zaman tayini içindir.¹³⁶⁰ İstifhâm edatları, hitabın başında bulunması gerekmektedir. Çünkü istifhâm edatları, haberî cümleleri inşaya dönüştürmektedirler. Nefiy edatı olan mâ nasılkı, müsbet cümlenin başına gelip onu menfiye çeviriyorsa, bu edatlarda cümlenin başında bulunduklarında onu inşaya dönüştürebilmektedir. Aksi takdirde kendi misyonunu yerine getirmezler.¹³⁶¹

Kur'an'da yoğun bir şekilde kullanılan “م” edatını, es-Sekkâkî hem istifhâm edatları arasında hem de atıf edatları arasında zikretmektedir.¹³⁶² Sîbeveyh, bu edattan istifhâm anlamının hiç ayrılmadığını söylemektedir.¹³⁶³ İbn Hişâm da, Sîbeveyh gibi düşünmektedir.¹³⁶⁴ el-Muberrid'e göre hemze de em gibi, hiçbir zaman istifhâm anlamından ayrılmamaktadır. Ona göre hemzeyle beraber kullanılan em edatı (muttasıla) eyyu anlamındadır. Hemzesiz kullanılan (munkati'a) em ise bel anlamındadır. Sevâ ve benzeri kelimelerle kullanıldığında ise tesviyeyi ifade etmektedir.¹³⁶⁵ Bir diğer istifhâm edatı da مٌ' dir. Bu edat bir bütün olarak mı istifhâm edatıdır yoksa sadece mâ kelimesi istifhâm edatıdır مٌ kelimesi ise ism-i mevsul veya ism-i işaretir? şeklinde bazı sorular dile getirilmiştir. Bu konuda farklı görüşlerin söz konusu olduğu bilinmektedir.¹³⁶⁶ Her hâlükârda bu edatın Kur'an'da yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir.¹³⁶⁷

Belâgat âlimlerinin, istifhâm edatlarının vaz'i anlamları üzerinde pek durmadıkları anlaşılmaktadır. Onlar daha çok istifhâm edatlarının mecazî manalarıyla

¹³⁵⁹ Bu edat Kur'an'da altı yerde geçmektedir. Gelecek zamanda ta'zimi ifade etmektedir. Bkz. 'Abdukerim Mahmud Yusuf, *Üslûbu'l-İstifhâm fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 1.bs., Mektebetu'l-Gazzâlî, Dimaşk 2000, s. 11.

¹³⁶⁰ Bkz.el-'Alevî, III, 158-159; Ahmed el-Hâşimî, s. 81-84.

¹³⁶¹ İbn Ya'îş, VIII, 155; es-Sekkâkî, s. 274-280.

¹³⁶² es-Sekkâkî, s. 114 ve 274.

¹³⁶³ Sîbeveyh, III, 169.

¹³⁶⁴ Bu edatla ilgili daha geniş bilgi için İbn Hişâm, *Müğni'l-Lebîb*, I, 51-59.

¹³⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedab* I-IV (thk. Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme), Vizâretu'l-Evkâf, Kahire 1994, III, 286-290.

¹³⁶⁶

¹³⁶⁷ 2. Bakara: 219; 16.Nahl: 30; 2. Bakara: 26; 4. Nisâ: 39; 5. Mâide: 4.

ilgilenmişlerdir. Sîbeveyh, el-Ferrâ', Ebû'Ubeyde, İbn Kuteybe (ö. 297/828) ve el-Muberrid gibi ilk belagâtçılar, istifhâmın mecazî manalarından bir kısmını zikretmişlerdir. Fakat daha sonra gelen es-Sekkâkî, el-Kazvînî ve *Telhîs*'i şerh edenler ve özellikle 'Ulûmu'l-Kur'an alanında önemli eserler kaleme alan ez-Zerkeşî ve es-Suyûtî gibi âlimlerin, istifhâm hitabının mecazî manalarını toplu bir şekilde zikrettikleri görülmektedir.¹³⁶⁸

İnsan, fıtratı gereği soru sormayı ve sorgulamayı ister. Etrafında bulunan olay ve olguların nasıl meydana geldiğini anlamaya çalışır. Bazen soruyu kendine yöneltir. Bazen de başkasına sorar. İnsanın bu yapısından dolayı, insanlık tarihinin çok eski dönemlerinden itibaren soru-cevap hitabının kullanıldığı görülmektedir. Konfüçyüs ve Sokrat, soru-cevabı bir eğitim metodu olarak benimsemişlerdir. İşte insanın bu fıtrî yapısından dolayı, Allah-insan arasında gerçekleşen iletişimde de, istifhâm hitabının çok yoğun bir biçimde kullanıldığı görülmektedir.¹³⁶⁹ Yaratan, yarattığı insanın neye ihtiyacı olduğunu bilmez mi?¹³⁷⁰

Kur'an hitabında istifhâm üslûbunun yoğun bir şekilde yer alması, onun, okuyan, araştıran, sorgulayan ve hakikat peşinden koşan bireyleri inşa etmek istediği anlaşılmaktadır. Kur'an hitabında soru edatlarının yoğun bir şekilde varlığı da bunu göstermektedir. Ancak Kur'an'da istifhâm hitabı aslî manasından ziyade daha çok mecazî anlamda kullanılmaktadır. Çünkü istifhâm bilinmeyen bir şeyi anlamayı talep etmektir. Böyle bir şeyin her şeyi bilen Allah için düşünülmesi mümkün değildir. Bu nedenle doğrudan Allah tarafından inşa edilen istifhâm hitaplarının mecazî anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Allah dışındakilerin zikrettikleri istifhâm hitabının ise bazen hakikî bazen de mecazî anlamı ifade etmektedir.¹³⁷¹ Kur'an'da istifhâm hitabı farklı mecazî anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

-Muhatabı yönlendirmek: Kur'an'ın temel misyonu muhataplara rehberlik yapmaktır. Bu çerçevede Kur'an'daki istifhâm hitaplarının bazen Hz. Peygamber'e ve bazen de diğer muhataplara yöneltildiği görülmektedir.

¹³⁶⁸ Ahmed Matlûb, *el-Mustelahâtu'l-Belâğîyye*, s. 110.

¹³⁶⁹ 'Alican Dağdeviren, *İlâhî Mesajın Sunumu Açısından Kur'ân'da Sorular ve Cevaplar*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006, s. 15-16.

¹³⁷⁰ 67.Mulk: 14.

¹³⁷¹ 'Abdurraûf Sa'îd 'Abdulgâni el-Lebîdî, *Hemzetu'l-İstifhâm fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, el-Mektebetu'l-Vataniyye, 'Ammân 1992, II, s. 8.

-Hz. Peygamber’i yönlendirmek: Birçok ayette hitapların, Hz. Peygamber’i yönlendirmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, *أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ* “Akıllarını kullanmasalar da sağırlara sen mi işittireceksin?”¹³⁷² ayeti ve *أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْغَمِيَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ* “Görmeleri yokken körlere doğru yolu sen mi göstereceksin?”¹³⁷³ ayetinde istifhâm hitabı olumsuzluğu ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in hakikatleri duymayan muhataplara gerçekleri ulaştırması ve görmeyenleri de doğru yola getirmesinin mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Bu ayetler, Hz. Peygamber’i irşad etme yanında onu teselli etmeyi de içermektedirler.¹³⁷⁴

Bazı ayetlerde Hz. Peygamber’in yaptığı bir takım davranışlar, istifhâm hitabı kullanılmak sûretiyle kınanmaktadır. Tebûk savaşına katılmamak için münafıklar bir takım mazeretler uydurdular. Hz. Peygamber de onların bu zahirî durumlarına bakarak kendilerine izin verdi. Bunun üzerine, *عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ* “Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?”¹³⁷⁵ ayeti nazil oldu. Ayetin içerdiği mesaja bakıldığında istafhâm üslûbuyla yapılan kınamadan önce Hz. Peygamber’in afedildiğini ifade eden cümle ile başlamaktadır. Bu aynı zaman onu yüceltmenin de bir ifadesidir. Daha sonra *لَمْ* soru edatı ile inşa olunan hitabın, kınamakla birlikte nezaketi de ihtava ettiği anlaşılmaktadır.¹³⁷⁶ Başka ayetlerde de farklı bağlamlarda Hz. Peygamber’e yönelik kınamayı içeren istifhâm hitabının kullanıldığı görülmektedir.¹³⁷⁷

Birçok ayette *لَمْ* ve *أَلَمْ* gibi istifhâm hitaplarının, Hz. Peygamber’e yöneltildiği görülmektedir. Ancak bunlar her ne kadar Hz. Peygamber’e yönelik olsa da muhatapların dikkatlerini evrendeki önemli bazı olgu ve olaylara çekmeyi amaçlamaktadır. Buna, *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ* “Görmedin mi, Allah, gökten yağmur indirdi de bu sayede yeryüzü yeşeriyor. Gerçekten Allah çok lütufkârdır, (her şeyden) haberdardır”¹³⁷⁸ ayetini örnek verilebilir. Bu ayette

¹³⁷² 10.Yunus: 42.

¹³⁷³ 10.Yunus:43.

¹³⁷⁴ el-Kurtubî, VIII, 347.

¹³⁷⁵ 9.Tevbe: 43.

¹³⁷⁶ İbn ‘Âşûr, X, 211.

¹³⁷⁷ 92.Kadir: 2.

¹³⁷⁸ 22. Hac: 64.

muhatapların dikkatleri yağmurun yağmasına ve yerin yemyeşil bir manzaraya bürünmesine çekilmektedir. Bu durum aslında muhatapların sürekli karşılaştıkları fakat üzerinde fazla durmadıkları bir olgudur. Bundan dolayı istifhâm hitabı ile ona dikkat çekilmektir. Böylelikle istifhâm hitabı, adeta muhatapları uykudan uyandırmaktadır. Özellikle birçok ayette bu hitabın kullanılması, muhatapların evren kitabını okumalarına vurgu yapılmak istenmektedir. Amaç, şu eşsiz sanatın sahibinin farkedilmesidir.¹³⁷⁹ Ayrıca Kur'an hitabında هل أتاك (Sana geldi mi?) ifadesiyle de Hz. Peygamber'e takrirî istifhâmla hitap edilmektedir.¹³⁸⁰ Bu hitapla birlikte hem daha önce yaşanmış olaylar nakledilmekte hem de kiyâmet gibi gelecekle ilgili önemli olaylardan haber verilmektedir.

-İnsanlara yönelik yönlendirme: Kur'an'ın asıl muhatapları bütün bir insanlık ailesidir. Hz. Peygamber ise Allah ile halk arasında aracıdır. Kur'an hitabında insanlarla iletişimde istifhâm hitabı aslî manasının dışında yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

-Hoş Karşılamamak: İstifhâm hitabı, bazen mecazî anlamda olumsuzluğu ifade etmektedir. İstifhâm hitabıyla ifade edilen konunun, örfe ve ahlâkî değerlere uygun olmadığı muhataplara iletilmektedir.¹³⁸¹ Olumsuzluğu iktiza eden istifhâm hitabı ile muhatapın uyanması, kendine dönmesi ve içinde bulunduğu durumdan da utanması gerektiği mesajı verilmektedir.¹³⁸² Bu anlamdaki istifhâm hitabı, Kur'an'da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bununla ilgili birkaç örnek zikretmekle yetineceğiz.

Meselâ, *أَحْلَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ*, (Ey müşrikler!) Siz hacılara su vermeyi ve Mescid-i Haram'i onarmayı, Allah'a ve ahiret gününe iman edip de Allah yolunda cihad edenlerin imanı ile bir mi tutuyorsunuz? Hâlbuki onlar Allah katında eşit değildir”¹³⁸³ ayetinde geçen istifhâm hitabı, hoşnutsuzluğu ifade etmektedir. Ayette hacılara su dağıtmak ve mescidi haramı tamir etmek, Allah'a, ahiret gününe iman etmeye ve Allah yolunda cihâdla aynı tutulması,

¹³⁷⁹ Bu konuda Bkz. 5. Mâide: 40; 22. Hac: 18-63-65-70; 24. Nur: 41-43; 58. Mücadele: 7.

¹³⁸⁰ 38. Sâd: 21; 88. Gâşiye: 1.

¹³⁸¹ Abdulazîz Atîk, *İlmu 'l-Me'ânî ve 'l-Beyân ve 'l-Bedî*, s. 99.

¹³⁸² Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilü 'l-İ'câz*, s. 93.

¹³⁸³ 9. Tevbe: 19.

eleştirilmekte ve bunun hoş bir tutum olmadığı belirtilmektedir.¹³⁸⁴ Ayrıca bu hitapta Allah’la ilgili muhatapların olaylara bakışları yadırganmakta ve kınamaktadır. Allah’a şirk koşulmaması istenmektedir. Dolayısıyla bu düşünce tarzından vaz geçmeleri istenmektedir.¹³⁸⁵

Aynı şekilde *أَحِبُّ أَعَدُّكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ* “Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz”¹³⁸⁶ ayeti de hoşnutsuzluğu ifade eden istifhâm hitabına örnek olarak verilebilir. Muhataplar, kardeşlerinin gıybetini yapmaktan hoşlandıkları için tenkid edilmekte ve kınanmaktadırlar. Bu ayetteki istifhâm hitabı, takrîr, inkâr ve tekzip anlamlarında değerlendirilmektedir.¹³⁸⁷ Ancak bu ayetin bulunduğu bağlamda olumsuz şeylerden söz edildiği görülmektedir. Bu da bu hitabın inkârî-tevbihî manasında olması bağlama daha uygun olduğunu göstermektedir. Aynı hitaptan birkaç mecazî anlamın kastedilmesinde de, dil açısından bir sorun yoktur. Çünkü bazı istifhâm hitapları bulundukları bağlamda, birkaç anlamı aynı anda ihtiva edebilmektedir.¹³⁸⁸ Nitekim takrîrî istifhâm hitabı, Kur’an’da yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.¹³⁸⁹

-Uzak Görmek: Arapça da uzak görmek, *istib’âd* kelimesi ile ifade edilir. *İstib’âd* ise herhangi bir şeyi uzak görmek anlamındadır. Uzak görmek bazen, *أين شرق الارض من أندلس* “Yeryüzünün doğusu nerede, Endülüs nerededir?” sözünde olduğu gibi fizikî uzaklığı ifade ederken, bazen de *أين أنا منك* “Ben neredeyim sen nerede?” sözü ile de manevi uzaklık ifade edilmektedir. *İstib’âda*, *أَتَىٰ هُمُ الدَّكْرَىٰ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ* “Nerede onlarda öğüt almak? Oysa kendilerine gerçeği açıklayan bir elçi gelmişti”¹³⁹⁰ ayeti örnek verilebilir. Bazı ayetlerde ise *هَؤُلَاءِ هُوَ خَيْرٌ* “Daha iyiyi daha kötü ile değiştirmek mi istiyorsunuz?”¹³⁹¹ muhataplara azarlama ve taaccubla karışık inkârî istifhâmla hitap

¹³⁸⁴ er-Rummânî, s. 85.

¹³⁸⁵ Ebû Hayyân, V, 370.

¹³⁸⁶ 49. Hucurât: 12.

¹³⁸⁷ ez-Zerkeşî, II, s. 358.

¹³⁸⁸ el-Lebîdî, s. 27.

¹³⁸⁹ Bkz. 2. Bakara: 44; 4. Nisâ: 20; 6. En’am: 40; 26. Şu’ara: 165; 37. Saffât: 86; 49. Hucurât: 16.

¹³⁹⁰ 44. Duhân: 13.

¹³⁹¹ 2. Bakara: 61.

edildiği görülmektedir.¹³⁹² Bu istifhâm üslûbuyla muhatapların yaptıkları davranışlardan uzak durmaları talep edilmektedir.

-İstihzâ ve tehekkum: İstihza ve tehekkum (هَكَم) muhataplarla alay etmek anlamına gelmektedir. Ancak aralarındaki temel fark tehekküm, zahiren ciddi görünmesine rağmen hakikî anlamda hiciv ifade etmektedir. Ayrıca tehekküm lafızının da yermeyi ve hicvi ifade eden lafızlardandır.¹³⁹³ Muhatapların düştükleri komik durum söz konusu istifhâm edatlarıyla ifade edilmektedir.¹³⁹⁴ Bundan dolayı Kur'an'da muhatapları doğrulara yönlendirmek için zaman zaman bu üslûp kullanılmaktadır. Hz.İbrahim'in putlara yönelttiği soruları buna örnek verilebilir. O, putlara yönelerek, فقال ¹³⁹⁵ "Yemezsiniz? Neden konuşmuyorsunuz? dedi" Aslında Hz. İbrahim, putlara soru sorup onlardan cevap beklememektedir. Bilakis o bu üslûbuyla putlarla alay ve istihza etmek sûretiyle putların mabud olamayacağını muhataplara göstermek istiyordu.¹³⁹⁶

-Takrir/Onaylatma: Takrirî ifade eden istifhâm hitabı, musbet veya menfi olarak muhatapların gerçekleştirdiği bir duruma onları itiraf etmeye zorlamaktır. Bu durumda ikrar ettirilmek istenen şey istifhâmdan sonra zikredilmesi gerekmektedir.¹³⁹⁷ Fakat ikrar ettirilmek istenen şeyin muhatabın bilmesi gerekmektedir.¹³⁹⁸ Bu anlamdaki hitap için istifhâm edatlarından sadece hemze kullanılmaktadır.¹³⁹⁹ Bu anlamı ifade eden hemze olumlu cümlelerin başına geldiğinde onu olumsuza ve olumsuz cümlelerin başında geldiğinde ise onu müsbete çevirmektedir.¹⁴⁰⁰ Takrirî istifhâma örnek olarak, أَمْ ¹⁴⁰¹ "O, seni yetim bulup barındırmadı mı?"¹⁴⁰¹ ayetini vermek mümkündür. Bu hitapta Hz. Peygamber'in daha önce yetim olduğunu kendisine onaylattırılmak istenmektedir. İbnu'l-Cevzî, أَمْ نَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ "Biz senin göğsünü açıp genişletmedik

¹³⁹² 'Abdulkerîm Mahmûd Yûsuf, s. 21.

¹³⁹³ Ebu'l-Bekâ, s. 303. Ayrıca geniş bilgi için bkz. *İbn Ebi'l-İsba', Bedî'u'l-Kur'an*, (thk. Hafnî Muhammed Şeref), Nahdatu Mısır y.y, 1980, s. 384.

¹³⁹⁴ et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, s. 211.

¹³⁹⁵ 37. Saffât: 91-92.

¹³⁹⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 217.

¹³⁹⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 25.

¹³⁹⁸ et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, s. 209.

¹³⁹⁹ İbn Ya'îş, VIII, s. 151. Ancak es-Suyûtî, hemze dışında başka istifhâm harflerinin de takrir anlamına gelebileceğini bazı âlimlerden nakletmektedir. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 885.

¹⁴⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 462.

¹⁴⁰¹ 93. Duhâ: 6.

mi?”¹⁴⁰² ayetinde geçen istifhâm üslûbunun takrirî olduğunu söylemektedir. Buna göre bu ayet, Hz. Peygaber’in anlamasını engelleyen faktörleri gidermek sûretiyle onun gönlünü bilgi ve hidayete açmak anlamındadır.¹⁴⁰³

-Ta‘accub: İstifhâm hitabı, muhatapların durumuna göre bazen mecazî anlamda teaaccubu ifade etmektedir. Meselâ, أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ “Tanrıları, tek tanrı mı yaptı? Doğrusu bu tuhaf bir şeydir! dediler”¹⁴⁰⁴ ayeti, muhatapların kendilerine sunulan tevhid inancı karşısında şaşkına döndüklerini ifade etmektedir. Çünkü muhataplar toplumsal bir inanca dönüştürdükleri çok tanrılık anlayışına sahiptiler. Şaşkınlıkları da bunun hilafına önerilen tevhit inancından kaynaklanmaktadır. Kur’an’da taacübü ifade eden istifham üslûbunun çok yaygın bir şekilde zikredildiği görülmektedir.¹⁴⁰⁵

-Hatırlatmak: Arapçada hatırlatma tezkir kelimesiyle ifade edilir. Bu anlamda istifhâm hitabı, muhatapların yaptıkları bir işi vb. durumları kendilerine hatırlatmada kullanılır. İletişimde hatırlatmayı ifade eden istifhâm hitabı, aynı zamanda icazında bir ifade ediliş tarzı olarak kabul edilir.¹⁴⁰⁶ Bu istifhâm türüne, قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ “Yusuf dedi ki: Siz, cahilliğiniz yüzünden Yusuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?”¹⁴⁰⁷ ayeti örnek verilebilir. Hz. Yusuf, bu hitapla kardeşlerine kendisine karşı daha önce yaptıkları olumsuz davranışları hatırlatmaktadır. Bununla birlikte bu hitabın kınama (itab) anlamı da içerdiği de kendisinden anlaşılmaktadır.

-Muhatabı İkna Etmek: Bazen Muhatalplara sunulan değerleri kabul etmede ve onları ikna etmede istifhâm hitabına başvurulmaktadır. Ancak ikna etmek manasını içeren istifhâm hitabı, genelde peş peşe zikredilmektedir. Muhatalpların tevhid inancıyla ilgili itikadî problemlerini gündeme taşıyan, أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ “Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdır?”¹⁴⁰⁸ ayetlerinde on bir istifhâm hitabı, peş peşe zikredilmektedir. Amaç

¹⁴⁰² 94. İnşirâh: 1.

¹⁴⁰³ İbn’l-Cevzî, Cemâluddîn b. ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed, *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr* I-IX, 3.bs., el-Mektebu’l-İslâmiyye, Beyrut 1984, IX, 163.

¹⁴⁰⁴ 38. Sad: 5.

¹⁴⁰⁵ 27. Neml:67; 2. Bakara: 30-44; 6. En’am:101; 3. Âl-ı ‘imrân:47;11. Hud: 72.

¹⁴⁰⁶ es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân, *Mu’tereku’l-Akrân*, I-III (thk. Ahmed Şemseddîn), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1988, I, 330.

¹⁴⁰⁷ 12. Yusuf: 89.

¹⁴⁰⁸ 52.Tur: 35-36.

“Tehdid etmek”¹⁴²⁷, التوبيخ, “Tevbih”¹⁴²⁸ gibi mecazî anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu manaların hepsinin anlaşıldığını belirleyen bağlamdır.¹⁴²⁹

ez-Zemahşerî’ye göre bazı hitaplarda hemze ile ه beraber kullandıklarında her ikisi de kendi aslî manasından çıkmakta ve mecazî olarak tesviyeye (eşitlik) delâlet etmektedirler.¹⁴³⁰ ez-Zemahşerî’nin bu tesbitinin doğru bir tespit olduğu düşünmekteyiz. Zira sadece istifhâmın tesviye manasını ifade ettiğini söyleyenler, söz konusu üslûpta kullanılan hemzeyi istifhâm edatını zan etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan istifhâm hitabının tek bir manaya delâlet edebileceği gibi, mecazî anlamlardan birkaçına da delâlet edebilmektedir. Meselâ, هَذَا بِأَهْلِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ, “Ey İbrahim bunu sen mi ilâhlarımıza yaptın dediler”¹⁴³¹ ayetinde geçen istifhâm hakkında ‘Abdulkâhir el-Curcânî şunları söylemektedir: “Buradaki istifhâm, gerçekleşmiş olan bir fiili onaylatırmak, niçin yapıldığını inkâr etmek ve bu fiilden dolayı da onun sahibini azarlamak anlamlarını içermektedir.”¹⁴³² Dolayısıyla istifhâm hitabı şu manaya kesinlikle delâlet eder ve buna delâlet etmez, şeklinde kesin yargıda bulunmak doğru değildir. Fakat istifhâm hitabının delâletini hitabın gerçekleştiği bağlam, muhatapın psikolojik yapısı ve muktezâ-yı hâl belirlemektedir. İstifhâm hitabının aslî manasından çıkıp tesviye anlamını ifade etmesi de bundandır.¹⁴³³

Neticede istifhâm hitabının, hem insanlar arası iletişimde hem de Kur’an hitabında yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere Kur’an, araştıran, sorgulayan ve aklî potansiyeli işlevsel bir hale getiren bireyleri inşa etmeyi hedeflemektedir. Allah’ın Kur’an’da, kendi varlığını dahi sorgulamaya açması da bundan kaynaklanmaktadır. Kur’an’da istifhâm hitabının yaygın olarak mecazi anlamda kullanıldığını görülmektedir. Fakat istifhâm hitabının delâlet ettiği mecazî anlamları için kesin bir hükümde bulunmak zordur. Bundan dolayı bir âlimin inkâra delâlet eder dediği istifhâm hitabını, bir başkasına göre bir başka manaya delâlet edebilmektedir.

¹⁴²⁷ 77. Murselât: 16

¹⁴²⁸ 20. Taha: 93; 37. Saffat: 95.

¹⁴²⁹ Husâm Ahmed Kâsım, s. 119-120.

¹⁴³⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 56.

¹⁴³¹ 21. Enbiyâ: 63.

¹⁴³² ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İ’câz*, s. 90; ez-Zerkeşî, II, 358.

¹⁴³³ ez-Zerkeşî, II, 449.

3.1.1.5. Temennî ve Tereccî

Temennî, bir şeyi nefiste takdir ve tasvir etmektir. Bunlar bazen, zan ve tahmine ve bazen de delile dayanmaktadır. Bununla birlikte genellikle temennî, tahmin ve yalan üzerine bina olduğundan, temmennî edilen şeylerin çoğu hakikat değildir.¹⁴³⁴ Ancak el-Mustafevî (ö. 1426)'nin de belirttiğine göre her halukarda temennide, bir şeyi ölçmek manasıyla birlikte, bir şeyin gerçekleşmesini arzulamayı da ihtiva etmektedir.¹⁴³⁵ Terim olarak temennî, gerçekleşmesi mümkün olmayan veya gerçekleşmesi mümkün olup vaki olması umulmuyan bir şeyin talep edilmesidir.¹⁴³⁶ Buna göre temennî edilen şey, gerçekleşmesi mümkün olup yakın bir zamanda da gerçekleşebilen bir şey olabileceği gibi gerçekleşmesi mümkün olup da uzak bir zaman diliminde gerçekleşebilecek türden bir şey de olabilir. Bazen de temeni gerçekleşmesi hiçbir şekilde mümkün olmayan bir şey de olabilir.¹⁴³⁷

Temennî hitabının içerdiği manalar, her hâlükârda insanların arzuladıkları türden manalardır. Gerçekleşme zamanları ise, örf, realiteye ve akla göre değil nefsin hissiyatına göre değerlendirilmektedir. Meselâ ليتني أفعل كذا “Keşken böyle yapsaydım” hitabında temennî edilen fiilin gerçekleşmesinin uzak olduğu hissedilmektedir. Bazen temennî hitabının içerdiği anlamlar, başkalarına göre veya realitede gerçekleşmesi uzak olmasa da onlara duyulan rağbet ve iştiyaktan dolayı uzak görünmektedirler. Bazen de aynı duygulardan dolayı temenni edilen şey yakın hiss edilmektedir.¹⁴³⁸

Temenni hitabı inşâî midir yoksa haberî midir konusu Belâgat âlimleri arasında tartışmalıdır. Bazılarına göre ليت لي مالا “Keşken malım olsaydı” hitabı haberîdir. Yani konuşmacı kendi malından haber vermektedir. Fakat İbnu’s-Şecerî, (ö. 542/1147) bunu eleştirmekte ve temenni hitabının inşâî olduğunu iddia etmektedir. Buna delil olarak da emir ve nehiy cevabında gelmesi gereken “fâ” edatının, يا ليتني كنت معهم فَأَفُورَ فَوْزًا عَظِيمًا “Keşke onlarla beraber olsaydım da ben de büyük bir başarı kazansaydım !der”¹⁴³⁹ ayetinde

¹⁴³⁴ er-Rağıb el-İsfahânî, s. 476.

¹⁴³⁵ el-Mustavefî, XI, 202.

¹⁴³⁶ es-Sekkâkî, s.270. Ayrıca bkz. Fâdıl Hassân ‘Abbâs, s. 156.

¹⁴³⁷ es-Subkî, II, 511.

¹⁴³⁸ Ebû Mûsa, *Delâilu't-Terâkîb*, s. 199.

¹⁴³⁹ 4. Nisa: 73.

olduğu gibi temenni cevabında da gelmesidir. Buna göre temenni, tasdik ve tezkib ile nitelenemez.¹⁴⁴⁰

Bir kısım Belâgat âlimlerine göre ise temennî hitabı, gayr-i talebî inşâîdir. Zira temennî hitabının asıl muktezası, imkânsız olan bir şeyi talep etmeyi gerektirmektedir. Bu da aklen mümkün değildir. Haklı olarak es-Subkî'nin dile getirdiği gibi gerçekleşmesi hakkında bir beklenti bulunmayan bir şey nasıl talep edilebilir? Ona göre temennî, kasem, tereccî ve nida hitaplarında talep söz konusu değildir. Bunlar, muhatapları ikaz etmek için kullanılmaktadır.¹⁴⁴¹ Fakat İbn Ya'kub el-Mağribî (ö.1128/1716), temenî hitabının inşâî bir hitap olduğunu belirtmektedir. Çünkü ليت, bizzat nisbete taalluk eden temennî için vaz' edilmiştir. Meselâ, ليت لي مالا أستفيد منه "Keşke malım olsaydı. Ondan istifade etseydim" denildiğinde konuşmacı malın var olmasını temennî etmektedir. Dolayısıyla bu ifade temenninin varlığından haber vermediği için haberî değildir. Zira temennî edatı kelâmın nispetini inşaaya çevirmektedir.¹⁴⁴²

Çağdaş Belâgat âlimlerinden Ebû Mûsâ, İbn Ya'kûb'un bu tesbitini doğru bulmakta ve temennî hitabının inşâî bir hitap olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu hitap âdeta insanın iç duygularının tercümanıdır.¹⁴⁴³

Arapçada vaz'î itibariyle temenniye ifade eden ليت kelimesidir. es-Sekkâkî, temennî için sadece ليت kelimesinin vaz' edildiğini söylemektedir.¹⁴⁴⁴ Bu durumda ليت kelimesi sadece isim cümlelerinin başına gelebilmektedir. Fiil cümlelerinin başında ise zikredilmemektedir. Ancak ليت kelimesinin amelini ibtal eden ما edatı ile birlikte kullanıldığında, ليت kelimesi fiil cümlelerin başına da gelebilmektedir.¹⁴⁴⁵ Dolayısıyla zaman zaman هل ve لو gibi edatların temenniye delâlet etmesi, vaz'î değil mecazîdir.

İstifhâm, nida ve nehiy edatlarının kendi asli manalarının dışında kullanıldığı halde, ليت 'de bu söz konusu değildir. Zira ليت 'in temenniyle güçlü irtibatından dolayı

¹⁴⁴⁰ İbnu's-Şecerî, I, 427.

¹⁴⁴¹ es-Subkî, II, 551; es-Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-Cumân fi' İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, s. 48.

¹⁴⁴² İbn Ya'kûb el-Mağribî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-Fettâh fi Şerhi Talhîsi'l-Miftâh*, I-II (thk. Halîl İbrahim Halîl), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 460-461.

¹⁴⁴³ Ebû Mûsâ, *Delâ'ilü't-Terâkîb*, s. 203.

¹⁴⁴⁴ es-Sekkâkî, s. 273.

¹⁴⁴⁵ Abbâs Hasan, I, 575.

sadece temenniye ifade edeceği iddia edilmektedir. Bundan dolayı Belâğat âlimeleri, mecazî olarak temenniye ifade eden kelimeler üzerinde durmalarına rağmen, ليت kelimesinin mecazî anlamlarından söz etmedikleri görülmektedir. Bu da bu edatın hiçbir zaman kendi vaz'î anlamından çıkmadığını göstermektedir.¹⁴⁴⁶

Ebû Mûsâ'nın dile getirdiği bu iddia, bu edat ile temenni arasında güçlü bir irtibatın olduğunu ifade etmek için söylemişse bunun doğru olabileceğini söylemek mümkündür. Fakat bu edat kendi vaz'î anlamı dışında hiçbir zaman kullanmamıştır şeklinde bir iddiada bulunmak gerçekleri yansıtmamaktadır. Çünkü ليت kelimesi, kendi asıl anlamı dışında da kullanılmaktadır. Meselâ, ليتك تفعل ذلك "Keşke bunu yapsaydın" sözü temenniye değil هلا gibi talebe delâlet etmektedir. Çünkü temennî üslûbunda beklenti (tevekkü) söz konusu değilken, burada bir beklentiden söz edilmektedir. Aynı şekilde temennî gelecekle ilgili bir durum iken, burada ise böyle bir şey söz konusu değildir. Buna göre ليت kelimesi mazi fiille beraber kullanıldığında temenniye ifade etmez. Hasret ve pişmanlığa delâlet eder. Buhârî'de geçen Ka'b b. Malik (ö.50/671)'in "Kast ettim deveme binip onlara kavuşayım. Keşken bunu yapsaydım"¹⁴⁴⁷ sözünde geçen temennî edatı, hasret ve pişmanlığı ifade ettiği söylenebilir.¹⁴⁴⁸

Kur'an'da temennî hitapları, hem hakikî hem de mecazî anlamda kullanılmaktadır. Hakikî anlamında kullanılan temennî hitabına, يا ليتني كنت ترابا "Keşke toprak olsaydım!"¹⁴⁴⁹ ayetini örnek vermek mümkündür. Bu hitabın zikredildiği bağlam, mahşer günü olduğu anlaşılmaktadır. Amel defterleri güzel şeylerle dolu olmayan kâfirler, toprak olmak istemektedirler. Bu imkânsız isteklerini de temennî üslûbuyla ifade etmektedirler.

Seyyid Kutub'un belirttiğine göre bu hitap, korku salan bir ifadedir. Öyle ki insan yok olmak istemektedir. Bunu o korkunç ve şiddetli durumla karşılaşmaktan kendisine

¹⁴⁴⁶ Ebû Mûsâ, *Delâ'ilü't-Terâkib*, s. 204.

¹⁴⁴⁷ Buhârî, III, 177.

¹⁴⁴⁸ Husâm Ahmed Kâsım, s.184.

¹⁴⁴⁹ 78. Nebe: 40.

daha kolay gelmektedir.¹⁴⁵⁰ Bazen de, *يَوْمَ يَعْزُزُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا*, “O gün, zalim kimse (pişmanlıktan) ellerini ısırp şöyle der: Keşke o peygamberle birlikte bir yol tutsaydım”¹⁴⁵¹ ayetinde temennî hitabı, hasreti ifade etmektedir. ez-Zemahşerî, “ayette ellerini ısırmak deyimi hasretten kinayedir.”¹⁴⁵² Buna göre bu ayetteki temennî hitabı, ahirette muhapların pişman olduklarını ifade etmektedir.¹⁴⁵³

Muhatapları etkilemek maksadıyla zaman zaman *ليت* yerine *هل*, *لو* gibi edatlar kullanılmaktadır. Temennî hitabında kullanılan bu edatların bazı edebî incelikler ifade ettikleri söylenmektedir. Meselâ, *فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا*, “Şimdi bizim şefaatçılarımız var mı ki bize şefaatsinler”¹⁴⁵⁴ ayetinde geçen *هل* edatı istifhâm anlamı dışında temenniye de ifade etmektedir. Fakat kelimeler kendi aslî anlamları dışında kullanılsa da aslî anlamlarından tümüyle soyutlanmazlar. Bu nedenle istifhâm edatı olan *هل* temennî için kullanıldığında imkânsız olanı mümkün göstermek anlamına da delâlet etmektedir. Şayet *هل* yerine *ليت* kelimesi kullanılsaydı bu manaya delâlet etmezdi. İsteklerini *هل* ile dile getirenler, her ne kadar kendilerine şefâat edecek kimsenin bulunmadığını kati bir şekilde bilselerde, içinde bulundukları sıkıntıdan dolayı gerçekleşmesi mümkün olmayan bir durumu, mümkün bir şekilde göstermeye çalışmaktadırlar.¹⁴⁵⁵ Bazen de *لو* kelimesi temenniye ifade etmektedir. Bu edatın birkaç ayette bu anlamda kullanıldığı görülmektedir.¹⁴⁵⁶ Biz bunlardan sadece bir tanesini zekretmekle yetineceğiz.

Meselâ, *وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأُ مِنْهُمْ*, “Kötülere uyanlar şöyle derler: Ah, keşke bir daha dünyaya geri gitmemiz mümkün olsaydı da, onlardan uzaklaşsaydık”¹⁴⁵⁷ ayetinde *لو* edatı temenniye ifade etmektedir. ez-Zemahşerî’ye göre bu ayette geçen *لو* kelimesi temennî anlamındadır. Buna delil olarak *ليت*’nin cevabında gelen “fa”nın *لو*’ın cevabında da gelmesini göstermektedir.¹⁴⁵⁸ İbn ‘Âşûr’da bu ayetin temenniye ifade

¹⁴⁵⁰ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli’l-Kur’an*, VI, 3809.

¹⁴⁵¹ 25. Furkân: 26.

¹⁴⁵² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 345.

¹⁴⁵³ Husâm Ahmed Kâsım, s.185.

¹⁴⁵⁴ 7. ‘Araf: 53.

¹⁴⁵⁵ Ebû Mûsâ, *Delâ’ilu’t-Terâkib*, s. 205. es-Subkî, II, 512.

¹⁴⁵⁶ 39. Zümer: 58; 26. Şu‘arâ: 100.

¹⁴⁵⁷ 2. Bakara: 167.

¹⁴⁵⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 355.

ettiğini söylemekte ve لَو kelimesinin bu anlamda çok yaygın bir şekilde kullanıldığını söylemektedir.¹⁴⁵⁹ Temennî hitabında zaman zaman ليت yerine kullanılan bir diğer edatta لعل'dir. Ğafır sûresinde وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِي لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ "Firavun: "Ey Hâmân, bana yüksek bir kule yap; belki yollara erişirim dedi"¹⁴⁶⁰ geçen bu ayet buna örnek verilebilir. Bu ayette zikerdilen لعل edatı, temennî ifade etmektedir. Firavun'nun Hz. Musa'nın ilâhına muttali olma isteğinin uzak olduğu mesajını vermektedir.

Temenninin tereccî üslûbuyla ifade edilmesi, Firavun'nun Musa'nın iddia ettiği tevhid inancını araştırma ve öğrenme konusunda ciddi olduğunu göstermeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Yerin ve göklerin sebeplerini anlamayı arzuladığını belirtmesi de bunu göstermektedir. Aslında Firavun'nun bütün bu uğraşları, muhataplara güçlü olduğunu göstermek istiyor.¹⁴⁶¹ Ayrıca Temmâm Hassân'nın bildirdiğine göre Kur'an'da temennî hitabı, pişmanlık,¹⁴⁶² zevk almak¹⁴⁶³ ve teberrî etmek¹⁴⁶⁴ anlamlarında da kullanılmaktadır.¹⁴⁶⁵

Özet olarak Kur'an hitabında muhatapların durumlarına göre bazen temennî hitabı da kullanılmaktadır. Bazen mümkün olmayan durumları, mümkün olduğunu göstermek için ليت'te yerine لعل لو هل edatlarına da başvurulmaktadır. Temennî hitabındaki Belağat incelikleri de temennî için vaz' edilmeyen bu edatlarla gerçekleşmektedir. Buna göre هل ve لعل ile meydana gelen temennî hitabının, temennî edilen şeyin vukuunun yakın olduğunu göstermektedir. لَو ile inşa edilen temennin vukuu ise ليت den daha uzak olduğu muhataplara bildirilmektedir.¹⁴⁶⁶

Tereccî, umutsuzluğun zıddı olan bir şeyi ummaktır.¹⁴⁶⁷ Ayrıca tereccî, gerçekleşmesi kesin olmayan bir şeyin gerçekleşmesini beklemektir. Tereccinin içerdiği bu anlamından dolayı لعل الشمس تغرب "Umulurki güneş batar" ifadesini kullanmak doğru

¹⁴⁵⁹ İbn 'Aşûr, II, s. 99.

¹⁴⁶⁰ 40. Ğafır: 36-37.

¹⁴⁶¹ Ebû Mûsâ, *Delâ'ilü't-Terâkib*, s. 206.

¹⁴⁶² 6. Enam: 27.

¹⁴⁶³ 36. Yasin: 26-27.

¹⁴⁶⁴ 43. Zuhuf: 38.

¹⁴⁶⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Reva'i'l-Kur'an*, I, 255.

¹⁴⁶⁶ 'Abdul'azîz Kalkâliye, s. 178.

¹⁴⁶⁷ Halîl b. Ahmed, II, 105.

değildir. Zira güneşin batması kesin olan bir şeydir. Umulan bir şey değildir. Tereccî üslûbu ayrıca tamah ve korkuyu da içermektedir. Arapçada genellikle tereciyi عسي ve لعل ile ifade edilmektedir. Buna göre عسي, haberî cümlelerin içeriğinin gerçekleşmesi- ister yakın bir zamanda olsun ve ister uzak bir zamanda olsun- tamah edildiğini ifade etmektedir. لعل kelimesinden farklı olarak yakınlık anlamına da delâlet etmektedir.¹⁴⁶⁸

Terim olarak tereccî, sevilen veya arzu edilen bir şeyin gerçekleşmesini talep etmektir. Aynı zamanda bu talep edilen şey, tamah edilen ve elde edilmesi de umulan türden bir şey olması gerekmektedir.¹⁴⁶⁹ Buna göre temennî ve tereccî arasındaki temel fark, temennî, nefsin istediği ve arzuladığı bir şeyken, tereccî ise nefsin bazen şevk duyduğu ve bazen de arzulamadığı durumlardır. Ayrıca temennî hitabında gerçekleşme (tevakku) beklentisi söz konusu değilken,¹⁴⁷⁰ tereccîde beklenti vardır.¹⁴⁷¹ Temennî ile tereccî arasındaki önemli bir diğer farkda, temennî hitabının inşaî ve talebî bir üslûp iken, tereccî, gayri talebî inşaîdir. Zira temennide talep söz konusu iken, tereccîde beklenti (tevekku) esastır. Bazen temenninin gerçekleşmesi لعل'yle ifade edilmesi de bundandır.¹⁴⁷² Buna göre talep edilen şeyin gerçekleşmesi mümkün ve beklenen bir şey ise tereccî gerçekleşmiş olur. Dalayısıyla tereciyi temenniden ayıran temel özellik, tereccîde umulan şeyin mümkün ve beklenen olmasıdır.¹⁴⁷³

Tereccî hitabı, Kur'an'da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ancak tereciyi ifade eden kelimelerle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. ez-Zemahşerî'ye göre لعل kelimesi Kur'an'da tereccî, işfak ve tamahı ifade etmektedir. Ona göre başka âlimlerin iddia ettikleri ta'lîl anlamını ihtiva etmemektedir. Beşeri olarak da krallar halka verdikleri vadelerini عسي ve لعل ile ifade ederler. Onlardan bu kelimeler sadır olduğunda halk onların

¹⁴⁶⁸ er-Râdî, *Şerhu'r-Râdî Ale'l-Kâfiye I-IV* (thk.Yusuf Hasan 'Ömer), 2.bs., Menşurâtü Câmi'ati Kân Yunus, Bingâzi, 1996,IV, 210-213.

¹⁴⁶⁹ Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye* I, 251.

¹⁴⁷⁰ et-Tenûhî, s. 7-8.

¹⁴⁷¹ et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. 'Umer, *el-Mutavvel Şerhu Talhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*, (thk. 'Abdulhamîd Hindâvî), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2001, s. 407.

¹⁴⁷² Fadl Hasan 'Abbâs, s. 156.

¹⁴⁷³ es-Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-Cumân fi 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, s. 48; Ebû Mûsâ, *Delâlatu't-Terâkib*, s. 199.

verecekleri vaadleri yerine getireceklerini düşünür. Hitaba tamah manasını katmak içinde *عسى* kullanılmaktadır.¹⁴⁷⁴

Ancak İbn Hişâm ve es-Suyûtî ez-Zemahşeri'den farklı olarak *لعل* edatının ta'lîl anlamını da ifade ettiğini söylemektedirler. Ta'lîle örnek olarak da, *فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ* “Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar”¹⁴⁷⁵ ayetini vermektedirler.¹⁴⁷⁶ Ancak ez-Zemahşerî, ayette geçen tereccî edatının ta'lîli değil terecciyi ifade ettiğini ve buradaki tereccinin de Hz. Musa ve Hz. Harun'dan kaynaklandığını söyler. Dolayısıyla bu ayette tereccide bulunan Allah değildir. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: “Tamah ve tereccî etmek süretiyle ona gidiniz. Onun hatırlatması ve saygı duyması için tamah ve tereccî eden kişiler gibi mesajı ona bilfiil iletiniz.”¹⁴⁷⁷ Diğer taraftan el-Ferra, bu ayetteki *لعل* edatının ta'lîl ifade ettiğini söylemektedir.¹⁴⁷⁸

Fakat es-Suyûtî'nin belirttiğine göre *لعل* edatı istifhâm anlamına da gelebileceğini söylemekete ve buna *وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْغَى* “Belki o, arınacaktır, ne bilirsin?”¹⁴⁷⁹ ayetini örnek olarak vermektedir. Fakat İbn 'Âşûr bu görüşü redderek bu edatın tereccî ifade ettiğini söylemektedir. Buna göre bu ayetin manası, “umulurki o, kendini arındıracaktır” şeklindedir.¹⁴⁸⁰ Ayetin bulunduğu bağlam ve ayetin üslûbu, bu edatın terecciyi ifade etmesi daha makul görülmektedir. Bu nedenle ez-Zemahşerî'nin bu ayetin tefsiriyle ilgili yaptığı “sen ondan beklenen tezkiye ve hatırlamayı bilmiyorsun”¹⁴⁸¹ açıklamasının dikkat çekici olduğunu düşünmekteyiz.

Kur'an'da tereccî hitabı, taklîl,¹⁴⁸² emir,¹⁴⁸³ va'd,¹⁴⁸⁴ tehdid¹⁴⁸⁵ ve inkâr¹⁴⁸⁶ anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁸⁷ Sonuç olarak Kur'an hitabında muhatapların bulundukları

¹⁴⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-keşşâf*, I, s. 212.

¹⁴⁷⁵ 20. Taha: 44.

¹⁴⁷⁶ İbn Hişâm, I, 317; Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 549.

¹⁴⁷⁷ ez-Zemahşerî, *el-keşşâf*, IV, 83.

¹⁴⁷⁸ Husâm Ahmed Kâsım, s. 189.

¹⁴⁷⁹ 80. Abese: 3.

¹⁴⁸⁰ İbn 'Âşûr, XXX, 106.

¹⁴⁸¹ ez-Zemahşerî, *el-keşşâf*, VI, 314.

¹⁴⁸² Talâk: 1; 2. Bakara: 216; Hucurât: 11.

¹⁴⁸³ 2. Bakara: 185-183-179.

¹⁴⁸⁴ Nisa: 84-99; Mâide: 52; Tevbe: 102; İsrâ: 8.

¹⁴⁸⁵ Neml: 27; Tahrîm: 5.

bağlam ve onlara iletilmek istenen mesaja göre tereccî hitabı kullanılmaktadır. Bununla birlikte zaman zaman muhatapların duyguları da dile getirilmektedir. Bu açıdan Kur'an hitabı incelendiğinde hitap-muhatap arasında tam bir uyumun söz konusudur.

3.1.2. Gayri Talebî-İnşâî Hitaplar

İletişimde hitaplar muhatapların durumlarına göre inşa edilmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi bir kısım hitaplar inşâî ve talebidirler. Diğer bir kısmı ise inşâîdir. Fakat talep içermemektedir. Yani muhataptan bir şeyi gerçekleştirme talebini içermemektedir.

Ayrıca gayri talebî-inşâî hitapların Belâğat incelikleri içermediklerinden dolayı üzerinde pek durulmadığı iddia edilmektedir.¹⁴⁸⁸ Bu iddianın haklılık payı bulunsa da, bütüncül bir yaklaşımla Kur'an hitabı incelendiğinde bunun gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Zira söz konusu hitaplar, Kur'an hitabı içinde büyük bir yer kaplamaktadırlar. Bu nedenle bu hitapların üzerinde durmak, ilâhî hitabın bir bütün olarak anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu hitaplar, kasem, tereccî, medih ve zemmi ifade eden fiiler, taaccübü ifade eden kalıplar, alış veriş ifadeleri, ر ب ve كم gibi harflerden ibarettir.¹⁴⁸⁹ Mesala, ما أجمل السماء “Gökyüzü ne güzel” denildiğinde bu hitabın sıdk ve kizbe muhtemel olmadığı için inşaidir. Ancak gerçekleşmemiş bir şeyin gerçekleşmesi yönünde talep içermediğinden inşâî-gayri talebidir. Söz konusu diğer talebî-gayri inşâî hitapları da bu çerçevede mutalaâ etmek mümkündür. Bu hitaplardan kasem, tereccî, medih-zemm ve taaccüb fiilleri yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle tezimizde sadece bunlar üzerinde durulacaktır.

3.1.2.1. Kasem

İnsanlık tarihinde kasem, hitabın içerdiği mesajlara vurgu yapmak için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ı Kerim'in belirttiğine göre Hz. Âdem yaratıldığında meleklerin kendisine secde etmeleri istenir. Melekler bu isteğe icabet ederken, İblis buna karşı çıkar. Bunun üzerine Allah ile İblis arasında gerçekleşen diyalogda İblis, “kendisinin Hz. Âdem'den daha hayırlı olduğunu; kendisinin ateşten ve Hz.Âdem'in ise topraktan yaratıldığını söyler. Bu nedenle İblis Allah'ın lanetine maruz

¹⁴⁸⁶ Kehf: 6.

¹⁴⁸⁷ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Reva'i'l-Kur'an*, I, 254-255.

¹⁴⁸⁸ Fazl Hasan 'Abbâs, s. 147.

¹⁴⁸⁹ 'Abdalmute'âlî es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-İdâh*, II, 32.

kalır ve Hz.Âdem'in çocuklarını yoldan çıkaracağına dair Allah'ın izzetine yemin eder.¹⁴⁹⁰ Bu ayetten anlaşıldığına göre ilk yemin hitabını kullanan şahıs şeytandır. Kur'an'da zikredilen peygamberlerin kıssalarında da yemin hitabının geçtiği görülmektedir.¹⁴⁹¹

Kur'an'ın ilk muhatapları olan İslâm öncesi Araplarda da bireysel ve toplumsal konularda kasem, yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Fakat Araplar daha çok insan hayatı, şeref, kabile, güç, atalarına ve mizrak gibi gücü temsil eden eşyaya yemin ederlerdi.¹⁴⁹² Tarihte İbrânî ve Rumlarda da kasemin kullanıldığı bilinmektedir.¹⁴⁹³ İşte Kur'an hitabı da bu sosyal olguyu dikkate almış ve zaman zaman ona başvurmuştur.

Sözlükte kasem, güzel ve bir şeyin parçalanması demektir. “القسم” kelimesi güzel anlamını ifade ederken, “القسم” (kaf harfinin fethasiyle) yemini ifade etmektedir. “القسم”(kaf harfinin kesresiyle) pay anlamındadır. “القسامة” ise yemin anlamını içermektedir.¹⁴⁹⁴ Ayrıca kasem kelimesi, taksimatı iktiza eden herhangi bir şeyin bölüşmesi anlamına da gelmektedir.¹⁴⁹⁵ Yemin anlamındaki kasem ise, bir şeyi taahhüt etmek, kabul etmek (iltizam), kesinlik ve bir konuyu diğerinden ayırmak anlamını ihtiva etmektedir.¹⁴⁹⁶ el-Ferâhî (ö.1349/1930)'ye göre kasem, vaz'î anlamı kesmektir. Yemin de şek ve şüpheyi kesip, ortadan kaldırdığı için bu adı almıştır.¹⁴⁹⁷

Kasem hitabı, kasem cümlesi ve onun cevabından meydana gelmektedir. Bu iki cümle birbirleriyle öyle ilişkilidir ki, sanki mübteda ve haberden oluşan bir cümle gibidirler. Buna göre kasem cümlesi muhteda ve cevap cümlesi ise haber mesabesinde. Bu nedenle kasem cümlesi ancak cevabıyla beraber muhataplara faydalı bir mesaj iletebilmektedir. Kasem cümlesi kendisinden sonra başka bir cümlenin

¹⁴⁹⁰ 38. Sa'd: 76-82.

¹⁴⁹¹ 21. Enbiya: 57; 7. A'râf: 187; 27. Neml: 49; 26. Şu'arâ: 44.

¹⁴⁹² Muhsin Demirci, *Tefsir Usulu*, 6.bs., Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 165.

¹⁴⁹³ 'Abdülhâmîd el-Ferâhî, *el-İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'an*, 1.bs., Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1994, s. 41.

¹⁴⁹⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, s. 856.

¹⁴⁹⁵ İbn Menzûr, XI, 162.

¹⁴⁹⁶ el-Mestafevî, IX, 292.

¹⁴⁹⁷ 'Abdülhâmîd el-Ferâhî, *el-İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'an* s. 22.

geleceğini haber verdiğinden, daha sonra gelen cümleyi de te'kid etmektedir. Bütün bunlar, kase m cümlesinin müstakil bir cümle olmadığını göstermektedir.¹⁴⁹⁸

Kasem hitabı, genel itibariyle kasem fiili, kasem edilen şey (mukse mu aleyhi), kasem cevabı ve edatlar (أَلْبَاءُ وَالنَّاءُ وَالْوَاوُ أَلَامٌ وَ مِنْ) olmak üzere dört temel unsurdan meydana gelmektedir. Kasem cevabı genellikle hitapta zikredilir. Fakat kendisine delâlet eden bir karine bulunduğunda hazfedilmesi de caizdir. Kasem cevabı fiil olduğunda, kasem için yapılan te'kid onun üzerinden gerçekleşir. İsim cümlesi olduğunda, te'kid onun haberine yapılmaktadır. Meselâ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ “Muhakkak insan zarardadır”¹⁴⁹⁹ cümlesinde te'kid, haber olan لَفِي خُسْرٍ ne yapılmaktadır. Buna göre kasem hitabı olan وَالْعَصْرِ, husrana vurgu yapmaktadır.¹⁵⁰⁰

Bütün bunlar gösteriyor ki, kasem cümlesi ile cevap cümlesinin birbirleriyle irtibatı, şart ve ceza cümlelerinin bir birleriyle irtibatı gibidir.¹⁵⁰¹ Yani birinin varlığı diğerine bağlıdır. Ancak arasındaki temel fark cevap cümlesi ihbaridir. Kasem cümlesi ise talebi gayri inşa idir.¹⁵⁰² Fakat her halukarda kasem hitabı, bir taraftan muhatapların kendilerine iletilen mesajlara karşı daha duyarlı olmalarını sağlarken, diğer taraftan da söz konusu mesajların doğru olduğuna vurgu yapmaktır. Kasem hitabının bu yapısı onun temel misyonunun te'kid olduğunu göstermektedir.¹⁵⁰³ Özellikle muhataplara sunulan mesajlara karşı meydana gelen şüpheyi izale etmek için bu hitaba başvurulmaktadır.¹⁵⁰⁴

Kur'an'da yemin edenler, Allah,¹⁵⁰⁵ Hz.Peygamber, Şeytân,¹⁵⁰⁶ Hz. Âdem ile Hz. Havva,¹⁵⁰⁷ Habil,¹⁵⁰⁸ Hz. İbrahim ve babası,¹⁵⁰⁹ Mısır Aziz'in karısı,¹⁵¹⁰ Hz.Yusuf'un

¹⁴⁹⁸ Muhammed Huseyn Ebu'l-Futûh, *Uslûbu't'Te'kid fi'l-Kur'an*, 1. bs., Mektebetu Lubnân, Beyrut 1995, s. 239.

¹⁴⁹⁹ 103.Asr: 1-2.

¹⁵⁰⁰ Muhammed Huseyin Ebu'l-Futûh, s. 242.

¹⁵⁰¹ er-Radî, II, 336.

¹⁵⁰² İbn Hişâm, II, 466. Kasem hitabının lafzı, her ne kadar haberi olsa da mana açısından inşa i olduğu anlaşılmaktadır. Üzerine yemin edilen şeyi yapma veya terk etmeyi inşa etmektedir. Kasem lafzı mazi fiil de olsa muzari de olsa bir şeyin vaki olup olmadığını haber vermemektedir. ez-Zerkeşî, II, 389.

¹⁵⁰³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, 8. bs., Türkiye Diyanet Yayınları, Ankara 1991, s. 169.

¹⁵⁰⁴ Muhamed Huseyn Ebu'l-Futûh, s. 239.

¹⁵⁰⁵ 4.Nisâ: 65; 51.Zariyât: 23, 19.Meryem: 68, 70.Mearic: 40, 36.Yasin: 1, 38. Sâ'd: 1, 50.Kâf: 1,95.Tîn: 1, 91.Şems: 1, 93.Duhâ: 1.

¹⁵⁰⁶ 17.İsrâ: 62.

¹⁵⁰⁷ 7.A'râf: 189.

¹⁵⁰⁸ 5.Mâide: 27.

kardeşleri,¹⁵¹¹ Bahçe sahipleri,¹⁵¹² Hz.Musa,¹⁵¹³ Firavun,¹⁵¹⁴ Hz.Meryem,¹⁵¹⁵ Haşra inanmayanlar,¹⁵¹⁶ Âsî ümmetler¹⁵¹⁷ ve Müminlerdir.¹⁵¹⁸

Kur'an'da kendisine yemin edilenler ise, 1.Allah. ve 2.mahlûkattır. Mahlûkât ise 1.Peyamber¹⁵¹⁹, 2 Melekler¹⁵²⁰, 3.Kur'an'ı Kerim¹⁵²¹, 4.Kalem ve yazılan şeyler¹⁵²², 5.Sema,¹⁵²³ 6.Yıldızlar¹⁵²⁴, 7.Güneş ve yaydığı ışığı¹⁵²⁵, 8.Ay ve sabah vakti¹⁵²⁶, 9.Fecir vakti¹⁵²⁷, 10.Şafak vakti¹⁵²⁸, 11.Kuşluk vakti¹⁵²⁹,12.Gündüz vakti¹⁵³⁰,13.Gece vakiti¹⁵³¹,14.Yeryüzü¹⁵³², 15.Deniz¹⁵³³, 16.Beytu'l ma'mur¹⁵³⁴, 17.Mekke¹⁵³⁵, 18.Çift ve tek¹⁵³⁶, 19.Baba ve oğul¹⁵³⁷, 20.Turdağı¹⁵³⁸, 21.İncir ve Zeytin¹⁵³⁹, 23.Tanik ve tanık olunan şey¹⁵⁴⁰, 24.Atlar¹⁵⁴¹, 25.Nefis¹⁵⁴², 26.Nefs'i Levvame¹⁵⁴³ ve.27. Zamandır.¹⁵⁴⁴

Böylelikle Kur'an'da Allah dışında kendisine kasem edilenleri, yedi kısma ayırmak mümkündür. Zaman (fecr, nehâr, leyl, duha, asr, yevmu'l-kiyame ve el-

¹⁵⁰⁹ 21.Enbiyâ: 51.

¹⁵¹⁰ 12.Yusuf:23.

¹⁵¹¹ 12.Yusuf: 14.

¹⁵¹² 68.Kalem: 17-18.

¹⁵¹³ 18.Kehf: 62.

¹⁵¹⁴ 20. Taha: 71.

¹⁵¹⁵ 19.Meryem: 61.

¹⁵¹⁶ 27. Neml: 68.

¹⁵¹⁷ 26.Şuarâ: 116.

¹⁵¹⁸ 37.Saffat: 56.

¹⁵¹⁹ 15.Hicr: 72.

¹⁵²⁰ 51.Zâriyât: 1-5.

¹⁵²¹ 36.Yasin: 1, 38. Sâ'd: 1, 50.Kâf: 1.

¹⁵²² 68. Kalem: 1.

¹⁵²³ 85.Burûc: 1.

¹⁵²⁴ 53Necm: 1.

¹⁵²⁵ 91. Şems: 1.

¹⁵²⁶ 74.Muddesir: 32- 34.

¹⁵²⁷ 89. Fecr: 1.

¹⁵²⁸ 84.İnşikâk: 16.

¹⁵²⁹ 93.Duhâ: 1.

¹⁵³⁰ 91.Şems: 3.

¹⁵³¹ 92.Leyl: 1.

¹⁵³² 91. Şems: 6.

¹⁵³³ 52.Tur: 6.

¹⁵³⁴ 52.Tûr: 4.

¹⁵³⁵ 90.Beled:1.

¹⁵³⁶ 89.Fecr: 3.

¹⁵³⁷ 90.Beled:2.

¹⁵³⁸ 95.Tîn: 2.

¹⁵³⁹ 95.Tîn: 1.

¹⁵⁴⁰ 85.Burûc:1.

¹⁵⁴¹ 100.'Adiyât: 1.

¹⁵⁴² 91. Şems: 7.

¹⁵⁴³ 75.Kıyâme: 2.

¹⁵⁴⁴ 103.'Asr:1

Leyali'l-Aşr), mekân (beled, beytul'l-ma'mur, et-Tur, el-bahru, es-sema ve arz), tabiat (en-Necm, et-Tin, ez-Zeytun ve el-buruc), Kültürel alan (el-Kur'an, el-Kitap ve el-Kalem), insanî alan (el-valid, el-veled, ez-zeker, el-unsâ ve en-nefsu) ve te'vili mümkün olan isim ve sıfatlar (es-safât, ez-zacirât, et-taliyât, ez-zariyât, el-hamilât, el-cariyât, el-mukassimât, el-murselât, en-naşirât, el-farikât, el-mulkiyât, en-naziât, en-naşitât, es-sabihât, es-sabikât, el-mudebbirât, el-adiyât, el-muriyât ve el-muğayyirât)'dır.

Kasem hitabıyla muhatapların dikkati çekilen konular, 1.Allah'ın varlığı ve birliği,¹⁵⁴⁵ yaratılış,¹⁵⁴⁶ va'din tahakkuk edeceği,¹⁵⁴⁷ haşır,¹⁵⁴⁸ insan'ın nankörlüğü,¹⁵⁴⁹ risalet,¹⁵⁵⁰ Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu,¹⁵⁵¹ imtihana çekilme¹⁵⁵² ve hidayete davettir.¹⁵⁵³

Kasem hitabında kasem edilen şeylerle kasemin cevabının içerdiği konular beraber düşünüldüğünde, kasem, adeta kevnî bir hareket gibi görülmektedir. Farklı şekillerde tecelli eden Allah'ın zatına işaret etmekte ve Kur'an'nın evren kitabı ve insan fitratıyla uyumlu olduğunu göstermektedir.¹⁵⁵⁴ Kur'an hitabındaki kasem ile cevabı arasındaki bu uyum tefsircilerin de dikkatini çekmiştir. ez-Zemahşerî, *وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا*, “Apaçık Kitab'a andolsunki biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'an kıldık”¹⁵⁵⁵ ayetinde geçen yeminin, ilginç yeminlerden biri olduğunu söylemektedir. Zira yemin ile cevabı arasında tam bir uyum söz konusudur.¹⁵⁵⁶

Yukarıdaki bilgiler ışığında denilebilir ki, kasem hitabı Kur'an'da çok yaygın olarak kullanılmaktadır. Muhataplarla iletişimde zaman zaman bu hitaba başvurulmaktadır. Edebî olarak kasem hitabı icâzın kendisinde tezâhur ettiği bir hitaptır.

¹⁵⁴⁵ 37. Saffât: 1-4.

¹⁵⁴⁶ 50.Kâf: 38.

¹⁵⁴⁷ 51.Zariyât: 1-5.

¹⁵⁴⁸ 6.En'am: 94, 19.Meryem: 68.

¹⁵⁴⁹ 100.'Adiyât: 6, Yunus: 22-23.

¹⁵⁵⁰ 37. Saffât: 72, Hadîd: 25.

¹⁵⁵¹ 53Necm: 1-4.

¹⁵⁵² 3.Âl-ı 'imran: 186; 5.Mâide: 94.

¹⁵⁵³ 39.Zümer: 38; 29.Ankebût: 61-63; 31.Lokmân: 25; 43.Zuhurf: 9. Bu konuda geniş bilgi için bkz.İbn Cevziyye, *et-Tibyân fî Aksâmi'Kur'an* (Thk. Tâhâ Yusuf Şahin), 1. bs., Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 7-10.

¹⁵⁵⁴ Velîd Munîr, s. 93.

¹⁵⁵⁵ 43.Zuhurf: 1-2.

¹⁵⁵⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 423.

Zira çoğu zaman kasem fiili hazfedilmekle muhatapların dikkati kasem cevabından sonra gelen olgulara çevrilmekte ve kasem cevabı hazıfeditilmektedir. Amaç, muhatapların söz konusu olgularla iletişimlerini sağlamaktır. Diğer taraftan kasem cümlesi inşâ olduğundan muhatapların onu inkâr etmeleri mümkün değildir. Fakat cevap cümlesi haberî olduğu için, onun hakkında red veya kabul söz konusu olabilir.

Bu hitabın ifade ettiği en önemli Belâğat inceliği, muhataplara mesajı iletmeden önce onların güvenini kazanmaktır. Böylelikle kasem hitabı ile Allah'ın varlığı ve birliği başta olmak üzere, insan ve everenle ilgili birçok hakikate muhatapların dikkatleri çekilmektedir.

3.1.2.2. Medih- Zemm

Muhataplar, gerçekleştirdikleri bir kısım söz ve davranışlardan dolayı övülme ve yerilmeyi hak edebilirler. Arapçada bu durum genellikle, *سَاء*, *بئس*, *نعم* gibi fiillerle ifade edilmektedir.

Sözlükte *نعم*, güzel yaşam, refah ve nimet anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁵⁷ *بئس* şiddet, sıkıntı, üzüntü ve musibet manalarını ihtiva etmektedir.¹⁵⁵⁸ İstilâhî anlamda *نعم* mahsusu bilmedh için güzel bir hali ve yaşamı inşa etmeyi ifade ederken, *بئس*, sıkıntılı ve mutsuz bir yaşamın inşasını gerçekleştirmektedir. Bu fiillerin fâilinden sonra gelen isim fâilden bedel olur. Bu hitapta önce ibham meydana getirilir ve daha sonra ise bedel ile bu ibham ortadan kaldırılır. Böyle bir üslûp hitabet açısından daha etkilidir. Ancak fâilden sonra gelen ismin muahhar mübtada olması veya mahzuf bir muhtadının haberi olması de düşünülebilir. Bunu kastedilen mananın keyfiyeti ve ifade şekli belirler. Zira cümleden kastedilen manaya göre irabın vaki olduğu bir hakikattir.¹⁵⁵⁹ Buna göre muhatapların gerçekleştirdikleri davranışlar iyi olduğunda, *نعم* veya *حَبِذَا* ile medhedilen, hoş olmadığında ise, *بئس* veya *سَاء* ile yerilmektedir.

Aslında bu fiillerin bu delâleti belli davranışlara mahsus değildir. ez-Zemhşerî'nin belirttiğine göre bu fiiler, vaz-i açısından bütün yerlerde medih ve zemmi ifade eder.¹⁵⁶⁰

¹⁵⁵⁷ el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu 'l-Muhît*, 1.bs., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2001, s. 1072.

¹⁵⁵⁸ el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu 'l-Muhît*, s.492.

¹⁵⁵⁹ el-Mustafevî, XII, 200-202.

¹⁵⁶⁰ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 367.

Bundan dolayı bu fiillerin, ifade ettikleri manadan dolayı taleb-i ğayri inşâîdirler. Meselâ, نعم الرجل زيد “Zeyd ne iyi bir adamdır” denildiğinde, Zeyd’le ilgili bir medhin inşâ edildiği görülmektedir. Ancak bu medih, hariçte üç zaman diliminde mevcut olup, hitabın ona uygunluğu kastedilerek nakledilmediği için haberî hitap sayılmamaktadır. Şayet salt hariçte bulunan medihinden haber verilseydi, söz konusu terkip haberî bir hitap olurdu ve onun içinde tasdik ve yalanlama söz konusu olacaktı.¹⁵⁶¹ Ayrıca حسن ساء fiili gibi orta harfi zamme olan fiiller ile de medih ve zem ifade edilmektedir. Meselâ, ساءت مصيرا “Bunlar ne güzel arkadaş” cümlesi mehdi ifade ederken, ساءت مصيرا “O, ne kötü bir dönüş yeridir”ise, yermeyi içermektedir. Bu açıdan bakıldığında sövme üslûpları da zem hitapları sayılmaktadır.¹⁵⁶²

Medih ve zemm fiilleri, sıradan bir övme ve yermeye delâlet etmemektedir. Bilakis abartıya dayalı bir medhi ve zemmi ifade ederler.¹⁵⁶³ Çünkü fiillerde bulunması gereken hades ve zaman mefhumu gibi unsurlar bu fiillerde bulunmamaktadır. Ayrıca bu fiiller çoğu âlimlere göre çekimsiz fiiler kategorisine dâhil edilmektedir. İşte bu fiilerin ifade ettikleri abartı, medih ve zemin umumi olması ve muayyen herhangi bir vasfa da tahsis edilmemesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵⁶⁴ Bu fiilerin çekiminin yapılmaması da bu abartıyı ifade başka bir etkidir. er-Radî’nin belirttiğine göre bu fiiler, medhin ve zemmin simgesi oldukları için çekimi yapılmamaktadır.¹⁵⁶⁵

Bu fiillerin faillerinin başında bulunan “el” takısının cinse delâlet etmesi, övgü ve yermenin bütün cinsin fertlerinde gerçekleştiği anlamına gelir. Bu aynı zamanda bu fiilerin vaz-i anlamları olan övgü ve yermeye de uygunluk arz etmektedir.¹⁵⁶⁶ Meselâ, نعم الوالد علي “Ali ne iyi babadır”denildiğinde önce bütün babalar övülmekte ve Ali’de bu genel övmenin içine dâhilir. Daha sonra Ali tekrar övülmeye tahsis edilmektedir. Böylelikle Ali sanki iki defa övülmektedir.¹⁵⁶⁷ Dolayısıyla bu fiillerin faili يا نعم المولى ونعم

¹⁵⁶¹ er-Radî, IV, 238.

¹⁵⁶² Habenneke, *el-Belâġatu’l-‘Arabiyye*, I, 226.

¹⁵⁶³ İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. ‘Abdullâh b. ‘Abdullah b.Mâlik et-Tâî, *Şerhu’t-Teshîl* I-III (thk. ‘Abdurrahmân es-Seyyid ve Muhammed el-Bedevî el-Mahtûn), 1.bs., Hicr, İmbabe, 1990, III, 5.

¹⁵⁶⁴ Muhammed b. ‘Ali es-Sabbân, III, 20.

¹⁵⁶⁵ er-Radî, VI, 239.

¹⁵⁶⁶ İbn Ye’îş, VII, 130.

¹⁵⁶⁷ ‘Abbâs Hasan, III, 374.

ولنعيم دار “Ne güzel mevlâdır, ne güzel yardımcıdır”¹⁵⁶⁸ gibi “el” takısını alır. Veya المتقين “Takvâ sahiplerinin yurdu gerçekten güzeldir”¹⁵⁶⁹ gibi “el” takılı olan bir isme izafe edilir. Veyahut da بئس للظالمين بدلا “Zalimler için bu ne fena bir değişmedir”¹⁵⁷⁰ de olduğu gibi bir nekire isimle tefsir (temyiz) edilen müstetir bir zamir olur.¹⁵⁷¹ Daha sonra medih ve zemm fiillerinin faillerinden sonra övülme veya yerilmeye tahsis edilen kişi veya davranışları ifade eden lafız zikredilir. Böylelikle medih ve zemm hitabı tamamlanmış olur.¹⁵⁷²

Ancak mahsusun bilmedhi ve zemm lafızı, özel olması gerekmektedir. Zira onun adından da anlaşıldığı üzere mubhemlikten sonra tahsisi gerçekleştirmek için zikir edilmektedir. Kendisi de fail gibi umumu ifade ederse onun da tahsis edilmeye ihtiyacı hâsıl olur.¹⁵⁷³ Ancak ‘Abdulkâhir el-Curcânî’nin belirttiği gibi bu konuda önemli olan mahsus bilmedih ile mahsus bizzemin failin cinsinden olmasıdır. Çünkü övme ve yerme aynı cinsten gerçekleşmesi gerekmektedir.¹⁵⁷⁴

Ayrıca, أمجد, أثني, أذم, أهجو gibi fiiller karine olmaksızın övme ve yermeye delâlet etmektedirler. Nefiy, istifhâm, taâccub gibi bir kısım hatiplarda ancak karine bulunduğu özel anlamlarıyla birlikte medhe ve zemme delâlet edebilirler. Meselâ, ما هذا بشرا “bu bir beşer değildir” nefiy cümlesi, medhe delâlet etmektedir. Yani bu melektir kastedilmektedir.

Kur’an hitabında kurallı olarak medhi ve zemmi ifade eden sadece ساء ve بئس و نعم fiilleri zikredildiği görülecektir. Bu fiillerle muhataplara gerçekleştirdikleri bir kısım davranışlardan dolayı övülmektedirler veya yerilmektedirler. Meselâ, muttaki olan insanların özelliklerinden söz edilirken, onların hem genişlikte hem de darlıkta infak bulundukları, öfkesini içine gömdükleri, insanları afettikleri, bir kötü davranış

¹⁵⁶⁸ 22.Hac: 78.

¹⁵⁶⁹ 16.Nahl: 30.

¹⁵⁷⁰ 18.Kehf: 50.

¹⁵⁷¹ İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, III, 6.

¹⁵⁷² Muhammed b. ‘Ali es-Sabbân, III, 26-27.

¹⁵⁷³ er-Radî, VI, 254.

¹⁵⁷⁴ ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *el-Muktasid fi Şerhi’l-Îdâh*, I, 369.

sergilediklerinde veya bir günah işlediklerinde istiğfarda buludukları ve günahlarında da ısrar etmediklerinden söz edilmektedir.¹⁵⁷⁵

Mütakilerin bu nitelikleri zikredildikten sonra, وَنِعْمَ الْغَاسِمِينَ “Böyle amel edenlerin mükâfatı ne güzeldir”¹⁵⁷⁶ dedinlmektedir. Yani ilâhî ölçülere göre bu özelliklere sahip olanlar, işçi olarak değerlendirmekte ve onarlın yaşadıkları halin ve yaşamın güzel olduğu medih edilmektedir. İşte bu mesajın inşâsı, نِعْمَ kelimesi ile gerçekleşmektedir. Aynı şekilde إِنَّ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَيَعْمًا هِيَ “Eğer sadakaları (zekât ve benzeri hayırları) açıktan verirsiniz ne âlâ!”¹⁵⁷⁷ ayetinde de sadakaların açık bir şekilde ferd veya topluma iletilmesi takdir edilmekte ve bu davranışın güzelliğide, نِعْمَ kelimesiyle ifade edilmektedir. Ayrıca bu fiilin geçtiği ayetlerde ifade edilen davranışlar ile نِعْمَ’nin ifade ettiği anlam arasında bir bağ vardır. Bu vesileyle söz konusu davranışların gerçekleştirilmesi yönünde muhataplar teşvik edilmektedirler.¹⁵⁷⁸

Diğer taraftan zemmi ifade eden بئس ve ساء fiilerinde Kur’an hitabında yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Zira Kur’an, bir taraftan güzel davranışları ve mutlu bir hayatı, نِعْمَ ve medhi ifade eden fiillerle ifade ederken, diğer taraftan da muhatapların terk etmesi gereken düşünce ve davranışlar da yerilmektedir. Birçok ayette muhatapların dünyada sergiledikleri davranış ve inançlarından dolayı cehenneme gidecekleri ifade edilmektedir. Bazı ayetlerde cehennem وَبئسَ الْمِهَادُ “Orası kalınacak ne kötü bir yerdir”¹⁵⁷⁹ ifadesiyle zikredilirken, bir kısım ayetlerde ise, وَبئسَ الْمَصِيرُ “Cehennem ise ne kötü bir varış noktasıdır”¹⁵⁸⁰ hitabıyla ifade edilmektedir.

Kur’an hitabında بئس’in fâili farklı şekillerde geçmektedir. Bir kısım ayetlerde وَبئسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ “Zalimlerin varacağı yer ne kötüdür”¹⁵⁸¹ üslûbuyla ifade edilirken, diğer

¹⁵⁷⁵ 3. Âl-ı ‘imrân: 134-135.

¹⁵⁷⁶ 3. Âl-ı ‘imrân: 136.

¹⁵⁷⁷ 2. Bakara: 271.

¹⁵⁷⁸ 22. Hac: 28; 3. Âl-ı imrân: 173; 29. Ankebut: 58; 38. Saffât: 75; 38. Sâd: 30-44.

¹⁵⁷⁹ 3. Âl-ı ‘imrân: 12-197; 2. Bakara: 202-206; 13.Rad: 18.

¹⁵⁸⁰ 3. Âl-ı ‘imrân: 162; 8. Enfâl: 16; 9. Tevbe: 73; 57. Hadîd: 15; 58. Mücadele: 8; 64. Teğâbun: 10; 66.Tahrîm:9; 67.Mülk: 6.

¹⁵⁸¹ 3. Âl-ı ‘imrân:151.

bazı ayetlerde ise, لَيْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ “Yaptıkları ne kadar kötüdür”¹⁵⁸² terkihi zikredilmektedir. Bazı ayetlerde ise قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ “De ki: Eğer inanıyorsanız, imanınız size ne kötü şeyler emrediyor”¹⁵⁸³ بئس’inin fâili ما edatı olduğu gölürmektedir.

Muhatapların sergiledikleri olumsuz davranışlar zaman zaman ساء fiili ile de yerilmektedir. Bu fiil de Kur’an hitabında çok yaygın bir şekilde zikredilmektedir.¹⁵⁸⁴ Meselâ, أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ “Verdikleri hüküm ne kadar kötüdür”¹⁵⁸⁵ ayetinde muhatapların kadınlarla ilgili düşünce ve bakış açıları eleştirilmektedir. Böyle bir fikrin çok kötü bir yargıdan ibaret olduğu ifade edilmektedir. Dolyasıyla zemm fiillerinin geçtiği hitaplar incelendiğinde yapılan davranışlardan dolayı gidilecek yerin kötü olduğu veya sergilenen davranışın bizzat kendisinin kötü olduğu muhataplara ifade edilmektedir.

Netice itibariyle medih ve zemm fiillerin fâilleri ya el takısıyla zikredilmekte veya el takısını alan bir kelimeye izafe edilmekte veya failleri müstetir olup temyizle belirsizliği giderilmektedir. Ancak bu hitap türünde en fazla dikkat çeken şey onun bir unsuru olan mahsusun bizzem ve mahususun bilmedhin hazıf edilmesidir. Böylelikle icaz oluşmuş olur. Kısacası, medhi ifade eden fiillerle muhatapların gönül ve zihin dünyasını hayır ile inşa etmek istenirken, zem fiileriyle de onların gönül ve zihinlerini olumsuz duygu ve düşüncelerden korunmak amaçlanmaktadır. Böylelikle bu yolla toplumda hayrın ikame edilmesi ve şerinde izale edilmesi hedeflenmektedir.

3.1.2.3. Taâccub

İletişimde zaman hayretengiz durumlarla karşılaşmakta ve bundan dolayı taâccub hitabı kullanılmaktadır. Aslında böyle bir hitaba başvurulması da tabiidir. Sözlükte ‘ucub, az karşılaşılan bir durum meydana geldiğinde onu inkâr etmek anlamındadır. Aynı şekilde insanın bilmediği ve az karşılaştığı şey de bu kelimeyle ifade edilmektedir. Taâccup kelimesi de az karşılaşılan şeyi inkâr etmek anlamındadır.¹⁵⁸⁶ er-Radî,

¹⁵⁸² 5. Mâide: 62.

¹⁵⁸³ 2. Bakara: 93.

¹⁵⁸⁴ 4. Nisâ: 22-38; 5.Mâide: 66; 6.En’am: 31-136; 7. A’râf: 177; 9. Tevbe: 9; 16. Nahl: 25-59; 17. İsrâ:32; 20.Tâhâ: 101; 26. Şu’arâ: 123; 45. Casiye: 21; 58. Mücadele: 15; 18. Kehf: 29; 63. Münafikûn: 2.

¹⁵⁸⁵ 16. Nahl: 59.

¹⁵⁸⁶ İbn Manzûr, IX, 51.

taâccübün, “kişinin sebebini bilmediği bir durumu his ettiğinde, insana peydah olan psikolojik bir durum olduğunu” söyler. Taâccübün meydana gelmesine sebep olan şey ortadan kalktığında, taaccub da ortadan kalkmış olur. Ona göre Arapçada düzenli olarak taâccübü ifade eden iki terkip vardır. Birincisi, ما أفعَل زيداً “Zeyd ne çalışkandır”,dir. İkincisi ise, أفعَل به “Zeyd ne çalışkandır”,dir. İstılâhî olarak taâccübü ifade eden bir kısım fiillere kıyasi olarak taâccüb terkibi denilmemesi de bundandır. Buna göre, قاتله الله من شاعر, “Ne büyük şairdir” gibi terkipler her ne kadar taâccüb anlamını ifade etse de, vaz-i anlamları farklı olduğundan, taâccüb fiilleri olarak isimlendirilmezler.¹⁵⁸⁷

Şimdi asıl sorulması gereken soru, taâccüb terkiplerinden anlaşılan taaccübün kaynağı nedir? Acaba fiillerin bizzat vaz-i anlamları mıdır yoksa başka bir şeyden mi kaynaklanmaktadır? Kurallı taaccüb fiillerinden anlaşılan taaccübün, bilinmiyen bir sebepten kaynaklandığı söylenilir. Bununla birlikte taaccübü ifade eden birinci terkipte yer alan ما edatının herhangi bir şeyle nitelendirilmeden nekire zikredilmesi, onun “şey” lafzından kinâye olduğu anlaşılmaktadır. “Şey” ise nekire isimler arasında en kapsamlı olanıdır. İşte taâccübda böyle bir nekirelikten kaynaklanmaktadır. İkinci terkipteki taaccübün kaynağı ise, söz konusu lafzın emir olmayıp emir şeklinde inşa olmasıdır. Adeta onu duyan herkesin onun içerdiği mesaj hakkında soru sormadan inanması gerektiği imajını vermektedir.

Ayrıca taaccüb kimin tarafından meydana gelmektedir şeklinde bir soru da akla gelebilir. Yapılan incelemelerde taâccübün insandan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Hatta Kur’an’da geçen hitapların ifade ettikleri taaccüpta, her ne kadar ifadeleri Allah’a ait olsa da muhataplara isnad edilmektedir. Çünkü taaccübü Allah’a nispet etmek tenzih anlayışına uygun değildir. Bu nedenle bir kısım âlimler Kur’an’da taaccüb ifade eden kalıpları ta’cîp (başkalarında o duyguyu meydana getirmek) kelimesiyle ifade etmektedir. Buna göre Kur’an’da yer alan taaccüb kalıpları, Allah’ın taaccüb etmesi değil de, Allah’ın muhatapları hayrete düşürmesi şeklinde yorumlanmaktadır.¹⁵⁸⁸

Ayrıca Belâğat ve Nahiv âlimleri, كبر vezinde olan fiillerin de kıyasi olarak taâccübü ifade ettiğini söylemektedirler. Her ne kadar bu kalıbın bulunduğu bağlamda,

¹⁵⁸⁷ er-Radî, IV. 227.

¹⁵⁸⁸ Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, I,170.

medih veya zemmi ifade ettiği düşünülse de¹⁵⁸⁹ ancak bu üslûbun ifade ettiği taaccüb onun özel lafızlarından daha etkilidir. Zira bu üslûp, muhatapları kendi fitri yapılarına dönüş yapabilmeleri için, iç dünyalarından kaynaklan eksikler ve olumsuz vasıflarla karşı karşıya getirilmektedirler.¹⁵⁹⁰ ‘Abdulkâhir el-Curcânî de bunu desteklediği görülmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Bir şeyden taacüb edilebilmesi için onun tekrar edilmiş olması ve insan güdüsüyle de uyumlu olması gerekir. Meselâ, vurma eylemi bir defa gerçekleştiğinde onu ifade etmek için ما أضرب زيدا “Zeyd ne güzel vurdu”terkibi kullanılmaz. Çünkü taâccüb, abartıyı ifade eder. Abartı ise bir vurma ile gerçekleşmez. Dolayısıyla taaccübün güdüsel olması, كرم gibi insanların hususiyetlerini ifade eden fiillerle de ifade edilmesi de mümkündür.”¹⁵⁹¹

İletişimde zaman zaman söz konusu kurallı taâccüb terkipleri dışında, والله دره “Helal olsun” ve ويلمه رجلا “Ne mükemmel adamdır”gibi terkiplerde taâccübu ifade etmektedir.¹⁵⁹² Ayrıca ياله من ظالم “O, ne zalimdir!” gibi nida edatı, واهل له “Hayret ona”gibi isim fiiller¹⁵⁹³ ve سبحان الله “Allah münezzehtir” وما أدراك ماهيه, “onun ne olduğunu sana bildiren nedir? وي “Hayret ” هيت “buyurun” gibi terkip ve kelimelerle taaccüb ifade edilmektedir. Buna göre taâccüb, hem kurallı cümlelerle hem de belli bir kurala bağlı kalmaksızın bağlam ve karinelere göre taâccüba delâlet eden bütün lafızlarla da yapılabilmektedir.¹⁵⁹⁴

Taâccübu ifade eden hitaplar inşaî midir yoksa ihbarî midir konusu tartışmalıdır. Belağatçıların çoğuna göre, taaccüb hitabı ihbaridir. Fakat bir kısım belağatçılara göre taâccüb hitabı inşaîdir. Onunla bir şeyin yüce olduğu inşa edilmektedir.¹⁵⁹⁵ Bu hitabın inşaî olduğunu düşünmek daha gerçekçi bir yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu taaccüb kalıpları zikredildiğinde bir kısım duygular meydana gelmektedir. Bununla birlikte buradaki inşanın ğayri talebi olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁵⁸⁹ et-Tenuhî, s. 32. Ayrıca bkz. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, *el-Esâlîbu’l-İnşâiyyu fi’n-Nahvi’l-‘Arabî*, 5. bs., Mektebetu’l-Hancî, Kahire 2001, s. 98.

¹⁵⁹⁰ Muhammed Huseyn Ebû Mûsâ, s. 315.

¹⁵⁹¹ ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *el-Muktasid fi Şerhi’l-Îdâh*, I, 378.

¹⁵⁹² er-Radî, IV, 228.

¹⁵⁹³ ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, s. 15-16.

¹⁵⁹⁴ Hassan ‘Abbâs, III, 339-340.

¹⁵⁹⁵ Habenneke, *el-Belâġatu’l-Arabiyye*, I, 168.

Kur'an hitabında da taâccübu ifade eden belli terkipler söz konusudur. Bunların bir kısmı yukarıda da ifade edildiği gibi kurallıdır. Diğer bir kısmı ise bulunduğu bağlama göre taâccübü ifade etmektedir.

Hidayeti dalâletle ve mağfireti de azapla değiştirenlerin cehenneme gideceklerini haber veren ayetin hemen devamında, *فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ* “Onlar ateşe karşı ne kadar dayanıklıdır!”¹⁵⁹⁶ hitabı zikredilmektedir. Bu hitap cehenneme gidenlerin onun şidetli azabına sabredişlerine hayret edilmektedir. Yani muhataplar, bu insanların ahirette yaşayacaklarından dolayı hayret etmeleri gerekmektedir. Bununla kendilerinin de bundan ders çıkarmaları gerektiği mesajı ifade edilmektedir. Böylelikle muhatapların hak ile batılı birbirine karıştırmadan kaçınmalarının gerekliliği ifade edilmektedir.

Ahirette kâfirlerin karşılaştıkları azab beyân edildikten sonra, *أَسْمِعْ بِهِمْ وَأُصِْرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا* “Onlar, bizim huzurumuza çıkacakları gün (başlarına gelecek olanları) ne iyi duyarlar ve ne iyi görürler (bir görsen)!”¹⁵⁹⁷ taaccübu ifade eden ikinci kurallı cümleler zikredilmektedir. Böylelikle hakikat peşinde koşmayan ve onu kabul etmeyenlerin mahşer gününde kendi hallerine hayret etmeleri gerektiği ifade edilmektedir.

Kur'an'da kurallı taaccüp kalıpları dışında, *كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ* “Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz”¹⁵⁹⁸ hitabında istifhâm edatıyla ve *فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ* “Sağdakiler, ne mutlu o sağdakilere!”¹⁵⁹⁹ ve *مَا الْقَارِعَةُ الْقَارِعَةُ* “Kapı çalan! Nedir o kapı çalan?”¹⁶⁰⁰ ayetlerinde *مَا* edatının zikredilmesi ve *أَفْعَل* fiilinin hazfiyle taâccüb meydana gelmektedir. Ayrıca *مَا* 'nın başına harfî ceri getirmek ve *يَا بُشْرَى* “Müjde!”¹⁶⁰¹ hitabında da nida edatı olan “ya” ile beraber kendisinden taaccüp edilen şeyin de münada yapılmakla taâccüb inşa olmuştur. Bunun yanı sıra Kur'an hitabında bazen taâccub, *لَأَيِّ يَوْمٍ أُخِّلَتْ* “Bu alâmetler) hangi vakte ertelenmiştir?”¹⁶⁰² ayetinde olduğu gibi *أَيَّ* istifhâm edatıyla taâccüb gerçekleşirken,

¹⁵⁹⁶ 2. Bakara: 175.

¹⁵⁹⁷ 19. Meryem: 38.

¹⁵⁹⁸ 2. Bakara: 28.

¹⁵⁹⁹ 56. Vakia: 8-9.

¹⁶⁰⁰ 78. Nebe: 1.

¹⁶⁰¹ 12. Yusuf: 19.

¹⁶⁰² 77. Murselât: 12.

bazen ¹⁶⁰³“Doğrusu bu tuhaf bir şeydir!” ¹⁶⁰³ ayetinde olduğu gibi bizzat taâccüb lafzıyla ifade edilmektedir. Bazen de taâccub, ¹⁶⁰⁴“رَبِّ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا” ¹⁶⁰⁴ ayetinde olduğu gibi “Rabbimi tenzih ederim. Ben, sadece beşer bir elçiyim” ¹⁶⁰⁴ ayetinde olduğu gibi sema‘idir. ¹⁶⁰⁵

Bununla birlikte bazen taâccub, ¹⁶⁰⁶“وَيَكْفُرُونَ لَا يُلْحِقُهُ الْكَافِرُونَ” ¹⁶⁰⁶ “Vay! Demek ki inkârcılar iflâh olmazmış! demeye başladılar” ¹⁶⁰⁶ ayetinde ¹⁶⁰⁶وي kelimesiyle ifade edilmektedir. es-Sabunî’nin el-Cevherî’den yaptığı nakilde bu kelimenin taaccübu ifade ettiğini söyler. ¹⁶⁰⁷ Ancak ez-Zemahşerî’ye göre bu kelime, pişmanlık ve hasreti ifade eder. ¹⁶⁰⁸ Netice itibarıyla Kur’an’da zikredilen taaccüb hitapları, muhatapların muktazay-ı halleri ve psikolojik durumları dikkate alınarak inşa olmuşlardır. Bu hitaplarla muhatapların belli olay ve olgulara karşı düşünce ve duyguları ifade edilmektedir. Kur’anda zikredilen hitaplarla da insanların söz konusu durumlardan taâccüb etmelerinin gerekli olduğu ifade etmektedirler.

3.2. İHBARÎ HİTAPLARDA HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ

Arap kelâmının ikinci kısmı ihbarî hitaplardır. Doğal olarak iletişimde zaman zaman bu hitaplara da başvurulmaktadır. Zira bazen zihin haricinde var olan bir kısım olay ve olgulardan da haber verilmek istenebilir.

Haber, sözlükte bilgi ve yumuşaklık anlamını ifade etmektedir. Allah’ın bir adı olan ¹⁶⁰⁹الخبر “Her şeyi bilen” el-Habîr de bu anlamdadır. ¹⁶⁰⁹ Dilsel örfte haber kelimesi, haber veren birinin varlığına delalet eden sözdür. Söz konusu kişi dürüst, yalancı ve haberin içeriği hakkında bilgi sahibi olabilir veya olmayabilir. Haber aynı zamanda, taâccüb, temennî, inkâr, nefîy, emir, nehiy, tazim, dua, va‘d ve va‘îd gibi manaları da içermektedir.

¹⁶⁰³ 38. Sad: 5; Ra‘d: 5; Hûd: 72; Kehf: 63; Kaf: 2.

¹⁶⁰⁴ 17. İsrâ: 93.

¹⁶⁰⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revai ‘i-l-Beyân*, II, 358-360.

¹⁶⁰⁶ 28. Kases: 82.

¹⁶⁰⁷ Muhammed ‘Ali es-Sâbûnî, *Safvetu ‘t-Tefâsîr*, 4.bs., Dâru’l-Kur’an-i’l-Kerîm, Beyrut 1981, II, 444.

¹⁶⁰⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 526.

¹⁶⁰⁹ İbn Fâris, *Müc‘emü Mekâyisi ‘l-Luğa*, s. 321.

Haberle ilgili bu bilgileri nakleden İbn Fâris, haberi, onu söyleyen kişinin tasdiki ve tekzibi mümkün olan bir söz olduğunu söyler. Buna göre haber, bütün zaman dilimlerinde muhataba bir şeyi ifade etmektir.¹⁶¹⁰

Birçok kişi tarafından belâgatın kurucusu kabul edilen ‘Abdulkâhîr el-Curcânî, haberî hitabı açık bir şekilde tanımlamadığı görülmektedir. O, isim cümlelerinde haberin isim veya fiil olduğunda arasındaki anlam nüanslarını inceler. Fakat daha sonra bilinen şekliyle haberî ve inşâî cümlelerden söz etmez.¹⁶¹¹ ‘Abdulkâhîr el-Curcânî’nin *Delâilu’l-İcâz* ile *Esrâru’l-Belâğa* kitaplarını özetleyen er-Râzî ise, haberi cümleyi, olumlu ve menfi olarak malum olan bir şeyi, diğer malum bir başka şeye nispet etmek olarak tanımlamaktadır. Haberin sıdk ve kizbe muhtemeldir şeklinde yapılan tanımları eleştirmektedir.¹⁶¹² es-Sekkâkî ise belâgatçıların ihbarî ile talebî cümleleri tanımlama konusunda iki gruba ayrıldıklarını söyler. Bir kısım belâgatçılar, bunların tanımlamalarına ihtiyaç olduğunu söylerken, diğerlerinin bunlar açık oldukları için tanımlamalarına gerek yoktur. Kendisi ise, ihbarî ve talebî cümlelerin tanımlarına ihtiyaç olmadığını söyleyenleri desteklemektedir.¹⁶¹³

Daha sonra gelen el-Kazvînî, açık bir şekilde kelâmı inşâî ve ihbarî olarak iki kısma ayırmaktadır. İhbarî cümlelerin sıdk ve kizbe muhtemel olmaya inhisar etme konusunda farklı görüşler bulunduğunu söylemektedir. Ancak çoğu belâgatçıların haberî cümlelerin sıdk ve kizbe muhtemel olduklarını kabul ettiklerini söyler. Fakat bunların da kendi aralarında ihtilaf ettiklerini, bazılarının göre haberin sıdkı onun realiteye uygun olması ve kizbi ise böyle olmamasıdır. Diğer bir kısım âlime göre haberin sıdkı, haberin içeriğinin haber veren kişinin itikadına uygun olması ve onun kizbi ise onun ihtiva ettiği mesajın söz konusu kişinin fikrine uymamasıdır. Fakat el-Kazvînî, haberin doğru olup olmaması konusunda realiteyi baz almanın daha doğru olduğunu söyler.¹⁶¹⁴ Daha sonra gelen belâgatçılar, el-Kazvînî’nin bu tespitini benimsemişlerdir.

¹⁶¹⁰ İbn Fâris, Ebu’l-Hasan Ahmed, *es-Sahibî fî Fikhi’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni’l-‘Arab fî Kelamihâ* (thk. ‘Ömer Farûk et-Teba’), 1.bs., Mektebetu’l-Me‘ârif, Beyrut 1993, s. 183.

¹⁶¹¹ ‘Abdulkâhîr el-Curcânî, *Delâilu’l-İcâz*, s. 123.

¹⁶¹² er-Râzî, *Nihâyetu’l-İcâz* s. 149.

¹⁶¹³ es-Sekkâkî, s. 154.

¹⁶¹⁴ el-Kazvînî, s. 16.

Haberî hitaplar, muhataplara göre şekillenmektedirler. Buna göre haberi hitabın temel misyonu, muhataba bir mesaj iletmek veya kendisinin, yapılan işin farkında olduğunu ifade etmektir. Ancak bununla birlikte haberi hitaplar, zafiyet, merhamet, teşvik, hasreti, övmek, iftihar, kınamak, emretmek, nehiy etmek, uyarmak va‘d ve vaitte bulunmak gibi bir kızsım mecazî manalara da delâlet etmektedir.¹⁶¹⁵ Haberî hitapların içerdikleri önemli mesajlardan dolayı iletişimde önemli bir yere sahiptirler.

İnşâî hitaplarda olduğu gibi, ihbarî hitaplar da cümlelerden meydana gelmektedir. Cümle olmadan hitabın varlığından da bahsedilemez. Fakat cümlelerin seçiminde muhatapların bulundukları bağlam etkili olmaktadır. Bu nedenle bağlama göre bazen fiil ve bazen de isim cümlesi kullanılmaktadır. Cümlelerin kullanımında müspet veya menfi olmaları arasında fark yoktur. Fakat hitabın nevini belirleyen mesajdır. Buna göre iletişimde mesajın isim cümlesiyle inşa edilmesi, onun iki özelliğinden kaynaklanmaktadır:

Birincisi, hitabın içerdği mananın belli bir şahsa has olduğunu ifade etmek. Meselâ, birisi, *أنا قتلت فلانا* “Ben falanca kişiyi öldürdüm” dediğinde, söz konusu kişiyi kendisinin dışında başkasının öldürmediğini ifade etmektedir.¹⁶¹⁶ İsim cümlesinin bu özelliklerinden dolayı Kur’an hitabında birçok hitap bulunmaktadır. Meselâ, *وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ* “Doğrusu güldüren de ağlatan da O’dur. Öldüren de dirilten de O’dur”¹⁶¹⁷ ayetlerinde isim cümlesiyle güldürmenin, ağlatmanın, öldürmenin ve diriltmenin sadece Allah’a mahsus bir durum olduğu ifade edilmektedir. Böylelikle Allah’ın ortağının olmadığı ifade edilmektedir. Bu konuda farklı düşünen muhataplar da tekzip edilmektedirler. Bu mesajların verilmesinde ismin söz konusu özelliği etkili olmuştur.¹⁶¹⁸

İkincisi, muhatapların zihinlerinde şüphe kalmayacak şekilde mesajları onlara iletmek. Bununla birlikte isim cümlesi verilen mesajların da kesin olduğunu ifade etmektedir. Kur’an’da bu tür hitaplar yaygın olarak kullanılmaktadır. Meselâ, *وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ* “(Bu münafıklar) müminlerle

¹⁶¹⁵ Talib Muhammed İsmâîl ez-Zevbî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye* (İlmu'l-Me‘anî), 1.bs., Câmi‘atu Han Yunus Yayınları, Bingazî, 1997, s.75-76.

¹⁶¹⁶ el-‘Alevî, II, 15.

¹⁶¹⁷ 53.Necm: 43-44.

¹⁶¹⁸ el-‘Alevî, II, 15.

karşılaştıkları vakit "(Biz de) iman ettik" derler. (Kendilerini saptıran) şeytanları ile başbaşa kaldıklarında ise: Biz sizinle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz, derler"¹⁶¹⁹ ayetinde bazı cümleler fiille inşa edilirken, bir kısmı ise isim cümlesiyle oluşturulmaktadır. Bu durum tesadüfi olmadığı bilinen bir hakikattir. Zira ilâhî hitapta yer alan her bir kelime bulunduğu yerde bir anlam ifade etmektedir.

Bu hitapların bulunduğu ayetlerde birtakım mesajların verildiği aşîkârdır. ez-Zemaherî'nin bu ayetleri incelediği görülmektedir. O, Müminlere hitapta fiil cümlesinin kullanılması ve münafıklarla iletişimlerinde ise isim cümlesinin zikredilmesini sorgulamakta ve bu konuda şunları söylemektedir: "Münafıklar, imanlarının yeni olduğu ve tevhid inancına da tam bağlı olmadıkları için fiil cümlesini kullanırlar. Kendi arkadaşlarına hitap ettiklerinde ise kendi düşüncelerinde sebat ettiklerini ifade etmek içinde isim cümlesini zikrederler."¹⁶²⁰

ez-Zemahşerî, bu tespitiyle Kur'an hitabında fiil ve isim cümlesinden meydana gelen hitapların bir kısım Belâğat inceliklerini ihtiva ettiğini söylemektedir. Bununla birlikte söz konusu ayette isim cümlesiyle beraber bazı te'kid edatları zikredilirken, fiil cümlesinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Ebû Suud, bu durumu şöyle izah etmektedir: "İsim cümlesiyle beraber zikredilen te'kid edatları, muhatapların kendilerine karşı inkârcı davranmalarından kaynaklanmamaktadır. Onlara kendi dürüstlüklerini ispatlamak için cümleyi te'kidli kullanmaktadırlar."¹⁶²¹ Yani münafıklar kendi dostlarına samimiyetlerini göstermek için hitabı te'kidli kullanmaktadırlar.

Ancak bu iki cümlelerin ifade ettikleri bu farklı manaların kaynağı nedir şeklinde bir soru akla gelebilir. 'Abdulkâhir el-Curcânî, bunu şöyle izah etmektedir: "İsimler, bir mananın bir şeye sabit olduğunu ve onda peyderpey bir yenilemenin meydana gelemeyeceğini ifade ederler. Fiiller ise kendileriyle ifade edilen mananın peyderpey yenildiğini ifade etmektedirler."¹⁶²² Yani ona göre söz konusu durum onların yapılarından kaynaklanmaktadır. Bütün bunlar bağlama göre isim veya fiillerden meydana gelen hitapların kullanıldığını ortaya koymaktadır. Daha öncede ifade edildiği üzere haberi hitaplar, muhataba bir mesaj iletme yanında hasret, iftihar vb. mecazî anlamları da ifade etmektedirler. Bu durum beşerî hitaplarda olduğu gibi Kur'an'daki

¹⁶¹⁹ 2. Bakara: 14.

¹⁶²⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 184; el-'Alevî, II, 16.

¹⁶²¹ Ebû Suûd, I, 81.

¹⁶²² 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, s. 123.

haberî hitaplar içinde geçerlidir. Bu hitaplar hakiki mana dışında bir takım anlamlara da delâlet etmektedirler.

-Muhatapları teşvik etmek: Kur'an hitabında zaman zaman muhatapları ikaz ederek onlara teşvik etmek için haberî hitaplar kullanılmaktadır. Tebuk savaşına katılmayanlar hakkında inen, *لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ*, “Müminlerden - özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz.”¹⁶²³ ayeti, haberî bir hitaptır. Amacı, muhataplara bilgi aktarmak değildir. ez-Zemahşerî, ayetin ifade ettiği “oturanlar ile cihad edenler aynı değiller” durumu muhataplar tarafından bilinmesine rağmen, buna neden ihtiyaç duyulduğunu sorgulamaktadır. Ona göre bu hitabın ihtiva ettiği mesaj, cihada katılmayanların cihada katılmaları istenmektedir. Cihada katılanlar ile katılmayanlar arasında büyük bir farkın olduğu beyân edilmektedir.¹⁶²⁴ Böylelikle bu hitapla muhataplar teşvik edilmektedirler. Aynı şekilde muhatapların cehaleti terk edip ilme yönelmeleri için, *هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ* “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁶²⁵ ayeti inşa olmaktadır. Muhataplar bu konuda uyarılmakta ve aynı zamanda teşvik edilmektedirler. Çünkü bu hitap muhataplara bilen ile bilmeyenlerin bir olmadığını ifade etmemektedir. Zira bu bilinen bir olgudur.

-Teselli ve hasreti ifade etmek: Bazen muhataplar haberî hitaplarla teselli edilmektedir. Hz. Peygamber, kendi halkı tarafından yalanlandığında birçok ayette haberi hitaplarla teselli edilmektedir. Meselâ, *فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ*, “onlar seni yalanladıysalar, senden önceki peygamberler de yalanlandılar”¹⁶²⁶ ayeti buna örnek verilebilir. Bu ayet, Hz. Peygamber’in kendi halkının kendisine karşı sergiledikleri tavırdan dolayı üzülmemesini ihtiva etmektedir. Çünkü bu durumla diğer peygamberler de karşılaşmışlardır. Hz. Meryem, Beytu’l-Makdis’e hizmet edecek bir erkek çocuğu beklerken, kız çocuğunu doğurur. Bunun üzerine içindeki hasret duygularını, *فَلَمَّا وَضَعَتْهَا* “Doğum yapınca, ey Rabbim! İşte bir kız çocuk doğurdum dedi.”¹⁶²⁷

¹⁶²³ 4.Nisa: 95.

¹⁶²⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 135.

¹⁶²⁵ 39. Zümer: 9.

¹⁶²⁶ 3. Âl-ı ‘imrân: 184; 6.En‘am: 147; 10. Yunus: 41.

¹⁶²⁷ 3.Âl-ı ‘imrân: 36.

hitabıyla dile getirir. Zira Allah onun neyi doğurduğunu en iyi bilendir. Bu da bu hitabın kendi hakiki manasının dışında hasreti ifade ettiği anlaşılmaktadır.

-Üzüntü ve korkuyu ifade etmek: Kur'an hitabında bazen haberî hitaplar, üzüntüyü ifade ederler. Meselâ, قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي “Rabbim! Ben kendimden ve kardeşimden başkasına söz geçiremiyorum”¹⁶²⁸ ayetinde Hz.Musa bu ifadeyi kullanmakla Allah’a bir bilgi aktarımında bulunmamaktadır. Bilakis kendi üzüntüsünü ona ifade ediyor. Çünkü bütün teşviklerine rağmen, halkı Beytu’l-Makdis’e girerek oradakilerle savaşmak istemiyor. Bundan dolayı Hz. Musa üzülmemektedir. Bazen de, إِنَّ يَشَاءُ¹⁶²⁹ “Allah dilerse sizi yok eder ve yerinize başka insanları getirir”¹⁶²⁹ hitabında olduğu gibi muhataplar korkutulmak istenir. Ayetin bulunduğu bağlamda takva ve adalete tanıklık yapmaktan söz edilmektedir. Buna göre bu hitapla, takva ve adalete riayet etmeyenlerin korkmaları gerektiği mesajı verilmektedir.

-Muhatapları sıkıntılara karşı hazırlamak: Kur'an hitabında bazen muhatapların zorluklara psikolojik olarak önceden alıştırılmaktadır. Meselâ, وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا¹⁶³⁰ “Dünyadaki fani hayat, aldatıcı bir hazdan başka bir şey değildir”¹⁶³⁰ hitabında muhatapların farklı sıkıntılarla karşılaşabilecekleri ifade edilmektedir. Bir taraftan dünya hayatının hakikati ifade edilirken, diğer taraftan da muhatapların yaşamaları muhtemel sıkıntılara karşı hazırlıklı olmaları istenmektedir. ez-Zemahşerî’nin belirttiğine göre bu ayette, dünya hayatını tercih edenler için dünya, müşterinin aldatılmasında kullanılan eşyaya benzetilmektedir. Böylelikle dünyanın bu haliyle karşılaşıldığı zaman muhatapların sıkıntı yaşamamaları hedeflenmektedir..¹⁶³¹

İsrail oğullarının gördükleri bütün mucizelere rağmen, denizden geçip kurtulduklarında oradaki halkın sahip oldukları putlar gibi kendileri için de putlardan mabud edinilmesini isterler. Hz. Musa’da bu istekleri karşısında hayrete düşer ve bu duygusunu şöyle ifade eder, قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ “Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz, dedi.”¹⁶³² Bu isteğin ancak cahillerden meydana gelebileceğini te’kidli bir haberî cümle

¹⁶²⁸ 5.Mâide: 25.

¹⁶²⁹ 4.Nisâ: 133; 6. En’am: 133; 14.İbrahim: 19; 35.Fâtir: 16.

¹⁶³⁰ 3.Âl-ı ‘imrân: 185.

¹⁶³¹ ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, I, 670.

¹⁶³² 7. A’râf: 138.

ile ifade eder.¹⁶³³ Böylelikle Hz. Musa kendi halkını kınamakta ve onları azarlamaktadır. Ayrıca Kur'an'daki haberi hitaplar, şikâyet etmek, sabra teşvik etmek ve muhataplar bilmiyorlarmış gibi kendilerine muamele etmek manalarını da ifade etmektedirler.¹⁶³⁴ Bununla birlikte haberî hitaplar bağlama göre temennî, emir, nehiy, ta'zim, dua, va'd ve va'idde bulunmak ve azarlamak manalarını da ihtiva etmektedirler.¹⁶³⁵ Sonuç itibariyle haberî hitaplar Kur'an'da büyük bir yer kaplamaktadırlar. Muhatapların durumuna göre bazen isim cümlesi ve bazen de fiil cümlesi olarak inşa edilmektedir. Asıl misyonları bilgi aktarımı olmasına rağmen, hasret, dua, emir vb gibi mecazi anlamlara da delâlet etmektedirler.

3.3. MUHATABIN DURUMUNA GÖRE HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ

Muhatapların konumu ve bilfiil yaşadıkları hal, hitabın kısa ve uzun inşa edilmesinde etkilidir. Buna göre hasta ziyareti ve başsağlığı dilemek gibi durumlarda hitap kısa tutulurken, siyasi konuşmalar, konferans ve cami vaazları gibi konuşmalar ise uzatılır. Hitabın kısa veya uzun oluşunu belirleyen temel unsur, muhatabın içinde bulunduğu bağlamdır.

3.3.1. İcâz

Toplumsal hayatta duruma göre bazen kısa konuşmak gerekebilir. Bu durumu bütün toplumlarda görmek mümkündür. Araplarda da veciz konuşmak, onların hitabetinin önemli özelliklerindendir. Araplar belâğatın icâzda olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle sözü uzatmayı ve detaylandırmayı sevmezlerdi. Ebû Hilâl el-'Askerî'nin belâğatın icâzdan ibaret olduğunu nakletmesi de bunu göstermektedir.¹⁶³⁶ Belağatçılar, ilk dönemlerden itibaren, icâzın mahiyeti, çeşitleri ve kullanıldığı alanlarla ilgilenmişlerdir. Bu aynı zamanda Arapların hitabetle ilgili bakış açılarını da ortaya koymaktadır. İcâz makbul bir hitap türü olmasına rağmen, her yerde icâz hitabına başvurmak doğru değildir. İbn Kuteybe bu konuda şunları söylemektedir: "İcâz her yerde güzel olsaydı, Kur'an hitabı, bir bütün olarak veciz olması gerekirdi. Fakat

¹⁶³³ ez-Zamahşerî, II, 499.

¹⁶³⁴ Geniş bilgi için bkz. Ebû Mûsâ, *el-Belâğatu'l-Kur'an'iyye* 350-351.

¹⁶³⁵ Tâlib Mahmûd İsmâ'îl, s. 285.

¹⁶³⁶ Ebû Hilâl el-'Askerî, s. 137.

Kur'an hitabı, yerine göre te'kid için uzatılmakta ve yerine göre de veciz olması için bir kısım kelime ve cümleler hazf edilmektedir.¹⁶³⁷

Sözlükte kısa söz, özet, bir şeyi gerçekleştirmek anlamına gelen icâz,¹⁶³⁸ terim olarak “manaya zarar vermeyecek şekilde sözü kısaltmaktır.”¹⁶³⁹ Buna göre herhangi bir mana hem az hem de çok lafızla ifade edilmesi mümkün ise az lafızla ifade edilmesi icâz¹⁶⁴⁰ olarak nitelenmektedir.

Belâğat âlimlerinin icâz ile ilgili yaptıkları tanımların ifadeleri farklı da olsa, aşağı yukarı muhteva olarak aynıdır.¹⁶⁴¹ İcâz, genel itibariyle icâzu'l-kısar ve icâzu'l-hazıf olarak tasnif edilmektedir. Ancak icâz-ı hazıfda zikredilmeyen kelime ve cümlelere delâlet eden bir karine bulunduğu zaman gerçekleşmektedir. Aksi takdirde yapılan hazıflar anlamsız olur.¹⁶⁴²

Belâğat kitaplarında icâz ve itnâb dışında musavât adında bir başka hitap türünden de söz edilmektedir. İcâz ve itnâb arasında yer aldığı düşünülen musavât hitabının varlığı tartışmalıdır. Belâğat kitapları incelendiğinde bir belâğatçının icâz hitabı için zikrettiği örnekler, diğer bir belâğatçı tarafından musavât için zikredildiği görülmektedir.

Hitap çeşitlerinden ilk söz edenlerden biri olan Ebî Hilâl el-‘Askerî, hitabı icâz ve itnâb olarak ikiye ayırmaktadır. İcâz-ı kısara, *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ* “Sizin için kısasta hayat vardır”¹⁶⁴³ ayetini ve bir de yukarıda icâzla ilgili geçen ayetleri zikretmektedir.¹⁶⁴⁴ Açık bir şekilde olmasa da hitabı, icâz, itnâb ve musavât olarak ele alan İbn Sinân el-Hafecî, icâzı, işaret olarak ifade etmekte ve Kur'an'dan örnekler vermektedir.¹⁶⁴⁵ İtnâbı, tezyil olarak ifade ederken, musavâtı ismiyle zikretmektedir. Ancak musavât ve itnâba Kur'an'dan örnekler vermediği görülmektedir. Hatta musavâta şiirlerden örnek

¹⁶³⁷ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Müslüm, *Edebu'l-Kâtib* (thk. Muhammed ed-Dâlî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut ts., s. 19.

¹⁶³⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, II, 321.

¹⁶³⁹ er-Rummânî, s. 76.

¹⁶⁴⁰ er-Rummânî, s. 80.

¹⁶⁴¹ el-Kazvînî, s. 107; el-‘Alevî, II, 124.

¹⁶⁴² İbnu'l-Esîr, s. I, 268. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. ‘Ömer Kara, “Belâgatta Bir İcâz-ı Hazıf” *Çeşidi: İhtibâk (لاحتباك)*”, *EKEV Akademi Dergisi*, c.1, Say: 4,2000, s. 122.

¹⁶⁴³ 2.Bakara: 179.

¹⁶⁴⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 137-138.

¹⁶⁴⁵ 2.Bakara: 179; Sebe’: 51; Yunus: 23; Ra’d: 31.

vermesine rağmen, itnâb için misal vermemektedir.¹⁶⁴⁶ Bütün bunlar gösteriyor ki, bu konudaki bilgiler tam netleşmemiştir.

es-Sekkâkî, hitabın çeşitlerinden söz ederken icâz ve itnâbı zikrederek bunların izafî oldukları için, kendileri hakkında konuşmanın kolay olmadığını dile getirmektedir. Bunların ölçüsünün ancak halkın örfü olabileceğini söylemektedir.¹⁶⁴⁷ es-Sekkâkî'nin “*Miftâhu'l-'Ulûm*” adlı eserinin Belâğat bölümünü ihtisar eden el-Kazvînî, onun bu görüşünü eleştirmektedir. Hitabı, icâz, musâvât ve itnâb olarak üç kısma ayırdığı görülmektedir.¹⁶⁴⁸

Musâvâtı “*Bedîu'l-Kur'an*” adlı kitabında bir başlık açarak ele alan İbn Ebî İsbâ' (ö. 654/1256), musâvâtı, hem icâzın hem de itnâbın bir özelliği olarak görmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Belâğat, manaya zarar vermeyen icâz ve usandırmayan itnâb olarak iki kısma ayrılmaktadır. el-Musâvât ise her ikisi için de geçerlidir.”¹⁶⁴⁹

et-Tibî (ö.743/1342.), *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân* adlı eserinde icâz ve itnâba bir başlık açmaktadır. Bunların izafî olduklarını ve onları tayin eden ölçünün toplumda kastedilen mananın tam olarak kendisiyle ifade edilen söz şekli olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁵⁰

Bu konuda kendi fikrini daha net bir şekilde ortaya koyan es-Suyûtî, musavât hakkında iki farklı görüşün var olduğunu söylemektedir. Birincisi, musavâtın varlığını kabul eden es-Sekkâkî ve bir grup belâğatçıya aittir. İkincisinin ise, musâvâtın varlığını kabul etmeyen İbnu'l-Esîr ve onun gibi düşünen belâğatçıların görüşüdür. Ancak kendisine göre Kur'an'da nerdeyse musavât hitabı bulunmamakta ve musavât olarak zikredilen ayetler de icâzu'l-hazf olduğunu düşünmektedir.¹⁶⁵¹

Çağdaş belâğatçılardan 'Abdurrahmân Hasan Habenneke'ye göre, hitap, muktazay-i hale göre musâvât, icâz ve itnâb olarak üçe ayırmaktadır. Söz konusu

¹⁶⁴⁶ İbn Sinân el-Hafacî, s. 198-210.

¹⁶⁴⁷ es-Sekkâkî, s. 248.

¹⁶⁴⁸ el-Kazvînî, s. 104.

¹⁶⁴⁹ İbn Ebî'l-İsbâ', *Bedî'u'l-Kur'an*, s. 80-81.

¹⁶⁵⁰ et-Tibî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân* (thk. Hâdiye 'Atiyye Metaru'l-Hilâlî), 1.bs., 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987,

¹⁶⁵¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 808; es-Suyûtî, *Mu'tereku'l-Ekrân*, I, 222.

hitaplarla ilgili Kur'an'dan ayetler zikretmekte ve bunların birbirlerinden net olarak ayrıldığını söylemektedir.¹⁶⁵²

Fadl Hasan ise musavâtı, icâz ile itnâb arasında farklı bir hitap türü olduğunu düşünmektedir. Ancak müsâvâtın tam olarak anlaşılması için biraz fikri egzersize ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte o da icâz ve itnâb örneklerinin bir birlerine karıştırıldığını kabul etmektedir.¹⁶⁵³

Bütün bu bilgiler ışığında denilebilir ki, her ne kadar 'Abdurrahmân Habenneke gibi bazı belağatçılar söz konusu hitapların tanımlarını yapıp birbirlerinden farklı olduğunu söyleseler de, icâz ile müsâvât hitaplarını birbirinden ayırmak zordur. Bu nedenle İbn Ebî İsbâ'ın musavâtın hem icâz hem de itnâbla ilgili bir vasıf olduğu tepiti önemlidir. Bu nedenle müsâvât hitabını müstakil bir başlık altında ele alıp incelenmeyi uygun görmedik.

Kur'an hitabında bağlama göre bazen icâz, bazen itnâb hitapları kullanılmaktadır. es-Se'âlibî (ö.429/1038), "*el-İcâz ve'l-İ'câz*" adlı eserinde "kim icâzın ve i'câzın örneklerini görmek istese, Kur'an'ı incelesin ve onun hitabı üzerinde düşünsün" tavsiyesinde bulunmakta ve icâz hitabıyla ilgili bol örnekler vermektedir.¹⁶⁵⁴

el-Câhız, bu konuda şunları söylemektedir: "Kur'an'da Arap ve bedevilere hitap edildiğinde icâz hitabı ve İsrailoğullarına hitap edildiğinde ise itnâb hitabı kullanılmaktadır."¹⁶⁵⁵ Kur'an hitabıyla ilgili çalışmalar incelendiğinde hem icâzu'l-kısar hem de icâzu'l-hazıfın yoğun bir şekilde kullanıldığı görülecektir. Konunun vuzuha kavuşması için icâz ile ilgili bazı örneklerin zikredilmesi faydalı olacaktır:

-Fatiha Süresi: Bu sürenin taşıdığı icâz niteliklerinden dolayı kendisine "ummu'l-Kur'an" ve "ummu'l-kitâp" adı verilmektedir. Zira Fatiha sûresinde bulunan birçok nitelik diğer sûrelerde bulunmamaktadır. Buna göre fatiha sûresi Kur'an'ın içerdiği tevhid, ibadet, va'az ve uyarmak gibi temel konuları ihtiva etmektedir.¹⁶⁵⁶ Fatiha süresinin Kur'an'ın hemen girişinde zikredilmesi, Kur'an hitabının içerdiği temel ilkeleri, özet olarak muhataplara iletmekten kaynaklandığını söylemek mümkündür. İlk

¹⁶⁵² Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, II, 8-12.

¹⁶⁵³ Fadl Hasan 'Abbâs, I, 507.

¹⁶⁵⁴ es-Se'âlibî, 'Abdumelik b. Muhammed b. İsmâ'il, *el-İ'câz ve'l-İcâz* (thk.İbrahim Sâlih), 2.bs., Dâru'l-Beşâir, Dımaşk 2004, s. 22.

¹⁶⁵⁵ el-Câhız, *Kitabu'l-Hayvan*, I, 94.

¹⁶⁵⁶ el-Kurtubî, I, 171.

olarak, الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ, “Bütün övgüler; âlemlerin rabbi, sonsuz rahmet sınırsız merhamet sahibi, hesap gününün yegâne hâkimi Allah’a mahsustur”¹⁶⁵⁷ hitabıyla İslâm akidesinin temel ilkeleri olan tevhid, haşır ve zımnî de peygamberlik inancı ifade edilmektedir. Daha sonra, إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ “Biz yalnız sana boyun eğ, yalnız senden yardım dileriz”¹⁶⁵⁸ hitabıyla ibadetlerden söz edilmektedir. صِرَاطَ إِبْرَاهِيمَ الصِّرَاطَ “Sen bizi doğru yolda, kendilerine iman ve hidayette sebat lütfettiğin hayırlı kullarının yolunda yürüt. Senin gazabına uğrayanların, delâlete saplananların yollarına yöneltme bizi”¹⁶⁵⁹ hitabıyla da muhatapların kimleri model alması gerektiği ifade edilmektedir. Böylelikle fatiha sûresiyle, muhataplar sırasıyla akide, ibadet ve yaşam prensiplerine davet edilmektedir.¹⁶⁶⁰

Namazın her rekâtında bu sürenin tekrar edilmesinin talep edilmesi, İslâm düşüncesinin temel ilkelerini içermesinden olmalıdır.¹⁶⁶¹ Böylelikle muhatapların zihinleri, İslâm’ın temel ilkeleri hususunda zinde kalması ve onlarla bağların da güçlü olması irade edilmektedir. Bu hususlarda muhataplar arasında her hangi bir ayırım da yapılmamaktadır. Çünkü ayette geçen Rabbu’l-‘Alemlerin’ terkihi, bütün insanları hatta insanlarla birlikte melek ve cinleri de kapsadığı nakledilmektedir.¹⁶⁶² Bu da bu sürenin içerdiği ilkelerin bütün insanları ilgilendirdiğini göstermektedir.

-A‘râf sûresinde geçen خُذِ الْعُقُوتَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (Resûlüm!) Sen afyolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.”¹⁶⁶³ hitabı, icâzın açık örneklerinden biridir. el-Firuzâbâdî’nin de belirttiği gibi bu ayet, “bütün güzel ahlaki değerleri ihtiva etmektedir.”¹⁶⁶⁴ Çünkü ayette geçen “el-emru bi’l-ma‘ruf” terkihi, sıla-i rahim, gıybet, yalandan sakınma ve haramlardan gözlerini kapatmayı ihtiva etmektedir. “Cahillerden i‘râz etmek” terkihi ise, sabır, yumuşaklık vb.ahlaki değerleri içermektedir.¹⁶⁶⁵ İbn ‘Âşûr’un belirttiğine göre bu ayette geçen “af”kelimesinin başındaki el takısı, istiğrak

¹⁶⁵⁷ 1.Fatiha: 2-3-4.

¹⁶⁵⁸ 1.Fâtiha: 5.

¹⁶⁵⁹ 1.Fâtiha: 5-6.

¹⁶⁶⁰ Sa‘îd Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, Dâru’s-Selâm, Kahire 1.bs., 1985, I, 38-39.

¹⁶⁶¹ Seyyid Kutup, *Fi Zilali’l-Kur’an*, I, 26.

¹⁶⁶² Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru’l-Muhîr*, I-VIII (thk. ‘Adîl Ahmed Abdulmevcût ve ‘Ali Muhammed Muavved), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1993, I, 132.

¹⁶⁶³ 7.A ‘râf: 199.

¹⁶⁶⁴ el-Firuzabâdî, *Besâiru Zevi’t-Temyiz, fi Letâ’ifi Kitâbi’l-‘Azîz*, I, 71; el-‘Alevî, II, 49.

¹⁶⁶⁵ İbnu’l-Esîr, II, 336.

ifade ettiğinden affın bütün çeşitlerini ihtiva etmektedir. Onun tespitlerine göre bu hitap Hz. Peygamber'den haramların çiğnenmesi ve hakların ihlali dışında, kendisine karşı yapılan bütün haksızlıkları af etmesini istemektedir.

Ayette geçen örf kelimesi ise insanların güzel gördükleri bütün şeyleri kapsamaktadır. Çünkü emir fiilinin mef'ûlu hazıf edildiğinde umumu ifade eder.¹⁶⁶⁶ Bir bütün olarak bu ayet incelendiğinde onun iki temel mesajı içerdiği görülecektir. Ayetin birinci cümlesi, mali konular, insanlarla iletişim ve iletişimde kullanılan üslûpta müsamahadan söz ederken, daha sonraki cümlelerde ise, olması gereken ve varlığı yokluğundan daha hayırlı olan durumlardan bahsedilmektedir. Görüldüğü üzere bu ayet üç cümleden meydana gelmesine rağmen, muhataplar için birçok önemli mesajı ifade etmektedir. İşte böyle niteliklere sahip olan bir hitap, belâğat dilinde icâz olarak ifade edilmektedir.

-Nahl süresinde geçen, *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ*

“Allah, adil davranmayı, samimi ibadeti, akrabaya yardım etmeyi emreder. *لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ*

Her türlü çirkin söz ve davranışı, her tür ahlaki rezaleti ve azgınlığı yasaklar. İşte Allah, size bütün bunları emrediyor ki, gereklerini yerine getiresiniz.”¹⁶⁶⁷

Bu hitap, İslâm'a evrensellik vasfını katan kavramları içermektedir. Çünkü bu ayet, adalet, ihsan, yakınlarla katkıda bulunmayı ihtiva etmektedir. Diğer taraftan çirkin ve toplum tarafından hoş karşılanmayan davranışlar ile başkalarının hakkına saldırmak da yasaklanmaktadır. Bunlar aynı zamanda insan fıtratına da uygun insani ve ahlaki değerlerdir. Ancak adalet sadece sosyal hayatla ilgili durumlarda insaflı davranmak değildir. Bununla birlikte ibadette de adil davranmayı içermektedir. Yani tevhid inancı çerçevesinde bir hayat sürdürmek adaletin tezahür ettiği bir alandır. İhsan ise, emir ve yasakları yerine getirirken sabırlı davranmaktadır.¹⁶⁶⁸

Diğer bir ifadeyle adalet, haklar konusunda insanlar arasında eşitliği sağlamak, her kese hakkını vermek ve haksızlığı terk etmektir. İhsan ise, iyiliğe karşı daha fazla iyilikte bulunmak ve kötülüğü af etmektir. el-Münker, şeriatın yasakladığı bütün şeyleri kapsamaktadır. Akralara yardım etmek ise onların ihtiyaç duydukları şeyleri

¹⁶⁶⁶ İbn ‘Âşûr, IX, 28-29.

¹⁶⁶⁷ 16. Nahl: 90.

¹⁶⁶⁸ et-Taberî, XIV, 335.

onlara vermektir. el-Begiy ise insanların haklarına saldırmaktır.¹⁶⁶⁹ Bundan dolayı en-Nesefî (ö. 710/1310) bu ayeti, “hayır ve şerri en kapsamlı bir şekilde ihtiva eden” ayet olarak nitelemektedir. Bütün hatiplerin onu cuma hutbesinin sonunda okumalarını da bu çerçevede ele almaktadır.¹⁶⁷⁰

Bu ayetin ihtiva ettiği insanî ve ahlakî değerlerle, insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan eşit davranan, hakka riayet eden, akrabalar başta olmak üzere ihtiyaç sahiplerine katkıda bulunan bireyler inşa etmek istenmektedir. Bunlarla birlikte söz konusu bireyler akıl ile uyuşmayan şeylerden uzak duran, insan şahsiyetini zedeleyen davranışlarda bulunmayan ve başkaların haklarına da saygılı olmaları irade edilmektedir.

-Yaratılış ve emrin sadece Allah’a ait olduğunu ifade *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ* “Dikkat edin!

Yaratma ve emir sadece ona aittir”¹⁶⁷¹ hitabını da icâza verilen örneklerden biridir. Bu ayette zikredilen “halk” ve “emr” kelimeleri, muhatapların zihnine gelebilecek bütün durumları kapsamaktadır. Ayet, kasır üslûbuyla ifade edilmesi, söz konusu durumların Allah’a has olduğunu belirtilmektedir. Böylelikle muhatapların Allah’la irtibatı güçlendirmeleri istenmektedir. ez-Zemahşerî’nin de belirttiği gibi bu ayetin içinde bulunduğu bağlam, evren ve onun içinde yer alan her şeyin yaratıcısının Allah olduğu ve hepsinin onun emirleri doğrultusunda hareket ettikleri ifade edilmektedir.¹⁶⁷² Bu ayete ilk muhatap olan müşrikler. Allah’la birlikte putlara da ibade ediyorlardı. Bu ortamda inen bu ayet bir taraftan onların evren tasavvurlarının yanlış olduğu ifade edilirken, diğer taraftan da evrenin yaratılışı ve ondaki düzen kendilerine hatırlatılmaktadır.¹⁶⁷³ Kur’an’da icâza örnek verebilecek birçok ayeti zikretmek mümkündür. Zira daha öncede ifade edildiği üzere Kur’an’ın ilk muhatapları, icâz üslûbunu benimseyen ve onunla iftihâr eden bir toplumdur. Neticede Kur’an hitabında ahlakî, insanî ve sosyal hayatla ilgili birçok emir ve nehiy icâz hitabıyla inşa olmuştur.

¹⁶⁶⁹ el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu’t-Te’vil*, I-XVII (thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî), 1. bs., Dâru İhyâi el-Kutubi’l-‘Arabiyye, y.y., 1957, X, 3850.

¹⁶⁷⁰ en-Nesefî, II, 231.

¹⁶⁷¹ 7. A’râf: 54.

¹⁶⁷² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 449.

¹⁶⁷³ el-Kucevî, Muhammed b. Muslihuddîn, Musatafa, *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzade* (thk. Muhammed ‘Abdulkadîr Şahin), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1999, IV, 235-236.

3.2.2. İtnâb

Sözlükte الطنب büyük çadırın ipi, أطناب, ağacın kökleri ve insan vücudundaki kaslar anlamına gelmektedir. الإطناب, övmeye ve yermede edebî söz söylemektir.¹⁶⁷⁴ Aynı zamanda bu kavram, bir şeyin yatay olarak sabit olması ve yerleşmesi,¹⁶⁷⁵ güneş doğduğunda yaydıkları ışınlar ve gölgelik anlamlarını ihtiva etmektedir.¹⁶⁷⁶ İtnâbın sözlükte ifade ettiği bu anlamlar ile onun iletişimde bir hitap türü olarak kullanılması arasında önemli bir bağ vardır. Zira itnâb hitabında sözü uzatma esastır.

Çok erken dönemlerden itibaren itnâb kelimesi kullanılmaktadır. er-Rummanî, itnâb ve icâzdan söz etmekte ve itnâb hitabıyla muhataplara belli mesajlar verildiğini ifade etmektedir. Ancak er-Rummânî, icâz ile itnâb hitaplarını net bir şekilde birbirlerinden ayırmamaktadır. İhtiyaca binaen kullanılan itnâb hitabını da icâz olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁷⁷

İbn'l-Esîr, itnâbı, “ belli bir faideye binaen lafzın manadan fazla olmasıdır” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre itnâb bu yönüyle “tatvil” ve “tekrar”dan ayrılmaktadır. Çünkü tatvil faydasız bir şekilde sözü uzatmaktır. Tekrar ise faydalı ve faydasız olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Faydalı olan, itnâb sayılırken, faydasız ise, itnâb olarak değerlendirilmemektedir.¹⁶⁷⁸

Ayrıca hitapta anlamsız olarak yapılan ziyadeye “haşv” denilmektedir. Haşv ile tatvil arasındaki temel fark, tatvilde faidesiz olarak yapılan ziyade belli iken, haşv de ise belli değildir.¹⁶⁷⁹

İletişimde itnâb hitabına rastgele başvurulmaz. Onun kendine has alanları vardır. Buna göre itnâb hitabı, aşiretler arasında barışı sağlamada, kralları övmeye¹⁶⁸⁰ fetihname ve hutbelerde kullanılmaktadır. Ayrıca itnâb hem havas hem de halk tarafından başvurulmaktadır. İcâz ise havas tarafından kullanılmaktadır.¹⁶⁸¹ Bunlarla birlikte itnâb hitabı, mesajları muhatapların zihinlerine yerleştirmek, mukasadı izah

¹⁶⁷⁴ Halîl b Ahmed, III, 62.

¹⁶⁷⁵ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi Luğa*, s.601.

¹⁶⁷⁶ İbn Menzûr, VIII, 205-206.

¹⁶⁷⁷ Bzk. er-Rummânî, s. 79-80.

¹⁶⁷⁸ İbnu'l-Esîr, II, 345.

¹⁶⁷⁹ Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, II, 8.

¹⁶⁸⁰ el-Câhız, *Kitabu'l-Hayvan*, I, 93.

¹⁶⁸¹ 'Abdulmuta'âli es-Se'îdî, *el-Belâğatu'l-'Aliyye*, s. 121.

etmek, te'kid etmek, hitaptaki belirsizliği gidermek ve milli duyguları teşvik gibi amaçlar için de kullanılmaktadır.¹⁶⁸² Bunların yanı sıra itnâb hitabı, övme, yerme, vaaz, irşâd, genel konular hakkında, kutlamalarda, hükümetin yayınladığı kararnameler ve valilerin krallarla yaptıkları yazışmalarda başvurulmakatadır.¹⁶⁸³ Dolayısıyla muhatapların bulundukları bağlama göre itnâb hitabının kullanılması, hitap ve muhatap ilişkisi açısından önemlidir.

Kur'an hitabında muhatapların durumlarına göre itnâb hitabı da kullanılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere Allah, Arap ve bedevilere hitap ederken icâz hitabını, İsrailoğullarına hitap ettiğinde veya onlardan nakilde bulunduğu itnâb hitabı kullanılmaktadır.¹⁶⁸⁴ Böylelikle Kur'an hitabında itnabın bütün çeşitleri yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Çünkü muhataplara iletilen mesajların kabul edilebilmesi için hitabı te'kid etme ihtiyacı doğabilir.¹⁶⁸⁵ İtnâb hitabı da aslında bir nevi te'kitir. İtnâb hitabının kendine has belli şekilleri vardır. Kur'an hitabında bütün bu şekillerin kullanıldığı müşahade edilmektedir.

-Mücmellikten sonra idâh: İletişimde muhatapların şevkini artırmak ve kastedilen mesajların zihinlere daha iyi yerleşmesini sağlamak için konu önce mücmel bir şekilde muhataplara sunulmaktadır. Böylelikle önce muhatapların kalbinde acı ve elem meydana getirilir. Daha sonra da onu izâh etmek suretiyle söz konusu elem lezzete dönüştürülür.¹⁶⁸⁶ Meselâ, *وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ* “Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi? Yükünü senden alıp atmadık mı?”¹⁶⁸⁷ hitabı itnâb üslûbuyla inşa olmuştur. Zira bu hitap yerine *وَوَضَعْنَا صَدْرَكَ* “Göğsünü açmadık mı? Yükünü indirmedik mi?”denilseydi kastedilen mana ifade edilmiş olacaktı. Fakat hitaba *لَكَ وَعَنْكَ* kelimeleri eklenerek belirsizlik meydana getirilmekte ve muhataplar onun açıklamasına şartlandırılmaktadır. Daha sonra *وَوَضَعْنَا صَدْرَكَ* kelimeleri zikredilmek suretiyle ibham izale edilmektedir. Böylelikle ibhamın açıklanmasıyla muhataplara özlemleri giderilmiş olmaktadır. Bununla birlikte bu kelimeler te'kidi de ifade etmektedirler.¹⁶⁸⁸ Zira bu

¹⁶⁸² Ahmed el-Hâşimî, s. 202.

¹⁶⁸³ Ahmed el-Hâşimî, s. 206.

¹⁶⁸⁴ el-Câhız, *Kitâbu 'l-Hayvân*, I, 94.

¹⁶⁸⁵ Velîd Munîr, s. 40.

¹⁶⁸⁶ el-Kazvînî, s. 114.

¹⁶⁸⁷ 94. İnşirâh: 1-2.

¹⁶⁸⁸ Habbenneke, *el-Belâğatu 'l-'Arabiyye*, II, 68.

itnâb ile mana iki defa zikredilmektedir. Birincisi, mücmel halde mana muhataplara iletilir. İkincisinde ise mücmeli izah etmekle ifade edilir.¹⁶⁸⁹ Bu itnâb türüne birçok ayet örnek verilebilir.¹⁶⁹⁰

Ayrıca نعم و بئس üslûbunu da bu itnâb türüne örnek verilebilir. Zira muhsusun bilmedh veya mahsusun bizzem mahzuf bir mübtedanın haberi olduğunu söyleyen alimlere göre, medih ve zemm üslûbu iki cümleden meydana gelmektedir. Birincisi, medih ve zemme delâlet eden fiil cümlesidir. Diğerisi ise, medih ve zemmin kime mahsus olduğunu ifade eden cümledir. Dolayısıyla bu üslûpta da önce mübhemlik meydana gelmekte ve daha sonra da söz konusu ibham izah edilmektedir. Ancak bu üslûbun ne tam icâz nede tam itnâb olduğu anlaşılmaktadır. İbhamdan sonra izah yapıldığı için icâz sayılmamaktadır. Mübteda hazıf edildiği için de tam bir itnap üslûbu meydana gelmemektedir.¹⁶⁹¹ Fakat Muhtar el-‘Atiyye’nin de ifade ettiği gibi bu iki üslûpta hazıf gerçekleştiği için itnâb üslûbuna dâhil etmek doğru değildir. Bunu icâz olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.¹⁶⁹²

-Âmdan sonra hassı zikretmek (özel olanı genele atıf etmek): Bu hitabı inşa etmenin amacı, genelin içinde yer alan bir ferdin özel olarak zikredilerek, sanki umumu ifade eden lafzın içinde yer almadığını ve kendi başına bir ferd olduğunu muhataplara iletme. Böylelikle hassın vasıfta farklı olması, sanki cinste de farklı olduğu mesajı verilmektedir.¹⁶⁹³ Meselâ, خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى “Namazlara ve orta namaza devam edin.”¹⁶⁹⁴ hitabında önce umumu ifade eden الصَّلَوَاتِ kelimesi zikredilmektedir. Birçok tefsirciye göre ikinci namazı olarak kabul edilen وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى söz konusu lafzın umumunda yer almaktadır.¹⁶⁹⁵ Buna göre bu itnâb hitabında has olan, iki defa zikredilmektedir. Birincisi, umumu ifade eden lafzın içinde yer almaktadır. İkincisi ise tek başına zikredilmesidir. Böyle bir hitap, aynı zamanda ta‘zimi ifade etmektedir.¹⁶⁹⁶

¹⁶⁸⁹ Ahmed el-Hâşemî, s. 202.

¹⁶⁹⁰ Hicr: 66; 20. Tâhâ: 25-26; 7. A‘râf: 142; 2. Bakara: 196; 9. Tevbe: 36.

¹⁶⁹¹ Hasan İbrâhim ‘Abdurrezzâk, *el-Belağatu’s-Sâfiyye fî ‘İlmi’l-Me‘ânî ve’l-Beyânî ve’l-Bedi’*, el-Mektebetu’l-Ezheriyye, Kahire 2006, s. 244.

¹⁶⁹² Muhtâr ‘Atiyye, *el-İtnâb fî ‘l-Kur‘an’i ‘l-Kerim*, Daru’l-Câmi‘ati’l-Cedîde, İskenderiye, 2008, s. 142.

¹⁶⁹³ ‘Abdalmute‘alî es’s-Sa‘idî, *Buğyetu’l-İdâh*, II, s.135.

¹⁶⁹⁴ 2. Bakara: 238.

¹⁶⁹⁵ el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes‘ûd, *Me‘âlimu’t-Tenzîl*, I-VIII (thk. Muhammed ‘Abdullah en-Nemr ve Arkadaşları), Dâru Tibe, Riyâd 1409, I, 287-288.

¹⁶⁹⁶ Fadl Hasan ‘Abbâs, I, 486.

Fakat وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ kısa ve uzunluk arasında bir namaz olduğunu düşünüldüğünde veya korku namazı olarak yorumlandığında ayette itnâbtan söz edilmez.¹⁶⁹⁷

Aynı şekilde مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ “Kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikâil'e düşman olursa”¹⁶⁹⁸ hitabında meleklerin içinde yer alan Cebrail ve Mikail ayrı zikredilmektedir. Bu tür itnâb hitabıyla, Yahudilerin Hz. Peygamber'e karşı besledikleri düşmanlıktan vaz geçmeleri istenmektedir. Mikail'in ayrı zikredilmesi ise, insanlar için yaşam kaynağı olan rızıkla ilgilenmesinden kaynaklanmaktadır. Her ikisinin ortak özelliği, insanlar için hayati önem taşıyan rızık ve vahiyle ilgilenmeleridir.¹⁶⁹⁹

Yukarıda icâza örnek olarak verilen, إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ “Allah, adaleti ve ihsanı emrediyor” hitabın da da âm olan lafızdan sonra has zikredilmektedir. Buna göre ihsan, adaletin içinde; akrabaya katkıda bulunmak, ihsanın içinde; başkalarının haklarını gasp etmek, fahşanın içinde yer almaktadır. Bununla birlikte söz konusu kavramlar ayrı zikredilmektedir. Bu itnâb türünün aynı zaman edebî bir hitap olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü sözler itina ile seçilip manaları iç içe geçildiğinde hitaba güzellik katar.¹⁷⁰⁰

-Geneli özele atıf etmek: Bu itnâb hitabında âm olan bir lafzı has olana atıf etmekle hasa vurgu yapılır. “فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاكَ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ” Onun dostu ve yardımcısı Allah, Cebrail ve müminlerin iyileridir. Bunların ardından melekler de (ona) yardımcıdır”¹⁷⁰¹ hitabında Cebrail meleklerle dâhil olmasına rağmen ayrı zikredilmektedir. Yani umumu ifade eden وَالْمَلَائِكَةُ lafzı, Cebrail'in üzerine atıf edilmektedir. Aynı şekilde Hz. Nuh'un Allah'la iletişimde, رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخْوَتِي الَّذِينَ دَخَلُوا بَيْتِي مُؤْمِنًا, “Rabbim! Beni, ana-babamı, iman etmiş olarak evime girenleri, iman eden erkekleri ve iman eden kadınları bağışla”¹⁷⁰² hitabıyla kendi isteklerini Allah'a iletmektedir. Ancak kullandığı üslûpta kendisini, anne-babasını ve kendi evine sığınanların, dâhil oldukları mümin ve mü'minât kavramalarından ayrı zikreder. Amacı,

¹⁶⁹⁷ İbn 'Arabşah, İbrahim b. Muhammed, *el-Etvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm* (thk. Abdulhâmid Hindavî), 1. bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2001, II, 87.

¹⁶⁹⁸ 2. Bakara: 98.

¹⁶⁹⁹ Habbenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, II, 80.

¹⁷⁰⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, 152.

¹⁷⁰¹ 66.Tahrîm: 4.

¹⁷⁰² 71.Nûh: 28.

söz konusu kişiler için hem duayı tekrar etmek hem de duaya vurgu yapmak ister. Ayrıca “Ruh (Cebrail) ve melekler saf saf olup durduğu gün”¹⁷⁰³ hitabında de geneli ifade eden وَالْمَلَائِكَةُ lafzı, has olan الرُّوح lafızın üzerine atf edilmektedir.

-Tekrar etmek: Hitapta zaman zaman tekrar yoluyla itnâb yapılmaktadır. Bu hitaba, sözü te’kid etmek, güzel şeyleri zikretmekle onlardan lezzet almak, umumu ifade etmek, muhatapları hakkı kabul etmeye zorlamak, onların şanını yüceltmek ve doğru yola yönlendirmek için başvurulmaktadır.¹⁷⁰⁴ Meselâ, اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا “Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir”¹⁷⁰⁵ hitabında misbâh ve zucâce kelimeleri iki defa tekrar edilmektedir. Her tekrarla beraber cümleye yeni bir anlam izafe edilmektedir. Aynı şekilde رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ “O halde, Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlayabilirsiniz?”¹⁷⁰⁶ hitabı da, Rahmân süresinde tam otuz bir defa tekrar edilmektedir. Bununla birlikte tekrar edildiği bütün yerlerde yeni bir manayı ifade etmektedir.

İbn Kuteybe bu tekrarlar ilgili şunları söylemektedir: “Allah bu sûrede nimetlerini peşpeşe sıralamıştır. Kullarına söz konusu nimetleri hatırlatmış ve yaratılıştaki gücü ve lutfu konusunda muhatapları uyarmıştır. Sonra zikrettiği her bir hususiyetten dolayı bu ayeti zikrederek adeta iki nimet arasında fasile yapmıştır. Böylelikle muhataplara bir taraftan nimetlerini öğretmek istemektedir. Diğer taraftan da nimetlerini onlara ikrar ettirmek istemektedir.”¹⁷⁰⁷ Bu itnâb hitabına وَلَئِنْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ “O gün (Peygamber'i ve ahireti) yalan sayanların vay haline!”¹⁷⁰⁸ ayeti de örnek verilebilir. Bu ayet aynı sûrede dokuz defa tekrar edilmektedir. Aynı şekilde وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ “Andolsun biz Kur'an'ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. (Ondan) öğüt alan yok mu?”¹⁷⁰⁹ ayetinde de tekrar yoluyla itnâb yapılmaktadır. Ayrıca Kur'an hitabında فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا “Muhakkak

¹⁷⁰³ 78.Nebe: 38.

¹⁷⁰⁴ Ahmed el-Hâşemî, s. 203.

¹⁷⁰⁵ 24. Nûr: 35.

¹⁷⁰⁶ 55.Rahmân: 16.

¹⁷⁰⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, s. 239.

¹⁷⁰⁸ 77. Murselât: 15.

¹⁷⁰⁹ 54.Kamer: 17.

zorlukla beraber kolaylık vardır.”¹⁷¹⁰ ve كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ “Hayır! Yakında bileceksiniz!”¹⁷¹¹ gibi ayetlerde de aynı lafzın tekrarıyla itâb inşa edilmektedir. Görüldüğü üzere bütün bu hitaplarda asıl cümlenin içerdiği mesaja tekrar yoluyla vurgu yapılarak muhatapların zihnine yerleştirmek istenmektedir.¹⁷¹² Sonuç olarak tekrar yoluyla gerçekleşen itnâb hitabı, İbnu'l-Esîr'in de belirttiği gibi anlamsız değildir. Hitabın sibak ve siyakı incelendiğinde onun bulunduğu bağlamda farklı manalar ifade etmektedir.¹⁷¹³ Ayrıca tekrar hitabı, övmek, vaid, tehdid ve bir şeyin uzak olduğunu ifade etmek içinde başvurulmaktadır.¹⁷¹⁴

-Muterize Cümle ve Kelime: Bazen doğrudan hitaba ait olmayan müfred veya cümleler araya sokuşturulmaktadır. Bunlar hitaptan çıkarıldığında anlamsal bir bozulma da meydana gelmemektedir. Çünkü söz konusu kelime ve cümlelerin zikrediliş amacı, te’kittir.¹⁷¹⁵ Kur'an hitabında bu hitap türüne zaman zaman başvulduğu görülmektedir. “Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim ki, Bilirseniz, gerçekten bu, büyük bir yemindir”¹⁷¹⁶ ayetlerinde kasem ile onun cevabı olan وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ “Şüphesiz bu, değerli bir Kur'an'dır,”¹⁷¹⁷ arasında hitabı vaki olmaktadır. Hatta aynı muterize cümle içinde sıfat ile mevsuf arasında لَوْ تَعْلَمُونَ cümlesi de muterize bir cümle olarak yer almaktadır. Böyle bir hitabın amacı, kasem hitabının içerdiği mananın kesin olduğuna vurgu yapmaktır.¹⁷¹⁸ Bazen, وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ “Onlar, kızların Allah'a ait olduğunu iddia ediyorlar. Hâşâ! Allah bundan münezzehtir. Beğendikleri de (erkek çocuklar) kendilerinin oluyor”¹⁷¹⁹ ayetinde cümle anlamsal olarak daha tamamlanmadan tenzihi ifade eden “Onu tenzih ederim” hitabına muterize olarak başvurulmaktadır. Böylelikle Allah'ın her şeyden münezzehtir.

¹⁷¹⁰ 94. İnşirâh: 5

¹⁷¹¹ 102. Tekâsur: 3.

¹⁷¹² İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 236.

¹⁷¹³ İbnu'l-Esîr, III, s. 8.

¹⁷¹⁴ İbnu'l-Ebi İsbâ', *Bedi'u'l-Kur'an*, s. 151.

¹⁷¹⁵ İbnu'l-Esîr, III, 40.

¹⁷¹⁶ 56. Vâki'a: 75—76.

¹⁷¹⁷ 56. Vâki'a: 77.

¹⁷¹⁸ Ebû Suud, V, s. 267.

¹⁷¹⁹ 16. Nahl: 57.

olduğunu kestirme yoldan muhataplara ifade edilmektedir. Bu ayetteki muterize hitabı, *وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ* ile *الْبَنَاتِ* arasında vaki olmaktadır.

Aynı şekilde *قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ* “Allah'a andolsun ki, bizim yeryüzünde fesat çıkarmak için gelmediğimizi siz de biliyorsunuz, dediler.”¹⁷²⁰ ayetinde *لَقَدْ عَلِمْتُمْ* “Siz biliyorsunuz” hitabı kasem ile onun cevabı arasında yer almaktadır. Burada zikredilen muterize hitabının amacı, Yusuf’un kardeşleri, kendilerinin fesad çıkartmak ve hırsızlıkla bir ilişkilerinin olmadığını ifade etmektir.

Ayrıca, *وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفَرِّجٌ* “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen ancak bir iftiracısın" dediler”¹⁷²¹ ayetinde *وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ* hitabı, *وَإِذَا*’nın şartı ile onun cevabı arasında vaki olmaktadır. Bu muterize hitapla Hz. Peygamber’e indirilen mesajın ilâhî kaynaklı olduğu ifade edilmektedir.

Bu hitap türüne *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ* “Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur. (İşte bunun için) önce bana, sonra da ana-babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur”¹⁷²² ayeti de örnek verilebilir. Bu ayette, *حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ* “Anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur” hitapları *وَوَصَّيْنَا* fiili ile onun mef’ulu arasında vaki olmakla muterize hitabı gerçekleşmektedir. Amaç, annenin hamilelik döneminde çektiği sıkıntıları hatırlatmak suretiyle ona teşekkür etmeyi sağlamaktır.¹⁷²³ Muterize hitabına, genellikle, tenzih, ta‘zim, dua, te‘kid ve merhameti talep etmek gibi için başvurulmaktadır.¹⁷²⁴

¹⁷²⁰ 12.Yusuf:73.

¹⁷²¹ 16.Nahl: 101.

¹⁷²² 31.Lokmân: 14.

¹⁷²³ Geniş Bilgi için bkz. İbnu’l-Esîr, III, 41-44.

¹⁷²⁴ ‘Abdalmute‘âlî es-Sa‘idî, *el-Belâğatu’l-‘Aliyye*, s. 131.

-Tezyîl ve tekmiîl: Tezyîl, cümle tamamlandıktan sonra onun manasını ihtiva eden başka bir cümleyi te'kid amaçlı zikretmektir.¹⁷²⁵ Tezyîl, kendi içinde ikiye ayrılmaktadır.

Birincisi, bağımsız bir şekilde bir anlam ifade etmeyen bir cümleyi hitabın sonunda zikretmektir.

İkincisi ise faydalı olan bir cümledir ki, hitabın manası tamamlandıktan sonra yeni bir cümleyle aynı manaya vurgu yapmaktır.

Edebî olarak hoş karşılanan tezyil, bazen müstakil bir hitap türü olarak da zikredilmektedir ve muhatapları tatmin edebilecek bir manayı da ifade etmektedir. Fakat anlamsal olarak bir önceki cümleye bağlıdır. Yani müstakil olarak muhataplara bir mana ifade etmemektedir. Hitaptan sonra zikredilen bir cümle tarzı daha vardır ki, kendisine tekmiîl denilmektedir. Tekmiîl ise, tamamlamaya ihtiyaç duyan cümleden sonra gelmektedir.¹⁷²⁶ Burada önemli olan tekmiîl ile tetmimi birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Zira tekmiîl mana tamamlandıktan sonra zikredilirken, tetmim ise mana nakıs kalınca inşa edilmektedir.¹⁷²⁷

Tezyilin daha iyi anlaşılması için birkaç örnek vermek faydalı olacaktır. Meselâ, “Yine de ki: Hak geldi; bâtil yıkılıp gitti. Zaten bâtil yıkılmaya mahkûmdur”¹⁷²⁸ ayetinin sonunda vaki olan *إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا* “Batıl zail oldu” cümlesi müstakil bir tezyildir. Çünkü kendinden önceki hitap dikate alınmasa da kendi başına bir manaya delâlet etmektedir. Fakat bununla birlikte bir önceki hitabın içerdiği anlamı da te'kid eder.

Aynı şekilde *وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ* “Biz, senden önce de hiçbir beşere ebedîlik vermedik. Şimdi sen ölürsen, sanki onlar ebedî mi kalacaklar?”¹⁷²⁹ ayetinde hem *أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ* “Sen öldüğünde onlar sağ mı kalacaklar” cümlesi hem de *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ* “Bütün nefisler ölümü tadacaklar” cümlesi müstakil bir

¹⁷²⁵ Bedrettin b. Mâlik, s. 217.

¹⁷²⁶ İbn Ebi'l-İsba', *Bedi'u'l-Kur'an*, s. 155.

¹⁷²⁷ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr fî Sina'âti's-Şi'ri ve'n-Nesri ve Beyâni İ'câzi'l-Kur'an'i* (thk. Hafnî Muhammed Şeref), Kahire 1995, s. 362.

¹⁷²⁸ 17.İsrâ: 81.

¹⁷²⁹ 21.Enbeyâ: 34-35.

tezylidir. Her ikisi de önceki hitabı te'kid etmektedir. Müstakil olmayan tezyîle ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ her ikisi de önceki hitabı te'kid etmektedir. Müstakil olmayan tezyîle نَانْكَوْرُلُوكْ ettikleri için onları böyle cezalandırdık. Biz nankörden başkasını cezalandırır mıyız?¹⁷³⁰ ayeti örnek verilebilir. Bu ayetin sonunda gelen وَهَلْ نُنْجِزِي إِلَّا الْكُفُوْرُ “Biz nankörden başkasını cezalandırır mıyız?” cümlesi müstakil olarak bir anlam ifade etmemektedir. Mana açısından bir önceki cümleye bağlıdır.

-İhtirâs: İtnâp ile ilgili zikredilen bir diğer kavram ise, ihtirastır. Mütetekellimin, hitabının yanlış anlaşılmasını önlemek için zikrettiği lafızlara ihtiras denilmektedir. Bu özelliğiyle tetmim ve tek milden ayrılmaktadır.¹⁷³¹ Ancak bazı belâgattçılar, tek mil ile ihtirasın aynı olduğunu söylemektedir. Onlara göre her ikisinde de hitabın yanlış anlaşılması önlenmek istenmektedir. Zira ihtirastada hitabta, mubhemlikten kaynaklanan eksiklik ortadan kaldırılmak istenmektedir.¹⁷³²

İhtirasa, وَأَذْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ “Elini koynuna sok da kusursuz bembeyaz çıksın”¹⁷³³ ayeti örnek olarak verilebilir. Bu ayette geçen تَخْرُجَ بَيْضَاءَ “Beyaz çıksın” cümlesi, muhatapların yanlış anlamalarına sebep olabilir. Çünkü bu ifadede baras (alaca) hastalığı da anlaşılabilir. Bu yanlış anlamayı önlemek için مِنْ غَيْرِ سُوءٍ “Kusursuz”ın kaydı zikredilmektedir.¹⁷³⁴ Ayrıca وَيَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ “Sâlihlerden olarak beşikte iken ve yetişkinlik halinde insanlara (peygamber sözleri ile) konuşacak”¹⁷³⁵ ayeti ihtisara misal olarak verilebilir. Çünkü beşikte konuşan çocuklar yaşamadıklarından muhatap Hz.İsa’nın da öldüğünü anlayabilir. Bu nedenle ve “kehlen” kelimesi zikredilerek, Hz. İsa’nın beşikte konuşup ölen çocuklar gibi ölmediği ifade edilmektedir. Böylelikle yanlış anlama da ortadan kalkmış olur.¹⁷³⁶

İntâp hitabı bunlardan başka te'kid, zaid harfler ve isimlerle de yapılabilmektedir. Zira bu hitabın temel amacı, muhataplara iletilen mesajların doğru ve eksiksiz olarak

¹⁷³⁰ 34.Sebe: 17.

¹⁷³¹ İbn Ebi'l-İsba‘, *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 245.

¹⁷³² İbn ‘Arabşah, II, 92.

¹⁷³³ 27. Neml: 12.

¹⁷³⁴ Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, II, 85.

¹⁷³⁵ 3. Âl-ı ‘imrân: 46.

¹⁷³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâidu'l-Muşevvek ilâ 'Ulûmi'l-Kur'an*, s. 225.

ulaştırılmasıdır.¹⁷³⁷ Netice itibariyle iletişimde muhatabın bulunduğu bağlama göre itnap hitabına da başvurulabilir. Bu durum beşerî hitapta olduğu gibi ilâhî hitapta da vaki olmaktadır. Çünkü bazen mesajın daha iyi anlaşılması için hitabın tekrarı, ihtiras, tezyil vb. dilsel sanatlara ihtiyaç duyulabilir.

3.4. MUHATABA MESAJI İFADE ETMEDE HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ

Bütün dillerde olduğu gibi Arapçada da bir kısım lafızlar hem hakikî hem de mecazî anlamlarda kullanılabilmektedir. Zira lafızlar sınırlı, manalar ise sonsuzdur. Bundan dolayı mesajı ifade etmek için zaman zaman mecaza başvurmak suretiyle bu eksiklik gidermeye çalışılmaktadır. Hatta lafızlar yerine göre mecazî anlamda kullanıldıklarında daha çok edebî olabilmektedirler. Çünkü kelimeler hakikî manalarında kullanıldıklarında belîğ olabildikleri gibi, mecazî olarak da kullanıldıklarında da edebî olabilmektedirler.¹⁷³⁸ Buna göre hem hakikî hem de mecazî anlamda kullanılan hitaplar, bağlama göre uygun görülen iki farklı ifade tarzıdır. Mesajı ifade de bu iki hitap çeşidi birbirinden müstağni değildir. Beşerî hitaplarda olduğu gibi Kur'an hitabında da hakikî ve mecazî hitapların yan yana kullanılması da bundandır. Şayet bunlardan sadece birisiyle mesajlar tam olarak iletilebilseydi veyahut birisi diğerinden daha güzel mesajları muhataplara iletilebilseydi onunla iktifa edilirdi.¹⁷³⁹ Fakat hakikat bunun tam tersidir.

3.4.1. Hakikat

Hakikat var olmak, sabit olmak, vacib olmak, kesin bilgiye sahip olmak ve bir şeyi sağlamlaştırmak manalarına gelmektedir.¹⁷⁴⁰ Ayrıca bu kelime batıl ve sapkınlığın zıd anlamı olarak da kullanılır¹⁷⁴¹ Belâgatçılar tarafından ilk dönemlerde üzerinde pek durulmayan bu kavram, hicri üçüncü asırdan itibaren mecâz karşısı olarak ele alınmaktadır.

İbn Fâris, hakikat kavramını, “kelâmın istiare, takdim ve tahirin olmadığı şekilde vaz’ olduğu manaya delâlet etmesidir” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷⁴² İbn Cinnî,

¹⁷³⁷ Bu kouda detaylı bilgi için bkz. Ali Bulut, “Kur'an'ı Kerim'de İmâb Üslûbu”, *Ususlararası Sosyal Araştırmalar Dergisi the Journal of international Social Research Wolume 3/11* Spring 2010.

¹⁷³⁸ ‘Abdul‘azîz Sâlih b. ‘Ammâr, *et-Tasvîru'l-Beyânî fî Hadîsi'l-Kur'an 'ani'l-Kur'an*, s. 30.

¹⁷³⁹ ‘Abdulfettâh Laşîn, *el-Beyân fî Devi Esâlîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikri'l-‘Arabî, Kahire 1998, s. 283.

¹⁷⁴⁰ İbn Manzûr, X, 940.

¹⁷⁴¹ 2.Bakara: 42; 10. Yunus: 32; 13. Ra'd: 17; 17. İsrâ: 81; 22. Hac: 62.

¹⁷⁴² İbn Fâris, *es-Sahibî fî Fikhi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Mesâ'ililhâ ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*, s. 203.

hakikatin“bir kelimenin luğatta vaz‘ edildiği anlamda kullanılmasıdır”¹⁷⁴³ der. Abdulkahir el-Cürçânî ise, hakikatı:“bir kelimenin tevil edilmeksizin ilk vaz edildiği manasında kullanılmasıdır” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷⁴⁴ es-Subkî, hakikât tanımını yaparken “bir kelimenin hitap dilinde vaz edildiği manada kullanılmasıdır.”¹⁷⁴⁵ der. Bu tanımda “hitap dili” terkibi kullanılmakla diğerlerinden farklılık arz etmektedir.

Bütün bunlar gösteriyor ki, hakikat, bir lafzın vaz‘ ve tahisis edildiği manada kullanılmasıdır. Buna göre mütekellimin, kalâm kelimesi ile özel yazı aletini, gül kelimesi ile bitkilerden kokulu ve süslü olarak bilinen çeşidi, yağmur kelimesi ile bulutlardan süzülüp gelen su kütlesini kastetmesi, delâlet açısından bunlar hakîkattir. Zira hakîkatte esas olan, lafızla mana arasında delâlet yönünden doğrudan mutâbakatın var olmasıdır.¹⁷⁴⁶ Ancak bazı hitaplar hem hakikat hem de mecazî anlamda kullanılmaktadır. Bu durumda mecazî anlamda kullanıldığına dair herhangi bir karine bulunmazsa, lafzı, hakikî manâsına hamletmek gerekmektedir. Bu durum, sadece beşerî hitaplar için geçerli değildir. İlâhî hitaplar için de söz konusudur. Çünkü Allah, hitabın mecazî anlamda kullanıldığına dair karineyi zikretmeden, muhataptan kendi muradını anlamayı talep etmez. Aksi takdirde kendi muradını anlamak için gereken imkânları sunmamış olur.¹⁷⁴⁷

Hakikî lafızlar, kendi içinde birkaç kısma ayrılmaktadırlar. Vaz‘i anlamında kullanılan hakikî lafızlar, vaz‘ manasından çıkıp şer‘î bir anlamda kullanılan lafızlar ki, bunlara şer‘î lafızlar denilmektedir. Şer‘î lafızlar kazandıkları yeni manada öyle kullanılmaktadırlarki, muhatapların zihnine onların asıl manaları gelmemektedir. Meselâ Kur’an’da zikredilen “salât” kelimesi, şer‘î bir lafızdır. Hitapta kullanıldığında belli rukünlerden meydana gelen bir ibadet türü akla gelir. Onun ilk konulduğu anlam olan dua akla gelmez. Bir de toplum tarafından yeni anlamlarda kullanılarak aslî manaları terk edilen ““adl”gibi lafızlar vardırki, bunlara örfî hakikî lafızlar denilmektedir. Zira ‘adl, sözlükte ‘adalet gibi masdarken, örfte adil davranan kişi anlamını kazanmıştır. Ayrıca belâğata göre bir hakikat vardırki, bir kelimenin أسد gibi

¹⁷⁴³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 442.

¹⁷⁴⁴ ‘Abdulkâhir el-Cürçânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 273.

¹⁷⁴⁵ es-Subkî, I, 98.

¹⁷⁴⁶ Abdulmutalip Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre ile İ‘câz fî Ba‘zi Envâi’l-Mecâz Adlı Eseri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İlâhiyyât Fakültesi, Konya, 2009,s.38-39.

¹⁷⁴⁷ Ebû Huseyn el-Basrî, II, 344.

kendi aslî manasında kullanılmasıdır. Kahraman adam anlamında kullanıldığında ise mecaz meydana gelmiş olur.¹⁷⁴⁸

Hakikat ve mecâz sadece müfred kelimelerde söz konusu değildir. Ebu'l-Bekâ'nın belirttiğine göre cümleler içinde bu durum geçerlidir. Buna göre *خلق الله الخلق* "Allah mahlûkatı yarattı" cümlesi aslî manasında kullanıldığında hakikîdir. Diğer taraftan *بني ألامير المدينة* "emir şehri inşa etti" cümlesi isnadda kendi anlamı dışında kullanıldığı için mecaz kabul edilmektedir. Hakikat ve mecâzın temel göstergesi, hakikatın konulduğu anlamdan soyutlanmamasıdır. Mecâzın ise kelimenin kullanıldığı mananın dışına çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle hakikat karinesiz anlaşılabilen, mecaz ise ancak karineyle anlaşılabilen lafızdır.¹⁷⁴⁹

Ancak hakikî manada kullanılan lafızlar asıl, mecaz olarak zikredilenler ise fer'idir. Bunun anlamı, her mecaz bir hakikatı gerektirirken, her hakikatın bir mecâzi olmaz. Buna göre hakikî lafızlar kendilerine tabi olunan lafızlarken, mecazî lafızlar ise tabi olandır.¹⁷⁵⁰ Ancak burada sorulması gereken temel soru, Kur'an hitabında hakikî lafızlar mı daha çoktur yoksa mecazî lafızlar mı? ez-Zerkeşî'nin naklettiğine göre Ebû Muslim el-İsfahânî, Davudu'z-Zahirî (ö. 297/910) gibi bir kısım âlimler, Kur'an'da mecazın varlığını inkâr etselerde, çoğu âlimlere göre Kur'an'da mecazın varlığı bir hakikattir. Kur'an'dan mecaz kaldırıldığı takdirde edebî güzelliğin yarısı ortadan kalkmış olur.¹⁷⁵¹ Kur'an hitabından hakikî lafızlarla ilgili birçok örnek zikretmek mümkündür. Ancak konunun uzamaması için bazı örneklerle yetineceğiz.

İbn Cinnî'nin belirttiğine göre, *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ* "Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır"¹⁷⁵² hitabı hakikî anlamda kullanılmaktadır. Zira Allah, bir ilimde değil bütün ilimlerde âlimdir. Ayette *وَفَوْقَ كُلِّ عَالِمٍ عَلِيمٌ* "Her âlimin üstünde daha iyi bilen bir âlim vardır" üslûbunun kullanılmaması da bundandır. Zira Allah'ın üstünde başka bir âlim yoktur.¹⁷⁵³ Bu ayet aynı zamanda muhatapların sürekli kendilerini ilmi konularda geliştirmelerini teşvik ettiği de söylenebilir. Zira ayette ilme belli bir

¹⁷⁴⁸ Ebu'l-Bekâ, s.361.

¹⁷⁴⁹ Ebu'l-Bekâ, s.361.

¹⁷⁵⁰ İsmâ'il Durmuş, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 218.

¹⁷⁵¹ ez-Zerkeşî, II, 272.

¹⁷⁵² 12. Yusuf: 67.

¹⁷⁵³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 457.

sınırlama getirilmemektedir. Ayrıca Allah'ın varlığı, birliği, isimleri ve Esmâ-i Hüsnâsından söz eden ayetler de hakikî manada kullanılmaktadır. Bu ayetlerde zikredilen lafızlarda her hangi bir te'vile de gidilmez. Mesala, هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ “O, öyle Allah'tır ki, O'ndan başka tanrı yoktur. Görülmeveni ve görüleni bilendir. O, esirgeyendir, bağışlayandır”¹⁷⁵⁴ ayetinde geçen bütün lafızlar hakikî manasında kullanılmaktadır.

Ayrıca وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا نَ “Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri de dışı saydılar”¹⁷⁵⁵ ayetinde geçen lafızlarda hakiki manada kullanılmaktadır. ‘Abdulkâhir el-Curcânî’nin belirttiğine göre müşrikler, meleklerle hakiki manada kadınlık vasfını izafe etmişlerdir. Çünkü onların bu konudaki fikirleri bu şekildedir.¹⁷⁵⁶ Netice itibariyle denilebilir ki Kur’an hitabında mecazi lafızların yanında hakiki lafızlar da kullanılmaktadır.

3.4.2. Mecâz

Mecâz kelimesi, geçilen yer¹⁷⁵⁷ ve hakikatin zıddı anlamındadır.¹⁷⁵⁸ Buna göre mecâz, bir yerden başka bir yere geçmektir ve fiziki yapılara hastır. Mecaz lafzının fiziki bir yapıya sahip olmayan lafızlarda kullanılması, bizzat kendisinde de mecâzın vaki olduğu anlaşılmaktadır. Zira lafızların bir yerden başka bir yere nakli fiziki anlamda mümkün değildir.¹⁷⁵⁹

Terim olarak mecâz, es-Sekkâkî’ye göre, “herhangi bir lafzın bir alâka ve engelleyici bir karineden dolayı ilk vaz‘ edildiği anlamın dışında kullanılmasıdır.”¹⁷⁶⁰ Belâğat kitapları incelendiğinde mecâzın tanımı farklı lafızlarla yapılmışsa da, genel itibariyle “bir lafzın bir benzerlikten dolayı mubalağa gayesiyle başka bir manada kullanılması” şeklinde yapıldığı görülmektedir. Bu tespiti nakleden Abdulkahir el-Curcânî,¹⁷⁶¹ yaygın olarak kullanılan mecâzın bu tanımını eleştirmektedir. Bu konuda hem âlimlerin hem de halkın yanlış yaptığını iddia etmektedir. Ona göre رَأَيْتَ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ

¹⁷⁵⁴ 59. Haşr: 22.

¹⁷⁵⁵ 43. Zuhuruf: 19.

¹⁷⁵⁶ ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 299.

¹⁷⁵⁷ İbn’l-Menzûr, VII, 724.

¹⁷⁵⁸ ez-Zebîydî, XV, 78; el-Fiyruzâbadî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, II, 168.

¹⁷⁵⁹ Ebu’l-Bekâ, s. 362.

¹⁷⁶⁰ es-Sekkâkî, s. 468; Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu Mustalahati’l-Belağiyye*, s. 589.

¹⁷⁶¹ Bkz. ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 295.

“Aslanı hamamda gördüm” misalinde aslan lafzı, kendi asıl manasından çıkmamıştır. Zira aslan شجاع manasında değildir. Fakat kişi kahramanlık, kuvvet ve ona herhangi bir korkunun peydah olmayacağı konularında aslan gibi olduğu iddia edilmektedir. Buna göre buradaki mecâz lafızda değil, lafzın manasında gerçekleşmiştir. Zira insanın zihninde benzetme kastedilmeksizin هو أسد (o, aslan’dır) denilemez.¹⁷⁶² ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin mecâz tanımına yaptığı bu eleştiri, Belâğat alanında derin bir tefekkürün eseri ve isabetli bir tespit olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü aslan kendi vaz-i anlamı dışında kullanılmamaktadır. Belki ortak bazı özelliklerden dolayı kuvvetli olan insan, aslana benzetilmektedir.

Mecâz tanımında zikredilen alâka, lafzın hakikî manası dışında kullanılmasına sebep teşkil eden ve hakikî anlam ile mecazî anlam arasındaki münasebettir. Karîne ise, lafzın hakikî anlamıyla yorumlanmasını engelleyen ipucu ve göstergedir.¹⁷⁶³

İbn Cinnî, “kelimelerde anlam genişliğini sağlamak, iletilen mesaja vurgu yapmak ve teşbih gibi belli nedenlerden dolayı lafızların mecazî anlamda kullanılabileceğini” belirtmektedir.¹⁷⁶⁴

Ebû Hilâl el-‘Askerî ise kelâmdaki istiareyi, “bir amaçtan dolayı bir ibarenin aslî manasının dışında kullanılması” olarak tanımlamaktadır. Böyle bir değişimin amacı, manaların şerhedilmesi, izâh, te’kid, mübalâğa ve az lafızla kastedilen manaya işaret etmektir. Bunların aynı zamanda doğru bir istiârenin özellikleri olduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde lafızların hakikî manasında kullanılması, daha doğru olacağını belirtmektedir.¹⁷⁶⁵ Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin istiare tanımında zikrettiği, “ bir amaçtan dolayı” kaydı dikkat çekmektedir. Söz konusu kaydın, mecazî hitabın kullanılmasında muhatapların esas alındığını göstermektedir. Ancak daha sonra yapılan mecâz tanımlamalarında bu kayda yer verilmemektedir.¹⁷⁶⁶ Bu da mecâz tanımlarına bir eleştiri olarak yönetilebilir.

Ayrıca dil, düşünce ve toplumda meydana gelen gelişmeler zorunlu olarak lafızların hakikî anlamlarının dışında kullanılmasına sebep olmuştur. Lafızlardaki bu

¹⁷⁶² ‘Abdukâhir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ‘câz*, s. 238-239.

¹⁷⁶³ İbn’l-Esîr, II, 84.

¹⁷⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 442.

¹⁷⁶⁵ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s.208-209.

¹⁷⁶⁶ ‘Abdukâhir el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 260.

değişim, ticaretteki arz-talebe benzemektedir. Prensip olarak, her kelimenin tek bir manaya delâlet etmesi gerektiği düşünülebilir. Bu sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesi için de gereklidir.. Ancak yeni meydana gelen anlamları, sınırlı sayıdaki kelimelerle ifade etmekle karşı karşıya kalan insan, bu kelimelerin bir kısmını temel anlamlarından çıkartarak onlarla başka anlamları ifade etmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla mecâza yani istiareye gidilmesi dilsel açıdan iktisatlı davranmanın bir sonucudur.¹⁷⁶⁷ Dilin bu yapısından dolayı İbn Şerîk, “mecâzın çoğu sözlerde hakikatten daha belîğ olduğunu, kalp ve kulağı daha çok etkilediğini” söyler.¹⁷⁶⁸

Dilde varlığı inkâr edilmeyen mecâzın Kur'an'daki varlığı, tartışmalıdır. Kur'an'ın Arap diliyle inmesi, onun kelime, cümle çeşitleri ve bunların bir özelliği olan hakikat, mecâz, istiare, kinâye, hazıf, kasem, kasır vb. edebî sanatları barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu da bu edebî sanatların Kur'an'daki varlığının doğal olduğunu göstermektedir. Kur'an'da mecazın varlığının kabul edilmesi de bundandır. Kur'an'ın ilk muhatapları olan Hz. Peygamber ve onun arkadaşlarının kullandıkları mecazî bazı ifadeler de Kur'an'da mecazın varlığını gösteren başka kanıttır.¹⁷⁶⁹

Hendek savaşından sonra Hz. Peygamber ikinci namazının Beni Kureyze'de kılınmasını emretmektedir. Sahabelerden bir kısmı bu emri hakikî anlamda algılayarak, namazı Beni Kureyze yurdunda kılar. Diğer sahabeler ise söz konusu emri mecazî anlamda düşünür ve ikinci namazını hemen kılar. Bu durum Hz. Peygamber'e nakledildiğinde herhangi bir yorumda bulunmaz.¹⁷⁷⁰ Bu da söz konusu sözün her iki şekilde de yorumlanabileceğini onayladığı anlamına gelmektedir.

Ancak zahireye mezhebine mensup âlimler, Şafi'î'lerden İbnu'l-Kass ve Malikilerden İbn Huveyz Mendâd, Kur'an'da mecazın varlığını reddetmişlerdir. Onlara göre mecâz yalanın kardeşidir. Kur'an ise böyle bir özellikten münezzehtir. Müttekellim, ancak hakikate delâlet eden bir lafzı bulmadığında mecaza gider. Böyle bir durumu, Allah için düşünmek doğru değildir. Mecaz ile ilgili ileri sürülen bu iddia kabul edildiği

¹⁷⁶⁷ Ahmed Muhtar 'Ömer, *Luğatu'l-Kur'an; Dirâse Tevsikiyye Feniyye*, 2.bs., Mektebetu's-Şâria, Kuveyt, 1998, s. 224.

¹⁷⁶⁸ İbn Reşîk, I, 266

¹⁷⁶⁹ 'Abdulhamid Birişik, "Mecazu'l-Kur'an", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 223.

¹⁷⁷⁰ el-Buhârî, I, 301.

takdirde, Kur'an'daki edebî güzelliğin yarısı ortadan kalkmış olur. Çünkü edebiyatçılar mecazın hakikatten daha belîğ olduğunu söylemektedirler.¹⁷⁷¹

Diğer taraftan İbn Teymiyye (ö.728/1328), Davud ez-Zâhirî ve İbn'l-'Arabî (ö.543/1148) gibi bir kısım âlimler de, dinî bazı endişelerden dolayı, Kur'an'da mecazın varlığını inkar etmektedirler.¹⁷⁷² Kur'an'da mecazı kabul veya reddetmek âlimlerin delillerini zikredip tartışmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, konunun detayına girmeyeceğiz. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, Kur'an'da mecaz yoktur demek, Kur'an'da hazıf, te'kid ve kıssaların tekrarı gibi durumların olmadığını iddia etmeye benzer. Dolayısıyla bu olguların Kur'an'da bulunması, mecazın varlığının da birer delildir. Belâğat âlimleri, mecâzın, hakikatten ve kinâyenin de sarîh ifadeden daha etkili olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁷⁷³ Hatta eş-Şerîf er-Radî (ö. 406/1015)'ye göre, Kur'an'daki istiare ve mecâzların kullanıldıkları yerde, hakikatten daha etkilidir. Şayet istiarenin gerçekleştiği kelimenin yerine hakikî anlamda kullanılan başka bir kelime zikredilse, belâğat açısından yabancı kalır.¹⁷⁷⁴

Sonuç itibariyle denilebilir ki, bütün dillerde olduğu gibi, Arap dilinde de mecazın varlığı inkâr edilemez. Hatta Araplar, bunu kendi dillerinin övünç kaynağı saymaktadırlar. Ayrıca mecâz belâğatın zirvesi ve dillerin de bir özelliğidir.¹⁷⁷⁵ Böylelikle edebî ve içerik olarak Arapçanın zirvesi sayılan Kur'an'da da, mecazın varlığı bir hakikattir. Fakat bağlama göre bazen aklî ve bazen de lügavî mecaz kullanılmaktadır. Lügavî mecâz da kendi içinde mecaz-ı mursel ve istiâre olarak iki kısma ayrılmaktadır.

-‘Aklî Mecâz: Aklî mecaz, aklî te'vile dayandığı için bu isimle anılmaktadır. Yani bu mecazın temeli insan fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu hitapta kullanılan bütün lafızlar hakikî anlamda kullanılmaktadır. Mecaz ise isnâd ve nispette gerçekleşmektedir.¹⁷⁷⁶ Isnâd ise aklî bir olgudur. Bundan dolayı ‘Abdulkahir el-Curcânî, mecaz-ı akliyi, “aklî bir te'vilden dolayı bir cümlemin ifade ettiği anlamın başka bir

¹⁷⁷¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 753.

¹⁷⁷² Geniş bilgi için bkz. Abdulmuuttalip Arpa, ‘İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre ile İ'câz fî Ba'zi Envâi'l-Mecâz Adlı Eseri, s. 35.

¹⁷⁷³ Bkz. Birişik, ‘Abdurrahman, “Mecâzu'l-Kur'an”, *DİA*, XXVIII, s. 223.

¹⁷⁷⁴ eş-Şerîf er-Redî, *Talhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an* (thk. ‘Ali Mahmûd Muhalled), Mektebetu'l-Hayât, Beyrut ts., s. 25.

¹⁷⁷⁵ İbn Reşîk, I, 266.

¹⁷⁷⁶ Habenneke, *el-belâğatu'l-'Arabiyye*, II, 295.

şekilde yorumlanmasıdır”¹⁷⁷⁷ demektir. Buna göre iletişimde kullanılan hitap, aklî tasavvura uygun ise hakikat, te’vil yoluyla akla uyarlanıyorsa, aklî mecaz olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle “belli bir alâka ve karineden dolayı bir fiilin veya onun manasında olanların kendilerine ait olana değilde başkasına isnâd edilmesi” mecaz-ı aklî olarak ifade edilmektedir. Meczaz-ı akliyi kedisine benzeyenlerden ayıran temel faktör, onun ancak fiil ve onun türevlerinde vaki olmasıdır.”¹⁷⁷⁸ Aklî mecaz hitabı, birden fazla alâkayla gerçekleşmektedir.

1. Sebeb ilişkisi: Bu alaka fiili onun sebebine isnâd etmektir.
2. Fail ilişkisi: Bu alaka meçhûl fiili veya ism-i mef’ûlu kendisine ait olmayan ma’lûm fiilin veya ismi fâile isnâd etmektir.
3. Mekân ilişkisi: Bu, fiili mekâna isnâd etmekle gerçekleşmektedir.
4. Zaman ilişkisi: Zaman ilişkisi fiili fâiline değil de onun zamanına isnâd etmektir.
5. Masdar ilişkisi: Bu ilişki fiili kendi masdarına isnâd etmekle meydana gelmektedir.
6. Mef’ûl ilişkisi: Ma’lûm olan fiili veya ism-i fâili mef’ûle isnâd etmektir.
7. Alet ilişkisi: Fiili kendisini meydana getiren araca isnâd etmektir.¹⁷⁷⁹

-Sebebiyyet Alâkası: Sebebiyyet ilişkisi, bir fiili hakikî failine değil de ona sebep olana isnâd etmektir. Kur’an hitabında bu mecazın yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Meselâ, *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى* “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu)”¹⁷⁸⁰ ayeti buna örnek verilebilir. ez-Zeccâc, bu hitabı, “senin atmanın hedefine ve ulaştığı yere ulaşması ancak Allah’la olmuştur” şeklinde yorumlamakta ve bunun mecazî bir ifade olduğunu söylemektedir.¹⁷⁸¹ Böylelikle ez-Zeccâc bu hitabın hakikî anlamda yorumlanması halinde, aklî yönden problem teşkil edeceğini söylemeye

¹⁷⁷⁷ ‘Adulkâhîr el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 275.

¹⁷⁷⁸ ‘Abdulhâdî et-Tarablusî, *Hasâisu’l-Uslûb fi’ş-Şevkiyyât*, Menşurâtu’l-Câmi’ati’t-Tunusiyye, Tunus 1981, s. 210.

¹⁷⁷⁹ ‘Abdulazîz ‘Atîk, *‘İlmu’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedi’*, s. 338; ‘Ali el-Cârim ve Mustafa Emin, s. 98.

¹⁷⁸⁰ 8. Enfâl: 17.

¹⁷⁸¹ ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serrî, *Me’ani’l-Kur’an’i ve İrâbihi*, I-II (thk. ‘Abdulcelîl Abduh Şelebî), 1.bs. ‘Âlemu’l-Kutub, 1988, II, 407.

çalışmaktadır. Hitapta Peygamber'in atmasını ve Allah'la ilişkisini yorumlamaya çalışan el-Ahfeş el-Avset de bu konuda şunları söylemektedir: "Arapça dil yapısında ما ضربت غيري "Benden başka kimseye vurmadin" gibi ifadeler hakikî anlamda kullanılırken, ضربه الامير "Ona emir vurdu" gibi üslûplar ise mecâzi anlamda kullanılmaktadır."¹⁷⁸² Yani burada fâil olan el-emîr, bizzat vurmaya gerçekleştirmemiştir. Böylelikle el-Ahfeş'in bu cümlede mecaz-ı aklî olduğunu düşündüğü söylenebilir.

İbn Cinnî, yukarıdaki ayeti yorumlarken ayette bir birine zıt iki durumdan söz edildiğini belirtmektedir. Zira daha önce menfî olarak ifade edilen bir durum, daha sonra müspet olarak zikredilmektedir. Bu zahirî dilsel sorunu ortaya koyan İbn Cinnî, bu konuda şunları söylemektedir: "Allah, Hz. Peygamber'e atma gücünü verip atmaya emredince, Hz. Peygamber de itâat etti. Atma fiilini gerçekleştiren asıl kişi, Hz. Peygamber olmasına rağmen, söz konusu fiil ona değil de Allah'a nispet edilmektedir. Arap dilinde bu üslûp yaygın olarak kullanılmaktadır."¹⁷⁸³ Bütün bunlar, Kur'an'da alâkası sebebiyet olan aklî mecazın yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir.¹⁷⁸⁴

-Failiyet Alâkası: Muhataplarla iletişimde bazen fâilin isnâdında mecâz gerçekleşmektedir. Yusuf sûresinde, قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ "De ki, işte benim yolum budur: Allah'a basiretle da'vet ederim"¹⁷⁸⁵ ayetinde geçen بَصِيرَةٍ kelimesinde mecaz-ı aklî vardır. İbn 'Âşûr, bu konuda şunları söylemektedir: "Ayette geçen بَصِيرَةٍ kelimesi, فعيلة kalıbında olup açık delil (huccet) anlamındadır. Buna göre ayetin anlamı, ben Allah'a, gören bir delille insanları davet etmekteyim. Ayette delilin basiretle nitelenmesi mecaz-ı aklîdir."¹⁷⁸⁶ Çünkü aklen delilin görmesi mümkün değildir.

Aynı şekilde İsrâ sûresinde, وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا "Biz, Kur'an okuduğun zaman, seninle ahirete inanmayanların arasına gizleyici bir örtü çekeriz"¹⁷⁸⁷ ayetinde geçen مَّسْتُورًا kelimesinde mecaz vardır. Zira مَّسْتُورًا kelimesi ismi fâil

¹⁷⁸² Ahfeş el-Avsat, Sa'îd b. Mes'ade, *Me'ânî'l-Kur'an*, I-II (thk.Faiz Faris), 2. bs., Dârü'l-Beşir, Kuveyt, 1981, II, 319.

¹⁷⁸³ İbn Cinnî, *el-Hasais*, I, 204.

¹⁷⁸⁴ 2.Bakara: 214; 33. Ahzâb: 37; 24.Nûr: 62.

¹⁷⁸⁵ 12. Yusuf: 108.

¹⁷⁸⁶ İbn 'Âşûr, 13, 65.

¹⁷⁸⁷ 17. İsrâ: 45.

olan ساترا 'in yerine geçmiştir.¹⁷⁸⁸ Zira akıl, hicabın mestûr olmasını yani örtünmesini kabul etmemektedir. Zira perde örter. Perde örtünmez. Böyle bir durum perdenin misyonuna da aykırıdır. Bu da burada mecazi aklının olduğunu göstermektedir. Bu mecazın Belâğat inceliği ise, perdenin büyüklüğüne ve perdelediği şeyi de tam örttüğüne delâlet etmesidir. Zira hitapta geçen مَسْتَوْرًا 'en kelimesinin zikredilmesiyle, adeta söz konusu perdenin de perdelendiğini ifade etmektedir. Adeta üst üste birikmiş perdeler söz konusudur.¹⁷⁸⁹ Ayrıca bu mecazî üslûpla kâfirlerin de bu perdeyi görmediklerini ifade etmektedir.¹⁷⁹⁰ Bu da onlar için en büyük azaptır. Bu ise aynı zamanda onların Allah'tan gafil bir hayatı yaşayacakları anlamına gelmektedir. Bu mecazın ifade ettiği diğer önemli bir belâğat inceliği ise, muhatapların kalplerinin katılaştığından dolayı ilâhî değerleri inkâr etmeye devam ettiklerine delâlet etmesidir.¹⁷⁹¹

-Mekaniyyet Alâkası: 'Alâkası mekaniyye olan aklî mecaz, zaman zaman Kur'an hitabında kullanılmaktadır. Bu alâkada isnad mekâna yapılmaktadır. Meselâ, وَإِذَا سَأَعُوا مَا أُنزِلَ "Resûle indirileni duydıkları zaman, tanış çıktıkları gerçekten dolayı gözlerinden yaşlar boşandığını görürsün. Derler ki: "Rabbimiz! İman ettik, bizi (hakka) şahit olanlarla beraber yaz"¹⁷⁹² ayetinde alakası mekaniyet olan mecâzi aklî söz konusudur.

ez-Zemahşerî, ayetle ilgili yaptığı yorumda, (Sanki gözler bizzat gözyaşlarını akıtmaktadır) ifadesini kullandığı görülmektedir. Böylelikle bu ayette mecâzın var olduğunu söyleyen ez-Zemahşerî, buradaki mecazın alakasının musebbebiyet olduğunu söylemektedir. Çünkü gözün dolması taşmasına sebep olmaktadır.¹⁷⁹³

Ebû Suûd ise, buradaki mecazî ifadenin isti'are olduğunu söylemektedir. Ona göre gözyaşlarının daha çok akıttığını ifade etmek için تملي "Dolar" kelimesi yerine تفيض

¹⁷⁸⁸ İbn Vehb, s. 142-143.

¹⁷⁸⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 451; Ebû Suûd, III, 454.

¹⁷⁹⁰ en-Nesefî, II, 265.

¹⁷⁹¹ 'Abdulazîz b. Sâlih 'Ammâr, *et-Tasvîru'l-Beyânî fî Hadîsi'l-Kur'an 'ani'l-Kur'an*, 1.bs., Câizetu Dubey ed-Devliyye, Devletü'l-İmarât, 2007, s. 42.

¹⁷⁹² 5. Mâide: 83.

¹⁷⁹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 281.

“Akar” kelimesi kullanılmaktadır.¹⁷⁹⁴ Ebû Suûd’un isnâd açısından üslûba bakmadığı anlaşılıyor. O, gözle ilgili kullanılması gereken تمتلي yerine تنفيض kelimesinin kullanılmasıyla isti’are gerçekleştğini söylemektedir. Fakat oda isti’arenin nevini belirtmemektedir.

Ancak İbn ‘Âşûr, ayetteki mecazın nevini açık bir şekilde belirtmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Bazen feyd kelimesi, وقد يسند الفيض إلى الظرف على طريقة الحجاز العقلي” Araplar, جرى الوادي “Vadi aktı” dedikleri gibi, فاض “Vadinin suyu taşı” ifadesinide kullanmaktadırlar. Ayette geçen أَلْفَيْض kelimesi, su gibi sıvı bir şeye isnat edilmesi¹⁷⁹⁵ gerekirken, gözlere isnâd olmakla mecazî aklî gerçekleşmiştir. Amaç, muhatap kitleye hakkı görüp ondan etkilenenlerin durumunu daha net bir şekilde ortaya koymaktır. Yani gözlere, تنفيض kelimesinin isnâd edilmesiyle Hiristiyan âlimlerden bazılarının hakkı tanıdıklarında ondan çok etkilendiklerini ifade edilmektedir. Zira feyadân taşmak anlamında olduğu için, adeta gözyaşları sel gibi aktığını ifade edilmektedir. Netice itibariyle ayetteki üslûp, Ebû Suûd’un belirttiği gibi isti’are olarak düşünülebileceği gibi, mecaz-ı aklî olarak da algılanabilir. Ancak İbn ‘Âşûr’un tespitlerinin daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira تنفيض kelimesi aslı itibariyle gözler içinde meydana gelen gözyaşlarına izafe edilmesi gerekirken, gözyaşların kendisinde meydana gelen gözlere izafe edilmektedir.

Ayrıca bu mecaza, وَيُدْجِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ “İçlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar”¹⁷⁹⁶ ayetini de örnek olarak verilebilir. Zira bu ayetteki isnâdın hakikî faili olan nehir yatağında akan sudur. Çünkü nehrin, akması mümkün değildir. Bundan dolayı buradaki isnâdın alakası mekaniyet olan mecaz-i aklî olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷⁹⁷

-Zamaniyet Alâkası: A‘râf sûresinde يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجِيبُهَا

لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ “Sana kıyameti, ne zaman gelip çatacağını soruyorlar. De

ki: Onun ilmi ancak Rabbimin katındadır. Onun vaktini O'ndan başkası açıklayamaz. O

¹⁷⁹⁴ Ebû-Suûd, II, 110.

¹⁷⁹⁵ İbn ‘Âşûr, II, 10.

¹⁷⁹⁶ 66. Tahrîm: 8

¹⁷⁹⁷ ‘Abdulazîz ‘Atîk, ‘İlmu’l-Beyân, Dâru’n-Nehzeti’l-‘Arabîyye, Beyrut ts., s. 151.

göklere de yere de ağır gelmiştir”¹⁷⁹⁸ geçen bu ayette, تَفَلَّتْ “ağırlaştı” fiilinin isnadında mecâz-ı aklînin olduğu anlaşılmaktadır. İbn ‘Âşûr, saatın ağırlıkla nitelenmesi, içinde gerçekleşen olaylardan kaynaklandığını ve böyle bir isnâd ona mecâz-ı aklî vasfını kazandırdığını söylemektedir. Bunun mecâz olduğuna dair kârîne, şiddetten kinâye olan ağırlığın, zamanın vasfı değil de, onda cereyân eden olayların vasfı olmasıdır. Ağırlığı ifade eden fiilin zamana isnâd edilmesi, olayların onun içinde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁹⁹ Mecâz-ı aklî ile gerçekleşen bu üslûp, bir taraftan kıyametin muhataplar için önemli olaylardan birisi olduğuna onların dikkatlerini çekmek, diğer taraftan ise muhatapları psikolojik olarak etkilemektir.

-Masdariyyet Alâkası: İlâhî hitapta bazen isnâdın masdara yapılmasıyla mecâz-ı aklî gerçekleşmektedir. Meselâ, “Şayet önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratar”¹⁸⁰⁰ ayetinde geçen أَلِيمٌ kelimesinde mecaz-ı aklî söz konusudur. Zira أَلِيمٌ kelimesi, فَعِيل kalıbında mübâleğayı ifade eden bir ismi faildir. Azab kelimesine isnadı, mecaz-ı aklî yoluyla gerçekleşmiştir. Çünkü acı ve elem, azabın değil, azabı çeken kişinin bir niteliğidir. İletişimde böyle bir sanata başvurulması, Allah’tan yüz çevirenlerin azabının zirveye ulaşacağı hatta söz konusu acı, onu çeken kişiden geçip nerdeyse azabın ta kendisine sirayet ettiği mesajı verilmektedir.

-Mef‘ûliyyet Alâkası: Bu alâkadan kasıt ismi mef‘ûl’un yerine ismi fâilin geçmesidir. Al-ı imrân sûresinde ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ (Resûlüm!) Bu söylenenleri biz sana âyetlerden ve hikmet dolu Kur'an'dan okuyoruz”¹⁸⁰¹ geçen bu ayette الْحَكِيم kelimesinde mecâz-ı aklî söz konusudur. Zira bu ayette ismi fâil olan الْحَكِيم ismi mef‘ûl anlamında kullanılmaktadır. Veyahut ismi fâil olan الْحَكِيم zikre isnâd olunarak onu bilen veya onu okuyan kişi kastedilmektedir.¹⁸⁰² Böylelikle buradaki mecaz-ı aklînin alâkası, ismi fâilin, ismi mef‘ûl yerine geçmesiyle veya bir ismin asıl fâiline değil de, başka bir şeye isnâd olmakla meydana gelmiştir. İletişimde böyle bir

¹⁷⁹⁸ 7.A‘râf: 187.

¹⁷⁹⁹ İbn ‘Âşûr, XXVI, 90-91.

¹⁸⁰⁰ 48. Fetih: 16.

¹⁸⁰¹ 3.Âl-ı ‘imrân: 58.

¹⁸⁰² İbn ‘Âşûr, III, 262.

hitabın kullanılması, bir taraftan muhataplara zikrin etkileyiciliğini ifade etmek, diğer taraftan ise, zikir, adeta hikmeti dağıtan bir insan gibi şahsileştirmektedir.

–**Aliyyet Alâkası:** Bu ‘alâka bir fiilin, kendisiyle gerçekleştiği alete isnâd edilmesidir. Meselâ, **وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ** “Eğer şeytanın fitlemesi seni dürterse”¹⁸⁰³ ayetinde geçen **النَّزْغُ** kelimesinde, mecaz-ı aklî vardır. Alâkası ise, bir davranışın kendisini meydana getiren araca isnad edilmesidir. ez-Zemahşerî’ye göre bu ayette geçen **نَزَغٌ** kelimesi, batırmak anlamındadır. Yani şeytan insanları günahlara teşvik ederken, onlara ine batırıp günahlara daha hızlı bir şekilde bulaşmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla ayette geçen **نَزَغٌ** kelimesi, **نَارَغٌ** “ineyi batıran” yerine kullanılmıştır.¹⁸⁰⁴ ez-Zemahşerî, bu yorumuyla mecaz-ı aklî yöntemiyle bir fiilin kendisini meydana getiren aletine isnâd olduğuna işaret etmektedir. Ancak el-Kâsimî, ez-Zemahşerî’nin yaptığı bu yorumu biraz daha açarak şunları söylemektedir: “**نَزَغٌ** kelimesi, çobanın hayvanları yürümeye teşvik etmek için, iğneyi veya asanın ucunu, onlara batırmayı ifade eder. Buna göre bu mecaz-ı hitabın ifade ettiği mana, şeytan insanları günah işlemeye davet ederken, günahlara bulaşmaları için adeta onları iğneyle dürtmektedir.”¹⁸⁰⁵ Daha sonra gelen ayetin de şeytanın insana dokunmasından söz etmesi, bu yorumu desteklemektedir.

Ancak İbn ‘Âşûr buradaki mecazın aklî yani isnadda olmadığını dilsel bir mecaz (istiare) olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ayette geçen **النَّزْغُ** kelimesi vesvese yerine kullanılmıştır. İnsanın nefsinde vaki olan şeytan vesvesesi, iğnenin ucunun batırılmasına benzetilmiştir. Aralarındaki vechi şebah her ikisinde de meydana gelen etkinin gizli olmasıdır.¹⁸⁰⁶ ez-Zemhşerî ve el-Kâsimî’nin ayetle ilgili yaptıkları te’villerin (mecâz-ı aklî) daha isabetli görülmektedir. Zira İbn ‘Âşûr bizzat kendisi de, bu ayete benzer olan **وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ** “Eğer şeytanın fitlemesi seni dürterse”¹⁸⁰⁷ ayetinde mecaz-ı aklinin olduğunu söylemektedir. O, bu konuda şunları belirtemektedir: “ Bu ayette geçen **يَنْزَغَنَّكَ** fiilinin **نَزَغٌ**’a isnâd edilmesi, mecaz-ı aklidir.”¹⁸⁰⁸ Her halükarda bu ayettin üslûbu,

¹⁸⁰³ 7. A’râf: 200.

¹⁸⁰⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 545.

¹⁸⁰⁵ el-Kâsimî, VII, 2930, ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 139.

¹⁸⁰⁶ İbn ‘Âşûr, IX, 229.

¹⁸⁰⁷ 41.Fussilet: 36.

¹⁸⁰⁸ İbn ‘Âşûr, XIV, 297.

muhatapları derinden etkileyebilecek bir özelliğe sahiptir. Zira ayette dürtme somut olgulara isnâd edilmektedir.

-Luğavi Mecâz: Bu mecaz, dilsel olarak bir kelimenin belli bir alâka ve müşâbehetten dolayı başka bir kelimenin yerine kullanılmasıdır. Söz konusu alâka müşâbehet olunca istiare ve ğayri müşâbehet olunca da mecaz-ı mursal olur.

-İsti‘are:Bütün dillerde olduğu gibi Arapçada da istiare sanatı yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Bundan dolayı Arap diliyle ilgilenen âlimler erken dönemlerden itibaren istiareyle ilgilenmiş ve onu anlamaya çalışmışlardır. Mecazın bu kısmına istiare denilmesi, arîye/ödünç anlamından esinlenerek bu isim verilmiştir. Zira Arîye birbirlerini tanıyan iki kişinin her hangi bir şeyi diğerine ödünç vermesidir. Aksi takdirde bu iki şahısın bir birbirlerine ödünç vermeleri düşünülemez. Bu durum aynen, lafızlar için de geçerlidir. Onlarda birbirlerinden ödünç alabilirler. Buna göre lafızların birinden diğerine manayı nakletmede gerçekleşen ortaklık, bir birlerini tanıyan iki şahıs arasında gerçekleşen ortaklık gibidir.¹⁸⁰⁹ Böylelikle tarihsel süreçte istiare farklı açılardan ele alındığı görülmektedir.

er-Rummânî, istiareyi, “beyân maksadıyla lüğatta bir kelimenin vaz’ edildiği mananın dışında başka bir kelime yerine kullanılmasıdır” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸¹⁰

Ebû Hilâl el-‘Askerî ise istiareyi, “bir kelimeyi bir amaçtan (mananın izahı, te’kid ve mübalağa) dolayı vaz’i manasından nakledip başka bir anlamda kullanılmasıdır” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸¹¹

‘Abdulkâhir el-Curcânî ise, istiarede öncelikle manalar arasında bir nakil gerçekleşmesi gerekmektedir. Daha sonra lafızlar arasında değişimin gerçekleştiğini söylemektedir.¹⁸¹²

Bütün bu tanımlardan genel hatlarıyla istiarenin bir lafzın diğer bir lafız yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bundan farklı olarak ‘Abdulkahir el-Curcânî, bu değişimin öncelikle manalar arasında gerçekleşmesinin gerekli olduğuna dikkat çekmektedir. İstiare ile ilgili bu tespiti onun anlam teorisiyle de uygunluk arz etmektedir. Zira buna göre öncelikle manaların zihinde tasarlanması gerekmektedir.

¹⁸⁰⁹ İbn’l Esîr, II, 77.

¹⁸¹⁰ er-Rummânî, s. 86.

¹⁸¹¹ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 209.

¹⁸¹² ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu’l-İ‘câz*, s. 276-278.

es-Sakkâkî ise istiareyi şöyle tanımlar: “Teşbihin iki tarafından birini zikredip, onunla başka şeyleri irade etmek ve müşebbehin müşebbehün bihin cinsine dâhil olduğunu iddia etmektir. Bu da müşebbehün bihe ait olan nitelikleri müşebbehe ispat etmekle gerçekleştirmektir.”¹⁸¹³

Diğer taraftan istiarenin faydalı ve faydasız olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Faydasız olan istiare, insan ve hayvanlarda aynı şeye vaz’ edilen lafızların birbirleri yerine kullanılmasıdır. Meselâ insanların dudağını ifade eden الشفة kelimesinin hayvanlar için kullanılması gibi.¹⁸¹⁴ Daha sonra zikredilen örnekler faydala istiranin misalleri olduğundan ayrıca faydalı istiarenden bahsetmedik. İlk dönem âlimlerinden er-Râzî de konuyla ilgili eserinde el-Curcanî’nin istiareyele ilgili tespitlerini esas alarak, istiareyi açık bir şekilde asliyye, tebaiyye, tasrihiyye, mekniyye, teşrihiyye ve tecridiyye gibi kısımlara ayırmaktadır.¹⁸¹⁵ Daha sonra gelen belâgat âlimleri de istiareyi genel hatlarıyla bu çerçevede değerlendirmişlerdir.

İstiare, farklı açılardan incelenerek farklı isimlerle ifade edildiği görülmektedir.

1. İstarenin iki tarafından birinin hazıf edilmesiyle meydana gelen istiare. Bu takdirde müşebbeh hazıf edilirse, istiare tasrihiyye ve müşebbehün bih hazıf edildiğinde ise istiare mekniyye meydana gelir.

2. İstiarede kullanılan lafızlara göre istiare. Bu durumda lafızlar camid olunca, istiarei ‘asliyye ve müştak olunca da istiare tebaiyye inşa olmuş olur.

3. İstiare tamamlandıktan sonra¹⁸¹⁶ zikredilen cümle ve kelimelere göre istiare çeşitleri. Bu durumda da istiareden sonra zikredilenler, müşebbehe uygun ise istiarei mucerrede, müşabbheun bihiye uygun ise istiarei muraşşaha ve her ikisine de uygun ise veya hiç biriyle ilgisi yoksa istiarei mutlaka denilir.

4. İfrad ve terkibe göre istiare. Buna göre vechi şebbeh, bir veya iki nitelikten meydana gelmiş ise istiarei müfrede; bir kaç nitelik veya bir suretten oluşmuşsa isitarei mürekkebe (temsiliyye) denilir. İstiaresinin kısımlarıyla ilgili dikkate alındığında

¹⁸¹³ es-Sekkâkî, s. 320.

¹⁸¹⁴ Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 27-29.

¹⁸¹⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. er-Râzî, *Nihâyetu’l-İcâz*, s. 234-250; el-Kazvînî, s. 164-175.

¹⁸¹⁶ İstiare, müşebbeh, müşebbeh bih, benzerlik yönü ve karineden meydana gelmektedir. Karine mecazın gerçekleştiği kelimenin önünde de sonunda da bulunabilir.

istiarenin, müşebbeh, müşebbehün bih, edatu teşbih ve vechü's-şebbeh olmak üzere dört unsurdan meydana geldiği anlaşılmaktadır.

İstiarede hiçbir zaman edat-ı teşbih zikredilemez. İstiarenin iki tarafı olan müşebbeh ve müşebbehün bih'den de sadece bir tanesi bulunmaktadır. Teşbih sanatında olduğu gibi İsteârede de soyut olan eşyayı veya düşünceleri somut bir hale getirmek esastır. Dolayısıyla bu sanatla muhataplar için her hangi bir şeyi, gözüken, işitilen, his edilen ve kedisinden zevk alınan bir hale getirmektir. Böylece ifade edilmek istenen şeyin daha iyi his edilmesine vesile olur. Ancak istiarenin teşbihten daha etkileyici olduğunu belirtmek gerekir. Zira teşbihte hem müşebbeh hem de müşebbehün bih beraber bulunduğundan realiteyi bırakıp hayal dünyasına geçmek sınırlı kalmaktadır. Hayal tam olarak özgür değildir. Amaç müşebbeh ile müşebbehün bihi birbirlerine yakınlaştırmaktır. İstiarede ise durum bunun tam tersidir. Müşebbeh ile müşebbehün bih sanki aynıdır. Hayal dünyası da daha geniştir. Bütün bu güzellikler yanında istiarede icâz daha fazla ön plana çıkmaktadır.¹⁸¹⁷

-İsti'are-i Tasrihiyye:İstiare-i tasrihiyye, müşebbehin hazıf edildiği ve müşebbehün bihin zikredildiği bir istiare çeşididir.¹⁸¹⁸ Meselâ, *أَلْكِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* “Elif. Lâm. Râ. (Bu Kur'an),insanları karanlıklardan aydınlığa çıkartman için sana indirdiğimiz bir kitaptır”¹⁸¹⁹ ayetinde, Kur'an hitabının, muhataplar için ifade ettiği temel misyonundan söz edilmektedir. Ayetin üslûbuna bakıldığında, *كِتَابٌ* kelimesinin nekire olarak zikredildiği ve kendisindeki tenvinin de ta'zim ifade ettiği anlaşılmaktadır. Zira bu kitap, en yüce değerleri ihtiva etmektedir. Ayetin üslûbunda bu kitabın yüceliğine delâlet eden başka bir lafızda, *أَنْزَلْنَا* fiilinin ta'zim zamiri olan *نَا* ya isnâd olmasıdır. Çünkü çoğul için vaz' edilen bu zamir, bir kişi için kullanıldığında, ta'zimi ifade eder.

Ayrıca kitap kelimesinde de mecâz-ı mürselin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira ayette geçen kitap kelimesi, daha kitap haline geçirilmemiş olan Kur'an için

¹⁸¹⁷ ‘Abdulkâdir Huseyn, *el-Kur'an'u ve's-Sûretu'l-Beyâniyye*, 2.bs., ‘Âlemu'l-Kutûb, Beyrut 1985, s.174.

¹⁸¹⁸ ‘Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn, s.64.

¹⁸¹⁹ 14.İbrahim: 1.

kullanılmaktadır. Amaç, muhatapların zihin dünyasını daha da berraklaştırmaktır.¹⁸²⁰ Ancak kitabın indirilişi, bu ayette ta'zim zamirine isnâd edilirken, A'râf sûresinde geçen كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ وَإِلَيْكَ “Sana indirilen bir kitaptır”¹⁸²¹ ayetinde ise mechul fiile nispet edilmektedir. Konu aynı olmasına rağmen, acaba kitabın bu farklı üslûplarla nitelenmesinin sebebi ne olabilir? Şeklinde bir soru akla gelebilir.

İbn ‘Âşûr, bunu şöyle yorumlamaktadır: “A'râf sûresinde inzâl failinin zikredilmemesi, failin belli olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'an'ın indirilişi, Allah dışında başka birinin gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu üslûpta aynı zamanda failin hazfenden meydana gelen icâzda söz konusudur. Yukarıdaki ayette ise failin zikredilmesi, bağlamdan kaynaklanmaktadır. Zira bağlam minnet etmek bağlamıdır. Muhatapların, Kur'an'ın inzâlinden dolayı, Allah'a şükretmeleri ve kalbî olarak da Allah'la irtibatla olmaları istenmektedir.”¹⁸²² Muhataplarla iletişimde böyle bir mecâzi üslûbun kullanılması, kendilerine iletilen mesajların daha somut bir hale getirilmek istenmektedir. er-Rummânî'nin de belirttiği gibi ayette geçen zülüm ile nur kelimeleri, cehalet ile ilim yerine ödünç alınmıştır. Bu üslûbun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira soyut olan cehalet ve ilim yerine karanlık ve aydınlık gibi somut olan nesneler zikredilmektedir. Böylelikle mesaj daha da somutlaştırılmaktadır.¹⁸²³

Netice itibariyle bu ayette soyut olan küfür ve iman somut olan zulumât ve nura benzetilerek muhataplara, Kur'an'ın temel misyonu ifade edilmektedir. Ayrıca bu istiare, kullanılan lafızlar açısından değerlendirildiğinde, onun istiareyi asliye olduğu görülmektedir. Zira bu istiarede kullanılan zulumât ve nur kelimeleri camiddirler.

İstiare tasrihiyye, فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ, “Sana emrolunanı açıkça söyle ve ortak koşanlardan yüz çevir!”¹⁸²⁴ ayeti örnek verilebilir. Bu ayette بَلَّغْ kelimesi yerine, فَأَصْدَعْ kelimesi kullanılmaktadır. Zira bu ayet, Hz. Peygamber'e gönderilen mesajları muhataplara iletmekle ilgilidir. Bu ayetteki mecazdan ilk defa söz eden fakat onun çeşidini belirtmeyen kişi, er-Rummânîdir. O, bu konuda şunları söylemektedir:

¹⁸²⁰ ‘Abdulkâdir Huseyn, s. 68.

¹⁸²¹ 7.A'râf: 2.

¹⁸²² İbn ‘Âşûr, XII, 180.

¹⁸²³ er-Rummânî, 93.

¹⁸²⁴ 15. Hicr: 94.

“Bu ayetin gerçek üslûbu, فبلغ بما تنومر “Emr olunduğın şeyi tebliğ et” olmasına rağmen, onun yerine kullanılan mecazî üslûp, hakikî üslubdan daha çok edebidir. Zira bir şeyi parçalamak onun camın kırılması gibi bir etkisinin olması gerekir. Tebliğ ise bazen zor olduğundan etkisi olmayabilir. Bu istiaredeki vechi şebah ise ulaştırmaktır. Fakat bu konuda camın kırılmasını ifade eden الصدع’in etkisi daha fazladır.¹⁸²⁵ Böylelikle bu mecazî anlatımla, tebliğin etki meydana getirebilecek şekilde olmasına vurgu yapmaktadır.

İbn Ebi'l-İsba‘bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Sana vahiy edilenin hepsini açıkla. Emrolunduğın şeyler, her ne kadar bazı kalplere ağır gelip parçalansalar da sen onları beyân et.”¹⁸²⁶ Bu ayette kullanılan istiare çeşidine bakıldığında, istiarei tasrihiyye-tabiiyye olduğu anlaşılmaktadır. Zira parçalanma manasında olan فَاصْدَعْ kelimesi بلغ yerine kullanmakla istiarei tasrihiyye meydana gelmiştir. İstiarede kullanılan lafız muştak olduğunda da istiarei tabeiyeye oluşmaktadır. Zira istiare-i tebaiyye muştaklar arasında cereyan etmektedir.

Muhataplar için bazı olgu ve olayları somutlaştırmak için kullanılan tasrihiyyeye, “Onlara (yahudilere), kendisine وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ “Onlara (yahudilere), kendisine âyetlerimizden verdiğimiz fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku”¹⁸²⁷ ayeti de örnek verilebilir. Bu ayette geçen أَلَسْلَخْ kelimesinde mecaz söz konusudur.

eş-Şerîf er-Râdî, bu ayetteki mecazın istiare olduğunu söylemektedir. Fakat onun çeşidini belirtmemektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Allah’ın ayetlerinden sıyrılmanın anlamı, onların kendisine ittiba eden kişiye sağladığı iftihar ve değerlerden çıkmaktır. Böyle davranan kişi, elbisesini çıkaran kişi gibidir. Çünkü bu ayetler kendisine verilen kerametler konumunda olduklarından, onlardan gafil olup da kendilerinden istifade etmeyen kişi, ayetlerden sıyrılan kişi olarak ifade edilmektedir.”¹⁸²⁸ Zira bu kelimenin asıl anlamı, hayvanın eski derisinden çıkıp yeni

¹⁸²⁵ er-Rummânî, 87.

¹⁸²⁶ İbn Ebi'l-İsba‘, *Bedî‘u'l-Kur‘an*, s. 22.

¹⁸²⁷ 7. A‘râf: 175.

¹⁸²⁸ eş-Şerîf er-Râdî, s. 78.

deriye sahip olmasıdır.¹⁸²⁹ Böylelikle söz konusu kişi, Allah'ın ayetlerinin kendisine sağladığı değerleri terk ettiğinden, hayvanların derisinden çıkmasına benzetilmiştir. Bu mecâz hitabıyla, dünya menfa'atını, gerçekleri söylemeye tercih eden ve onları kendi bireysel menfaatleri için kullanan kişiler, kötü bir model olarak muhataplara sunulmaktadır.

Ayette sözü edilen kişinin, İbn Abbas'a göre İsrailoğullarından birisidir. Hz.Musa onu Medyen kralına elçi olarak gönderir. Medyen kralı ona davasından vaz geçmesi karşılığında büyük imkânlar teklif eder. Bu şahısta kendisine sunulan imkânları kabul ederek davasından vaz geçer ve Hz.Musa'ya karşı cephe alır.¹⁸³⁰ Ayette başvuru istiarenenin tasrihiyye-tabiiyye olduğu anlaşılmaktadır. Zira söz konusu kişi derisinden sıyrılan hayvana benzetilmektedir. Buna göre müşebbeh olan âlim hazfedilmiştir. Müşebbehün bih ise derisinden çıkan hayvandır. İstiarede kullanılan فَاسْلَخَ, müştak olduğundan dolayı istiare tabiiyye vasfını da kazanmaktadır.

Neml sûresinde geçen وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمِّي عَنْ ضَلَالَتِهِمْ “Sen körleri sapıklıklarından çevirip doğru yola getiremezsin”¹⁸³¹ ayeti de istiarei tasrihiyyeye örnek olarak verilebilir. Bu ayette, hidâyet yolu ile delâlet yolunu birbirlerinden ayırt edemeyen ve gerçeklere uymayan muhataplar, kör olan insanlara benzetilmektedir. Bu istiarede müşebbeh hazfedildiğinden istiarei tasrihiyye vasfını kazanmıştır. Ayrıca müşebbehün bih olan الْغُمِّي kelimesinden sonra gelen عَنْ ضَلَالَتِهِمْ terkihi istiareyi tasrihiyyedir. Çünkü bu terkihi anlam olarak müşebbehün bih olan körlerle ilgili bir durumdur. Durumları daha da netleştirilmek istenmektedir. Zira körlerin birbirlerine yol göstermeleri mümkün değildir.¹⁸³² Teşrih de te'kid etmek anlamındadır.

-İsti'areyi Mekniyye: İstiareyi Mekniyye, müşebbehin zikredilmesi ve müşebbehün bihin ise terk edilmesidir.¹⁸³³ Mekniye kelimesinin asıl anlamı örtmektir. Bu istiarede müşebbeh'un bih zikredilmediği için bu ismi almıştır. Zira istiarenenin isimlendirilmesinde ölçü müşebbehün bihdur. İletişimde bu istiare çeşidiyle inşa olunan hitabın önemli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu hitapta müşebbehün bihi'nin

¹⁸²⁹ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 314.

¹⁸³⁰ İbn Cüzey, I, 328.

¹⁸³¹ 27.Neml: 81.

¹⁸³² İbn 'Âşûr, XX, 36.

¹⁸³³ es-Sekkâkî, s. 323.

hazfedilip ona ait lafızlarla kendisine işaret edilmesi, muhatapların zihninde dikkat çekici ufuklar açmaktadır. Çünkü muhataplar söz konusu hitaptan mesajı tam olarak anlayabilmek için ek bir zihinsel faaliyette bulunmaları gerekir. Dolayısıyla muhatapların zihinlerini aktif bir hale getiren hitap daha makbuldür. Kur'an hitabında da bu istiare türünün kullanıldığı görülmektedir. Meselâ, *وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ* “Sen, Rabbine davet et. Zira sen, hakikaten dosdoğru bir yoldasın”¹⁸³⁴ ayetinde geçen *إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ* “Sen doğru yaldasın” cümlesinde istiareyi mekniyye söz konusudur. Zira bu ayette ifade edilen hidâyet, muhatapları hedefine ulaştıran yola benzetilmiş ve buna *مُسْتَقِيمٍ* kelimesiyle işaret edilmektedir. Çünkü ancak doğru olan yol insanları hedefine ulaştırır. Böylelikle hidâyet olarak isimlendirilen İslâm dini, diğer dinler arasında insanları, erdem ve kemale ulaştıran bir dindir. Bununla birlikte ayetin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in İslâmî davetinde sebât gösterdiği de ifade edilmektedir.¹⁸³⁵

Ayrıca, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ* “Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin”¹⁸³⁶ ayetinde de istiarei mekniyyenin olduğu anlaşılmaktadır. Bu ayette geçen *الرفع* kelimesi, aşırı derecede sesini yükseltmek yerine kullanılmıştır. Yani sesin yükseltilmesi, her hangi bir cismin yükseltilmesine benzetilmektedir. Buna göre nasıl ki cisim yükseldiğinde daha iyi görünüyorsa, ses de yükseltildiğinde daha iyi işitilir. Bu da bu hitapta istiarei mekniyyenin var olduğunu göstermektedir.¹⁸³⁷

Bu ayetin sebebi nüzulüyle ilgili farklı şeyler nakledilmektedir. Bir kısım rivayetlere göre Akra' b. Hâbis'in görevlendirilmesi hususunda Hz. Ebû Bekir ile Hz. 'Ömer Hz. Peygamber'in huzurunda tartışırken, seslerini yükseltmeleri üzerine bu ayet nazil olmuştur. Diğer bir kısım rivayetlere göre ise, Temim kabilesinin Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek karşılıklı övünmeyi talep ettiler. Bunun üzerine karşılıklı şiirler okunurken, sesler yükseltildi. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.¹⁸³⁸ Her halukarda bu ayet, içerdiği edebî sanatlarla Hz. Peygamber'le iletişim halindeyken edebli olunması ve konuşurken sesin yükseltmemesi ifade edilmektedir.

¹⁸³⁴ 22. Hac: 67.

¹⁸³⁵ İbn 'Âşûr, 17, 330.

¹⁸³⁶ 49. Hucurat: 2.

¹⁸³⁷ İbn 'Âşûr, 26, 219.

¹⁸³⁸ el-Kurtubî, VI, 305.

İstiarei mekniyye, أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا “Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?”¹⁸³⁹ ayetini de örnek olarak verilebilir. Bu ayette muhatapların kalpleri kilitli olan kapı ve sandıklara benzetilmiştir. Buna göre müşebbehün bih olan أَلَا بَوَابٌ وَالصَّانِقُ “Sandıklar ve kapılar” kelimeleri hazfedilmiş ve onlara işaret eden kilitler zikredilmiştir.¹⁸⁴⁰ Bu hitap, muhatapların Kur'anî değerlere karşı tutumlarını net bir şekilde ortaya koyması açısından önemlidir. Onların kalpleri, kilitli olan kapılar gibi olduğu ifade edilmektedir. Nasıl ki kapıların kilitleri açılmadan içeri girmek mümkün değilse, muhatapların kalplerinin üzerine vurulmuş mühürlerde, ortadan kalkmadıkça kalplerine hiçbir şey giremez. Yani Kalpleri mühürlü bir halde Kur'an'dan istifade etmezler. Diğer taraftan kalplerin kilitli olmasının ifade edilmesi bu kalplere imanin girmediği gibi onlarda bulunan küfründe oradan çıkmayacağına dair bir işarette söz konusudur.¹⁸⁴¹

-İsti'arei Temsiliyye (Mürekkebe): İstiarei temsiliye, bir terkinin, aralarındaki ortak müşabehet (bir suret veya birkaç nitelik) ve karineden dolayı başka bir anlamda kullanmasıdır. Bu istiarenin en bariz özelliği, vechi şebah, birkaç paçadan veya başka bir ifadeyle birkaç kareden meydana gelen bir tablo olmasıdır.¹⁸⁴² Bütün mecaz türlerinde temsil olmasına rağmen, vechi şebahi birkaç kareden meydana gelen bu mecâza temsili denilmesi, onun iletişimdeki önemine ve adeta diğer mecaz çeşitlerinde temsilin olmadığına işaret etmektedir. Zira bu istiarenin vechi şebahinin birkaç kareden meydana gelmesi, onu diğer istiare türlerinden farklı bir konuma taşımaktadır.¹⁸⁴³

İstiarei temsiliyeyenin hem edebî sözlerde hem de halk dilinde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.¹⁸⁴⁴ İstiarei temsiliyenin içerdiği bu edebi güzelliklerden dolayı, Kur'an hitabında da kullanıldığı görülmektedir. es-Suyûtî'nin belirttiğine göre, istiarei temsiliyye belâğatın zirvesi sayılır.¹⁸⁴⁵

¹⁸³⁹ 47. Muhammed: 24.

¹⁸⁴⁰ ‘Abdulazîz b. Salih el-‘Ammâr, et-Tasvîru ‘l-Beyânî fî Hadîsi ‘l-Kur‘an ‘anî ‘l-Kur‘an, s. 89.

¹⁸⁴¹ ‘Abdul‘azîz b. Sâlih el-‘Ammâr, et-Tasvîru ‘l-Beyânî fî Hadîsi ‘l-Kur‘an ‘anî ‘l-Kur‘an, s. 89.

¹⁸⁴² Ahmed el-Hâsemî, s. 275.

¹⁸⁴³ Ahmed el-Hâsemî, s. 276.

¹⁸⁴⁴ Habenneke, II, 265.

¹⁸⁴⁵ es-Suyûtî, el-İtkân, II, 786.

İstiare-i temsiliyeye, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْلِبُوا فِي يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ “Ey iman edenler! Allah'ın ve Resûlünün önüne geçmeyin.”¹⁸⁴⁶ ayeti örnek olarak verilebilir. Kur'an'ın edebî yönüyle ilgilenen tefsirler incelendiğinde, bu ayetteki mecazın farklı yorumlandığı görülmektedir. ez-Zemahşerî'ye göre جلست بين يدي فلان “Falanca kişinin elleri arasında oturdum” sözü, kişinin sağ ve sol tarafı karşısında, kendisine yakın oturmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla sağ ve sol taraf mecazî olarak يدين kelimesiyle ifade edilmektedir. Birçok yerde bir şey bir şeye komşu veya yakın olduğunda bu kelimeyle isimlendirilmektedir. Belâgat âlimleri bu tür mecazı, temsili olarak isimlendirmektedir. ez-Zemahşerî'ye göre bu mecazdaki incelik bu mecazı içermeyen hitaplarda yoktur. Zira bu hitap, kitap ve sünnete uymayan herhangi bir şeyi yapmaya kalkışmanın çirkin olduğu ifade etmektedir.¹⁸⁴⁷

el-Beydâvî (ö.685/1292)'nin tefsiri üzerine bir haşiye yazan Şeyhzade, el-Beydavî'nin söz konusu terkiple ilgili yaptığı yorumla söz konusu ayette mecâz-ümürselin var olduğunu düşündüğü iddia etmektedir. el-Beydâvî'ye göre ayette geçen يدين kelimesiyle kişinin sağ ve sol tarafı ifade edilmesiyle, bir şeyin kendisine yakın olan bir şey ile ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre bu ayetteki mecazın alâkasının yakınlık olduğu söylenmektedir. Ancak söz konusu ayet incelendiğinde buradaki mecâzın istiare-i temsiliye olması daha doğru görülmektedir. Zira daha Allah ve Hz. Peygamber hüküm vermeden, bazı sahabelerin yaptıkları davranışlardan dolayı, arkasında yürümesi gereken birinin önde yürüyen kişinin haline benzetilmektedir. Yani Allah'ın önüne geçen kişinin hali, arkada yürümesi gereken birinin öne geçme hali gibi düşünülmektedir. Buna göre buradaki mecazın, istiare temsiliyeye-i mekniyye olması daha doğrudur.¹⁸⁴⁸

İstiare-i temsiliyeye, خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ “Allah onların kalplerini mühürlemiştir”¹⁸⁴⁹ ayetini de vermek mümkündür. Bu ayette kalpler, içindeki şeyleri muhafaza etmek ve hariçten de bir şeyin ona girmemesi için üzeri mühürlenmiş kaba benzetilmektedir.

¹⁸⁴⁶ 49. Hucurât: 1.

¹⁸⁴⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 554.

¹⁸⁴⁸ Şeyhzade, IV, 270; Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *Şerhu't-Talhîs* (thk. Muhammed Mustafa Ramazân Sufiyye), el-Munşeatu'l-'Amme li'n-Neşri ve't-Tevzi', Tarablus, 1.bs., 1983, s. 578; İbn 'Âşûr, XVI, 216;

¹⁸⁴⁹ 2. Bakara: 7.

Çünkü hakkı kabul etmeyen ve onu anlamayan kalplerde üstü mühürlenmiş kap gibidirler. İkisinin de ortak özelliği, içinde kini muhafaza etmek ve dışarıdan da bir şeyin içeri girmesini engellemektir.¹⁸⁵⁰ Zira kalpler, günaha bulaştırıldığında kendilerindeki basiret nuru söner. Bu nedenle artık onlara iman girmez ve küfür de oradan çıkamaz.¹⁸⁵¹ Bu ayette mühürlemenin Allah'a isnâd edilmesiyle de, mecâz-i 'aklî meydana gelmiştir. Zira aslında kalpleri mühürleten Allah değil, inanmayan kişidir. Ancak kendisinin istemesiyle Allah'ın kendisine söz konusu fiili gerçekleştirme gücünü verdiğinden, sebebiyet alâkası gerçekleşmiştir. Bundan dolayı mühürleme fiili Allah'a nispet edilmektedir.¹⁸⁵²

-Mecâzi mürsel: Mecâz-i mürsel, bir kelimenin belli bir alâka ve karineden dolayı kendi aslî manasının dışında kullanılmasıdır. İstiareyle arasındaki temel fark, istiaredeki alâlaka müşabehettir. Mecâz-i mürseldeki alâka ise müşabehet dışında cüziyyet, kulliyet, sebebiyet, müsebbebiyyet, hâliyyet, mahâliyyet, i'tibâr mâ kâne ve i'tibâr mâ yekûnu gibi alâkalar.¹⁸⁵³ Bu tür mecaza mürsel denilmesi, onun istiare gibi müşabehet gibi bir 'alâkayla kayıtlanmamasından kaynaklanmaktadır. Zira biraz önce de ifade edildiği üzere, mecâz-i mürselde birden çok alâka söz konusudur.¹⁸⁵⁴ Yani bu hitapta alâka serbestliği vardır.¹⁸⁵⁵ Mecâz-i mürsel, Kur'an hitabında yaygın olarak kullanılan bir mecâz türüdür. Bu hitap türüyle hem muhatapların ufku açılmak istenmekte hem de iletilen mesajların anlamında genişlik sağlamaktadır. Ayrıca bu hitapla, bütün mecazlarda olduğu gibi ifadede çeşitlilik, manada abartı ve ibarede de icâz meydana getirmek amaçlanmaktadır.¹⁸⁵⁶ Mecâz-i mürselde alâka serbestliği esas olmasına rağmen, belâğat kitaplarında yaygın olarak belli alâkalardan söz edilmektedir.

-Cüziyyet Alâkası: Bu alâka, bir şeyin cüzü zikredilip, bütünü kastedilmesidir. Yani cüzün, bütünün yerine geçmesidir. Ancak mecâz-i mürselin bu alâkasında bütünün yerine geçen cüzün, göz ve boyun gibi bütünün önemli bir parçası olması

¹⁸⁵⁰ Muhammedu'l-Emîn b. 'Abdullah, *Tefsîru Hadâiku'r-Ruh ve'r-Reyhân*, I-XXXI, 1.bs., Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 2001, I, 147; Ebû Suûd, I, 67.

¹⁸⁵¹ es-Sâbûnî, I, 33.

¹⁸⁵² en-Nesefî, I, 45.

¹⁸⁵³ 'Abdulmute'al es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-İdâh*, III, 92-95.

¹⁸⁵⁴ Muhammed Mustafa Heddâre, *İlmu'l-Beyân*, 1.bs., Dâru'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, Beyrut 1989, s. 59.

¹⁸⁵⁵ 'Abdulfettâh Laşîn, s. 152.

¹⁸⁵⁶ 'Abdulfettâh Laşîn, s. 155.

gerekmektedir.¹⁸⁵⁷ En'am süresinde وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ “Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma!”¹⁸⁵⁸ ayetinde geçen وَجْهَهُ kelimesinde mecâz-i mürsel söz konusudur. Arapçada vech kelimesiyle bir şeyin zatı ve hakikati kastedilir. Buna göre ayetin manası, “ey Peygamber, Bilal, Ammâr, Suheyb vb. fakir sahabeleri kendi meclisinden uzaklaştırma. Zira onlar Allah'ı arzulamaktadırlar.”¹⁸⁵⁹ Görüldüğü üzere bu hitapta alâkası cüziyyet olan mecâz-i mürsel söz konusudur. Bu ayet aynı zamanda içerdiği kelimeler ve bu kelimelerin üslûba kattığı nağme ve ritimler, beşeri ilişkilerde insanların dış görünüşlerinin ölçü alınmamasını ifade etmektedir. Bilakis Allah'la olan irtibatın esas alınmasına vurgu yapılmaktadır.

Ayrıca فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ “Vurun boyunlarına! Vurun onların bütün parmaklarına.”¹⁸⁶⁰ ayetini de ‘alâkası cüziyyet olan mecaz-i mürsele örnek verilebilir. el-Kasimî'nin belirttiğine göre bu ayetin ikinci cümlesinde geçen بَنَانٍ kelimesi, parmak ucu anlamında olduğu için cüzdür. Bütün olan الْأَعْنَاقِ “Boyunlar” الْمَقَاتِلِ “Savaşçı” yerine geçmekle mecaz-i mürsel meydana gelmiştir. Böylelikle bu hitap ile hem bizzat savaşanlar hem de cephe gerisinde olanlarla savaşma talep edilmektedir.¹⁸⁶¹

Bu mecâz türüne, وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ, “Ve (Allah), onların kalplerini birleştirmiştir. Sen yeryüzünde bulunan her şeyi verseydin, yine onların gönüllerini birleştiremezdin,”¹⁸⁶² ayeti de örnek verilebilir. Bu ayette alâkası cüziyyet olan mecâz-i mürselin olduğu anlaşılmaktadır. el-Kâdî ‘Abdulcebbâr, bu ayetteki mecâz ile ilgili şunları söylemektedir: “Kalplerin te’lifi, hakikî anlamda fiziki olarak birbirleriyle birleşmeleridir. Ancak bunun kastedilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla kalpler arasındaki te’lifin bizzat Müslümanlar arasında olduğunu göstermektedir. Böylelikle bu tür bağlamlarda zikredilen kalp mecazî anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.”¹⁸⁶³ Görüldüğü üzere el-Kâdî ‘Abdulcebbâr, bu hitapta mecazın var olduğunu söylemektedir. Fakat onun türünü belirtmemektedir. Onun kullandığı

¹⁸⁵⁷ Muhammed Mustafa Heddâre, *‘İlmu’l-Beyân*, s. 60.

¹⁸⁵⁸ 6. En'am: 52.

¹⁸⁵⁹ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 350.

¹⁸⁶⁰ 8.Enfâl: 12.

¹⁸⁶¹ el-Kâsimî, VIII, 2961.

¹⁸⁶² 8.Enfal: 63.

¹⁸⁶³ el-Kâdî ‘Abdulcebbâr b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'an* (thk. ‘Adnân Muhammed Zerzûr), Dâru't-Turâs, Kahire ts., s. 324.

ifadelere bakıldığında, onun bundan mecz-i mürseli kastettiği söylenebilir. Ancak kalpler arasında fiziki bir te'lif mümkün olmadığı için, onların sahipleri kastedilmiştir demesi, akla alâkası cüziyyet olan mecaz-i mürseli getirmektedir. Çünkü kalp, insanın bir parçasıdır.

ez-Zemahşerî'nin belirttiğine göre bu ayetten Evs ve Hazrec kabileleri kastedilmektedir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Araplar, kabileler halinde yaşıyorlardı. Aralarında bir ittifak da yoktu. Kur'an'ın inmesiyle birlikte aralarında ülfet ve birlik duyguları gelişmeye başladı. Dolayısıyla birbirlerine düşman olan Evs ve Hazrec kabileleri de dostluğu inşa edip birlikteliği sağladılar.¹⁸⁶⁴ Böylelikle bu hitabın, hem yerel hem de evrensel anlamda muhatapların ufuklarını açarak aralarında birliktelik ruhunu inşa etmeye delâlet etmektedir.

Ayrıca, وَيَقُولُونَ هُوَ أَدُّنُّ “O (Peygamber, her söyleneni dinleyen) bir kulaktır,”¹⁸⁶⁵ ayeti de bu mecaza örnek verilebilir. Zira bu ayette cüz olan أَدُّنُّ kelimesi, Hz. Peygamber'in zatı yerine ikame edilmiştir. Müşrikler böyle bir mecâz-i dil kullanmakla, Hz. Peygamber'i tahkir etmek istiyorlardı. Arapçada kişinin kulakla anılması, onun, doğru - yanlış her türlü bilgiyi topladığını ifade de kullanılır.

Aynı şekilde, فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ “Mümin bir köle azat etmesi”¹⁸⁶⁶ ayeti de bu mecaza örnek vermek mümkündür. Bu ayette kişinin bir cüzü olan رَقَبَةٍ zikredilmekle, kişinin kendisi kastedilmiştir. Böyle bir hitabın inşasıyla, bir taraftan icâz yapılmıştır. Diğer taraftan da kölelerin boyunlarına zincirler vurularak köleleştirildiği ve ancak o zincirlerin indirilmesiyle özgürleşeceklerine işaret etmektedir.¹⁸⁶⁷ Kur'an'da bu mecazın yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.¹⁸⁶⁸

-Kulliyet Alâkası: Bu alâkayla, bütünü zikredip onun parçası kastedilmektedir. Kur'an hitabı incelendiğinde, bu mecâzı ihtiva eden hitapların olduğu görülmektedir. Meselâ, وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا “Hırsızlık eden erkek ve kadının, ellerini kesin”¹⁸⁶⁹

¹⁸⁶⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 596.

¹⁸⁶⁵ 9. Tevbe: 61.

¹⁸⁶⁶ 4.Nisâ: 92.

¹⁸⁶⁷ Habenneke, *el-Belâgatü'l-Arabiye*, II, 276.

¹⁸⁶⁸ Bkz. 17. İsrâ: 78; 73. Müzzemmil: 1-2; 9. Tevbe: 108; 2. Bakara: 43; 4. Nisâ: 92.

¹⁸⁶⁹ 5. Mâide: 38.

ayetinde أَيْدٍ “eller” kelimesi zikredilip, elin bileğe kadar kısmı kastedilmektedir. Zira يَدٌ “el” kelimesi omuza kadar olan bölümü kapsamaktadır.

Ayrıca يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ “O münafıklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar”¹⁸⁷⁰ ayetini de bu mecaza örnek verilebilir. ez-Zemahşerî, bu ayetin üslûbunu incelemekte ve parmak ucu (أُصْبُعُ) yerine أَصَابِعُ kelimesinin kullanılmasını sorgulamaktadır. O, bu konuda şunları söylemektedir: “Böyle bir kullanım, kişinin sayamayacağı kadar fazladır. Dilin mecâz-i üslûplarından biridir. Yanı sıra أَصَابِعُ deki belâğat inceliği, أُصْبُعُ de söz konusu değildir.” ez-Zemahşerî, أَصَابِعُ kelimesinin سَبَابَةِ'nin yerine kullanmakla umumi bir üslûptan hususi bir üslûbun kastedildiğini belirtmektedir. Ona göre سَبَابَةُ parmağı, sövmeye kullanıldığından onun açıktan zikredilmesi, Kur'an edebine uymamaktadır. Bu nedenle kinayeli bir üslûp kullanılmaktadır.¹⁸⁷¹ Bu ayette bütünün (أَصَابِعُ), parça (أُصْبُعُ) yerine geçmesiyle, ‘alâkası kulliyet olan bir mecaz meydana gelmiştir. Bu hitap türüyle münafıkların yaşadıkları dehşet gözler önüne serilmektedir. Çünkü normalde kulağı tıkamada işaret parmağı kullanılırken, onlar kendileriyle ilgili gerçekleri duymamak için bütün parmaklarını kullanmaktadırlar.¹⁸⁷²

Aynı şekilde وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ “ve Mısır'a girin dedi”¹⁸⁷³ ayetinde de kulliyet alâkasının olduğu anlaşılmaktadır. Zira مِصْرُ kelimesiyle ülkenin tümü değil de, onların ikâme edecekleri yer kastedilmektedir. Sonuç itibarıyla bütün bu örneklerde, bütün zikredilip onun parçasının kastedildiği görünmektedir.

-Aliyyet Alâkası: Bu alâka, araç olan nesnelerin, gerçekleştirdiği şeyin yerine geçmesidir. Meselâ, فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ “Onu (Kur'an) senin dilinle kolaylaştırdık”¹⁸⁷⁴ ayetinde geççe لِسَانٍ “dil” kelimesi, konuşma aracı olan dil anlamındadır.¹⁸⁷⁵ ez-Zemahşerî, bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Biz Kur'an'ı açık olan Arapça diliyle indirdik ve aynı

¹⁸⁷⁰ 2. Bakara: 19.

¹⁸⁷¹ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 205.

¹⁸⁷² ‘Abdulfettâh Laşîn, s. 144.

¹⁸⁷³ 12. Yusuf: 99.

¹⁸⁷⁴ 19. Meryem: 97.

¹⁸⁷⁵ İbn Menzûr, XII, 275.

zamanda onu kalaylaştırdık ve açıkladık.”¹⁸⁷⁶ ez-Zemahşerî, her ne kadar açık bir şekilde لِسَانِ lafzında alâkası alet olan mecâz-i mürselden söz etmese de, ayet ile ilgili yaptığı te’vil, bunu göstermektedir. Zira o lisân kelimesini Arap dili olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki mecazın alâkası alet olan bir mecaz-i mürseldir. Bu mecaz-i hitapla, bir taraftan dilin, İslâmî değerleri yaymadaki önemine bir işaret edilmektedir.

Diğer taraftan da Kur’an’ın ihtiva ettiği değerleri insanlığa iletirken, diksiyon ve hitabetin önemine dikkat çekmektedir. Zira dil Hz. Peygamber’i ifade eden zamire izafe edilmiştir. Hz. Peygamber ise Araplar arasında Arapçayı en iyi konuşan kişiydi. Ayrıca ilk muhatap kitle de fesahât ve belâğat açısından zirvedeydiler.¹⁸⁷⁷ Dolayısıyla muhataplarla iletişimde kullanılan dilin onların muktazay-ı hallerine uygun olması gerekmektedir. Bu mecaz türüne, بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ “Apaçık Arapça bir dille”¹⁸⁷⁸ ayetini de örnek verilebilir. Burada da et parçasından meydana gelen lisân, konuşma aracı olan dilin yerine geçmiştir. Böylelikle alakası aliyet olan mecâz-i mürsel gerçekleşmiştir.

-İtibaru Mâ Kâne: Bu alâka bir şeyin daha önceki haliyle isimlendirilmesidir. Bu mecaz türünün, Kur’an hitabında yaygın bir şekilde kullanıldığı müşahade edilmektedir. Meselâ, وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ “Eşlerinizin bıraktığı malın yarısı sizindir”¹⁸⁷⁹ ayetinde, ölen eşlerin زوج kelimesiyle ifade edilmesi, daha önceki durumlarına binaen gerçekleşmiştir. Böyle bir ifadenin kullanılmasıyla muhataplardan, vefat eden eşlere, ölümden sonrada vefalı davranılmasına işaret etmektedir.

Ayrıca, وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ “yetimlere mallarını verin”¹⁸⁸⁰ ayetinde de ergenlik çağına gelen yetimler de eski halleri olan yetimlikle ifade edilmektedir. Bu hitaptaki belâğat inceliği, eski velilerin merhamet duygularını harekete geçirip, onların haklarını tam olarak kendilerine vermelerini sağlamaktır.¹⁸⁸¹

¹⁸⁷⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 62.

¹⁸⁷⁷ ‘Abdulazîz Sâlih b. ‘Ammâr, *et-Tasvîru ‘l-Beyânî fi Hadîsi ‘l-Kur’an ‘ani ‘l-Kur’an*, s. 54.

¹⁸⁷⁸ 26. Şuara: 195.

¹⁸⁷⁹ 4. Nisa: 12.

¹⁸⁸⁰ 4.Nisa: 2.

¹⁸⁸¹ ‘Abdulfettâh Laşîn, s. 147.

Yine, *إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا*, “Şurası muhakkak ki, kim Rabbine günahkâr olarak varırsa, cehennem sırf onun içindir. O ise orada ne ölür ne de yaşar!”¹⁸⁸² ayetini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Çünkü dünyada suç işleyip mücrim ismini alanların ahirette de aynı isimle anılmaları, onların dünyadaki durumlarıyla ilişkilidir. Böyle bir hitabın kullanılmasıyla muhatapların suç işlemeleri engellenmek istenmektedir.

Bunların yanı sıra, *الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً*, “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun”¹⁸⁸³ ayetinde de bu mecaz kullanılmaktadır. Zina yapanlara, *الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي* “Zina yapan kadın ve erkek” denilmektedir. Böyle bir isimlendirme, onların eski hallerine binaen gerçekleşmiştir. İnsanların eski halleri, zihinlerde canlandırmak için bu mecazî hitaba başvurulmaktadır.

-İtibaru Mâ Yekûn: Bu alâka geleceği göz önünde bulundurmak süretiyle daha vaki olmamış bir şeyi, gerçekleşmiş olan başka bir şeyle isimlendirmektir. Zümer süresinde, *إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ*, “Muhakkak sen de öleceksin, onlar da ölecekler”¹⁸⁸⁴ ayetinde, *إِنَّكَ مَيِّتٌ* mecaz-i mürselin olduğu anlaşılmaktadır. Araplar daha ölmemiş kimseler için, *مَيِّتٌ* “birazdan veyahut daha sonra öleceksin” ifadesini kullanmazlar. Dolayısıyla daha ölmemiş kimselere, *هَذَا مَيِّتٌ* (bu ölüdür) denilir. Zira bu ifade geleceği ifadede kullanılır. Aynı şekilde birazdan halkının efendisi olacak kişi de *هَذَا سَائِدٌ قَوْمَهُ عَنْ قَلِيلٍ وَسَيِّدٌ* üslûbuyla ifade edilmektedir.¹⁸⁸⁵

Ancak ez-Zemahşerî’ye göre, *مَيِّتٌ* ve *مَيِّتٌ* kalıplarının birbirlerinden farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre *مَيِّتٌ*, seyyid ve hayy gibi lazimi bir sıfat iken *مَيِّتٌ* ise hadis bir niteliktir.¹⁸⁸⁶ Bu yorumdan anlaşılıyor ki, ez-Zemahşerî, bu ayette mecazın olduğunu söylemektedir. Ancak onun çeşidini belirtmemektedir. Fakat yaptığı dilsel yorumlardan anlaşılıyor ki, buradaki mecazın alâkası, itibari mâ yekûn olan bir mecaz-i mürseldir.

¹⁸⁸² 20.Taha: 74.

¹⁸⁸³ 24. Nûr: 2.

¹⁸⁸⁴ 39. Zümer: 30.

¹⁸⁸⁵ ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’an*, II, 232.

¹⁸⁸⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 304.

Buna göre ayetin manası, “sen ve onlar öleceksiniz.” Zira vaki olacak bir şey gerçekleşmiş olarak kabul edilir.

el-Mâverdî (ö.450/1058)’ye göre söz konusu hitap, muhataplara şu mesajları vermektedir. “Ahiret konusunda uyarmak, çalışmaya teşvik etmek, ölüme bir hazırlık olarak hatırlamada bulunmak ve hiç kimsenin Hz.Peygamber’in ölümü hakkında şüpheyi düşmemesidir. Hatta Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in ölümünü inkâr ettiğinde, Hz. Ebû Bekir bu ayet ile Hz. Peygamber’in ölümüne delil getirmektedir.” el-Mâverdî de bu ayette mecaz-i mürselin olduğunu söylemektedir. Ona göre şeddeli olan ميت’in anlamı ileride ölmektir. Şeddesiz olanın manası ise bilfiil ölmüş kimseye denilmektedir.¹⁸⁸⁷

İbn ‘Âşûr’de söz konusu iki kelime arasında fark olup olmadığını tartışmaktadır. Fakat aralarında bir farkın olmadığını söylemektedir.¹⁸⁸⁸ Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, bu iki kelime birbirlerinden farklıdır.

Aynı şekilde رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُطَهَّرَةً “Allah tarafından gönderilen ve tertemiz sayfeleri okuyan bir elçidir”¹⁸⁸⁹ ayetini de bu mecaza örnek verilebilir. İbn ‘Âşûr, ayette geçen صُحُفًا kelimesinin, deri ve kâğıttan yapılan yaprak olduğunu söyler. Hz. Peygamber’in okuduğu Kur’an ayetlerine sayfeler denilmesi, daha sonra sayfalara yazılmasından dolayıdır. Buna göre bu mecâz, alâkası, itibari mâ yakunu olan bir mecaz-i mürseldir.¹⁸⁹⁰

Ayrıca Bakara sûresinde geçen, فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ “Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helâl olmaz”¹⁸⁹¹ ayeti de bu mecâza örnek verilebilir. Ayette geçen زَوْجٌ kelimesinde mecaz-i mürsel olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü birisine زَوْجٌ denilebilmesi için, ancak evlilik akdinden sonra gerçekleşmektedir. Bu ayette ise aralarında daha evlilik akdi gerçekleşmeyen kişiye zevce denilmektedir.

¹⁸⁸⁷ el-Maverdî, Ebu’l-Hasan ‘Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nuket ve’l-‘Uyûn* I-VI (thk. es-Seyyid b. ‘Abdumaksûd b. ‘Abdurrahîm, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut V, s. 125.

¹⁸⁸⁸ İbn ‘Âşûr, XX, 405.

¹⁸⁸⁹ 98.Beyyine: 2.

¹⁸⁹⁰ İbn ‘Âşûr, XXX, 477.

¹⁸⁹¹ 2.Bakara: 230.

Bunların yanı sıra, *إِنِّي أَرَانِي أَعَصِرُ خَمْرًا* “Ben (rüyada) şarap sıkığımı gördüm”¹⁸⁹² ayeti de bu mecaza örnek vermek mümkündür. Çünkü sıkılma neticesinde meydana gelen şarabın tekrar sıkılması düşünülemez. Dolayısıyla bu ayette de itibari mâ yekûnu alâkası olan bir hitap inşa edilmiştir.¹⁸⁹³

-Musebbebiyet Alâkası: Mecaz-i mürselin bu alâkası, müsebbebin zikredilip sebebin kastedilmesidir. Bu hitap çeşidi de Kur'an hitabında yaygın olarak kullanılmaktadır. Enfâl süresinde geçen *لَمَّا يُخَيِّكُمْ* “Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resûlüne uyun”¹⁸⁹⁴ ayetini bu mecaza örnek vermek mümkündür. Ayette geçen *يُخَيِّكُمْ* kelimesinde mecaz-i mürselin bu türünün olduğu anlaşılmaktadır. Muhataplara sunulan Kur'an mesajları, insanları hakikî anlamda değil, manevi olarak ihya etmektedir. Bu da bu ayette bir mecazın var olduğunu göstermektedir.

el-Kurtubî'ye göre yukarıdaki ayette geçen *يُخَيِّكُمْ* kelimesinde mecaz vardır. Zira ihya kelimesi, canlıların dirtiltilmesini ifade etmektedir. Fakat bu ayette insanların kalplerini, küfür ve cehaletten kurtarıp ihya etmeyi ifade etmektedir.¹⁸⁹⁵ Bundan da anlaşılıyor ki, el-Kurtubî, bu kelime mecazın var olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. el-Âlûsî ise, akâid, salih ameller ve cihâd için *الإحياء* kelimesinin kullanılması, istiare veya müsebbebin sebep yerine geçmesiyle mecâz-i mürselin olduğunu söylemektedir.¹⁸⁹⁶ el-Kâsimî ise ihya kelimesinde mecaz-i mürselin olduğunu söylemektedir. Ona göre cihad etmek ihya olarak isimlendirilmiştir. Çünkü düşmanların cihâd ile zayıflamaları, Müslümanların ihyâ olmalarına sebep olmaktadır. Ancak bununla birlikte bu kelime istiarenin de olabileceğini söylemektedir.¹⁸⁹⁷ el-Âlûsî ve el-Kâsimî, (ö. 1332/1914) her ne kadar bu ayetteki mecâzın çeşidini belirleme konusunda mütereddid davransalar da, bu ayette alâkası müsebbebiyyet olan mecâz-i mürsel olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Zira bu alâka ayetten kolay bir şekilde anlaşılmaktadır.

¹⁸⁹² 12. Yusuf: 36.

¹⁸⁹³ ‘Abdulkâdir Huseyn, s. 167.

¹⁸⁹⁴ 8.Enfâl: 24.

¹⁸⁹⁵ el-Kurtubî, VII, 484.

¹⁸⁹⁶ el-Âlûsî, IX, 190.

¹⁸⁹⁷ el-Kâsimî, VIII, 2974.

Ayrıca, وَالرَّجْزُ فَالْأَحْزَرُ “Kötü şeyleri terk et”¹⁸⁹⁸ ayetinde de mecazın olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ricz kelimesi, azap anlamındadır. Azaptan uzaklaşmanın emredilmesi, aslında ona sebep olan şeylerden uzaklaşmayı iktiza etmektedir.¹⁸⁹⁹ Ayetle ilgili bu yorumu yapan ez-Zemahşerî, açık bir şekilde bunun mecaz-i mürsel olduğunu söylememektedir. Ancak ayetin üslûbu incelendiğinde onda mecaz-i mürsel olduğu görülmektedir. Buna göre azabı terk etmek ancak ona vesile olan şeyleri terk etmekle mümkün olacaktır.

Müsebbebiyet alâkasına, رَزَقْنَاكُمْ مِنْ السَّمَاءِ رِزْقًا، “Sizin için gökten rızık indiren O’dur”¹⁹⁰⁰ ayeti de örnek olarak zikredilebilir. Gökten bizzat rızık değil yağmurun indiği bilinmektedir. Dolayısıyla müsebbeb olan rızık ona sebep olan yağmurun yerine geçmiştir.¹⁹⁰¹

Ayrıca müsebbebiyet alâkasına, وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ “Kalplerinizi mühürlerse”¹⁹⁰² hitabı da örnek olarak verilebilir. Zira bu ayette, kalpler, aklın yerine kaim olmuşlardır. İbn ‘Âşûr’un belirttiğine göre Arap dilinde kalp kelimesi zikredilip, ondan akıl kastedilebilmektedir.¹⁹⁰³

-Sebebiyyet Alâkası: Mecaz-i mürselin bu alâkası sebebi zikredip, müsebbebin kastedilmesidir. Kur’an hitabında bu mecâzında var olduğu görülmektedir. Meselâ, وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمُ “Rableri katında onlar için yüksek bir doğruluk makamı olduğunu müjdele”¹⁹⁰⁴ ayetinde geçen قَدَمَ صِدْقٍ terkinde alâkası sebebiyyet olan mecâz-i mürsel kullanılmaktadır. ez-Zemahşerî, öncelikli olmanın, ayakla ifade edilmesini sorgulamakta ve bu konuda şöyle bir yorum yapmaktadır: “Yürümek ve müsâbaka, ayakla gerçekleştiğinden, güzel çalışmalar ve Allah yanında öncelikli olmak ayakla ifade edilmiştir.”¹⁹⁰⁵ Görüldüğü üzere ez-Zemahşerî, ayetteki mecazın ismini açıktan zikretmemektedir. Fakat onun yaptığı yorumdan söz konusu mecâzın, mecâz-i mürsel

¹⁸⁹⁸ 74.Muddessir: 5.

¹⁸⁹⁹ ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 253.

¹⁹⁰⁰ 40. Ğafir: 13.

¹⁹⁰¹ ‘Alî el-Cârim ve Mustafa Emîn, s. 92.

¹⁹⁰² 6.En‘âm: 46.

¹⁹⁰³ İbn ‘Âşûr, VII, 234.

¹⁹⁰⁴ 10.Yunus: 2.

¹⁹⁰⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 114.

olduğu ve alakasının da sebep olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü iman ve salih ameller müsebbektir. Doğru adım ise sebeptir.

Ancak er-Râzî, ayetteki mecâzı açık bir şekilde isimlendirmektedir. Ayağın sebep ve onun vesile olduğu çalışmalar ise müsebbep olduğunu söylemektedir. Buna göre müsebbep olan iman ve salih ameller, bunlara sebep olan ayak ile ifade edilmektedir.¹⁹⁰⁶ Böyle bir mecâzın kullanılması, elde edilen yüce makamların ancak salih amellerle elde edileceğini ifade etmektedir. Diğer taraftan bu hitap, bu yüksek makamların salt temennilerle elde edilmeyeceğini de beyân etmektedir. Özellikle mevsuf olan قَدَمْ kelimesinin onu sıfatı olan صِدْقٍ kelimesine izafe edilmesi, Müslümanların sahip olacakları makamların yüce olduğu ve sıradan olmadıklarını belirtmektedir. Çünkü dürüstlüğe nispet edilen her şey, övülmekte ve aynı zamanda onun güzel olduğuna da işaret edilmektedir.¹⁹⁰⁷ Aynı şekilde bu izafet muhatapların elde ettikleri bütün kazanımların dürüstlükten kaynaklandığına da işaret etmektedir.¹⁹⁰⁸ Çünkü Hz. Peygamber’in beyân ettiği üzere dürüstlük, insanları iyiliğe götürür. İyilik ise, insanı cennete götürür.¹⁹⁰⁹ Özellikle mecâzın olduğu قَدَمْ صِدْقٍ’in terkibine عِنْدَ رَبِّكُمْ terki binin kaydedilmesi, muhataplara itina gösterildiği ve bunun bir ikram olduğu ifade edilmektedir.

Müsebebiyyet alakasına, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا, “Ey iman edenler! Faiz yemeyin”¹⁹¹⁰ ayeti de örnek verilebilir. Bu ayet muhatapları ribadan nehiy etmektedir. Zira riba aslı tibiyle haram olduğu gibi, onu almak da haramdır. Buna göre ayette geçen لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا cümlesinin anlamı “ribayı almayınız” şeklinde olması gerekirken, yemek ile ifade edilmektedir. Bu nedenle ayette müsebbep olan yemek, ona sebep olan yemenin yerine geçmiştir.¹⁹¹¹

Aynı şekilde يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ “Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdekine bir şifa, müminler için bir hidayet

¹⁹⁰⁶ er-Razî, *Mefâtihi l-Gayb*, XVII, 8.

¹⁹⁰⁷ ‘Abdulazîz Salih b. ‘Ammâr, *et-Tasvîru l-Beyânî fî Hadîsi l-Kur’an ‘ani l-Kur’an*, s. 49.

¹⁹⁰⁸ el-Kâsimî, IX, 3322,

¹⁹⁰⁹ el-Buhârî, IV, 109.

¹⁹¹⁰ 3. Âl-ı ‘imrân: 130.

¹⁹¹¹ ‘Abdulkâdir Huseyn, , s. 159.

ve rahmet gelmiştir”¹⁹¹² ayetinde de müsebbeb olan şifa, onun sebebi olan ilaç yerine ikame olmuştur.

Mahalliyet Alâkası: Bu alâka, bir şeyin zikredilip onun içinde yer alan şeyin kastedilmesidir. Meselâ, يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اٰمَنَّا بِاٰفْوَاهِهِمْ وَّمَنْ تُؤْمِنُ فَتُلُوْبُهُمْ “Ey Resûl! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar(ın halı) seni üzmesin”¹⁹¹³ ayeti örnek verilebilir. Bu ayet, Yahudilerin Tevrat’ta yer alan hükümleri uygulamak istemediklerinden bahsetmektedir. Hz. Peygamber’in daha hafif bir ceza verebileceğini umarak ona müracaat ederler. Hz. Peygamber de kendilerinden Tevrat’ın hükümlerini ikâme etmelerini ister. Bu teklife karşı olumsuz tavır takınmaları üzerine bu ayet nazil olur. Ayette geçen بِاٰفْوَاهِهِمْ kelimesinde, mecâz-i mürsel sanatı vardır. Çünkü اٰفْوَاهِهِمْ kelimesiyle bizzat ağızlar değil onların içinde yer alan dil kastedilmektedir. Bu da alâkası mahalliyet olan bir mecaz-i mürselin varlığını göstermektedir.¹⁹¹⁴ Böyle bir hitap kullanılmakla, muhataplara farklı ufuklar açılmak istendiğini söylenebilir.

Bu mecaz-i mürsel için, اِذْ يُرِيْكُهُمُ اللّٰهُ فِيْ مَنَامِكَ قَلِيْلًا, “Hatırla ki, Allah, uykunda sana onları az gösterdi”¹⁹¹⁵ ayeti de örnek olarak zikredilebilir. ez-Zerkeşî’nin yaptığı nakillerde فِيْ مَنَامِكَ terkibi, فِيْ عَيْنِكَ şeklinde tefsir edilmektedir. Dolayısıyla bu ayette alâkası mahalliyet olan bir mecaz-i mürsel kullanılmaktadır.¹⁹¹⁶ Çünkü göz kendisinde gerçekleşen uyku ile ifade edilmektedir. Ayrıca bu alâkaya, فَليَدْخُ نَادِيَهُ, “O, hemen gidip meclisini (kendi taraftarlarını) çağırсын”¹⁹¹⁷ ayeti de örnek vermek mümkündür. Çünkü نَادِيْ kelimesi toplanma yerinin adıdır. Hakikî anlamda kabul edip çağırılması mümkün değildir. Bu da orada oturanların kastedildiğini göstermektedir. Aynı şekilde وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِيْ كُنَّا فِيْهَا “İçinde bulunduğumuz şehire (Mısır halkına) sor”¹⁹¹⁸ ayetinde de böyle bir mecaz söz

¹⁹¹² 10. Yunus: 57.

¹⁹¹³ 4.Mâide: 41.

¹⁹¹⁴ ‘Abdulfettâh Laşîn, s. 148.

¹⁹¹⁵ 8. Enfâl: 43.

¹⁹¹⁶ ez-Zerkeşî, II, 282.

¹⁹¹⁷ 96. ‘Alak: 17.

¹⁹¹⁸ 12.Yusuf: 82.

konusudur. Zira bizzat köyün kendisinden bir şeyler sorulmaz. Orada oturan insanlardan ancak bir şeyler sormak mümkündür.¹⁹¹⁹

Hâliyyet Alâkası: Böyle bir alâka, mekânın, kendisi içinde yer alanla ifade edilmesidir. Meselâ, وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَبِإِذْنِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah’ın rahmeti içindedirler; orada ebedî kalacaklardır”¹⁹²⁰ ayetinde, mekânın içinde yer alması gereken فِي جَنَّةِ اللَّهِ “Allah’ın rahmetinde” terkihi, mekân olan فِي جَنَّةِ اللَّهِ “Allah’ın cenneti” yerinde kullanılmıştır. Yani rahmet lafzıyla cennet ifade edilmektedir.

Aynı şekilde يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ “Ey Âdemoğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin”¹⁹²¹ ayetinde de geçen زِينَةٌ kelimesi لِبَاسٍ kelimesinin yerine ikame edilmektedir. Çünkü ziynet ancak elbisenin içinde yer almaktadır.¹⁹²² Buna göre elbise mekân, ziynet ise onun içinde yer alan bir unsurdur.

Bu mecaz türüne, إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ “İyiler muhakkak cennettedirler”¹⁹²³ ayetini de zikretmek mümkündür. Bu ayette mekân olan cennetin yerine, onun içinde yer alan nimet konulmuştur.

Mecaz ile ilgili ifade edilen yukarıdaki bilgiler gösteriyor ki, bu hitap, Kur’an’da yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Muhatapların bulundukları bağlam ve onların muktazay-ı hallerine göre çok farklı şekillerde tezahür etmiştir.. Bazen istiare, bazen mecaz-i mürsel ve bazen de mecaz-i aklî şeklinde ifade edilmektedir. Kur’an hitabında böyle yoğun bir şekilde mecaza başvurulması, dilin yapısından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, birçok hakikatin daha net ve daha somut bir şekilde muhataplara iletilmek istenmesi de bunda etkili olmuştur. Zira mecaz, hakikatin köprüsüdür. Mecaza başvurulmadan hakikatlerin tasviri zor olacaktır.

3.4.3. Teşbih

Kur’an hitabında muhataplarla iletişimde başvuru hitaplardan biride teşbih hitabıdır. Teşbih, renk ve nitelik olarak bir şeyin benzemesi ve şekillenmesidir.¹⁹²⁴ Teşbihin bu sözlük anlamını esas alan belâğatçılar, onu farklı şekilde tanımlamışlardır.

¹⁹¹⁹ ‘Abdulkâdir Huseyn, s. 169.

¹⁹²⁰ 3. Al-‘İmrân: 107.

¹⁹²¹ 7. A‘râf: 31.

¹⁹²² ‘Abdulkâdir Huseyn, s. 171.

¹⁹²³ 82. İnfitâr: 13.

el-Kazvînî, teşbihi, “bir manada bir durumun diğer bir durumla ortak olduğuna delâlet etmesidir” şeklinde tanımlarken,¹⁹²⁵ et-Tûfî (ö.716/), “ortak olan aslî sıfatta, kuvvet ve zafiyet açısından farklıda olsa, ednâ olanın, â'lâya ilhak edilmesidir”¹⁹²⁶ şeklinde tanımlar. İbn'l-Esîr, daha öz bir ifadeyle teşbihi, “müşebbehün bihin hükümlerinden bir hükmün, müşebbehe sabit olmasıdır” şeklinde tanımlamaktadır. ez-Zerkeşî'de İbn'l-Esîr'in yaptığı tanımın aynısını nakletmektedir.¹⁹²⁷

Çağdaş belagatçılar ise teşbihi, “iki şeyi herhangi bir sıfatta birbirlerine bağlamak” şeklinde tanımlarlar.¹⁹²⁸ Bu tanımın, aslında teşbihle ilgili naklettiğimiz tanımların bir özeti olduğunu söylemek mümkündür. Ahmed Matlûb'un ifade ettiği gibi, belâgat âlimleri, teşbih, “bir veya birden fazla nitelikte iki şeyin birbirlerine bağlanmasıdır” şeklinde tanımlamışlardır¹⁹²⁹ sözü de bunu teyit etmektedir.

Hitapta teşbih sanatının önemi ve etkinliği oldukça büyüktür.¹⁹³⁰ Teşbih sanatının hitabette bu kadar önem arz etmesi, garipsenecek bir durum da değildir. Çünkü teşbih sanatı, çok farklı yerlerde ve bağlamlarda kullanılmakta; hitabete farklı güzellikler katarak üslûbu daha cazip bir hale getirmektedir. ‘Abdulkâhir el-Curcânî, bu konuda şunları söylemektedir: “İnsanların üzerinde ittifak ettiği şeylerden biride, hitapta teşbih (temsil) ¹⁹³¹ sanatını, muhataplara sunulan manaların (mesajlar) akabinde zikredildiğinde veya manalar öz bir şekilde teşbih sanatıyla muhataplara nakledildiklerinde, söz konusu manalara ihtişam elbisesini giydirmekte, onlara yücelik kazandırmakta ve değerlerini de yükseltmektedir.”¹⁹³²

Ebû Hilâl el-‘Askerî'nin de belirttiği üzere teşbih sanatında söz konusu durumlar gerçekleştiği oranda, teşbih sanatı, edebiyat ve hitabette makbul ve şık olmaktadır. Aksi takdirde iletişimde bu sanata başvurulması doğru değildir.¹⁹³³

¹⁹²⁴ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, s. 526.

¹⁹²⁵ el-Kazvînî, s. 122.

¹⁹²⁶ et-Tûfî, Süleymân b. ‘Abdulkavî b. ‘Abdulkerîm, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr* (thk. ‘Abdukâhir Huseyn), *Mektebetu'l-Âdâb*, Kahire s. 168.

¹⁹²⁷ ez-Zerkeşî, III, 473.

¹⁹²⁸ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu'l-Mustalâhati'l-Belâğîyye*, s. 325.

¹⁹²⁹ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu'l-Mustalâhati'l-Belâğîyye*, s. 325.

¹⁹³⁰ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 185.

¹⁹³¹ ‘Abdulkâhir el-Curcânî'ye göre her temsil teşbihtir. Fakat her teşbih temsil değildir. el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 153. Bundan dolayı temsil yerine teşbihi zikrettik ve temsili de parantez içine aldık.

¹⁹³² ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 88.

¹⁹³³ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 199.

Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır ki, teşbih sanatı cümlelerin ek bir unsuru değildir. O olmadan da mesajlar tam olarak ifade edilmemektedir.¹⁹³⁴ Çünkü bazı durumlarda teşbih sanatı olmadan, manaları muhataba net bir şekilde iletmek mümkün değildir. Dolayısıyla teşbih sanatı amaç değil, mesajları iletmeye bir araçtır. Teşbih hitabının değeri de, mesajları en iyi şekilde muhataba iletmeye bağlıdır.

Teşbih hitabı, muhatapları psikolojik açıdan da rahatlatmaktadır. Fikir ve hayallerini kamçılar. Hitaba güç, canlılık ve sürekli yenilenen anlamlar katar. Her defasında yeni ufuklar açar.”¹⁹³⁵ et-Tûfî, teşbih hitabının icâz ve mubâlağa olmak üzere iki temel özelliği olduğunu söylemektedir.¹⁹³⁶ et-Tufî’nin bu tespiti, teşbih hakkında kapsayıcı nitelikler içermesi açısından önemlidir.

Teşbih sanatı kendi içinde belîğ, mürsel, mücmel, müekked, temsilî ve mablûb gibi kısımlara ayrılmaktadır. Teşbih edatları ise, الكاف , يشبه, حال, حسب, مثل, شبيه, شبه, مثل, ve الكاف gibi kelimelerdir. İbn Ebi’l-İsba’ın belirttiğine göre şek ve yakın ifade eden fiiller de teşbih edatı olabilmektedir. İbn Ebi’l-İsb’, buna örnek olarak, وَتَحَسَّبُهُمْ أَتِفَاطًا وَهُمْ زُفُودٌ, “Kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın.”¹⁹³⁷ ayetini zikretmektedir. Ona göre bu ayette ashabu’l-kehf’in uyku halleri, uyanık hallerine benzetilmektedir.¹⁹³⁸ İbn Ebi’l-İsb’in bu tespitlerini de dikkate alarak, teşbihi ifade eden bütün kelimeleri, teşbih edatını saymak mümkündür.

Teşbih edatlarının hazfî caizdir. Ancak İbn’n-Naki’a’nın belirttiğine göre Kur’an’daki teşbihlerde teşbih edatı zikredilmektedir. Sadece masdarın, teşbih edatı yerine geçtiği ayetler vardır.¹⁹³⁹ Doğrusu İbn Naki’a’nın bu tespitini genellemek doğru değildir. Zira daha sonra bahsedileceği üzere Kur’an’da teşbihi belîğ de geçmektedir. Teşbih hitabında genellikle nakıs olanlar, kâmil olana benzetilir. et-Tûfî’nin belirttiğine göre teşbihin temeli bu esasa bina edilmiştir. Ancak bazen mübalağa için kâmil olanlar

¹⁹³⁴ Adnân Zerzûr, s. 328.

¹⁹³⁵ Muhammed Ahmed Rifat Zencîr, *Fennu’t-Teşbih fî Şi’ri’l-‘Abâsî*, Dâru İkrâ’, Dimaşk 2002, s.442.

¹⁹³⁶ et-Tûfî, s. 169.

¹⁹³⁷ 18.Kehf: 18.

¹⁹³⁸ İbn Ebi’l- İsbâ’, *Bedî’u’l-Kur’an*, s. 63.

¹⁹³⁹ İbn Naki’â, ‘Abdullah b. Huseyn, *Kitâbu’l-Cumân fî Teşbihâtî’l-Kur’an* (Muhmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Şeybânî), 1.bs., Beyrut 1987, s. 35.

da nakıs olanlara benzetilmektedir. Fakat böyle bir teşbihin, teşbihi maklup olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁴⁰

Ebû Hilâl el-‘Askerî, Kur’an hitabında var olan teşbihleri dört kategoride değerlendirmektedir.

a-Soyut olan şeyleri, somut bir hale getirmek,¹⁹⁴¹

b-Olağan olmayan şeyleri, olağanlaştırmak,¹⁹⁴²

c-Kapalı olan şeyleri, vuzuha kavuşturmak¹⁹⁴³

d-Nitelik olarak zayıf olanı, güçlü bir duruma getirmek.¹⁹⁴⁴

Ona göre Kur’an’da en fazla bu teşbih çeşitleri yer almaktadırlar ve edebî güzellik olarak da zirvedirler.¹⁹⁴⁵

Kur’an’daki teşbihler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, beşer sözündeki teşbihlerden farklı oldukları ve aynı zamanda kendilerine has özellik ve güzelliklere sahip oldukları görülecektir. Bu da Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin tezini destekler mahiyettedir. el-‘Alavî’nin de belirttiğine göre, Kur’an hitabı, fesâhatın zirvesindedir. Onun dışındaki diğer sözler, edebî olarak zirvede olsalar da, Kur’an hitabına ulaşamazlar. Kur’an’da da ifade edildiği gibi, insanlar ve cinler bunu yapmaya kalkışsalar da başaramazlar.¹⁹⁴⁶ Buna göre Kur’an hitabı da bazen ay gibi somut olan şeyler, eğri hurma dalı gibi somut şeylere benzetilmektedir.¹⁹⁴⁷ Bazen küfür gibi soyut şeyler, kul gibi somut şeylere teşbih edilmektedir.¹⁹⁴⁸ Bazen de korkmak gibi soyut olan şeyler, yine korkmak gibi soyut şeylere benzetilmektedir.¹⁹⁴⁹ Dolayısıyla Kur’an’daki teşbihlerin kendi etkisinden hiçbir şey kayıp etmemeleri, müşebbeh bihinin genellikle tabiattan seçilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁹⁵⁰

¹⁹⁴⁰ et-Tûfî, s. 170.

¹⁹⁴¹ 24.Nûr: 39; 14.İbrahim: 18; 7.A’raf: 176; 13.Ra’d: 14.

¹⁹⁴² 7.A’raf: 171; 10.Yunus: 24; 54.Kamer: 19-20; 55.Rahmân: 37; 57.Hadîd: 20.

¹⁹⁴³ Al-‘İmran: 133; 62.Cuma: 5; 69.Hakka: 7; 29.Ankebût: 41.

¹⁹⁴⁴ 55.Rahmân: 24.

¹⁹⁴⁵ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 186-187.

¹⁹⁴⁶ el-‘Alevî, III, 180.

¹⁹⁴⁷ 36.Yasin: 39.

¹⁹⁴⁸ 24. Nûr: 39; 2. Bakara: 17-18- 74.

¹⁹⁴⁹ 4. Nisâ: 77; 3. Âl-ı ‘imrân: 11; 7. A’raf: 57.

¹⁹⁵⁰ Ahmed Bedevî, s. 151.

Kur'an hitabına evrensellik özelliğini katan önemli unsurlardan biri de, onun teşbih unsurlarını insan ve tabiatı seçmesidir. Dünya ve insan baki kaldıkça bu teşbihlerde etkisini devam ettireceklerdir.¹⁹⁵¹ Bütün bunlar, Kur'an hitabında teşbih hitabıyla muhataplara belli mesajlar ifade edildiğini göstermektedir.

-Teşbih-i Belîğ: İletişimde muhatapların bulundukları bağlama göre bazen teşbihi¹⁹⁵² belîğ kullanılmaktadır. Muhatapların yetimlerle ilgili sordukları soru ve aldıkları cevapta bu teşbih hitabı kullanılmaktadır. Bakara süresinde, **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ** “Sana yetimler hakkında soruyorlar. De ki: Onları iyi yetiştirmek (yüz üstü bırakmaktan) daha hayırlıdır. Eğer onlarla birlikte yaşarsanız, onlar sizin kardeşlerinizdir”¹⁹⁵³ ayetinde geçen **فَإِخْوَانُكُمْ** kelimesinde, teşbihi belîğ söz konusudur.¹⁹⁵⁴ Zira bu teşbihte, hem veçhi şebek hem de teşbih edatı hazfedilmiştir. Bir taraftan yetimler muhatapların kardeşlerine benzetilmek suretiyle onlarla iletişimin kurulması teşvik edilmiştir. Diğer taraftan da onlara kendi kardeşleri gibi düşünmeleri istenmiştir. Vechi şebekin hazfedilmesi, yetimler ile muhataplar arasında yakınlaşma, ülfet ve merhamet duygularının gelişmesi istenmektedir. Aynı zamanda teşbih edatı ile vechi şebekin beraber hazfedilmesi, muhatapların ayetin içeriği hakkında daha fazla fikri egzersiz yapmalarının talep edilmektedir.

Kur'an'ın ilk muhatapları zaman zaman Hz. Peygamber'den bazı isteklerde bulunuyorlardı. Talep ettikleri şeyler gecikince de kaba bir üslâpla mucizeler getirmesini istiyorlardı. Meselâ, **وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهَدًى وَرَحْمَةً لِّعَلَّكُمْ** (İnşâ, 109). “Onlara bir mucize getirmediğin zaman, onu da derleyip getirseydin ya! derler. De ki: Ben ancak Rabbinden bana vahyolunana uyarım. Bu (Kur'an), Rabbinizden gelen basîretlerdir (kalp gözlerini açan beyanlardır); inanan bir kavim için hidayet ve rahmettir”¹⁹⁵⁵ ayetinde muhataplar, teşvik ve talep (tahdîd) edatı olan **لَوْلَا**'dan sonra

¹⁹⁵¹ ‘Adnân Zerzûr, s.320.

¹⁹⁵² Teşbihi belîğ, teşbih edatı ile vechi şebihin hazfedilidği teşbih çeşididir. Böylelikle müşebbehin nerdeyse müşebbeh bihinin aynısı olduğu muhataplara ifade edilmek istenir.

1953 2.Bakara:220.

¹⁹⁵⁴ İbn ‘Âşûr, II, 357.

1955 7.A'râf: 203.

fiilini kullanmakla Hz. Peygamber'in ayetleri uydurduğunu ifade ediyorlardı. Zira bu fiil seçerek toplamak anlamına gelmektedir.¹⁹⁵⁶

Ayetin devamında gelen بَصَائِر lafzında mecazın olduğu anlaşılmaktadır. el-Kâsimî, bu ayeti yorumlarken, bu lafızda teşbih sanatını belirlemede mutereddid davranmaktadır. Bazen bu kelimedeki teşbihi belîğ, bazen mecaz-i mürsel ve bazende istiare olduğunu söyler. el-Kâsimî, bu konuda şunları söylemektedir: “ Bu Kur'an, kalpteki basiret gibidir. Onlarla hakkı görür ve doğruyu idrak eder. Bu durumda bu sözde teşbihi belîğ vardır. Veya bu Kur'an, görme sebebidir ki, bu durumda mecâz-i mürsel söz konusudur. Veya Kur'an'ın irşad misyonundan dolayı bu üslûpta istiare vardır.”¹⁹⁵⁷ Bu ayetin teşbihi belîğ çerçevesinde tefsir edilmesinin daha doğru olduğunu düşünmekteyiz. Teşbih edatı ile vechi şebihin beraber hazfedilmesi, muhatapların daha özgür düşüncelerini sağlamak ve farklı manaları istinbat etmeleri istenmektedir.

Topluma İslâmî ve insanî değerleri sunmada aracılık eden Hz. Peygamber'i rahatsız etmek ve halkı ondan soğutmak için müşrikler, وَيَقُولُونَ هُوَ أَدُّنُّ “(Yine o münafıklardan:) O (Peygamber, her söyleneni dinleyen) bir kulaktır diyorlar”¹⁹⁵⁸ ifadesini kullanıyorlardı. Bu ayette geçen هُوَ أَدُّنُّ cümlesi farklı şekillerde değerlendirilmektedir. el-Kâsimî, bu ifadeyi mecâz-i mürsel olarak değerlendirmekte ve alâkanın da cüziyyet olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber için böyle bir üslûbu kullanmakla, onun kulak gibi her şeyi dinlediği ve dolayısıyla halka ilettikleri şeylerin yalan olduğunu ifade ediyorlardı. Amaçları, Hz. Peygamber'i tahkir ederek halkın gözünden düşürmekti.¹⁹⁵⁹

Ancak İbn ‘Âşûr’a göre söz konusu ayette teşbihi belîğ vardır. Buna göre Hz. Peygamber'in kulak gibi her şeyi dinlediğini ve dolayısıyla söylediği şeylerin ilâhî kaynaklı değil de, sağdan-soldan işittiği şeylerden meydana geldiğini söylemeye çalışmaktadırlar.¹⁹⁶⁰ Bu ayet, ister mecâz-i mürsel olsun ister teşbihi belîğ olarak düşünölsün, her halükarda müşrikler, vahyin ilâhî kaynaklı olmadığı ithamında bulunmaktadır. Ancak bu iki mecaz sanatı arasında bir tercih yapılmak istense,

¹⁹⁵⁶ er-Râğıb el-İsfahânî, s. 88.

¹⁹⁵⁷ el-Kâsimî, II, 2932.

¹⁹⁵⁸ 9. Tevbe: 61.

¹⁹⁵⁹ el-Kâsimî, VIII, 3186.

¹⁹⁶⁰ İbn ‘Âşûr, X, 242.

teşbihi belîğ olarak düşünmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Çünkü teşbihi belîğde hem teşbih edatı hem de vechi şebah hazfedildiğinden, muhataplara bir taraftan geniş ufuklar açmakta ve diğer taraftan da üslûba anlam derinliğini katmaktadır.

Ayrıca, وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ “Eşleri, onların analarıdır”¹⁹⁶¹ hitabı da teşbihi belîğ sanatıyla inşa olmuştur. Daha önceki ayetlerde Hz. Peygamber’in hanımları sadece nikâhlamak konusunda muhatapların anaları gibi oldukları ifade edilmesine rağmen, bu ayette teşbihi belîğ yoluyla âdetâ Hz. Peygamber’in eşleri her yönüyle onların anaları gibi oldukları ifade edilmektedir. Böyle bir hitapla her açıdan Hz. Peygamber’in hanımlarına iyi davranılması ve onlara karşı kötülükte bulunulmaması mesajı verilmektedir. Fakat Hz. Peygamber’in hanımları sadece nikâhlamak konusunda muhatapların anaları gibidirler.¹⁹⁶² Şeyhzade, bu ayetteki teşbihin, belîğ bir teşbih olduğunu söylemektedir. Çünkü hem edatı teşbih hem de vechi şebah olan saygı ve nikâhın haramlığı hazfedilmiştir. Böylelikle Hz. Peygamber’in hanımları ve muhatapların anaları arasındaki benzerlik sadece nikâhlama konusunda söz konusudur.¹⁹⁶³

Teşbihi belîğ ile inşa olunan hitaplardan biri de, وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا “Allah’ın izniyle, bir davetçi ve nûr saçan bir kandil olarak (gönderdik)”¹⁹⁶⁴ ayetidir. el-Beydâvî Bu ayette teşbihi belîğin varlığına onun vechi şebahi olan “aydınlatmayı” zikretmekle işaret etmektedir. Ancak el-Beydavî’nin tefsiri üzerine bir haşiye yazan Şeyhzade, ayette geçen وَسِرَاجًا مُنِيرًا tekibinde teşbihi belîğ olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Böylelikle Hz. Peygamber karanlığı aydınlatan kandile benzetilmekle onun rehberliğinin mahiyeti ortaya konmaktadır.

Bu teşbih sanatına Hucurât süresinde geçen إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ “Müminler ancak kardeşler”¹⁹⁶⁵ ayeti de zikredilebilir. Çünkü bu ayette hem teşbih edatı hem de vechi şebah hazfedilmektedir. Bütün bunlar gösteriyor ki, teşbihi belîğ, Kur’an’da yoğun bir şekilde başvurulmuştur.¹⁹⁶⁶

¹⁹⁶¹ 33.Ahzâb: 6.

¹⁹⁶² İbn ‘Âşûr, XXI, 269.

¹⁹⁶³ el-Kucevî, VI, 612.

¹⁹⁶⁴ 33.Ahzâb: 46.

¹⁹⁶⁵ 49. Hucurât: 10.

¹⁹⁶⁶ 26.Şu‘arâ: 3; 44.Duhân: 10; 45.Câsiye: 23; 47.Muhammed: 20.

-Teşbihi Maklûb: Bazen hitapta belâğat inceliklerinden dolayı müşebbeh ile müşebbeh bihinin yeri değiştirilmektedir. Buna teşbihi maklup denilmesi de bundandır.¹⁹⁶⁷ İlâhî hitapta da bazen mesajlar, teşbihi maklup¹⁹⁶⁸ yoluyla muhataplara iletilmektedir. Meselâ, يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أَتَقِينَّ “Ey Peygamber hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz”¹⁹⁶⁹ ayetinde teşbihi maklup söz konusudur. ez-Zemahşerî, bu ayette teşbihi maklubun olduğunu açık bir şekilde ifade etmemektedir. Fakat ayet ile ilgili yaptığı yorumdan, isim vermese de bu ayetteki teşbihin, teşbihi maklup olduğunu düşündüğünü söylemek mümkündür. Çünkü o bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Bütün kadınlar araştırılsa onlar arasında fazilet ve İslâm’ı kabul etmede Peygamber’in eşlerine denk herhangi bir kadın topluluğunun bulunmadığı görülmektedir.”¹⁹⁷⁰

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber’in eşlerinin dışındaki kadınlar, Hz. Peygamber’in eşlerine benzetilmektedir. Diğer taraftan Mustafa el-Merağî (ö.1364/1945), bu ayeti tefsir ederken, açık bir şekilde herhangi bir kadının Hz. Peygamber’in eşlerine bezemeyeceğini söylemektedir.¹⁹⁷¹ O da isim vermeden bu ayette teşbihi muklub olduğunu söylemektedir. Ancak Şihâbuddîn el-Hafâcî (ö.1069/1659), bu ayette teşbihi maklubun bulunmadığı, kâmil olanın nakıs olana benzemesinin nefiy edildiğini iddia etmektedir.¹⁹⁷² Fakat her halukarda bu ayetteki teşbihin, teşbihi maklup olarak düşünölmek, daha anlaşılır olacağını düşünmekteyiz. Çünkü teşbihte genellikle ednâ olan a’laya benzetilir.¹⁹⁷³

Teşbihi maklûba, أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ “O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu?”¹⁹⁷⁴ ayetini de örnek vermek mümkündür. Zira teşbih sanatının bilinen yapısına göre bu üslûp bunun tam tersi olmalıydı. Yani yaratmayanlar, yaratana benzetilmesi gerekirdi. Fakat hitap, bilinen yapısının aksine inşa edilmektedir. Çünkü

¹⁹⁶⁷ ‘Alî el-Cârim ve Mustafa Emîn, s. 51.

¹⁹⁶⁸ Teşbihi maklûb, müşebbeh ile müşebbeh bihinin yer değiştirmesidir. Yani teşbihi maklupla, müşebbehteki sıfatın asıl ve müşebbeh bihinin ise onun ferî olduğu ifade edilmek istenmektedir. Muhammed ‘Ali Ebû Hamdeh, *min Esâlibi ‘l-Beyân fî ‘l-Kur‘an ‘i-Kerîm*, 2.bs., Mektebetu’r-Risâleti’l-Hadîse, ‘Ummân 1983, s. 125.

¹⁹⁶⁹ 33.Ahzâb: 32.

¹⁹⁷⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 66.

¹⁹⁷¹ Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîru ‘l-Merâğî*, 1.bs., Matba‘atu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1946, XXII, 5.

¹⁹⁷² Şihâbuddîn el-Hafecî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Ömer el-Kâdî, *Hâşiyetu’ş-Şihâb ‘alâ Tefsîri’l-Beydâvî*, I-VIII (Înâyetu’l-Kâdî ve İnâyetu’r-Radî), Dâru Sadır, Beyrut I, 22.

¹⁹⁷³ et-Tenuhî, s. 42.

¹⁹⁷⁴ 16. Nahl: 17.

bu hitap muhatapların düşünce yapısı esas alınarak inşa olmuştur. Zira muhataplar, putlara tapmayı asıl kabul ediyorlardı. Bu nedenle Allah, onların taptıkları putlara benzetildi.¹⁹⁷⁵

Aynı şekilde, أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ “Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın (kendi katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı kimseyi gördün mü?”¹⁹⁷⁶ ayetinde de teşbihi maklûb vardır. Çünkü normal teşbihin yapısına göre ayet, أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ هَوَاهُ إِلَهُهُ şeklinde olması gerekirdi. Ancak muhataplar, adeta arzularını, mabud haline getirip, ona taptıklarından, teşbih hitabı da onların düşünce yapısına göre inşa edildi.¹⁹⁷⁷

Ayrıca, إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا “Alım-satım tıpkı faiz gibidir”¹⁹⁷⁸ ayeti, teşbihi maklûba örnek olarak verilebilir. Zira faizin helâllığına inanan muhataplar, onların zihinlerinde faiz, alış-verişten daha ön planda olduğundan, alış-veriş faize benzetildi. Aksi takdirde faiz, alış-verişe benzetilmesi gerekirdi.¹⁹⁷⁹ Bunların yanı sıra, أَجْعَلِ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ “Öyle ya, (Allah'a) teslimiyet gösterenleri, (o) günahkârlar gibi tutar mıyız hiç?”¹⁹⁸⁰ ile أَجْعَلِ الْمُتَّقِينَ “Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız?”¹⁹⁸¹ ayetlerinde de teşbihi maklûb söz konusudur. Çünkü teşbihde asıl olan nakıs olanın, kâmile benzetilmesidir. Ancak bu ayetler de tam tersi olmuştur. Bu da muhatapların olaya bakışları esas alındığını göstermektedir. Zira onlar kendilerini muttaki ve Müslümanlardan daha üstün görüyorlardı.¹⁹⁸²

-Teşbihi Mürsel: Teşbih edatının zikredildiği teşbih sanatıdır.¹⁹⁸³ Kur'an hitabında çoğu zaman bu teşbih sanatına başvurulmaktadır. Meselâ, وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ “Muhakkak ki, Rabbinin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir”¹⁹⁸⁴ ayetinde teşbihi mürsel olduğu görülmektedir. Ebû Hayyân'a göre söz konusu teşbihin sayıda olduğu ve sayısal olarak Allah katında bir günün bin gün kadar

¹⁹⁷⁵ ‘Abdulfettâh Laşîn, s. 99.

¹⁹⁷⁶ 45. Casiyye: 23.

¹⁹⁷⁷ ‘Abdulkâdir Huseyn, s. 106.

¹⁹⁷⁸ 2. Bakara: 275.

¹⁹⁷⁹ es-Sâbûnî, I, 176.

¹⁹⁸⁰ 68. Kalem: 35.

¹⁹⁸¹ 38. Sa'd: 28.

¹⁹⁸² Seyyid Ca'fer el-Huseynî, s. 344.

¹⁹⁸³ ‘Abdulazîz Atîk, *‘İlmu’l-Beyân*, s. 80.

¹⁹⁸⁴ 22. Hac: 47.

olduğu şeklinde anlaşılabilir gibi, zamanın şiddetine de delâlet edebilmektedir. Çünkü sıkıntılı günler uzundur. Rahatlık günleri ise kısadır. Bu nedenle azap günlerinden bir gün, bin sene refah günlerine tekabül etmektedir.¹⁹⁸⁵ Böylelikle muhataplara teşbihi müresel yoluyla azabın şiddetinin miktarı ifade edilmektedir. Ancak vechi şebah açısından bu teşbih mücmeldir.¹⁹⁸⁶

Teşbihi mürele, الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Resûlullah’ı) kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar”¹⁹⁸⁷ ayetini de örnek olarak vermek mümkündür. Bu ayet, müşriklerin ehli kitaptan Hz. Peygamber hakkında bazı soruları sormaları ve ehli kitabında “bizim kitabımızda onun peygamberliğine delâlet eden bir şey yoktur” demeleri üzerine nazil olmuştur. Çünkü ‘Abdullâh b. Selâm’ın bu ayet ile diyaloglarında, Hz. Ömer’e “ben Hz. Muhammed’in peygamber olduğunu çocuklarımdan daha fazla tanırım. Zira çocuklarım benden olduklarına dair kesin bir bilgim yoktur. Eşim gayri meşru yollardan da onlara sahip olabilir” dediği nakledilmektedir.¹⁹⁸⁸ Böylelikle bu ayette ehli kitabın Hz. Peygamber’le ilgili bilgisi, çocuklarını tanıma bilgisine benzetilmiştir.

-Teşbihi Muekked: Teşbih edatının hazfedildiği teşbih şeklidir. Teşbihi mürselden daha belîğ olduğu söylenir. Zira teşbih edatının hazfedilmesiyle, müşebbeh ile müşebbehün bih aynı olduğu imajı verilmektedir.¹⁹⁸⁹ Daha öncede ifade edildiği üzere İbn Naki’â’nın belirttiğine göre Kur’an’daki teşbihlerin genellikle teşbihi mürseldir. Yani teşbih edatı zikredilmektedir. Ancak bazı ayetlerde bilinen teşbih edatının hazfedildiği ve masdarın onun yerine geçtiği ayetler de vardır. Meselâ, وَهِيَ تَمْزُجُهُمْ “Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler”¹⁹⁹⁰ ayetinde masdar olan تَمْزُجُهُمْ teşbih edatı yerine geçmiştir.¹⁹⁹¹ Buna göre Kur’an hitabında teşbihi müekked kullanıldığını söylemek mümkündür.

-Teşbihi Zimnî: Bu teşbih sanatında, müşebbeh ile müşebbehün bih, bilinen teşbih şekilleriyle gerçekleşmemektedir. Hitapta müşebbeh ve müşebbehün bihiye işaret

¹⁹⁸⁵ Ebû Hayyân, VI, 350.

¹⁹⁸⁶ ‘Abdulazîz Atûk, ‘İlmü’l-Beyân, s. 91.

¹⁹⁸⁷ 6. En’âm: 20.

¹⁹⁸⁸ el-Kucevî, IV, 24.

¹⁹⁸⁹ ‘Abdulazîz Kalkiliyye, s. 43.

¹⁹⁹⁰ 27. Neml: 88.

¹⁹⁹¹ İbn Nâki’â, s. 43-44.

edilmektedir. Böyle bir teşbihe başvurulması, müşbbehe isnâd edilen hükmün, mümkün olduğunu ifade etmek, yeni bir ifade tarzına başvurmak ve müşbbehin kendisinden anlaşıldığı birinci cümlede zikredilen hükme müşebbehün bihin kendisinden anlaşıldığı ikinci cümleyi, delil olarak getirmekten kaynaklanmaktadır.¹⁹⁹² Yani bu teşbihte ikinci cümle birinci cümlelerin kanıtıdır. Kur'an hitabında bu teşbih sanatının da kullanıldığı görülmektedir. Meselâ, *إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ* “Ancak (samimiyetle) dinleyenler daveti kabul eder. Ölümlere gelince, Allah onları diriltecek, sonra da O'na döndürülecekler”¹⁹⁹³ ayetinde hakikatleri işitmeyenler dolaylı olarak ölümlere benzetilmektedir. İbn ‘Âşûr bu teşbihin açık bir şekilde zimnî teşbih olduğunu söylemese de onun yaptığı yorumlar bunu göstermektedir.¹⁹⁹⁴

-Temsili Teşbih: Teşbihi temsili, vechi şebahleri mürekkep olan iki şeyin birbirlerine benzemesidir.¹⁹⁹⁵ Bu teşbih sanatıyla muhataplara bir kısım hakikatler somut bir şekilde iletmek için başvurulmaktadır. Kur'an hitabında azımsanmayacak kadar bu teşbih mevcuttur.

Kur'an hitabında dünya hayatı, bazen gökten inip ölü toprağın canlanmasına vesile olan suya benzetilmektedir. Meselâ, *إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا* “Dünya hayatının durumu, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, insanların ve hayvanların yiyeceklerinden olan yeryüzü bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer”¹⁹⁹⁶ ayetinde temsili teşbih söz konusudur. Bu ayette müşebbeh, dünya hayatının güzelliği ve daha sonra yok olmasıdır. Müşebbehün bih ise kendisine suyun karışmasıyla yeşeren, gelişen ve daha sonra sararıp yok olan bitkilerdir. Vechi şebah ise her iki olgunun bir bütün olarak gelişmesi ve daha sonra yok olmasıdır.¹⁹⁹⁷ Bu teşbih hitabıyla dünya hayatının mahiyeti daha somut bir hale getirilmektedir. Zira ayette zikredilen bitkinin büyümesi, gelişmesi ve daha sonrada yok olması, muhatapların yakından gördükleri ve yaşadıkları bir durumdur.

¹⁹⁹² ‘Abdulazîz ‘Atîk, *‘İlmu’l-Beyân*, s. 101-102.

¹⁹⁹³ 6.En‘am: 36.

¹⁹⁹⁴ İbn ‘Âşûr, VII, 208.

¹⁹⁹⁵ Habenneke, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye*, II, 186.

¹⁹⁹⁶ 10.Yunus: 24.

¹⁹⁹⁷ ‘Abdulfettâh Laşîn, s. 53.

Mâlik b. Nebi (ö.1393/1973)'nin belirttiğine göre, Kur'an'da zikredilen temsili teşbihlerde kullanılan materyaller, bazen sahraya ait unsurlardan ve bazen de Arap yarımadasının dışından belli unsurlardan seçilmektedir.

Sahraya ait olanlara وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَغْمَاهُمْ كَسْرَابٌ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ قِيَعَةً كَتُمُوا أَغْمَاهُمْ كَسْرَابٌ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ قِيَعَةً كَتُمُوا أَغْمَاهُمْ كَسْرَابٌ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ قِيَعَةً Kısacası, "İnkâr edenlere gelince, onların amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder; nihayet ona vardığında orada herhangi bir şey bulamamış, üstelik yanıbaşında da (inanmadığı, kendisinden sakınmadığı) Allah'ı bulmuştur; Allah ise, onun hesabını tastamam görmüştür. Allah hesabı çok çabuk görür"¹⁹⁹⁸ ayetini örnek vermektedir. Ayette geçen serap ve sahra anlamında olan قَيْعَةٍ kelimeleri vahyin nazil olduğu bölgede bilinen olgulardır. Böylelikle bu teşbih hitabıyla, ahiret hayatında fayda vermeyen çalışmalar, çölde görünen ve zaman zamanda insanları aldatan seraba benzetilmektedir. Yani doğru bir itikada mebni olmayan çalışmalar, çölde görünen aldatıcı serap gibidir.¹⁹⁹⁹

Vahyin nazil olduğu ortam dışından seçilip teşbih sanatında kullanılan unsurlara, أَوْ يَاحُوتُ (O Yahut (o kâfirlerin duygu, düşünce ve davranışları) engin bir denizdeki yoğun karanlıklar gibidir; (öyle bir deniz) ki, onu dalga üstüne dalga kaplıyor; üstünde de bulut. Birbiri üstüne karanlıklar. İnsan, elini çıkarıp uzatsa, neredeyse onu dahi göremez"²⁰⁰⁰ ayeti örnek olarak verilebilir. Malik b. Nebi'ye göre bu ayetteki teşbih hitabının unsurları, coğrafi ve bilimsel olarak vahyin nüzul ortamına ait değildir. Ona göre bu unsurlar, kuzey ülkelerine aittir. Ayrıca ayette dalgaların birbirleri üzerine yığılmalarından ve denizin derinliklerindeki yoğun karanlıklara da atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu bilgilere insanlık ancak okyanusların keşfi ve güneş ışınlarının belli yere kadar suyun içine etki ettiğini ortaya koyan ilmi çalışmalardan sonra ulaşmıştır.²⁰⁰¹ Mâlik b. Nebi'nin bu tespitleri, her ne kadar ilk bakışta doğru görünse de muhatapların bilmedikleri bir şeyle kendilerine hitap edilmesi, muktazay-ı hale uygun değildir. Bu nedenle ayette söz konusu edilen olguların hitap çevresinde bilindiğinin kanaatindeyiz. Ayrıca teşbihi

¹⁹⁹⁸ 24. Nûr: 39.

¹⁹⁹⁹ Mâlik b. Nebi, *ez-Zâhiretu'l-Kur'an'iyye*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk Çev. 'Abdussabûr Şâhîn, 2000, s. 295.

²⁰⁰⁰ 24. Nur: 40.

²⁰⁰¹ Mâlik b. Nebi, s. 296.

temsiliye *قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ* “De ki: Kör ile gören hiç bir olur mu”²⁰⁰² ayetini de örnek vermek mümkündür. İbn ‘Aşur’a göre, delillerden anlamayanların hali, kör olanlara benzetilmektedir.²⁰⁰³ Teşbihi temsilin konusu, mesel hitabı ele alınırken daha detaylı bir şekilde üzerinde durulacağından, şimdilik bununla yetineceğiz.

Yukarıdaki bilgiler ışığında denilebilir ki, Kur’an’da teşbih hitabı, yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Muhatapların zihinlerini de daha aktif bir hale getirmek için vechi şebah, hazfedilmektedir. Ayrıca teşbih hitabıyla muhataplara iletilen mesajlar, somutlaştırılarak doğru algılamaları sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle muhatapların bildiği ve tanıdığı kelebek, eşek, inci, mercan, çekirge, dağlar, ekin, hurma ağacı, taşlar vb. olgulardan örnekler verilmektedir. Çünkü muhataplar kendilerine sunulan değerler konusunda ikna edilmek istenmektedir.²⁰⁰⁴ Dolayısıyla muhataplara sunulan mesajlar, bu hitap vesilesiyle daha somut bir hale getirilmektedir.

3.4.4. Kinâye ve Ta‘rîz

Kinâye, bir şeyi söyleyip, ondan başka bir şeyi kastetmektir.²⁰⁰⁵ Kinâye kelimesi de, örtmek anlamındadır. Kinâye ismini alması da, onu kullanan kişinin bir şeyi örtüp, başka bir şeyi izhâr etmesinden kaynaklanmaktadır.²⁰⁰⁶ el-Künye de, kişinin asıl ismini örtterek onu başka bir isimle ifade etmektir.²⁰⁰⁷ Ancak Nahvî bir terim olarak eb ve umm ile başlayan isim, söz konusu kinâye üslûbundan sayılmamaktadır. Zira bu özel ismin bir çeşididir.

Kinâyenin örtme anlamından hareketle onun tanımının yapıldığı görülmektedir. el-Kazvînî, kinâyeyi: “Hakiki manadan anlaşılanı kastetmekle birlikte, hakiki manası da irade edilebilen”²⁰⁰⁸ şeklinde tanımlar. İbn Ebi’l-İsb’a göre kinâye, “çirkin bir manayı güzel bir lafızla ifade etmektir.”²⁰⁰⁹

Kinâye hitabı mecazdan mıdır yoksa mecaz dışı bir anlatım tarzı mıdır konusu tartışmalıdır. er-Râzî²⁰¹⁰ ve ‘İzz b. ‘Abdusselâm (ö. 660/1262), kinâyenin mecazdan

²⁰⁰² 6.Enam: 50.

²⁰⁰³ İbn ‘Âşûr, VII, 244.

²⁰⁰⁴ Salâhuddîn ‘Abduttevvâb, *es-Suveru’l-Edebiyye fi’l-Kur’an*, 1.bs., Dâru Bubar, Kahire 1995, s. 51.

²⁰⁰⁵ İbn Manzûr, XII, 174.

²⁰⁰⁶ el-‘Alevî, I, 186.

²⁰⁰⁷ et-Tûffî, s. 155.

²⁰⁰⁸ el-Kazvînî, s.182.

²⁰⁰⁹ İbn Ebi’l-İsbâ, *Tahrîru’t-Tahbîr fi Sina’ati’s-Şi’ri ve’n-Nesri ve Beyâni İ’câzi’l-Kur’an*, s. 143.

²⁰¹⁰ er-Râzî, *Nihâyetu’l-İcâz* s. 272.

olmadığı ve hakiki manada kullanılan bir hitap türü olduğunu söylemektedirler.²⁰¹¹ el-‘Alevî’ye göre ise kinâye mecazın bir çeşididir. Ancak ona göre de kinâye istiareden değildir. Çünkü istiare sanatında sadece mecazî mana kastedilmektedir. Kinâyede ise hem hakikî hem de mecazî mana birlikte anlaşılabilir. Meselâ, “külû boldur” denildiğinde onun hakiki manası olan külû bol anlamına geldiği gibi, mecazî olarak cömertlik anlamına gelebilmektedir. Bundan dolayı el-‘Alevî, er-Râzî’nin görüşünü eleştirmektedir.²⁰¹² Kinaye hitabı incelenirken pek dikkate alınmayan “kinayenin kendisi ne hakikattir nede mecazdır. Kişinin iradesine göre mecazda olabilir hakikat de” şeklinde ifade edilebilen başka bir görüş de söz konusudur.²⁰¹³

Görüldüğü üzere kinaye ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur. Ancak bunlar arasında Yahya el-‘Alevî’nin bu konudaki tespitlerinin daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Meselâ, “külû boldur” sözü, hem hakiki manası olan külûn bol olması hem de kişinin cömert olduğu manasına da gelebilmektedir. Bu nedenle onu hakikat olarak düşünmek pek tutarlı görülmemektedir.

Kinâye ile tarizin aynı şey olup olmadığı konusu da tartışmalıdır. İbnu’l-Esîr, belâğatçıların bunları tam olarak birbirlerinden ayırmadıklarını iddia etmekte ve bundan dolayı onları eleştirmektedir. Ona göre Belâğatçılar kinâye ve târiz için kapsamlı bir tanım yapmadıkları için onları bir birbirlerine karıştırmışlardır. Buna örnek olarak İbn Sinân el-Hafâcî’nin kinâye ve tarizin örneklerini birbirlerine karıştırdığını ve Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin ise kinâye ile tarizi birbirinden ayırt edemediğini söylemektedir.²⁰¹⁴

İbn’l-Esîr’in, bazı belâğatçıların ismini vererek onlara yönelttiği bu eleştirilerin haklılık payının bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ebû Hilâl el-‘Askerî, kinâye ve tariz hakkında “bir şeyden kinâye yapılması, tariz edilmesi ve açıktan zikredilmemesi” şeklinde bahsederken,²⁰¹⁵ İbn Sinân el-Hafâcî, “tasirinin güzel olmadığı yerde kinayenin yapılması fasih kelâmın özelliklerinden olduğunu” söylemektedir.²⁰¹⁶ Görüldüğü üzere her iki belâğatçı da kinâyenin net bir tanımını yapmamaktadır. İbn’l-Esîr ise, kinâyenin, hem hakikat hem de mecazın kendisinden anlaşılabilirdiği, aynı zamanda her ikisinin de

²⁰¹¹ ‘İzzuddîn b. ‘Abdulazîz b. ‘Abdusselâm, *Mecâzu’l-Kur’an* (thk. Ahmed Zekî Yemânî), Muessesetu’l-Furkân, Londra, 1999, 148.

²⁰¹² el-‘Alevî, I, 190.

²⁰¹³ es.Suyûtî, *Mu‘teriku’l-Akrân* I, 200.

²⁰¹⁴ İbnu’l-Esîr, III, 50.

²⁰¹⁵ Ebû Hilâl el-‘Askerî, s. 289.

²⁰¹⁶ İbn Sinân el-Hafâcî, s. 157.

kendisinden kastedilebilen bir söz olduğunu söylemektedir. Meselâ, *او لامستم النساء* “Veyahut kadınlara dokunduğunuzda”²⁰¹⁷ hitabı, kinayeli bir hitaptır. Hem hakikat hem de mecaza hamledilebilir. Böylelikle kinâye her ikisine hamledilebilirken, diğer mecaz çeşitleri böyle değildir.²⁰¹⁸

Tariz ise bir lafzın hakiki ve mecazî manalarından anlaşılan şeydir. Meselâ birisi vallahi ben muhtacım derse, dolaylı olarak muhataptan bir şeyler istediği anlaşılır. Ancak bu istemek manası, söz konusu sözün ne hakikî ne de mecazî anlamıdır. Aynı şekilde birisinin bir kadına sen evli değilsin. Ben ise bekârım demesi de buna örnek verilebilir. Dolayısıyla tariz kinâyeden daha kapalı bir hitap türüdür. Çünkü kinâye mecazî olarak bir manaya delâlet etmekten anlaşılırken, tariz ise lafızdan anlaşılan bir hitap türüdür. Buna göre tarizde lafzın hakikî ve mecazî manası söz konusu değildir.²⁰¹⁹

et-Tenuhî’nin belirttiğine göre kinâye ile ta’rızın bir birlerine çok yakın anlamlı oldukları için birçok değerli alimin onları anlamada problem yaşadığını söylemektedir. Onların örnekleri birbirlerine karıştırmaları da bundandır.

et-Tenûhî’ye göre kinaye, bir lafzın vaz’ edildiği manaya başka bir lafzın o manaya daha müstahak olmasıdır. Ancak müstahak olan lafız çirkin veya yüce olduğu için terk edilmektedir. Tariz ise, bir şeyi zikredip onun vazi’ manası dışında başka bir manayı kastetmektir. Bu da iki mana arasında belli bir ilişkinin olmasını iktiza eder.²⁰²⁰

et-Tayibî’nin belirttiğine göre tariz, bir söz ile bir manaya işaret ederek ondan başka bir tarafı kastetmektir. Yani bir şeyle başka bir şeyi örtmektir. (tevriye) Buna örnek olarak da *لَكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ* “O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derece derece yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa’ya açık mucizeler verdik ve onu Rûhu'l-Kudûs ile güçlendirdik”²⁰²¹ ayetin de geçen *وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ* cümlesinde tariz sanatının olduğunu belirtir. Ona göre bu ayetten Hz. Muhammed

²⁰¹⁷ 4.Nisâ: 43.

²⁰¹⁸ İbnu'l-Esîr, III, 50-53.

²⁰¹⁹ İbnu'l-Esîr, III, 56.

²⁰²⁰ et-Tenûhî, s. 72.

²⁰²¹ 2. Bakara: 253.

kastedilmektedir. Böylelikle ona hiç kimsenin benzemediği tariz yoluyla ifade edilmektedir.²⁰²²

Tariz sanatına verilebilecek en güzel örneklerden biri de *إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ أَسْتَطِيعُ رُفُوكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ* "Hani havâriler "Ey Meryem oğlu İsa, Rabbin bize gökten, donatılmış bir sofrayı indirebilir mi?" demişlerdi"²⁰²³ ayetidir. et-Tenûhî'nin belirttiğine göre bu ayette istifhâm üslûbuyla rabbin gökten bir sofrayı indirebilir mi" tariz hitabıyla Hz. İsa'dan mucize talep etmektedirler. Buna göre bu ayette edebî tariz vardır denilebilir.²⁰²⁴

Ayrıca Nasr sûresini de tariz hitabına örnek verilebilir. İbn Abbâs ve Hz. Ömer'e göre bu süre tariz yoluyla Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığını haber vermektedir.²⁰²⁵ Bu tariz üslûbunda kullanılan lafızların vazî' manalarından başka bir mana olan Hz. Peygamber'in vefatının yaklaştığını haber verilmektedir.

Tariz ile kinâye birbirlerine yakın olduklarından dolayı tarizi müstakil bir başlık altında incelemeyi uygun görmedik. Tariz ile ilgili yukarıda aktarılan bilgilerin konunun anlaşılması için yeterli olduklarını düşünmekteyiz. Bu nedenle daha çok kinâye hitabı üzerinde durulacaktır.

Kinâye ile ilgili aktarılan bu bilgilerdende anlaşılıyor ki, kinâyenin hitabette özel bir yeri ve etkisi vardır. Çünkü bu hitap gerçekleri delilleriyle beraber zikretmekte, muhatapları daha fazla ikna edebilmekte ve psikolojik olarak da onları etkilemektedir.²⁰²⁶ Bu nedenle 'Abdulkâhir el-Cürcânî, kinayenin sarîh sözden daha edebî olduğu konusunda herkesin söz birliği ettiğini söylemesi de bundandır. Bununla birlikte kinayenin, anlamı fazlaştırmadığını sadece muhataplara verilmek istenen mesaja vurgu yaptığını belirtmektedir.²⁰²⁷

Kur'an hitabında kinaye hitabı çok yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Zikredildiği her yerde edebî olarak bir kısım incelikler ihtiva etmektedir. Zira bu hitap, soyut olan düşünce ve değerleri somut bir hale getirmekte ve onları adeta duyuru

²⁰²² et-Tayibî, s. 274-275.

²⁰²³ 5. Mâide; 111.

²⁰²⁴ et-Tenûhî, s. 75.

²⁰²⁵ et-Tenûhî, s. 76.

²⁰²⁶ 'Abdulazîz b. Sâlih el-'Ammâr, *et-Tasvîru'l-Beyânî 'an Hadîsi'l-Kur'an 'ani'l-Kur'an*, s. 97.

²⁰²⁷ Bkz. 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 62-63.

organlarıyla his edilebilecek bir konuma taşımaktadır. Meselâ Hz.Nuh muhataplarıyla olan ilişki düzeyini Allah’a arz ederken, *وَلِيَّ كُلِّمَا دَعَوْتُهُمْ لِيُغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْصَمُوا وَثِيَابَهُمْ* “Gerçekten de, (imana gelmeleri ve böylece) günahlarını bağışlayan için onları ne zaman davet ettiysem, parmaklarını kulaklarına tıkadılar, (beni görmemek için) elbiselerine büründüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler”²⁰²⁸ hitabını kullanmaktadır. Bu kinayeli hitabın ifade ettiği mana ile aslî manası arasında bir karşılaştırma yapıldığında, kinayeli hitabın aslî manayı daha fazla somutlaştırdığı görülmektedir. Muhataplar, daveti kabul etmemeleri, parmaklarını kulaklarına tıkamakla ve yüzlerini de elbiseyle örtmekle tasvir edilmektedirler. Bu hitapta, muhataplar, daveti dinlememek için alışığın dışında parmaklarını bir bütün olarak kulaklarına tıkamaktadırlar. Yüzlerini de bilinenden farklı olarak, elbisenin tümüyle örtmektedirler. Zira normal durumlarda yüz, elbisenin bir kısmıyla örtülmektedir. Görüldüğü üzere ayette geçen her iki kineye hitabı da, muhatapları derinden etkilemekte ve onlara verilmek istenen mesajları da soyut bir hale getirmektedir.²⁰²⁹

Kinâyeli hitapta, ilk dönemlerde sıfat, mevsuf ve nisbetten kinaye şeklinde bir tasnifin yapılmamaktadır. Kinâyeli hitabı, bu gibi durumlarla sınırlandırmak, onun daraltılmasına neden olacaktır. Zira kinâyeli hitap, insan hayâlinin ulaşabildiği yere kadar gidebilmelidir.²⁰³⁰ Hatta Habenneke, böyle bir tasnifin edebî anlamda bir değirin de bulunmadığını belirtmektedir.²⁰³¹ Biz de aynı kanaati taşımakla birlikte, konunun daha netleşmesi ve anlaşılması için sonraki belâğatçilerin kinâye için yaptıkları tasnifi, esas aldık.

-Sıfattan Kinaye: Kinâyenin bu kısmı, çirkin ve güzel sıfatlardan kinâye olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kur’an hitabında cinsel ilişki kinâyeli hitapla ifade edilmektedir. Açıktan cinsel ilişki zikretmek yerine, *أَجَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ* “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı.”²⁰³² ayetinde *الرَّفْتُ* kelimesi zikredilmektedir. Aynı ayetin devamında gelen, *فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ* “Artık

²⁰²⁸ 71. Nuh: 7.

²⁰²⁹ es-Seyyid Ca‘fer el-Huseynî, s. 746.

²⁰³⁰ ‘Abdulkâdir Huseyn, s. 220.

²⁰³¹ Habenneke, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye*, II, 136.

²⁰³² 2.Bakara: 187.

(ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini isteyin”²⁰³³ ayetinde de, cinsel ilişki, بِاشْرَؤُهُنَّ hitabıyla ifade edilmektedir. Ayrıca bazı ayetlerde cinsel ilişki, الْحَرْث kelimesiyle ifade delirken²⁰³⁴ diğer bazılarında الْغَشِيَانِ²⁰³⁵ ve الْإِفْضَاءِ²⁰³⁶ kelimeleriyle ifade edilmektedir.

Bazen Kur'an'da mustehcen onlan şeyler, أَلْغَوِ kelimesiyle ifade edilmektedir.²⁰³⁷ Hz. İsa'yı ilâh edinenlerden söz eden ayet, onun ilâh olmadığını وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ “Anası da çok doğru bir kadındır. Her ikisi de yemek yerlerdi”²⁰³⁸ üslûbuyla dile getirilmektedir. Yani İsa (a.s)’ı ilâh edinen muhataplara tuvalete gidenler, ilâh olamayacakları açık bir ifadeyle beyân edilmemektedir. Bunun yerine “her ikisi yemek yiyorlar” demek süretiyle aynı mesaj kendilerine iletilmektedir.

Kötü sıfattan kinaye için başka bir örnek ise, وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ “Senin (arzulayıp da şu anda) yönelmediğin kibleyi (Kâbe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenenden ayırdetmemiz için kible yaptık”²⁰³⁹ ayetinde geçen, مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ifadesidir. Bu terki, dinden dönmekten kinayedir. Bu ayette söz konusu edilen kiblenin değişimi gerçekleşince, muhataplardan bir kısmı, İslâm dinini terk edip eski dinlerine döner ve bir kısmı da münafık olur.²⁰⁴⁰ Kiblenin değişimi, Müslümân cemaatte âdete bir deprem etkisi yapmaktadır. Çünkü alışılmış ve gelenekselleşmiş dindarlıkta, değişimin gerçekleştirilmesi hem zor hem de olumsuz bazı etkileri de meydana getirebilmektedir.

Kinâyeli üslûba, سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ “Biz yakında onun burnuna damga vuracağız”²⁰⁴¹ ayeti de örnek olarak verilebilir. Bu ayet, muhataplarla daha etkili bir iletişimin kurulması için kinâyeli üslûba başvurulmaktadır. Zira burnun üzerini dağlamak zilletten

²⁰³³ 2.Bakara: 187.

²⁰³⁴ 2.Bakara: 223.

²⁰³⁵ 7.A'râf: 189.

²⁰³⁶ 4.Nisâ: 21.

²⁰³⁷ 25.Furkân: 72.

²⁰³⁸ 4.Mâide: 75.

²⁰³⁹ 2.Bakara: 143.

²⁰⁴⁰ el-Kurtubî, II, 187.

²⁰⁴¹ 68.Kalem: 16.

kinâyedir. Açık bir şekilde zelil edilecekleri ifade edilseydi, olumsuz tavırlar sergileyeceklerinden dolayı kinâyeli üslûp kullanılmaktadır.

Diğer taraftan güzel sıfatlardan kinâyeli olan hitaplar da söz konusudur. Bu durumda kinâyeli bir hitap kullanılmasa da muhatapların şahsiyetleri zedelenmemektedir. Fakat böyle bir hitaba başvurulması etkili bir iletişim için önemlidir. Meselâ cennetteki hanımların iffetli oldukları, وَلَا يَطْمِئُنُّنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئُنُّنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ “Oralarda gözlerini yalnız eşlerine çevirmiş güzeller var ki, bunlardan önce onlara ne insan ne de cin dokunmuştur”²⁰⁴² ayetinde kinâyeli bir hitapla ifade edilmektedir. Zira bakışlarını kısıt ve kendi kocası dışında başka erkeklere tamah etmeyen hanımlar, iffetlidirler. Bu ayette iffet vasfı müstehcen olmamasına rağmen, kinâyeli bir hitapla ifade edilmektedir.²⁰⁴³

Ayrıca, وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا “Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun”²⁰⁴⁴ ayeti de güzel sıfatlardan kinaye söz konusudur. Çünkü bu ayet bu üslûbuyla israf ile cimrilik arasında bir yolun takip edilmesini tavsiye etmekte ve mali harcamalarda iktisadlı davranmaya teşvik etmektedir. Normal bir iletişimde cimrilik ve israf lafızlarını açıkça zikretmek, çirkin olmamasına rağmen, bu ayette kinâyeli bir üslûpla ifade edilmişlerdir.

Aynı şekilde, وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ “Ve (bana) hanîf (Allah'ın birliğini tanıyıcı) olarak yüzünü dine çevir; sakın müşriklerden olma, diye (emredildi)”²⁰⁴⁵ ayetinde geçen وَأَقِمَّ وَجْهَكَ terkinde kinâyeli bir hitap vardır. Bu ifade,er-Razî'nin de belirttiğine göre akıldan kinâyedir. Yani muhatapların bir bütün olarak aklî potansiyelleriyle dine dönmeleri istenmektedir.²⁰⁴⁶ İbn ‘Âşûr ‘a göre bu terkip nefisten kinâyedir. Dolayısıyla muhatapların bütün benlikleriyle Allah'ın emrettiği değerleri, teblîğ etmeleri ve Müslümanları bu konuyu irşad etmeleri istenmektedir.²⁰⁴⁷ Bu ayette, ister akıl ister dini teblîğ etmek kastedilsin her halukarda bu hitap sıfattan kinâye bir hitaptır.

²⁰⁴² 55.Rahmân: 56.

²⁰⁴³ ‘Abdulkâdir Huseyn, ,s. 222.

²⁰⁴⁴ 17.İsrâ: 29.

²⁰⁴⁵ 10.Yunus: 105.

²⁰⁴⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gâyb*, XVII, 181.

²⁰⁴⁷ İbn ‘Âşûr, XI, 303.

-Nisbetten Kinâye: Bu kinâye, bir vasfı dolaylı olarak bir mevsufa nispet etmektir. Yani söz konusu vasfı onun elbisesine veya onunla ilgili olan her hangi bir şeye nispet etmektir.²⁰⁴⁸ Bu kinaye hitabına *وَيْبَاكَ فَطَيَّرَ* “Elbiseni tertemiz tut”²⁰⁴⁹ ayetini örnek vermek mümkündür. Bu hitap hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bazılarına göre buradaki hitap kinâyeli bir hitap olmayıp hakikidir. Yani Allah, muhataplardan elbiselerini temizlemelerini talep etmektedir.²⁰⁵⁰

er-Râzî, bu hitapla ilgili birçok yorumu nakletmektedir. Onlardan birisi, *ثِيَابَكَ* kelimesinin nefis ve kalpten kinâye olduğu yönündedir. Buna göre buradaki kinâye hitabının edebî oluşu, insanın kendi elbiseyle ifade edilmesidir.²⁰⁵¹

Ayrıca nisbetten kinâye hitaba, *أَوَلَمْ تَكُنْ لَكُمْ شَرٌّ مَكَانًا* “İşte bunlar, yeri (durumu) daha kötü olan”²⁰⁵² ayeti örnek verilebilir. Zira bu ayette şerrin bir şeyin yerine ikame edilmesi, söz konusu şerrin orada oturanlara isnâd edildiği anlamına gelmektedir. Böyle bir kinâye üslûbunun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü orada oturanların şerleri o kadar büyümüştür ki adeta bir cisim haline gelmiştir.

Aynı şekilde *لَعَلَّنَا تَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِنَّ كَانُوا هُمُ الْعَالِيَيْنَ* “(Firavun'un adamları:) Eğer üstün gelirlerse, herhalde sihirbazlara uyarız, dediler”²⁰⁵³ hitabını da bu kinâye çeşidi için örnek verilebilir. Zira bu sözü söyleyenlerin amaçları sihirbazlar galip geldiklerinde onlara tabi olmak ve Hz. Musa galip geldiğinde ise ona tabi olmak değildir. Onlar bu kinâyeli hitapla Hz. Musa'ya tabi olmayacaklarını ifade ediyorlardı.²⁰⁵⁴ Bu durum, galebe sihirbazlara nispet etmekle gerçekleşmiştir.

-Mevsuftan Kinâye: Zaman zaman kinâye hitabından mevsuf kastedilmektedir. Bu çeşid kinâyeye, *وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ* “Balık sahibi (Yunus) gibi olma. Hani o, dertli dertli Rabbine niyaz etmişti”²⁰⁵⁵ ayetini örnek vermek mümkündür. Bu ayetteki üslûp, Hz. Yunus (a.s)'dan kinâyedir. Bu ayetin sebebi nüzulü ile ilgili bir kısım

²⁰⁴⁸ Mahmûd Şâkir el-Kattân, *el-Kinâye Mefhûmuhâ ve Kîmetuhâ 'l-Belâğîyye*, Metâbi'u'l-Ahrâm et't-Ticâriyye, Mısır 1993, s. 204.

²⁰⁴⁹ 74.Müddesir: 4.

²⁰⁵⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 252.

²⁰⁵¹ er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXX, 193.

²⁰⁵² 5. Mâide: 60.

²⁰⁵³ 26. Şu'arâ: 40.

²⁰⁵⁴ Seyyid Ca'fer el-Huseynî, s. 737-738.

²⁰⁵⁵ 68.Kalem: 48.

rivayetler nakledilmiştir. Bazılarına göre, Hz. Peygamber Uhud savaşında yaşadığı sıkıntılardan dolayı kızıp kaçanlara beddua yapmak istediğinde bu ayet nazil olmuştur. Diğer bazı rivayetlere göre ise, Hz. Peygamber, Sakif kabilesine beddua yapmayı düşündüğünde bu ayet vahiy edilmiştir.²⁰⁵⁶ Bu kinâyeli hitap ile Hz. Peygamber'in insanları İslâm'a davet ederken karşılaştığı bütün sıkıntılara sabretmesi istenmektedir. Aksi takdirde Hz. Yunus'un başına gelenler, onun da başına gelmesi muhtemeldir. Söz konusu ayette Hz. Yunus, "sahibu'l-hut" terkihiyle ifade edilmektedir.

Mevsuftan kinâyeye, *أَوْمَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ*, "Süs içinde yetiştirilip savaş edemeyecek olanı mı istemiyorlar? (Onları Allah'ın parçası mı sayıyorlar?)"²⁰⁵⁷ ayeti de örnek olarak verilebilir. Bu ayet, nazil olduğu dönemde muhatapların kadınlara karşı bakışlarını ortaya koyması açısından önemli bir belgedir. Kız çocukları doğduklarında nüzul ortamında yaşayan muhatapların adeta psikolojileri bozulur ve kendilerini mutsuz his ederlerdi. Öfkelerinden dolayı yüzlerinin rengi değişip kapkara olurdu. Kendileri için uygun görmedikleri bu durumu, Allah'a nispet ederlerdi. Nimet ve ziynet için büyütülmesi gereken ve aynı zamanda kendi meramını da iyi ifade edemeyen kız çocukları Allah'a nispet ederlerdi. Ca'fer el-Huseynî, bu ayetteki kinâyeli hitabı şöyle değerlendirmektedir: "Kur'an'ın ilk muhatapları, kadınların ziynet ve nimet içinde büyüdükleri, zor işlerde çalışamayacakları ve sorunları da çözemeyeceklerini ifade etmektedirler. Zira kızların, bütün uğraşları güzellik, ziynetini izhar etmek ve daha cazib görünmektir. Şayet açık bir ifadeyle kadınlar zikredilseydi, bu ifadedeki mübalâğa ve ifade zenginliği olmayacaktı."²⁰⁵⁸ Bu hitap mevsuf olan kadınlardan kinayedir.

Mevsuftan kinâyeye, *وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ*, "Nuh'u da tahtalardan yapılmış, çivilerle çakılmış gemiye bindirdik"²⁰⁵⁹ ayetide zikredilmektedir. Bu ayet bulunduğu bağlam incelendiğinde, Hz. Nuh (a.s) ile kavmi arasında cereyân eden mücâdele, Hz. Peygamber'e nakledilmektedir. Hz. Nuh İslâmî değerleri kendi halkına iletirken, halkı onları redder ve onu deli gibi aşağılayıcı sıfatlarla niteler. Bunun üzerine Allah onları Tufan ile cezalandırır. Ancak Allah'ın emriyle Hz. Nuh'un yaptığı gemiye kendisi ve ona tabi olanlar binerek kurtulurlar. Söz konusu ayette gemi, açık bir şekilde ismiyle

²⁰⁵⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 584.

²⁰⁵⁷ 43. Zuhruf: 16-18.

²⁰⁵⁸ Seyyid Ca'fer Huseynî, s. 748.

²⁰⁵⁹ 54. Kamer: 13.

zikredilmemektedir. Geminin yapımında kullanılan lavha ve çivi gibi malzemeden bahsedilerek, kinâyeli bir üslûpla gemiden söz edilmektedir. ez-Zemahşerî'nin de belirttiği gibi bu üslûp mevsuftan kinayedir.²⁰⁶⁰

Mevsuftan kinâyeli hitaba, فَإِذَا تَطَهَّرَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ “Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın”²⁰⁶¹ ayetini de zikretmek mümkündür. Bu hitap, vahiy nazil olduğu çevrede o gün hayızlı kadınlarla ilgili toplumsal bir algıyı gündeme taşımaktadır. Cahiliyye halkı, Yahudi ve Mecusiler gibi hayızlı kadınlarla aynı evde kalmayı uygun görmüyorlardı. Onlarla beraber yeyip içmiyorlar ve aynı yatağı da paylaşmıyorlardı. Bu sosyal olguyla ilgili nazil olan bu hitap, hayızlı kadınlarla cinsel ilişki dışında, her şeyin mubah olduğunu ifade etmektedir. Hayızlı kadınlarla ilgili yanlış olan bu toplumsal algıyı düzeltmeye yönelik kullanılan bu hitap, ez-Zemahşerî'nin belirttiğine göre, latif bir kinâye ve güzel bir tarizi içermektedir.²⁰⁶²

Ayrıca kinâyeli hitaba, مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir”²⁰⁶³ ayetini de örnek verilebilir. Bu kinâyeli hitap, o gün toplumda köklü bir kurum olan evlatlığın kaldırılmasıyla ilgilidir. Aynı zaman bu hitap Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evliliği neticesinde yapılan eleştirilere de bir cevap niteliğindedir. Bu hitapta, مِنْ رِجَالِكُمْ terkihi kullanılmaktadır. Fakat ondan Zeyd kastedilmekle kinâyeli bir hitap meydana gelmiştir.²⁰⁶⁴

Aynı şekilde, وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِنَّ يَفْرِقَهُنَّ بَيْنَ أُيُودِهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ “Elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek”²⁰⁶⁵ ayetide mevsuftan kinâyeli bir hitaptır. Bu hitap, kadınların, Hz. Peygamber'le yaptıkları toplumsal sözleşmeden söz etmektedir. Bu sözleşme içinde, başkasından olan çocuğu kendi kocalarına nisbet etmeme maddesi de yer almaktadır. Ancak bu durum açık bir üslûpla ifade edilmemektedir. Onun yerine بُهْتَانٍ kelimesiyle kinâyeli bir şekilde dile getirilmektedir.²⁰⁶⁶ Genel itibariyle bu ayetin içinde bulunduğu

²⁰⁶⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 667.

²⁰⁶¹ 2. Bakara: 222.

²⁰⁶² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 433.

²⁰⁶³ 33. Ahzâb: 40.

²⁰⁶⁴ ez-Zerkeşî, II, 302.

²⁰⁶⁵ 60. Mumetehane: 10.

²⁰⁶⁶ Ebû Suûd, V, 319.

bağlam, iffetli ve erdemli hanımların inşasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Kur'an hitabında bu ve benzeri ayetlerin²⁰⁶⁷ mevsutan kinâye oldukları anlaşılmaktadır.

Kinâyeli hitap Kur'an'da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Zira Kur'an'ın temel amaçlarından biri, nezih bir toplum ve erdemli bireyler inşa etmektir. Toplumsal ve beşeri ilişkilerde kullanılan hitap türü ve onun ihtiva ettiği kelimelerin bu konularda büyük etkisi vardır. Zira her kelime ve üslûbun yaydığı olumlu veya olumsuz bir psikolojik enerji söz konusudur. Bunlarla birlikte kinâye hitabı, belli mesajları özel bir üslûpla muhataplara iletmeyi de ifade etmektedir. Meselâ, Ebû Cehil'in eşinin insanlar arasını bozma çalışması “odun taşımaya” ifade edilmektedir. Bu kinâyeli üslûpla odun nasıl yakıldığı zaman alevler meydana geliyorsa, söz konusu kadın da insanların arasını bozmak için fitne ve fesat ateşini yaktığında aynı etkiler meydana gelmektedir.

3.5. ÖZEL DURUMLARA GÖRE HİTAP-MUHATAP İLİŞKİSİ

Kur'an'daki hitapları genel anlamda haberî ve inşâî olarak tasnif edildiği daha önce ifade edildi. Fakat bununla birlikte bu hitapların kendi içinde farklılık arz ettiği görülmektedir. Hurufî mukattaâ, mesel, kıssa, davet, kasır, vasiyet ve dua hitabı gibi hitapların diğerlerinden farklılıkları müşahade edilmektedir. Bu nedenle bunları özel hitaplar başlığı altında ele almayı uygun gördük.

3.5.1. Huruf-u Mukatta

Kur'an'ın bir kısım sûreleri bir veya birkaç harfin birleşmesinden meydana gelen harflerle başlar. Ayrı ayrı telaffüz edilen bu harflere, hurufu'l-mukatta veya hurufu't-teheccî de denilmektedir.²⁰⁶⁸ Bu harflerden kelimeler meydana geldiği için hurufu'l-mebânî ve bir kısmı noktalı oldukları için de hurufu'l-mu'cem de kendilerine denilmektedir. Ayrıca bu harfler sûrelerin başlarında olduklarından “fevatihi's-süver” olarak da isimlendirilmektedir.²⁰⁶⁹

Bunlar, isim midir yoksa harf midir şeklinde bazı soruların gündeme gelmesi doğaldır. Konuldukları sembollere ve bir manaya delâlet ettikleri için isim olduklarını söylemek mümkündür. Ancak zaman mefhumunu içermedikleri için de fiil

²⁰⁶⁷ 2.Bakara: 48-91; 3.Âl-ı 'imrân: 7-119; 4.Nisâ: 49; 5.Mâide: 60; 8. Enfâl: 5-6.

²⁰⁶⁸ Ebu'l-Vefâ 'Abdullah, *el-Muhtâr Min 'Ulûmi'l-Kur'an-i'l-Kerîm*, 1.bs., el-Mektebu'l-Mısıryyû'l-Hadis, Kahire 2002,I, 235.

²⁰⁶⁹ et-Taberî, I, 205.

sayılmamaktadırlar.²⁰⁷⁰ Diğer taraftan bu harfler irap açısından da incelendiği görülmektedir. ez-Zemahşerî'ye göre, bu harfler sûrelerin isimleri oldukları düşünüldüğünde, irapta mahallerinin olduğunu söylemek gerekir. Buna göre mahallerinin merfu olduğu düşünüldüğünde, muhteda, nasb ve cer olarak takdir edildiğinde ise, aslen bunların başlarında bulunan ve ancak hazfedilen kasem harfinin düştüğü varsayılmaktadır. Aksi takdirde bunların irapta mahallerinin olduğunu söylemek mümkün değildir.²⁰⁷¹ Ancak genel itibariyle mukattaâ harflerinin irapta mahallinin olmadığı düşünülmektedir. Zira bunlar belli seslerin adlarıdır. Delâletleri ise akli delâlete benzemektedir. Yani bu harfler, dinleyicileri, kendilerinden sonra gelen mesajlara hazırlayan tenbih edatları gibidirler.²⁰⁷²

Diğer taraftan bazı insanlar, bu harfleri bahane ederek Kur'an'da anlamsız lafızların bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bunlara göre insanların hidâyeti için gönderilen ve belli mesajları insanlara ilettiği iddia edilen bir hitapta, böyle anlamsız lafızların bulunmaması gerekir. Ayrıca bu lafızları, Hz. Peygamber'in Yahudi vahiy kâtipleri tarafından yazdığını iddia edenler de olmuştur. Böylelikle bu hitabın, Allah'ın kelâmı olmayacağını söylemeye çalışmaktadırlar.

ez-Zerkânî (ö. 1362/1943.), bu lafızlarla ilgili dile getirilen şüpheleri zikrettikten sonra, Hz. Peygamber'in Yahudi katiplerinin bulunmadığını tarihsel olarak sabit olduğunu ifade etmektedir. Kur'an'da bazı kelimelerin manalarının açık olmaması onun belâğatına da zarar vermiyeceğini söylemektedir.²⁰⁷³

Ancak bu harflerin bir ayet olup olmadıkları tartışmalıdır. Bir kısım âlimlere göre, bu harfler kendi başına bir ayet olmayıp, kendisinden sonra gelen ayetlerin bir parçasıdır. Doğrusu bu harflerin kendi başına bir ayet olduklarını iddia eden görüş daha isabetli görülmektedir. Çünkü bu harfler, kinâyeli olarak muhatapların Kur'an'ın bir benzerini getirmekten aciz olduklarını ifade etmektedir. Kinâyeli hitaplarda açıktan manaya delâlet etme şartı da söz konusu değildir.²⁰⁷⁴

İlk dönenlerden itibaren bu harflerin mahiyetleri ve içerdikleri mesajlar hakkında bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler, bu harflerin manasının bilinmeyeceğini

²⁰⁷⁰ Muhyuddîn Şeyhzâde, I, 114.

²⁰⁷¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 140-141.

²⁰⁷² İbn 'Âşûr, I, 218.

²⁰⁷³ ez-Zerkânî, Muhammed 'Azîm, I, 186.

²⁰⁷⁴ İbn 'Âşûr, I, 218; 'Abdullah Muhammed Şehhâta, *'Ulûmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Ğarîb, Kahire ts., s. 63.

iddia etmişlerdir. Ancak âlimlerin çoğuna göre, bu harflerin ihtiva ettiği manaların araştırılmasının gerekli olduğunu söylemişlerdir. Arapların hitapta zaman zaman böyle harfleri kullanmalarını, delil olarak gösterilmektedir.²⁰⁷⁵

er-Râzî, bu harflerin delâletleriyle ilgili bütün görüşleri, iki katagoride toplamaktadır.

a-Bunlar Allah'ın sırlarındandır ve anlamını da ancak Allah bilir. Bu görüş, kelâmcılar tarafından tenkit edilmiştir. Onlara göre halkın anlamını bilmediği bir sözün, Allah'ın kelâmı içinde yer alması düşünülemez. Ayrıca birçok ayette, Kur'an'ın üzerinde düşünmenin emredildiği görülmektedir. Yanısıra Arapların manasını bilmedikleri bir şeyle kendilerine hitap edilmesi, başka bir dille kendilerine hitap etmeye benzer. İletişimde böyle bir dilin kullanılması da, Allah'ın zatına yakışmaz.

b-Bu harflerin manasının muhataplar tarafından bilinmesi mümkündür. Fahreddin er-Râzî bu görüşün ayrıntılarına dair yirmi görüşü nakletmektedir. Biz onlardan sadece birkaç tanesini zikretmekle yetineceğiz. Söz konusu görüşler, bu harflerin, sûrelerin isimleri, Allah'ın isimleri, Allah'ın isimlerinin kısalışı, Kur'an'ın isimleri, Kur'an'ın bir benzerinin getirilemeyeceğine delâlet etmeleri ve belli insanlar ile toplumların eceleninin şifreleridir şeklinde özetlemek mümkündür.²⁰⁷⁶

Ancak Muhammed Esed, bu görüşlerden hiç birinin sahih bir hadise dayanmadığını iddia etmektedir. Bu nedenle bunların harf olma ötesinde başka bir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Dolayısıyla onlar hakkında yapılan bütün yorumların öznel olduğunu iddia etmektedir.²⁰⁷⁷

Ancak bunlar arasında Kur'an'ın bir benzerinin getirilemeyeceği ifade eden görüşün daha isabetli olduğu görülmektedir. Bu görüş aynı zamanda birçok dilci ve tefsirci tarafından da ifade edilmiştir.²⁰⁷⁸

es-Semîn el-Halebî'nin konuyla ilgili yaptığı tespitler de bu harflerin belli bir manaya delâlet ettiği yönündedir. Hatta bu düşüncenin bu harflerin anlamlarıyla ilgili söylenenler arasında en doğru görüş olduğunu ifade etmektedir.

²⁰⁷⁵ İbn 'Atiyye, s. 82-83.

²⁰⁷⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 8; Ayrıca geniş bilgi için bkz. 'Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 1.bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 376.

²⁰⁷⁷ Muhammed Esed, s. 1333.

²⁰⁷⁸ et-Tabresî, I, s. 47-48.

‘Âişe ‘Abdurrahmân da bu harflerin, muhataplar için belli mesajlar ihtiva ettiğini söylemektedir. Söz konusu mesaj, Kur’an’ın bu harflerin cinsinden meydana geldiğini söylemek suratiyle onun benzerinin getirilmesi talep edilmektedir.

Mukattaa harfleri, Kur’an’ın bir parçası mıdır yoksa ondan ayrı bir şey midir şeklinde bir tartışma söz konusudur. Bu konuda herkesin kabul ettiği görüş, bunların Kur’an’ın bir parçası olması yönündedir.

Seyyid Kutub’da bir kısım sûrelerin başında bulunan bu harflerle ilgili birçok şeyin söylendiğini belirtmektedir. Ancak bunlar arasında en makul olanın, bu harflerin muhatapların acizliğini ifade etmesidir. Buna göre Kur’an hitabı, muhatapların tanıdığı bu harflerden meydana gelmesine rağmen onun benzerini getirmekten aciz kalmaktadırlar. Kur’an bu i‘câzıyla evrendeki i‘câz birbirinden farklı değildir. İnsanlar, yerdeki topraktan ve taştan kiremit gibi bir kısım eşyayı üretebilmektedirler. Fakat ham maddesi toprak olan insanı icad edememektedirler. Fakat Allah, aynı maddeye hayat vererek insanı yaratmaktadır.²⁰⁷⁹ Aynı şekilde muhataplar, bilinen harflerden şiir ve kitapları telif edebiliyorlar. Fakat Kur’an gibi bir kitabı meydana getiremiyorlar.

Bu harflerle ilgili yapılan bütün bu öznel yorumlardan sonra Muhsin Demirci’inde belirttiği gibi, Hz. Peygamber, bu harflerin manalarını bilmediğini düşünmek mümkün değildir. Ancak Hz. Peygamber’in onların muhtevalarını Müslümanlara açıklamaması, onların bu harflerin içerdikleri manalardan sorumlu olmadıklarını göstermektedir.²⁰⁸⁰

Neticede bu harfler es-Sâbûnî’nin de belirttiği gibi muhatapların dikkatlerini, Kur’an’a çevirerek bir taraftan bu konuda düşünmelerini sağlamak istenmekte, diğer taraftan da, Kur’an’ın dilsel açıdan mucize bir kitap olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁸¹ Bu anlamda Mustafa el-Merâğî, bu harflerin, ﺁ gibi tenbih edatı olduğunu söylemesi de dikkat çekicidir. Ona göre muhataplara mesaj iletilmeden önce onlar bu harflerle uyarılmaktadırlar.²⁰⁸²

²⁰⁷⁹ Seyyid kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’an*, I, 38.

²⁰⁸⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Üsûlu*, s. 193.

²⁰⁸¹ es-Sâbûnî, I, 20.

²⁰⁸² Ahmed Mustafa el-Merâğî, XVI, 94.

Mukatta harflerinin sûrelere dağılımı ve harf sayısı şöyledir. Bunlardan tek harfli olan ن, ق, ص hafleri hiç tekrar edilmemişlerdir. Her biri sadece bir sûre başında geçmektedir. Bu harflerden iki harfli olup, tekrar edilmeyenler, طه, يس, طس harflerdir. İki harfli olup yedi defa tekrar edilen ise, حم'dir. Üç harfli olanlardan طسم, iki defa, الم altı defa, الر ise beş defa tekrar edilmektedir. Dört harfli olan, ألمر, ألمص ve beş harfli olan, كهيعص ve حمعسق tekrar edilmemişlerdir.

Bütün bu bilgiler gösteriyor ki, bu harfler hakkında kesin ve aynı zaman bütün âlimler tarafından kabul edilen bir görüş söz konusu değildir. Bir kısım âlimler, bunlar, ilâhî sırlardan olduğunu söylerken, diğer bir kısmı ise bunların manalarının anlaşılabilceğini düşünmektedir. Ancak evrendeki her şeyin bir dili olduğu ve bir şeyler ifade ettiği hakikatından hareket ederek, bunların ihtiva ettikleri manalar net bir şekilde anlaşılmasa da onların da bir manaya delâlet ettiklerini söylemek mümkündür. Hem kâinat kitabı hem de Allah'ın lâfzî kitabı olan Kur'an incelendiğinde, hiçbir şeyin boş ve anlamsız olmadığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla bu harflerin manalarını tam olarak anlamasak da onların da muhataplara ifade ettikleri bir kısım mesajlar vardır. Netice itibariyle bu harflerin, Kur'an'ın ihtiva ettiği hitaplardan biri olduğunu düşünmekteyiz.

3.5.2. Davet

İlâhî hitabın en bariz özelliği, insanları doğru ve güzel şeylere davet etmekle birlikte, hukuki bazı düzenlemeleri de içermesidir. Söz konusu davetin, hikmet, güzel öğüt ve en güzel yöntemle mücadele etmeyle gerçekleşmenin gerekliliği ifade edilmektedir²⁰⁸³ Çünkü muhatapların bir kısmı, hikmetli sözlerle, bir kısmı duyguları ve vicdanı harekete geçiren sözlerle ve diğer bir kısmı ise diyalog, münakaşa ve mücadele ile ıslâh olabilir. Yani muhataplara insanî, ahlâkî ve ilâhî değerler sunulduğunda, onların aklî ve duygusal istidatlarına göre bir hitap inşa edilmelidir. Aksi takdirde davet hedefine ulaşmaz.²⁰⁸⁴

el-Âlûsî'nin de belirttiği gibi, muhatapların seviyeleri aynı değildir. Bir kısmı anlama yetenekleri iyidir ve yakın derecesinde bilgilere ulaşmak ister. Bunlara hikmetle hitap edilir. Bir kısmının istidadları ise, zayıf, somut şeylerle unsiyet peyda etmiş,

²⁰⁸³ 16. Nahl: 125.

²⁰⁸⁴ Seyyid et-Tantâvî, VIII, 263.

geleneklere bağlı ve burhanî bilgiden yoksundurlar. Fakat muanid de değildirler. Bunlarla güzel öğütle hitap edilir. Diğer bir kısmı ise inançlarında inâd eden ve hakkı mağlup etmek için batıl inançlarını savunan muhataplardır. Bunlarla da delile dayalı cidâl hitabıyla münakaşa edilir.²⁰⁸⁵

Ancak bütün bu hitap türleri, muhatapları incitmeyecek şekilde olmalıdır. Buna göre hikmet hitabı, diyalogla, güzel öğüt hitabı, hatırlatma, emri bil’l-marufu ve nehyi ani’l-münkerle ve cidâl hitabı ise delillerle gerçekleşmesi gerekmektedir.²⁰⁸⁶ Böylelikle davet hitabını iki temel eksenle ele almak mümkündür.

-Hivâr: Sözlükte hivâr, renk, dönmek, müracaât etmek ve karşılıklı konuşmak anlamındadır.²⁰⁸⁷ Terim olarak hivâr, belli konu hakkında iki kişi veya iki grubun konuşmasıdır. Her birinin kendine has görüşü vardır. Amaçları hakikata ulaşmaktır. Veya mümkün olduğu kadar taassubtan uzak, fikirleri birbirlerine yakınlaştırmaktır. Bununla birlikte her iki tarafta da hakikatı kabul etme istidâdı vardır.²⁰⁸⁸ İnsanlar, tabiatları gereği, farklı düşünebilir. Bu kötü bir durum da değildir. Çünkü insanlar, bulunduğu çevredeki inanç, kültür farklılığı ve hayat şartları, onların farklı düşünmelerine sebep olabilir. Dolayısıyla insanların farklı inançlara sahip olmaları ve olaylara farklı açılardan bakmaları garipsenecek bir durum da değildir.

Bu durumda izlenecek en doğru yöntem, hakkın hâkimiyetini esas alarak, akli işlevsel bir hale getirmektir. Ancak insanlar, bazen bu ölçüleri esas alma yerine güce de başvurabilmektedir.

Diyalogda düşünce açık bir şekilde zikredilir. Farklı seviyelerde fikir beyânı gerçekleşir. Muhataplarla tartışarak onları mağlup etmek amaç değildir. Ortam da sakindir.²⁰⁸⁹ Hivarda, mütekellim, muhatap, konu, özgür konuşabilme ortamını oluşturma ve üslûp temel unsurlardır.²⁰⁹⁰

Ancak nitelikli bir hivarda, tarafların belli bir fikrî ve kültürel bir altyapıya sahip olmaları gerekmektedir. Taraflardan biri, bu konuda yetersiz kalması halinde, gerçek

²⁰⁸⁵ el-Âlusî, XIV, 274.

²⁰⁸⁶ Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi ‘i’l-Kur’an*, s. 441.

²⁰⁸⁷ İbn Manzûr, III, 384.

²⁰⁸⁸ Nuruddîn ‘Âdil, *Mucâdeletu Elhli’l-Kitâbi fî’l-Kur’an-i’l-Kerîm ve’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, 1.bs., Mektebetu’r-Ruşd, Riyâd 2007, s. 52.

²⁰⁸⁹ Muhammed Huseyn Fadlullâh, *el-Hivâru fî’l-Kur’an*, 5.bs., Dâru’l-Melâk, Beyrut 1996, s. 49.

²⁰⁹⁰ Muhammed Huseyn Fadlullâh, s.68.

anlamda bir diyalog gerçekleşmez. Hz. Peygamber'in farklı münâsebetlerde beşer olduğuna vurgu yapması da, muhatapların kendi fikrî ve aklî potansiyellerini kullanmaları istenmektedir. Bundan dolayı Kur'an'da Hz. Peygamber'in, beşer olduğu,²⁰⁹¹ kendi nefesine fayda sağlama, zararı defetme ve ğaybı bilme imkânının olmadığı ifade edilmektedir.²⁰⁹² Hz. Peygamber'in bu yöntemle muhatapları, delil ve aklî yöntemle ikna etmek istediği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte diyalogda muhataplar zihinlerini ön yargılardan arındırmaları gerekmektedir. Aksi takdirde diyalog, cedele dönüşür. Birçok ayette, kalplerini hakkı kabul etmeye ve kulaklarını gerçekleri işitmeye kapatanların, hakikatleri kabul etmedikleri ifade edilmektedir.²⁰⁹³ Zihinlere prangalar vurulduğunda, melekler onlara gitse ve ölümler de onlarla konuşsa, yinede gerçekleri kabul etmezler.²⁰⁹⁴ Ancak Hz. İbrahim gibi zihinini gerçeklere kapatmamış ve hakikat peşinde koşan insanlar, gerçekleri gördüklerinde onlara teslim olabilirler.²⁰⁹⁵

Karşılıklı iletişimde konuşma ortamının önemli olduğu daha önce de ifade edildi. Zira ortam sakin ve güvenli olduğunda, düşünceler daha doğru ve istenilen şekilde ortaya konulabilmektedir. Aksi takdirde iletişimin her iki tarafı da, psikolojik ortama teslim olabilir. Bundan dolayı Hz. Peygamber'i delilikle itham edenlere, uygun olan bir ortamda düşünceleri tavsiye edilir.²⁰⁹⁶

Diyalog halinde olan tarafların konuştukları konular hakkında bilgi sahibi olmaları gerekmektedir.²⁰⁹⁷ Bu nedenle Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in insanlara sundukları değerleri iyi bilmeleri önem arz etmektedir. Ancak diyalog unsurları arasında en önemlisi, konuşma üslûbu olduğu söylenebilir.

Genellikle hitabette iki üslûp şekli vardır. Birisi şiddete, önyargıya, kin ve adevete dayalı olan üslûptur. Diğer ise, sevgiye dayalı ve yumuşak üslûptur. Kur'an hitabı beşeri ilişkilerde ve İslâmî davette yumuşak ve en güzel üslûbu tavsiye etmektedir.²⁰⁹⁸

²⁰⁹¹ 18.Kehf: 110.

²⁰⁹² 7.A'râf: 188.

²⁰⁹³ 6.En'âm: 25-26; 2. Bakara: 6-7.

²⁰⁹⁴ 6.En'âm: 111.

²⁰⁹⁵ 6.En'âm: 75-79; 2. Bakara: 260.

²⁰⁹⁶ 34.Sebe: 41.

²⁰⁹⁷ 3. Âl-ı 'imrân: 66; 23.Müminûn: 56; 10. Yunus: 39.

²⁰⁹⁸ 41.Fussilet: 34.

Diyaloğu ifade eden hivar kelimesi, Kur'an'da üç yerde geçmektedir. Kehf süresinde iki defa bahçe sahiplerinin birbirleriyle diyalokları esnasında geçmektedir.²⁰⁹⁹ Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'e gelip eşini şikâyet eden kadın kıssasında zikredilmektedir.²¹⁰⁰

Genel anlamda Kur'an'da çok farklı diyaloglardan da söz edilmektedir. Müşriklerle diyalogun ana gündemini tevhid ile şirk oluşturmaktadır.²¹⁰¹ Bu nedenle tevhidin isbatı için evrendeki olgulara dikkat çekilmektedir.²¹⁰² Haşri inkâr edenlerle diyalogtur ki, Kur'an'ın bunlarla diyalogunda, insan yaratılışı²¹⁰³ ve yağmurun yağmasıyla yerin yeniden yerşermesi²¹⁰⁴ gibi somut olgularla haşrı ispat etmeye çalışmaktır. Bununla birlikte haşri inkâr edenlerin, düşüncelerini zan dışında başka herhangi bir delile dayandırmadıkları fade edilmektedir.²¹⁰⁵

Peygamberlik müessesini inkâr eden muhataplarla diyalogda ise bu inkârın temelini peygamberlerin beşer olmaları görülmektedir.²¹⁰⁶ Bir de Kur'an'ın ilâhî kaynaklı oluşunu inkâr edenlerle diyalog söz konusudur. Kur'an, bunlarla diyalog kurarken, bazen onun benzeri bir sûreyi²¹⁰⁷ ve bazen de on sûre getirmelerini talep etmektedir.²¹⁰⁸

Kur'an'nın ayrıca Ehli kitapla da diyalogu söz konusudur. Bazen onlarla ortak noktalarda buluşmak istenmekte²¹⁰⁹ ve bazende onların fikirleri eleştirilmektedir.²¹¹⁰ Fakat Kur'an, Ehli kitapla diyalogun kurulmasını, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmelerine bağlamaktadır.²¹¹¹ Buna mukabil Ehli kitabın, Hz. Peygamber'in getiremeyeceği taleplerde bulanarak onu sıkıştırmaya çalıştıkları da görülmektedir.²¹¹²

²⁰⁹⁹ 18.Kehf: 34-37.

²¹⁰⁰ 58.Mücadele: 1.

²¹⁰¹ 46.Ahkaf: 4; 6.En'am: 147.Kur'an'ın ilk muhatap kitlesinin çoğu, müşrikler oluşturmaktaydı. Dolayısıyla müşriklerle diyalog Kur'an'da çok yoğun bir şekilde yer almaktadır.

²¹⁰² 6.En'am: 95-99; 13. Ra'd: 2-4.

²¹⁰³ 22.Hac: 5-7.

²¹⁰⁴ 6. En'am: 99.

²¹⁰⁵ 45.Casiye: 24-25.

²¹⁰⁶ 11.Hûd: 27-28; 23.Muminun: 24.

²¹⁰⁷ 2. Bakara:33.

²¹⁰⁸ 11.Hûd: 13.

²¹⁰⁹ 3.Âl-ı 'imrân: 34.

²¹¹⁰ 9.Tevbe:3-34-35; 3.Âl-ı 'imrân: 79-80.

²¹¹¹ 7.A'râf: 157.

²¹¹² 4.Nisa: 153-156.

Melekler ile Allah arasında geçip Kur'an'da zikredilen diyalogun da önemli diyaloglardan biri olduğu anlaşılmaktadır.²¹¹³ Bütün bu diyalog şekilleri, Müslümanların din ve düşünüşce sahipleriyle karşılaştıklarında nasıl iletişim kurmaları gerektiğini göstermesi açısından önemlidir.

Hivâr hitabına dilsel açıdan bakıldığında, bütün dil formlarının kullanıldığı görülmektedir. Bağlama göre, nida, kasır, emir, istifhâm ve haberî hitaplar zikredilmektedir.²¹¹⁴ Zaman zaman Hz. Peygamber ile muhataplar arasında gerçekleşen diyaloglarda, يسئلونك “Senden sorarlar” ve يسئلك “Senden sorar” gibi özel bazı ifadeler yer almaktadır.²¹¹⁵ Bazen de nehiy ve kasem hitaplarının kullanıldığı görülmektedir.²¹¹⁶ Diyalogun daha etkili sonuçlar vermesi için zaman zaman peygamberlerin kıssaları da bir hitap türü olarak zikredilmektedir.²¹¹⁷

Diyalogla ilgili ayetler incelendiğinde, tasvir sanatının da kullanıldığı görülmektedir. Tasvir sanatı, ilk muhatapların durumlarına da uygun bir üslûp idi. Zira onların çoğunun okuma-yazmaları yoktu. Somut olgular kullanılarak onlarla iletişim kurmak daha etkili olmaktadır.

Mekkî sûrelerde hivâr üslûbu Medenî sûrelere göre daha fazla kullanılmaktadır. Çünkü Mekke’de İslâm daha yeni gelmişti. Karşılıklı diyaloga ihtiyaç daha fazlaydı. Medine de ise diyalog kapısı açık olmakla birlikte, pratiğe öncelik verilmekteydi.

Ayrıca Kur’andaki hivârlar, genellikle umumi lafızlarla ifad edilmektedir. Kocasını Hz. Peygamber’e şikâyet eden kadın ismiyle değil, umumu ifade eden أَلَيْ kelimesiyle ifade edilmektedir. Hz. Peygamber’in evi arkasından kendisine hitap edenler de umum ifade eden الذين ismi mevsulla dile getirilmektedirler. Kur’an’daki nida hitapları da genel anlamda umumi bir şekilde ifade edilmektedirler.²¹¹⁸ Sonuç itibarıyla muhataplarla iletişim kurulurken onların muktazay-ı hallerine göre hivâr hitabı da kullanılmaktadır. Bağlam, üslûp çeşidini tayin etmede önemli bir faktördür.

²¹¹³ 2.Bakara: 30.

²¹¹⁴ 2.Bakara: 94-96-111; 5.Mâide: 18.

²¹¹⁵ 7.A’râf: 187; Naziât: 42-46; 33.Ahzâb: 63.

²¹¹⁶ 4. Nisâ:75; 2.Bakara: 221.

²¹¹⁷ 11.Hûd: 25-27; 71.Nuh: 5-28.

²¹¹⁸ ‘Abdullâh el-Ceyûsî, “Üslûbu’l-Hivâr fi’l-Kur’an”, el-Mecelletu’l-Urduniye fi’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Sayı:2, Yıl: 2006, Urdun, s. 118-119.

-Cidâl: İletişim türlerinden biri de tartışmadır. Beşeri ilişkilerde zaman zaman bu hitap tarzına da başvurulmaktadır. Zira Kur'an'ında belirttiği gibi insan tabiatında cidâl vardır.²¹¹⁹ İnsan, muhaliflerine karşı düşüncesini mudafaâ ve muhatabın fikirlerine de hücum edebilir. Genellikle tartışma ortamı, fikrî, psikolojik ve iletişim açısından gergindir. Amaç imkân varsa muhatabını mağlup etmektir. Şayet böyle bir imkân yoksa onunla anlaşmaktır. Bu durum, cidâl kelimesiyle ifade edilmektedir.²¹²⁰

Halîl b. Ahmed'in belirttiğine göre cidâlde, muhatabı mağlub etmek söz konusudur. Araplar cidâlî Şahin'in bir vasfı olarak zikrederler.²¹²¹ Hivârda ise yukarıda da ifade edildiği üzere kaşılıklı konuşmak esastır. Dolayısıyla cidâl ve hivârın aynı şey mi yoksa farklı manaları mı ifade ettikleri konusunda iki eğilim vardır. Birincisi, Habenneke'nin de savunduğu bu iki kavramın aynı manayı ifade etmesidir.²¹²² İkincisi ise, bu iki kavram arasında ortak noktalar bulunmasına rağmen, hivârda hakikata ulaşmak için karşılıklı bilgi paylaşımı söz konusu iken, cidâlde ise iletişimin hemen başında her iki tarafın da inandığı hakikatler vardır. Her iki taraf da inandığını ispat etmeye çalışmaktadır. Amaçları kendi haklılığını ortaya koymaktır. Muhatabı ikna etmek değildir.²¹²³ Dolayısıyla hivâr, fikirleri arz etme, cidâl ise muhatabı mağlup etme amacına dayanmaktadır.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla cidâl kavramı, Belâğat kitaplarında geçmemektedir. Ancak İbnü Ebi'l-İsba'ın da belirttiği gibi cidâl hitabı "el-mezhebu'l-keîâmî" olarak isimlendirilmektedir. el-Câhîz Kur'an'da böyle bir hitabın bulunmadığını söyleyen görüşe yer verdikten sonra kendisinin bu görüşe katılmadığını ve Kur'an'da cidâl hitabından birçok örneğin bulunduğunu söyler.²¹²⁴

Kur'an hitabında ifade edilen cidâl, iki kısma ayrılmaktadır. Muhatabı, mağlup etmek, batılı savunmak ve riyâ için yapılan cidâldır. Kur'an, bu cidâl çeşidini tasvip etmemektedir.²¹²⁵ Bir de hoş karşılanan cidâlden söz edilmektedir. Kur'an hitabında bu nevi cidâl çok yoğun bir şekilde zikredilmektedir. Çünkü bu çeşid cidâlin amacı, hakka

²¹¹⁹ Kehf: 54.

²¹²⁰ Muhammed Huseyn Fadlullah, s. 49.

²¹²¹ Halîl b. Ahmed, I, 224.

²¹²² Geniş bilgi için bkz. 'Abdurrahmân Hasan Habenneke, *Davâbitü'l-Ma'rife*, 7.bs., Daru'l-Kalem, Dımaşk 2004, s. 361.

²¹²³ Nureddîn 'Âdil, s. 54.

²¹²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'an*, s. 37-38.

²¹²⁵ Hoş karşılanmayan cidâl ile ilgili bkz. Zuhuruf:58; Ğafir: 4-5; Hac: 8; Lokmân: 20.

ulaşmak, batılı defetmek ve en güzel yöntemlerle hakikataleri muhataplara iletme-²¹²⁶ Bu nedenle hakikate ulaşmak için yapılmayan bir tartışma, faydadan ziyâde zarar getireceği için hoş karşılanmamaktadır.²¹²⁷ Böylelikle Kur'an hitabında belli bir delile dayanmayan ve batılı desteklemek için yapılan cidâl, tasvip edilmemektedir.²¹²⁸

Kur'an hitabında muhaliflerle gerçekleşen cidâlde, aklî deliller kullanılmaktadır. Bazen evrenin sonradan yaratıldığını ifade eden hudûs ²¹²⁹ deliliyle Allah'ın varlığı ispat edilmektedir. Hz.İbrahim güneş, ay ve yıldızların kaybolmalarıyla, bunların sonradan yaratıldıklarını ifade eder. Dolayısıyla böyle bir varlığın ilâh olamayacağını muhataplara ifade eder.²¹³⁰

Bazen de kelâmcıların temânu' delili olarak ifade ettikleri delille muhataplardan, şirkten vaz geçmeleri istenmektedir. Bu delili, لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti”²¹³¹ ayetinde açık bir şekilde görmek mümkündür. Buna göre evrende iki ilâh olsaydı yerin ve göklerin bir düzen içinde devam etmeleri mümkün olmayacaktı. Zira iradelerin çakışması kaçınılmazdı. Birisi, bir cismi ihya etmek istediğinde, diğeri onun ölmesini irade edebilir.²¹³² Kur'an hitabında haşrin ispatı için getirilen deliller, bazen tekrâr dirilmeyi, ilk oluş üzerine kıyaslanmasıyla ifade edilirken,²¹³³ bazen de yeniden dirilme, yer ve göklerin yaratılmasına²¹³⁴ ve bazen de yerdeki bitkilerin kuruduktan sonra yağmurla yeniden canlanma ile ifade edilmektedir.²¹³⁵

Belağat açısından Kur'an'daki tartışma hitapları incelendiğinde, istifhâm hitabının yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Zira bütün tartışmalarda soru soran ve cevap veren iki kişi söz konusudur. Peygamberler ile kavimleri arasında cereyân eden

²¹²⁶ Övülen cidâl için bkz. 16.Nahl: 125; 29.Ankebût: 26; 2.Bakara: 111; 10.Yunus: 68; 11.Hûd: 32; 19. Meryem: 42.

²¹²⁷ 2.Bakara: 197.

²¹²⁸ 40.Ğafir: 35.

²¹²⁹ Hudus, evrendeki değişim ve bir haletten başka bir halete intikal etmesi onun sonradan yaratıldığına delâlet etmektedir.

²¹³⁰ 6.En'âm: 76-78.

²¹³¹ 21. Enbiyâ: 22.

²¹³² Geniş bilgi için bkz. es-Suyûtî *el-İtkân*, II, 1057.

²¹³³ 7.A'râf: 29.

²¹³⁴ 36.Yasin: 81.

²¹³⁵ 30.Rûm: 19.

tartışmalarda muhatapları ikna etmek için istifhâm hitabının çok fazla kullanıldığı görülmektedir.

Aynı şekilde emir hitabının da cidâlde yaygın olarak kullanılmaktadır. Kendi halkıyla mücadele eden peygamberlerin nerdeyse hepsi, *يا قوم اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا*, “Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin ondan başka tanrınız yoktur”²¹³⁶ ifadesini kullanmışlardır. Ayrıca te’kid üslûbu olarak da, zaid harfler, isim cümlesi ve zamiru’ş-şân da zikredilmektedir. Bunların yanısıra cidâlde kaseem hitabı ve tekrâra da yaygın bir şekilde başvurulmaktadır. Diğer taraftan ehli kitapla en güzel yöntemle mücadelenin yapılması istenirken, nehiy üslûbu kullanılmaktadır.²¹³⁷ Dolayısıyla tartışma üslûbunda bütün dil formlarının kullanıldığı söylenebilir.

Tartışma hitabıyla ilgili sunulan yukarıdaki bilgiler, insanın doğası gereği tartışmaya meyilli olduğunu göstermektedir. İlâhî hitapta insanın bu yapısını esas alarak bu hitap şekline başvurmuştur. Ancak Kur’an’da tartışma hitabının inşası, batılı savunmak için değil, tevhid ve insanın geleceğiyle ilgili hakikatleri ortaya koymak içindir. Cidâl hitabında, muhatapların mukatazayı halleri gereği, bütün dil formlarına başvurulmuştur.

3.5.3. Mesel

Mesel, tasvir, izâh, ortaya çıkma ve etkilemeyi ifade etmektedir. Ayrıca mesel muhataplarda meydana getirdiği etkilerden dolayı ibret, ceza, kısâs ve emri yerine getirme manalarını da ifade etmektedir.²¹³⁸ Terim olarak mesel, yaygın olarak kullanılan ve ilk söylendiği konu ile daha sonra kendisi için söylendiği konu arasında benzetmenin kastedildiği bir sözdür. Üslûp olarak mesel hiçbir zaman değişmez. Veciz söz, doğru mana, güzel teşbih ve güzel kinâyeden meydana gelmektedir.²¹³⁹ Mesel hitabına, soyut olan şeyleri somut bir şekilde sunmak, gaib olanları hazırmış gibi takdim etmek, mesajların zihne yerleşmesini kolaylaştırmak ve muhatapları ikna etmek için başvurulmaktadır.²¹⁴⁰

²¹³⁶ A‘râf: 59-65-73-83; Hûd:50-61-84.

²¹³⁷ 29.Ankebût: 47.

²¹³⁸ İbnu’l-Kayyım el-Cevziyye, *el-Emsâl fi’l-Kur’an-i’l-Kerîm*, 2.bs., Dâru’l-Me‘rife, Beyrut 1983, s. 28. Ayrıca bkz. Seyyid Ca‘fer el-Huseynî, s. 643.

²¹³⁹ Bekrî Şeyh Emîn, *et-Ta‘bîru’l-Fennî fi’l-Kur’an-i’l-Kerîm*, 1.bs., Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1992, s. 233.

²¹⁴⁰ el-Bekrî Şeyh Emîn, s. 239.

ez-Zerkeşî'nin naklettiğine göre İmâm eş-Şâfiî, Kur'an'daki meselleri 'ulûmu'l-Kur'an çerçevesinde değerlendirmiştir. Müctehidlerin onu bilmelerini gerekli görmüştür.²¹⁴¹ Zira Kur'an'da mesellerin varlığı, bizzat Kur'an haber vermektedir.²¹⁴² Hatta Kur'an'da insanların hakikatleri hatırlamaları için her çeşit meselin bulunduğunu ifade edilmektedir.²¹⁴³ Çünkü meseller Arapların hem Câhiliye hem de İslâm dönemlerindeki hikmeti içermektedir. Araplar, ta'riz sanatını mesellerle ifade ediyorlardı. Açıkta ifade etmek istemediklerini, meseller yoluyla kinayeli bir şekilde sunuyorlardı. Mesellerin icâz, manada isabet ve teşbih olmak üzere üç temel özelliklerinin bulunması da bundandır.²¹⁴⁴

el-Maverdî'nin de ifade ettiği gibi en belîğ meseller ve hikmetler Kur'anda yer almaktadır.²¹⁴⁵ Ancak Kur'an'daki meselleri, Arapların meselleri gibi düşünmek doğru değildir. Zira Kur'an meselleri orjinaldir. İstiare değil teşbih içermektedirler. Kur'an meselleri dışındaki diğer meseller, teşbih, istiare-i temsiliyye ve kinâye gibi edebî sanatlar ihtiva etmektedir.²¹⁴⁶

Kur'an hitabında mesel kelimesinin bulunduğu bağlamda, farklı manalara delâlet etmektedir. İbnü Kuteybe'nin belirttiğine göre, mesel kelimesi Kur'an'da benzeme,²¹⁴⁷ ibret alma,²¹⁴⁸ kıssa²¹⁴⁹ anlamlarında kullanılmaktadır.²¹⁵⁰ Ayrıca mesel kelimesi, Kur'an'da nitelik,²¹⁵¹ mucize²¹⁵² mansına da gelmektedir. Kur'anda zikerdilen meseller belli incelikler içermektedirler. Muhatabın zihnine bir durumu yakınlaştırmak, herhangi bir düşünce hususunda onu ikna etmek, tezyinle rağbet ettirmek, kötü yönleri ortaya çıkartmakla nefret ettirmek, övmek, yermek, tazim ve tahkir etmek, muhatabın fikri istidatlarını harekete geçirmek ve zikredilmesi hoş olmayan şeyleri kinâye yoluyla ifade etmek bu inceliklerden bazılarıdır.²¹⁵³

²¹⁴¹ ez-Zerkeşî, I, 571.

²¹⁴² 59. Haşr: 21.

²¹⁴³ 39.Zümer: 28.

²¹⁴⁴ Tevfîk Ebû 'Alî, *e-Emsâlu'l-'Arabîyye ve'l-'Asrul'-Câhilî*, 1.bs., Dâru'n-Nefâ'is, Beyrut 1988, s. 36.

²¹⁴⁵ el-Mâverdî, 'Alî b. Muhammed Habîb, *el-Emsâl ve'l-Hikem* (thk. Fuâd 'Abdulmun'im Ahmed), 1.bs., Dâru'l-Vatan, Riyâd 1999, 48.

²¹⁴⁶ Seyyid Ca'fer el-Huseynî, s. 647-648.

²¹⁴⁷ 29.Ankebut: 41; 62.Cüma: 5.

²¹⁴⁸ 43.Zuhurf: 56.

²¹⁴⁹ 7.A'râf: 175-177.

²¹⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkilu'l-Kur'an*, s. 496.

²¹⁵¹ 48.Fetih: 29.

²¹⁵² 43.Zuhurf: 59.

²¹⁵³ Habenneke, *Emsâlu'l-Kur'an*, 2.bs., Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1992, s. 59-60.

Ayrıca Kur'an'daki meseller, nesilden nesile ve mekândan mekâna değişmeyen akide, diriliş ve insanın varlık gayesi gibi bütün insanları ilgilendiren temel fikri meseleleri içirmektedirler.²¹⁵⁴ Kur'an mesellerinde, mümin, kâfir ve münafıkların kendilerine has nitelikleri zikredilmekle tasvirleri yapılmaktadır. Bu yapılırken de müminlere rehberlik etmek, onları islah etmek, müjdelemek, kâfir ve münafıkları ise uyarmayı hedeflemektedirler.²¹⁵⁵

ez-Zerkeşi ve es-Suyûtî, Kur'an'daki mesellerin, açık ve kapalı olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmektedirler. Açık meselleri, ileride kendisinden örnek verilerek açıklanacağı için onlardan şimdilik söz etmeyeceğiz. Kapalı meseller de ise benezme (temsil) açıktan zikredilmemektedir.²¹⁵⁶ Ancak kendisine benziyenlere nakledildiğinde muhatapları etkilemekte ve güzel mesajlar içerdikleri daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

Meselâ, *إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ* “O, ne yaşlı ne de körpe; ikisi arasında bir inek”²¹⁵⁷ ve *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا* “Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun”²¹⁵⁸ ayetleri kapalı mesellere örnek verilebilir. Zira bunlar, açık olan *الوسط خير الأمور* “Orta yolu takip etmek en hayırlıdır” meselin anlamındadırlar. Bir de *الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ* “Şimdi gerçek ortaya çıktı”²¹⁵⁹ ve *أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ* “Sabah yakın değil mi?” gibi ²¹⁶⁰ mürsel meseller vardır ki, onlarda teşbihi ifade eden her hangi bir kelime zikredilmemektedir. Başka mesellerle de bir irtibatları bulunmamaktadır.²¹⁶¹ Bunlar ise, müstakil meseller gibidiler.

Ayrıca Kur'an'daki meselleri uzun ve kısa olarak ikiye ayıranlar vardır. İbnu Reşîk, kısa mesellere, A'râf²¹⁶², Ankebut²¹⁶³, Tâhrim²¹⁶⁴, Cuma²¹⁶⁵, Bakara²¹⁶⁶ ve

²¹⁵⁴ Abdusselâm Ahmed er-Râğib, *Vazîfetu's-Sûrati'l-Feniyye fi'l-Kur'an*, 1.bs., Fussilet li'd-Dirâse ve't-Tercume ve'n-Neşr, Haleb, 2001.

²¹⁵⁵ Abdusselâm Ahmed er-Râğib, s. 161.

²¹⁵⁶ ez-Zerkeşi, I, 571; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1042.

²¹⁵⁷ 2.Bakara: 68.

²¹⁵⁸ 17. İsrâ: 29.

²¹⁵⁹ 12.Yusuf: 51.

²¹⁶⁰ 11.Hud:81; 6.En'âm: 67-164; 2. Bakara: 70-189-191-159-286-; 35.Fâtır: 43; 17.İsrâ: 84; 74.Müddesir: 38; 55.Rahmân: 60; 22.Hac: 73; 37.Saffât: 61; 5.Mâide: 100; 9.Tevbe: 82; 10.Yunus: 49; 13.Ra'd: 38; 15.Hicr: 85; 18.Kehf: 29; 30.Rûm: 32;29.Ankebût: 41; 33.Ahzâb:4; 42.Şurâ:38; 53.Necm: 39; 59.Haşr:2; 75.Kiyâme: 29; 84.İnşikâk; 19; 89.Fecr: 14.

²¹⁶¹ Mennâ' el-Kattân, s. 279-280.

²¹⁶² 7.A'râf: 176.

Nur²¹⁶⁷ sûrelerinde geçen söz konusu ayetleri örnek vermektedir. Uzun mesellere ise, Yasin²¹⁶⁸ ve Kefh²¹⁶⁹ sûrelerinde geçen ayetleri misal olarak verilebilir.

Ancak Muhammed Câbir el-Feyyâd bu tasnifi eleştirmektedir. Bunun gerçekleri yansıtmadığını iddia etmektedir. Ona göre İbn Reşîk, kısalık ve uzunluk dışında mesellerin başka bir edebî özelliğini zikretmemektedir. Dolayısıyla böyle bir tasnif gerçekçi değildir.²¹⁷⁰ Fakat mesellerin tasnifinde her ne kadar bazı edebî özellikleri zikretmek önemli olsa da, pratikte uzunluk ve kısalık bir ölçü olarak kabul edilebilir.

Konunun aydınlatılması için Kur'an'da yaygın olarak kullanılan açık yani teşbih içeren mesellerden bazı örnekleri vermek faydalı olacaktır.

-Haşrin İmkânı: Bir kısım Kur'an mesellerinde insanların ölümden sonra tekrar dirilmeleri, ölü toprağın yağmurun yağmasıyla yeniden canlanmasına benzetilerek ispat edilmektedir. Meselâ, *إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* “Dünya hayatının durumu, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, insanların ve hayvanların yiyeceklerinden olan yeryüzü bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Nihayet yeryüzü zinetini takınıp, (rengârenk) süslendiği ve sahipleri de onun üzerinde kudret sahibi olduklarını sandıkları bir sırada, bir gece veya gündüz ona emrimiz (âfetimiz) gelir de onu sanki dün yerinde yokmuş gibi kökünden kopararak biçilmiş bir hale getiririz. İşte iyi düşünecek kavimler için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.²¹⁷¹

ez-Zemehşerî'nin belirttiğine göre bu ayette temsili (mürekkeb) teşbih söz konusudur. Yani dünyanın hızlı bir şekilde bitmesi ve nimetlerinin yok olması yerin süslenmesinden sonra kuruyan yeşilliklere benzetilmektedir.²¹⁷² Bu meselde ölümden

²¹⁶³ 29.Ankebut: 41.

²¹⁶⁴ 66.Tahrîm: 12.

²¹⁶⁵ 62.Cuma: 5.

²¹⁶⁶ 2.Bakara: 262.

²¹⁶⁷ 24.Nûr: 39-40.

²¹⁶⁸ 36.Yasin: 13-29.

²¹⁶⁹ 18.Kefh:32-43.

²¹⁷⁰ Mahammed Câbir el-Feyyâd, *el-Emsâl Fi'l-Kur'an*, 1.bs., ed-Dâru'l-'Alemyye li'l-Kitabi'l-İslâmî, 1993, s. 214.

²¹⁷¹ 10. Yunus: 24.

²¹⁷² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 129.

sonra dirilme, kuruduktan sonra yağmurla tekrar yeşeren yere benzetilerek ispat edilmektedir.²¹⁷³ es-Sekkâkî, buradaki teşbihin, terkibi bir teşbih olduğunu söylemektedir.²¹⁷⁴ Teşbih sanatını ihtiva eden bir mesel iletişimde büyük bir etkiye sahiptir.

-Sahabelerin hali: Fetih sûresinde sahabelerin kişilikleri, muhataplara net bir şekilde ifade edilmek için, mesel hitabı kullanılmaktadır. Meselâ, مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَتْرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ “Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük mükâfat vâdetmiştir”²¹⁷⁵ ayetlerinde sahabelerin durumu meselle ifade edilmektedir.

İbn Naki‘â, bu ayette en etkili, en açık ve en belîğ teşbihlerin yer aldığını söyler. Ona göre Araplar, yağın olarak bitki motiflerini kullanarak teşbih sanatını inşa ederler.²¹⁷⁶

-Güzel ve Kötü Söz: Kur'an hitabı, güzel ve çirkin sözün mahiyetini somutlaştırarak, muhatapların zihnine yerleştirmek için onu güzel ve çirkin ağaçlara benzetir. İbrahim sûresinde, أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ “Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti). (O ağaç), Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir. Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı

²¹⁷³ Muhammed Câbir el-Feyyâd, s. 282.

²¹⁷⁴ es-Sekkakî, s. 307.

²¹⁷⁵ 48. Fetih: 29.

²¹⁷⁶ İbn Naki‘â, s. 212.

olmayan (kötü) bir ağaca benzer. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir”²¹⁷⁷ ayetinde bu temsil açık bir şekilde ifade edilmektedir.

el-Bikâî’ye göre, kelime-i tayyibeden maksat tevhiddir. Çünkü tevhid kelimesi en güzel sözdür. O, bütün mutlulukların kaynağıdır. Allah dostlarının kalplerinde kök salmıştır. Onun verdiği meyveler ise salih amellerdir. Buna göre bir ağaç nasıki kökü yerde ve semaya doğru uzamış dalları varsa, imanın da kâmil olması için kalpte kök salması, ifade edilmesi ve gerekenleri yapmakla gerçekleşir. Diğer taraftan kötü söz, yerden kökleri sökülmiş ağaca benzetilmektedir. Yani gerçeklere dayanmayan fikirler, yerde karar kılmazlar.²¹⁷⁸

el-Âlûsî’nin yaptığı nakilllerde, kelime-i tayyibe, tevhid kelimesi, Kur’an, tesbih, tenzih, bütün güzel sözler ve müslümanın bizzat kendisi anlamlarında tefsir edilmiştir. Müşebbehun bih olan ağaç hakkında da farklı yorumlar yapılmıştır. Bazılarına göre söz konusu ağaç hurma ağacıdır. Bir kısım âlimlere göre ise hind cevizi ağacıdır. Ayette zikredilen kötü söz ise küfür sözü, küfre çağırmak ve bütün kötü sözler şeklinde yorumlanmıştır.²¹⁷⁹ Söz konusu yorumlardan kelime-i tayyibe ve kelime-i habiseden insanın kastedilmesi, bağlamla daha uygun olduğu düşünmekteyiz.

Muhammed el-Emîn el-Urûmî, bu konuda önemli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre yüce bir kişiliğe sahip insanlar ve fikir adamları güzel sözlerin sahipleridirler. Onların ilimleri zihinlerde kök salmış ve kendi halkının çocuklarına her zaman nimetler ve rızıklar vermektedirler. Diğer taraftan zayıf kişilikli ve şehvetine teslim olmuş insanlar ve ilimde taklidi esas alanlar, kötü sözlerin sahipleridirler. Onların fikirlerinde sebat yoktur.²¹⁸⁰ Bu mesel, edebî olarak istifhâm, takrir ve taaccubu ihtiva etmektedir. Ayrıca teşbihi mürsel ve mücmel de söz konusudur.

Genel itibariyle mesel hitabının en bariz özelliği, teşbih ve kinâyedir. Bununla birlikte teşbihi temsili, teşbihi zimnî ve temsili istiareyi de içermektedir.²¹⁸¹ İbn Malik’in belirttiğine göre yaygın bir şekilde kullanılıp istiare içeren teşbihlere de mesel

²¹⁷⁷ 14. İbrahim: 24-25-26.

²¹⁷⁸ el-Bikâî, Burhânuddîn Ebu’l-Hasan İbrâhîm b. ‘Ömer, *Nazmu’d-Durer fî Tenâsubi’l-Âyi ve’s-Suver*, I-XXII Dâru’l-Kutubi’l-İslâmiyye, Kahire, X, 412-413.

²¹⁷⁹ el-Âlûsî, XIII, 214-215.

²¹⁸⁰ Muhammed el-Emîn b. ‘Abdullah el-Urûmî, XIV, 380.

²¹⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Veli Ulutürk, “Kur’an’ı Kerim’de Meseller”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, Erzurum 1993, s. 83.

denilmektedir.²¹⁸² Bundan dolayı “meseller değişmez” kaidesi inşa edilmiştir. Çünkü istiare içeren meseller değiştiğinde istiarenin temel unsurları olan müşebbeh ve müşebbehün bih de değişmiş olur. Bu nedenle mesellerde müzekkerlik, müenneslik, müfredlik, tesniye ve cemi durumlarına dikkat edilmemesi de bundandır.²¹⁸³ Yani meseller hep aynıdır. Şahıslara göre değişmezler.

Ayrıca meseller her ne kadar ibret almak ve ders çıkarma konularında kısas ile aralarında herhangi bir ayırım olmasa da, kıssalarda yaşanmış hakikatlerden olması şart iken, mesellerde böyle bir şart aranmamaktadır. Bununla birlikte mesellerin tarihi vakıalar içermesi de şart değildir. Sadece zihnin algılayabilmesi için gerçekleşmesi mümkün olan olaylar içermesi yeterlidir.²¹⁸⁴

Kur'an'daki mesellerin edebî özellikleri, sundukları temsili tablodan önemli unsurları ibraz etmektedir. Ayrıca meseller psikolojik ve fikri hislerin kendisinde meydana geldiği hareketli ve canlı bir tasviri ortaya koyarlar. Bununla birlikte mesellerde çeşitlilik benimsenmiştir. Çoğu zaman temsili tabloyu meydana getiren bazı kareler hazfedilebilmektedir.²¹⁸⁵ Soyut olan şeyleri, somut, var olmayan şeyleri mevcut ve gaib olan şeyleri de müşahade edilecek şekilde tasvir etmektedirler.²¹⁸⁶

Netice itibarıyla mesel hitabı da teşbihin bir nevidir. Muhataplara sunulan düşünce ve duygular mesel hitabıyla daha somut bir hale getirilmektedir. Mesel hitabı da bütün belâgat inceliklerini ihtiva etmektedir.

3.5.4. Kasr

Kasr, hapsetmek ve kısa anlamındadır. Aslında bu iki anlam birbirlerine yakındır. Zira bir şey sona varmışsa hapsedilmiş sayılmaktadır.²¹⁸⁷ Kur'an'da bu kelimenin geçtiği yerlerde, hapsetmek,²¹⁸⁸ menetmek,²¹⁸⁹ kısaltmak,²¹⁹⁰ büyük saray²¹⁹¹ ve büyük

²¹⁸² Bedreddin b. Mâlik, s. 112.

²¹⁸³ et-Teftâzânî, *Mutavvel 'ala Talhîs*, Muharrem Efendi Matbaâsı, Derseâdet, 1310, s. 380.

²¹⁸⁴ Mustafa Dîb el-Buğâ ve Muhyuddîn Dîb Misto, *el-Vâdih fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 2.bs., Dâru'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimaşk 1998, s. 198.

²¹⁸⁵ Habenneke, *Emsâlu'l-Kur'an*, s. 115; Mennân el-Kattân, s. 281-282.

²¹⁸⁶ Hasan el-Yusî, s.31.

²¹⁸⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 860.

²¹⁸⁸ 55.Rahmân: 72.

²¹⁸⁹ 7.A'râf: 2.

²¹⁹⁰ 4.Nisâ: 31.

²¹⁹¹ 22.Hac: 45.

hurma kütüğü²¹⁹² anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca bu kelime vaz geçmek anlamına da gelmektedir.²¹⁹³

Her ne kadar Bahâ'uddîn es-Subkî gibi bazı âlimler kasr, ihtisas ve hasr kelimelerinin birbirlerinden farklı anlamlar taşıdığını söylese de Belâğat dilinde bunların arasında bir fark yoktur.²¹⁹⁴ Ebû Mûsâ'nın da belirttiği üzere, kasr ve ihtisâs kavramları birbirlerinden farklıdır. Buna göre ihtisâs sadece tahsis edilenle ilgilidir. Onun dışındaki unsurları kapsamamaktadır. Kasr ise hem zikredilen ve hem de zikredilmeyenle ilgilidir iddiasında bulunanların bu tespitlerini belli bir delile dayandırmadıklarını söylemektedir.²¹⁹⁵ Ebû Mûsâ'nın bu tespitinin isabetli olduğu görülmektedir. Zira hem tahsis hem de kasrın gerçekleşmesi için belli unsurlar gerekmekte ve ikisi de aynı manayı ifade etmektedirler.

Terim olarak kasr hitabı, özel bir yöntemle bir şeyi başka bir şeye tahsis etmektir. Yani iki şeyden birini diğerine tahsis etmek ve başkasından da onu nefy etmektir. Buna göre kasr hitabı, iki cümle konumdadır. Birisi müsbettir. Diğerisi ise menfidir. Amacı, muhatabın zihninde oluşan şek ve inkârı ortadan kaldırarak zihnine olumlu düşüncelerin yerleşmesini sağlamaktır.²¹⁹⁶ Dolayısıyla icâz, te'kid ve mubalâğa bu hitabın önemli özelliklerindendir.²¹⁹⁷ Bu nedenle Recâ el-Îd, kasr üslûbunun te'kidin bir çeşidi olduğunu savunmakta ve bu fikrini Belâğat ilminin önemli âlimlerinden olan es-Sekkâkî'den²¹⁹⁸ delil getirerek desteklemektedir.²¹⁹⁹ Ancak kasr hitabı, her ne kadar te'kid içerse de, onu müstakil bir hitap olarak düşünmek daha doğru olacaktır.

Kasr hitabı, yapı itibariyle maksûr (indirgenen) ve muksurun aleyh'den (kendisinde indirgenilen) meydana gelmektedir. Böyle bir yapı aslında normal bir terkipte bulunan manaya yeni bir anlamın eklenmesi demektir. Meselâ, “Zeyd شرب زيد لنا

²¹⁹² 7.A'râf: 32.

²¹⁹³ ed-Dâmiğânî, s. 382.

²¹⁹⁴ Sabbâh 'Âbid Dırâz, *Esâlibu'l-Kasr fi'l-Kur'an-i'l-Kerim*, 1.bs., Matba'atu'l-Emâne, Mısır 1986, s. 19.

²¹⁹⁵ Ebû Mûsâ, *el-Belâğatu'l-Kur'aniyye* s. 322.

²¹⁹⁶ 'Abdulmuta'âlî es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-Îdâh*, s. 4.

²¹⁹⁷ 'Abduh 'Abdulazîz Kalkaliye, s. 239.

²¹⁹⁸ es-Sekkâkî, انما ile kasrın gerçekleşmesinden söz ederken bu edat aslında te'kid içindir ve ona te'kid için ما edatı da eklenerek te'kidi daha da artırmıştır. Kasr manasını içermesi de bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü sıfatı mevsuf üzerine veya mevsufu sıfat üzerine kasr etmek te'kid üzerine te'kididen başka bir şey değildir. es-Sekkâkî, s. 260.

²¹⁹⁹ Recâ 'Îd, *Felsefetu'l-Belâğa beyne't-Takniyyeti ve't-Tatavvur*, 2.bs., Menşeeu'l-Mesârif, İskenderiye, s. 127.

süt içti”cümlesinde, Zeyd’in süt içtiğini ifade etmekte ve bunun dışında başka bir anlamı ifade etmemektedir. Ancak bu cümle, ما شرب زيد إلا لبنا “Zeyd ancak süt içti” veya إنما شرب زيد لبنا “Zeyd ancak süt içti” şeklinde kasr üslûbuna dönüştürüldüğünde, Zeyd’in süt içmesine yeni bir anlam katmaktadır. O’da Zeyd’in sadece süt içtiği manasıdır. Buna göre Zeyd’in süt içmesi maksur ve süt ise maksurun aleyhidir.

Kasr üslûbu, genelde, atıf edatları (لا بل لكن), nefiy ve istisna, إنما ve sonra da gelmesi gerekenin takdim edilmesiyle gerçekleşmektedir.²²⁰⁰ Ancak Ahmed el-Hâşimî’nin de belirttiği gibi söz konusu kasrın ilk üç şekli vaz’idir. Sonra gelmesi gereken unsurun takdim edilmesiyle meydana gelen kasr ise vazi değildir. Çünkü bu durum cümle yapısının değiştirilmesiyle meydana gelmektedir.²²⁰¹ Bu kasr hitabın en meşhur şekilleri yanında, وحده lafzı, لا غير terkibi, zamiru’l-fasl, müsnedu ileyhinin marife oluşu, yaygın olmayan kasr şekilleri de sözkonusudur. Hatta es-Suyûtî’nin müsned ve müsned ileyhi ile ilgili farklı şekilleri zikretmekle kasrı ifade eden şekilleri on dörde kadar çıkarttığı görülmektedir.²²⁰² Ahmed el-Hâşimî’ye göre bunlar, Belâğat inceliklerinden yoksun olduğundan üzerinde fazla durulmamıştır.²²⁰³

Diğer taraftan Habenneke’ye göre kasr, söz konusu durumlar dışında dilsel bazı lafızlarla da meydana gelmektedir. Meselâ, Mekke’ye girmek Müslümanlara hastır. Evin en üst katı ev sahibine tahsis edilmiştir. Çin seddi yeryüzünde en büyük ve en uzun seddir. Halid bütün yarışmacıları geçti gibi cümlelerde de kasrın olduğu anlaşılmaktadır.²²⁰⁴

Ancak Ebû Mûsâ’ya göre belâgat çalışmalarında kasr hitabını meşhur dört şekille sınırlandırmanın daha doğru olacağını belirtmektedir. Çünkü bir şeyin diğerine has kılındığını ifade eden kasr şekillerin sonu yoktur.²²⁰⁵ Ebû Mûsâ’nın kasr ile ilgili bu değerlendirmesinin edebi zevke pek uymadığını düşünmekteyiz. Çünkü dilin kendisine has bir yapısı vardır. Bir mana birçok farklı üslûpla ifade edilebilmektedir.

²²⁰⁰ Ebû Mûsa, *Delâlatu’t-Terâkib*, s. 47.

²²⁰¹ Ahmed el-Hâşemî, s.169.

²²⁰² es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 796.

²²⁰³ Ahmed el-Hâşemî, s.167.

²²⁰⁴ Habenneke, *el-Belâğatu’l-Arabiyye*, I, 530.

²²⁰⁵ Ebû Mûsâ, *Delâlatu’t-Terâkib*, s. 48.

Kasr hitabı, muhataba ve ifade ettiği konulara göre hakikî ve izâfî olarak iki kısma ayrılmaktadır. İzâfî kasr ise muhatapların itikadî ve zihnî yapısına göre kasru kalp, kasru ifrâd ve kasru ta'yîn olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Ayrıca kasrın bu her iki kısmı da, başka bir açıdan sıfatın mevsufuna tahsis edilmesi veyahut mevsufun sıfatına tahsis edilmesi şeklinde kısımlara ayrılmaktadır.²²⁰⁶ Kur'an hitabı bütün bu kasr nevileri ihtiva ettiği görülmektedir.

-Hakiki kasr: Bu kasr hitabı, tahsis edilen şeyin hem hakikatta hem de realitede tahsis edildiği şeyin dışında kullanılmamasıdır.²²⁰⁷ Meselâ, *فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* “Bil ki, Allah'tan başka ilâh yoktur”²²⁰⁸ ayetinde hakikî kasr söz konusudur. Çünkü bu ayette sıfat olan *إِلَه* kelimesi, mevsuf olan Allah'a tahsis edilmiştir. Realitede de bu özellik başka bir mabudda da bulunmamaktadır. Ebû Hayyân bu ayeti tevhid çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre bu ayette muhatapların, tevhid inancına devam etmeleri istenmektedir.²²⁰⁹ Kasr yöntemi olarak bu ayette nefiy ve istisna edatı kullanılmaktadır.

Bazen de, *وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ* “Gaybın anahtarları sadece Allah'ın yanındadır”²²¹⁰ ayetinde olduğu gibi, daha sonra gelmesi gerekenin takdim edilmesiyle kasr hitabı gerçekleşmiştir. Bu ayette *مَفَاتِحُ الْغَيْبِ* “Gaybın anahtarları” zamir ile ifade edilen Allah'a tahsis edilmiştir. Daha sonra nefiy ve *إِلَّا* ile gerçekleşen kasrda hakikidir. Böylelikle aynı ayette iki kasr hitabının peş peşe zikredilmesi, gaybın Allah'a has bir durum olduğunu vurgulamaktan kaynaklanmaktadır. Buna göre nefiy umumi olunca hakiki kasr gerçekleşmiş olur. Zira Allah dışında kimse gaybı bilmez.²²¹¹

Hakikî kasre, *مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا* “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir”²²¹² ayeti de örnek verilebilir. Bu ayette mevsuf olan Allah, sıfat olan vahiy, perde arakası ve elçinin gönderilme sıfatlarına hasredilmiştir.

²²⁰⁶ ‘Abdumute‘âlî es-Sa‘îdî, *el-Belâğatu’l-‘Âliye*, 2.bs., Mektebetu’l-Âdâb, y.y.,1991, s. 48-53.

²²⁰⁷ ‘Abdul‘azîz ‘Atîk, *‘İlmu’l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî‘*, s. 148.

²²⁰⁸ 47. Muhammed: 19.

²²⁰⁹ Ebû Hayyân, VIII, 80.

²²¹⁰ 6. En‘âm: 59.

²²¹¹ Sabbâh ‘Ubeyd Dırâz, s. 64.

²²¹² 42. Şurâ: 51.

Ayrıca, *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* “Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız”²²¹³ ayetinde sonra gelmesi gereken mefulun takdim edilmesiyle kasr meydana gelmektedir. Sıfat olan ibatedin, mevsuf olan Allah’a tahsis olmasıyla gerçekleşmiştir. Vakia açısından bu ayet incelendiğinde, bunun hakikî bir kasr olduğu anlaşılır. Zira kendisine ibadet edilmeyi hak eden başka bir mabud yoktur.

Aynı şekilde hakiki kasra *وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ* “Ve doğru yolu bulanlar da ancak onlardır.”²²¹⁴ ayeti de örnek olarak verilebilir. Bu ayette zamirü fasl ile kasır gerçekleşmektedir. Zira bu örnekte sıfat olan maksur hidayettir. Mevsuf olan maksurun aleyhi ise söz konusu özelliklere sahip olan kişilerdir. Ayetin bulunduğu bağlama bakıldığında hakiki anlamda hidayete eren kişilerin özelliklerinden söz edilmektedir. Dolayısıyla buradaki kasrın, hakiki olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Ebû Hayyân’ın belirttiğine göre bu ayetteki te’kid *هم* zamiri ile elif ve lam takısıyla gerçekleşmektedir. Buna göre sanki hidayet söz konusu özelliklere sahip kişilere inhisar edilmiştir. Ayetin sonunda ismi failin zikredilmesi ise, subuta delâlet etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira hidâyet teceddüd eden bir şey değildir ki, fiille ifade edilsin.²²¹⁵

-İzâfi kasr: İzâfi kasr, bir şeyi, sıfatlardan birisine veya mekânlardan birine tahsis etmektir. Vayahut herhangi bir sıfatı veya bir mekânı, herhangi bir şeye tahsis etmektir. Kasrın bu çeşidi kasru kalp, kasru ifrad ve kasru ta‘yin olmak üzere üçe ayrıldığını daha önce ifade edilmişti. Bu tasnifin oluşumunda muhatap esastır. Buna göre muhatap iki mevsufun bir sıfattan veya bir sıfatın iki mevsufta müşterek olduğunu düşündüğünde, bunlardan birisi için inşa edilen kelâm, kasru ifrâd sayılmaktadır. Şayet muhatap, mütekellimin sıfat ile mevsuf ilişkisinde veya mevsuf ile sıfat ilişkisinde tam tersini düşünüyorsa, mütekellimin inşa ettiği kelâmda kasru kalb gerçekleşmiş olur. Çünkü mütekellim muhatapın fikrini ters çevirmektedir. Diğer taraftan muhatap, sıfat ve mevsuf ilişkisini belirlemede tereddütlü ise bu durumda inşa edilen kelâm kasru ta‘yini

²²¹³ 1. Fatiha: 5.

²²¹⁴ 2. Bakara: 157.

²²¹⁵ Ebû Hayyân, I, 626.

ihtiva etmektedir. Zira mütekellim muhatabın terüdüdünü izale etmekte ve söz konusu durumlardan birini tayin etmektedir.²²¹⁶

Ancak Habenneke'nin belirttiğine göre muhatabın zihninde herhangi bir hüküm bulunmazsa, bu durumda inşa edilen kasr cümlesi i'lâmî ve ibtidâî kasr olur. Ayrıca belâğatçılar kasrın bu çeşitlerini kasri izâfiye tahsis etmelerinin gerçekleri yansıtmadığını örnekler vererek beyân etmektedir. Meselâ, لا خالق إلا الله hitabının Allah dışında başka ilâhların da olduğuna inanan müşrikler için inşa edildiğinde, burada yaratmayı Allah'a tahsis etmiş oluruz ve bu aynı zamanda kasri hakikî ve kasri ifrâdidir.²²¹⁷ Habenneke'nin bu tesipini gerçeklere uygun olmasından dolayı isabetli bulmaktayız.

Kasri izâfiyeye, فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ “Eğer (itaatten) yüz çevirirseniz bilin ki Resûlümüzün vazifesi ancak apaçık duyurmak ve bildirmektir”²²¹⁸ ayeti, örnek verilebilir. Buna göre ayetin anlamı, elçimize ancak tebliğ vaciptir şeklindedir. Ancak buradaki kasr izâfidir. Zira ayet, Hz. Muhammed'in kendi halkına karşı tebliğ görevinden söz etmektedir. Onun Rabbine ve diğer hak sahiplerine karşı görevlerinden söz etmemektedir. Dolayısıyla buradaki kasr izâfidir. Aynı zamanda bu üslûpta mevsuf olan resul, sıfat olan tepliğe hasredilmektedir.

Atıf edatlarıyla yapılan kasrın, genellikle izâfî ve kasri kalp olduğu düşünülmektedir. Ancak لکن وبل de kasrın gerçekleşmesi için onlardan önce menfî bir cümlenin geçmesi şarttır. لا edatında ise böyle bir durum söz konusu değildir.²²¹⁹

Allah yolunda وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ edatıyla ilgili öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır”²²²⁰ ayetini örnek vermek mümkündür. Bu ayette mevsuf olan Allah yolunda ölenler, sıfat olan ihyaya inhisar olmuştur. Netice itibariyle Kur'an hitabında zaman zaman kasr hitabı da kullanılmaktadır. Bu hitapla bir taraftan muhataplara sunulan mesaja vurgu yapılmaktadır. Diğer taraftan da hitabın daha veciz

²²¹⁶ el-Kazvînî, s. 74.

²²¹⁷ Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, I, 528.

²²¹⁸ 5.Mâide: 92.

²²¹⁹ Sabbâh 'Ubeyd Dırâz, s. 253.

²²²⁰ 3.Âl-ı 'imrân: 169.

bir şekilde ifade edilmesi sağlanmaktadır. Ayrıca kasr hitabı, muhatapların olaylara karşı bakış açılarını da tashih etmeye yönelik bir hitaptır.

3.5.5. Kıssa

Kıssa birinin izini takib etmek, haber vermek ve konuşmak anlamındadır.²²²¹ Bu kavram kullanıldığı bağlamda, iz, bir şeyi zikretmek, sunmak, takib etmek, rivayet etmek, haber vermek ve konuşmak anlamlarına da gelmektedir.²²²² Terim olarak kıssa, “yalan ihtimali veya hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda tarihin derinliklerinde kaybolmuş unutulmuş veya izleri insanlığın hafızalarında koruyabilmiş hadiselerin muhataplara âdeta olaylara yeniden bir canlılık vererek anlatılmasıdır.”²²²³ Kur’an’da kıssanın farklı formları zikredildiği bağlamda, izini takib etmek,²²²⁴ beyân etmek, bildirmek,²²²⁵ iş, olay ve takib edilen haber²²²⁶ anlamlarında kullanılmaktadır.

Kıssa hitabının muhataplar açısından doğru anlaşılması ve algılanması, büyük önem arz etmektedir. Çünkü Kur’an hitabının büyük bir bölümü kıssalardan meydana gelmektedir. Yani nerdeyse Kur’an hitabının üçte ikisinde kıssa hitap tekniği kullanılarak muhataplara ilâhî değerler ifade edilmektedir. Bu da Kur’an’ın içerdiği değerlerin doğru anlaşılmasında ve muhataplara sunumun doğru yapılmasında, kıssa hitabının ne ölçüde önemli olduğunu göstermektedir.²²²⁷ Zira Kur’an’daki kıssalar geçmiş toplumların yaşadıklarını nakletmekte ve bu konuda insanlara rehberlik etmektedir. Kur’an kıssaları, insanlık tarihinde yaşanmış söz konusu olayları kendine özgü ifade (ibare), bağlam (makam) ve nazmıyla doğru olanların doğruluğunu ve çirkin olanların da çirkinliğine vurgu yapacak şekilde ortaya koymaktadır.²²²⁸ Buna göre kıssa hitabı, çok farklılık arz eden Kur’an hitaplarından bir hitaptır.²²²⁹ Zira kıssa hitabı, genel itibariyle tasvire dayanmaktadır. Yani olaylar ve olgular ve kıssada yer alan şahıslar âdeta canlı bir şekilde muhataplara sunulmaktadır. Ayrıca kıssalar çoğu zaman dikkat

²²²¹ el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 579.

²²²² el-Mustafevî, IX, 305.

²²²³ İdris Şengül, *Kur’an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1995, s. 46.

²²²⁴ 38.Kasas: 11; 13.Kehf:64.

²²²⁵ 12.Yusuf:3.

²²²⁶ 3.Âl-ı ‘imran: 26; 38.Kasas: 25; 7.A’râf:176.

²²²⁷ Ömer Faruk Yavuz, “Kur’an’ın Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak “Kıssa’nın Rolü,” *Milel ve Nihal*, c. VI say: 6, 2009, İstanbul s 120

²²²⁸ Reşîd Rizâ, I, 399.

²²²⁹ Muhammed ‘Abdullâh, *Ususu Binâ’i’l-Kıssati mine’l-Kur’an’l-Kerîm*, (Basılmamış Doktora Tezi) Câmîatu’l-Ezher, Kulliyetu’l-Luğati’l-‘Arabiyye bi’l-Munûfiyye, Câmi’atu’l-Ezher, Mısır 1996, s. 24.

çekici sahneler,²²³⁰ kıssanın özeti,²²³¹ kıssanın sebep ve sonuçlarıyla²²³² başlamaktadırlar.

Kur'an kıssalarını, sıradan kıssa ve hikâyeler gibi konu ve edebî sanatlara hasretmek doğru değildir. Bilakis kıssa hitabı, Kur'an'ın hedeflediği amaçları gerçekleştirme araçlarından biridir. Bir taraftan Hz. Peygamber tebliğ görevini ifa ederken, baskılara karşı sabrını artırmak,²²³³ diğer taraftan da kıssa içerikli hitaplarla, vahiy, peygamberlik, tevhit inancı ve bütün ilâhî dinlerin temel ilkelerde aynı olduklarını ispat etmek istenmektedir. Şer, hayır, aceleci davranmak, yapılması gereken işleri tehir etmek, sabır, şükür ve kibirlenmenin sonuçlarının da neler olabileceğini adeta gözler önüne sermektir.²²³⁴

İlâhî irade, kıssa yoluyla Hz. Peygamber'in sıkıntılarını gidermek için adeta onu terapi etmektedir. Bunu yaparken, İslâma davet ederken, sıkıntı ve yapılan baskılara katlanmak zorunda kalan bir başka peygamber olan Hz. Musa'nın hayatından bazı kesitleri sahneye koyar. Hz. Peygamber'e, "Musa'nın haberi sana geldi mi?"²²³⁵ sorusunu soran Kur'an, Hz. Musa'nın başından geçenleri ona anlatmaya başlar.²²³⁶ Hz. Peygamber'in karşılaştığı sıkıntılarını hafifletip gönlünü sabitleştirmek ve tatmin etmek için geçmişte yaşanmış olay ve olgular ona kıssa hitabı yoluyla iletilmektedir.²²³⁷

Kur'an hitabının dil ve üslûp olarak içerdiği kıssaların tümünün hakikat ve yaşanmış olgular olduğunu düşünmenin ve inanmanın zorunluğunun bulunmadığı, bir kısım kıssaların meseller gibi hayal ve mitoloji içerikli olduğunu²²³⁸ savunan Muhammed Halefullâh, ciddi tartışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Ona göre meseller için geçerli olan hayal mahsulü ve mitolojik durumlar, kıssalar için de geçerlidir. Bazen kıssa, mesel olarak, mesel de kıssa olarak Kur'an'da zikredilmektedir. Çünkü olayları somutlaştırmak ve zihinlere yerleştirmek konusunda meseller yerine

²²³⁰ 20.Tâhâ: 9-10.

²²³¹ 13.Kehf: 9-12.

²²³² 38.Kases: 4-6.

²²³³ er-Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, XII, 81.

²²³⁴ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, s.144.

²²³⁵ 20.Tâhâ: 9.

²²³⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Kıssa Terapisii -Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması-, *CÜİF Dergisi*, Cild: VIII, Sayı: 2., Sivas, 2004, VIII, s. 78.

²²³⁷ 11.Hûd: 120.

²²³⁸ Muhammed Halefullâh, *el-Fennu'l-Kıssâ fi'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, 1.bs., *Muessesetu'l-İntişârî'l-Arabî*, Beyrut 1999, s.22.

getirdikleri misyon, kıssalar için de geçerlidir.²²³⁹ Ona göre Kur'an, birçok ayette²²⁴⁰ peygamberlerin kıssalarını mesel olarak ifade etmektedir. Buna göre Kehf kıssası tarihi hakikatleri ifade etmemekte ve Yahudilerin konu hakkındaki bildiklerini ifade etmektedir. Çünkü müşrikler kefh kıssasıyla ilgili Medine Yahudilerinin onlara öğrettikleri tarzda bir cevap bekliyorlardı ve gelen cevapda onların bilgileri doğrultusunda olması muktezay-ı hala daha uygun olduğunu söylemekte ve bu nedenle bu hitabın daha etkili olacağını iddia etmektedir.²²⁴¹

Halefullâh'ın kıssa hitabıyla ilgili ortaya attığı bu iddia, her ne kadar kendi düşünce sistemi içinde doğru görünse de, bizzat Kur'an, birçok ayette²²⁴² kıssalara mitoloji denilmesine şiddetle karşı çıkmakta ve ihtiva ettiği kıssaların en güzel²²⁴³ ve gerçek olduğunu²²⁴⁴ vurgulanmaktadır. Burada dikkat çeken Kur'an'ın bir hitap tarzı olan kıssanın ifade gücü öne çıkmakta ve aynı zamanda içeriklerinin de gerçek olduğuna vurgu yapılmaktadır. Zira masal ve mitolojiler, bir sözü her ne kadar güzel bir üslûp ile ifade etseler de gerçekleri dile getirmedikleri için kabul görmemektedirler. Bütün bunlar, Kur'an hitapların bilgi verici olma özelliklerine verilen değer ortaya konmaktadır.

Kıssa hitabıyla ilgili Seyyid Kutub: "Hakikatler, edebi bir üslûpla ifade edilip, hakikatin temel iki özelliği olan doğruluk ve gerçek olma özellikleri bir arada olması mümkün değil midir?" şeklinde önemli bir soru sormakta ve cevabını da şöyle vermektedir: "Kıssa, edebî bir sanattır. Fakat edebî sanatın tümü değildir. Tercüme yoluyla oluşan tefekkürümüzden ve salt batı örnekleriyle oluşan zihinden kurtulup, kavramaları gerçekçi ve genel bir bakış açısıyla incelersek, hakikatlerin tam bir edebî sanatla sunulmasının zor olmayacağı görülecektir." Ona göre Kur'an'ı Kerim kudsî yapısından çıkartılıp, bir tarih kaynağı olarak bakılsa dahi, onun sahip olduğu ilmî araştırma hakikatleri, insanlık tarihinde başka bir kitap için söz konusu olmamıştır. Akılda Kur'an'ın sunduğu tarihi bilgileri de reddetmemektedir.²²⁴⁵

²²³⁹ Muhammed Halefullâh, s.23.

²²⁴⁰ 12.Yasin: 13, Tahrîm: 10-11.

²²⁴¹ Muhammed Halefullâh, s.24-25.

²²⁴² 6.En'am: 25, 8.Enfâl: 31, 16.Nahl: 24,

²²⁴³ 12. Yusuf: 3.

²²⁴⁴ 13.Kehf: 13.

²²⁴⁵ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, s. 255-256.

Konuya ilmi ve objektif bir açıdan bakıldığında, Kur'an kıssalarının iddia edildiği gibi sembolik, simgesel veya tarihi gerçekliği olmayan edebî anlatımlar olmadığı ortaya çıkacaktır. Kur'anî kıssaların yaşanmış birer hakikat olduğu anlaşılabacaktır.²²⁴⁶ Çünkü Kur'an hitabının içerdiği tevhid, ahiret inancı, peygamberlik, vahiy gibi değerlerin büyük bir bölümü, kıssalar vesilesiyle insanlara iletilmektedir. Şayet Kur'an kıssaları için "tarihi gerçekliği olmayan olaylar olarak iddia edilse, bütün Kur'anî hedef ve gayeleri bir çırpıda inkâr etmemiz gerekecektir."²²⁴⁷ Oysa, Kur'an hitabının tümü, ilâhî iradenin bir yansıması ve haktır.

Kıssa hitabının içeriği gerçekleri yansıtmamaktadır şeklinde yapılan tenkitler olduğu gibi Kur'an kıssalarında bir düzen yoktur şeklinde de bir takım eleştiriler de olmuştur. Bu tenkitleri yapanlar, aslında Kur'an'ın kıssa hitabının amacını anlamamışlardır. Kur'an kıssalarının asıl amacı, kronolojik olarak tarihi olayları muhataplara ifade etmek değildir. Bilakis kıssaların temel gayesi, muhatapları duygu ve düşünce açısından yönlendirmektir. Bu da her kıssanın kendi bağlamında bir amacının olduğunu göstermektedir.²²⁴⁸

Kıssa hitabında kullanılan edebî üslûba bakıldığında, peygamberlerin kendi halklarıyla kurdukları iletişimde, dil ve belâğatın bütün inceliklerinin kullanıldığı görülecektir. Kıssa hitabında kullanılan dil ve Belâğat inceliklerinin hepsini burada zikretmek mümkün değildir. Bu nedenle genel hatlarıyla kıssa hitabının ihtiva ettiği bazı belâğat inceliklerine dikkat çekmekle yetineceğiz.

Kıssa hitabında kasr üslûbu yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, kasr üslûbunda hem îcâz hem de vurgu söz konusudur. Peygamberler, sundukları değerlere karşı sergilenen tavırdan dolayı bu üslûbu kullanmışlardır. Zira bu üslûp, bir taraftan muhatapların ilâhî değerlere karşı oluşan olumsuz düşünceleri düzeltmek istenmekte, diğer taraftan da onların içine düştükleri hataları düzeltmek ve onları ikna etmek hedeflenmektedir.

Kur'an'daki peygamberlerin kıssaların da bu hitap, nefiy ve istisna edatıyla kırk bir yerde kullanılmaktadır. Bunların çoğu muhatapların olumsuz tepkileriyle ilgilidir.

²²⁴⁶ Geniş bilgi için bkz., İdris Şengül, "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri", IV. *Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1996,, s. 169-184.

²²⁴⁷ İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, s.84.

²²⁴⁸ Reşîd Rızâ, I, 337-346.

Bu üslûpta olumsuzluğu ifade eden ما edatı yirmi dört, ان edatı on dört ve لا edatı altı yerde geçmektedir. انما edatı ise, yedi defa zikredilmektedir. Takdim yoluyla gerçekleşen kasr, on üç yerde vaki olmaktadır. Atıf edatları, بل, لا ve لكن ile meydana gelen kasr hitabı ise, toplam dört yerde kullanılmaktadır. Söz konusu durum, üç yerde لكن ile gerçekleşirken sadece bir yerde بل ile vaki olmaktadır. Ta'rif yoluyla kasr ise iki defa zikredilmektedir. ضمير الفصل “Ayrıştırıcı zamir” ile inşa olunan kasr hitabı ise, dört yerde geçmektedir. Özellikle nefiy ve istisna edatıyla gerçekleşen kasr hitabı, nerdeyse bütün peygamberlerin halklarıyla gerçekleştirdikleri iletişimde kullanılmaktadır.²²⁴⁹

Ayrıca kıssa hitabında istifhâm hitabıyla, bazen muhatapların hakkı reddetmelerini inkâr edilmekte, bazen de kendilerine sunulan ilâhî değerlere karşı sergiledikleri davranışlardan dolayı kınanmaktadırlar. Bazen de İslâmî hakikatler muhataplara söylettirilmek (takrir) istenmektedir. Zaman zaman geçmiş milletlerde yaşanmış bazı örnekler bu üslûpla Hz. Peygamber’e nakledilerek teselli edilmek istenmektedir.²²⁵⁰ Peygamberlerin kavimleriyle iletişimlerinde en çok hemze içeren istifhâm üslûbunun kullanılmaktadır. İstifhâm edatlarından hemze on üç defa, ما edatı on defa, من beş defa, كيف, bir defa ve أي bir defa zikredilmektedir.²²⁵¹

Kur'an hitabında hemzenin bu kadar yoğunlukta kullanılması, cümlelerin bütün unsurlarının kendisiyle sorgulanabilme yapısından kaynaklanmaktadır. Cümlelerin bütün unsurları hemzeyle tasavvur edilebildiği gibi, cümledeki nisbette de kendisiyle sorgulanabilmektedir.²²⁵²

Hız.Nuh halkını açıktan ve gizli olarak davet ederken, iletişimde farklı üslûpları kullanmaktadır. Fakat onun halkı her defasında onun davetini redder. Bütün bu karşı çıkışlardan sonra Hız.Nuh şöyle bir yakarıшта bulunur: قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا فَلَمْ يَذْهَبُوا دُعَائِي (Sonra Nuh:) “إِلَّا فِرَارًا وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا” Rabbim! dedi, doğrusu ben kavmimi gece gündüz (imana) davet ettim;” Fakat benim davetim, ancak kaçmalarını arttırdı Gerçekten de, (imana gelmeleri ve böylece)

²²⁴⁹ ‘Abdussamed, *Hitâbu'l-Enbiyâ fi'l-Kur'an*, s. 196.

²²⁵⁰ ‘Abdussamed, *Hitâbu'l-Enbiyâ fi'l-Kur'an*, s. 207.

²²⁵¹ ‘Abdussamed, *Hitâbu'l-Enbiyâ fi'l-Kur'an*, s. 207.

²²⁵² Ebû Mûsâ, *Delâletu't-Terâkib*, s.210.

günahlarını bağışlayan için onları ne zaman davet ettiysem, parmaklarını kulaklarına tıkadılar, (beni görmemek için) elbiselerine büründüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler.²²⁵³ Allah’la iletişimde inşa edilen bu hitapta, Allah yakın olmasına rağmen uzaklığı ifade eden nida edatlarından ۛ kullanılmaktadır. Böyle bir hitap, genellikle ta‘zim ifade etmektedir. Çünkü nida hitabı bazı Belâğat inceliklerinden dolayı kendi vaz‘i anlamı dışında da kullanılmaktadır.²²⁵⁴ İlâhî değerleri kabul konusunda halkından umudunu kesen Hz.Nuh kendi meramını ifade etmede ise kasır hitabına başvurmuştur. Özellikle de nefiy ve لا ile inşa olunan kasır hitabı, muhataplar olumsuz tavır takındığında veya şüphe kapıldıklarında kullanılmaktadır.²²⁵⁵

Hiz. Nuh muhatapları hakka ve tevhide her davet ettiğinde onu dinlemek istemediler. Bundan dolayı kulaklarını parmaklarıyla tıkadılar. Kur’an onların bu davranışını جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ “Parmaklarını kulaklarına tıkadılar” mecazî üslûpla dile getirmektedir. Daha öncede ifade edildiği üzere bu üslûp alakası kulliyet olan mecaz-i murseldir. Muhataplar, bir kelime dahi dinlemek istemediklerini ifade etmek için أَصَابِعَهُمْ “Paramakları” ifadesini kullanılmaktadırlar.²²⁵⁶

Ayrıca kıssalarda, tekrar, kinaye, mecâz ve muhatapların bulundukları bağlama göre farklı dil formları da kullanılmaktadır.²²⁵⁷ Kıssalarda teşbih sanatına da yoğun bir şekilde başvurulmaktadır. Meselâ, وَلِیْ عَصَاكَ فَلَمَّا رَاَهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلِيْ مُدْبِرًا “Asânı at! Musa (asâyı atıp) onu yılan gibi deprenir görünce dönüp arkasına bakmadan kaçtı.”²²⁵⁸ ayetinde teşbih sanatına başvurulmaktadır. İbn Nâki‘â’nin belirttiğine göre bu ayette ‘asa, hızlı hareket etmede ve titremede yılanı benzetilmektedir.²²⁵⁹

Sonaç itibariyle Kur’an’da muhataplarla iletişimde kıssa hitabına da yoğun bir şekilde başvurulmaktadır. Çünkü insanlar yapıları gereği kıssayı sever ve onu dinlemek isterler. Kur’an hitabının içine kıssaların serpiştirilmesi de insanların bu yapısından

²²⁵³ 71.Nuh: 5-7.

²²⁵⁴ ‘Alî el-Cârim ve Mustafa Emîn, s. 176.

²²⁵⁵ Ebû Mûsa, *Delâletu’l Terâkib* s. 113; ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu’l- İ’câz*, 127.

²²⁵⁶ Nu‘mân Şa‘bân ‘Ulvan, *el-Esâlibu’l-Beyâniye ve’l-Hitâbu’d-De’avi*, Mu’temeru’d-Davetu’l-İslâmiyye ve Mutegeyyirâtu’l-‘Asri, el-Câmi‘atu’l-İslâmiyye bi Gazza, 2005, s. 1399.

²²⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn ‘Âşûr, I, 64-70.

²²⁵⁸ 27. Neml: 10.

²²⁵⁹ İbn Nâki‘â, s. 201.

kaynaklanmaktadır. Her halukarda kıssa hitabı bütün Belâğat inceliklerini ihtiva etmektedir.

3.5.6. Vasiyyet

Vasiyet bir şeyi diğerine bağlamak ve ulaştırmaktır.²²⁶⁰ er-Rağib el-İsfahânî'ye göre, vasiyet, öğütlerle birlikte başkasının yapması gerekeni önermektir.²²⁶¹ el-Beydâvî, er-Rağib el-İsfahânî'nin yaptığı bu tanımları biraz daha açarak, önerilen şeye, salah ve kurbet kayıtlarını da eklemektedir. Ona göre vasiyet eden kişi, yaptıklarını vasiyet ettiği kişinin fiiliyle devam ettirmektedir.²²⁶² Kur'an hitabında vasiyeti ifade eden وصى ve وصي gibi kendisine has lafızlar vardır. Ancak bu fiillerin içerdikleri anlamlar farklıdır.

Ebu'l-Bekâ'nın belirttiğine göre وصى fiili, birkaç defa tavsiyeyi ifade ederken, وصي ise sadece bir defa vasiyeti iktiza eder.²²⁶³ Yani şeddeli olan وصي fiilinin çokluğu ifade ettiğini söylemektedir. Buna göre aynı kökten olan التوصية ise, bir şeyin gerçekleşmesi ve kendisiyle amel edilmesi için, teşvikle birlikte onu emretmektir.²²⁶⁴

eş-Şerîf el-Curcânî ise vasiyyeti, ölümden sonra başkasına bir şeyi mülketmektir²²⁶⁵ şeklinde tanımlar. Dolayısıyla vasiyeti, iki kısma ayırmak mümkündür. Diri olanların birbirlerine yaptıkları vasiyettir ki, emir ve nehiy şeklinde gerçekleşmektedir. Biri de ölüm döşeginde olan kişilerin yaptıkları vasiyettir.²²⁶⁶ Bütün bu bilgiler ışığında denilebilir ki, vasiyetin asıl anlamı, bir şeyin devam etmesi için verilen bir emirden ibarettir. Çünkü ölümden sonra bir malın temlik edilmesi, bir iş veya namazı ve ibadeti tavsiye etmek gibi durumların hepsinde, bu anlamı söz konusudur.²²⁶⁷

Kur'an'da vasiyet hitabını içerdiği anlam açısından iki ana katagoride toplamak mümkündür. Birincisi, dinî, ahlakî ve insanî değerleri tavsiye etmektir ki, bu وصي fiiliyle ifade edilmektedir. Bu hitap, bazen Allah ve peygamberlerle iletişimde ve bazen de

²²⁶⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, s. 1055.

²²⁶¹ er-Râğib el-İsfahânî, s. 873.

²²⁶² el-Beydâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, I-VI (thk. Muhammed 'Abdurrahmân Mer'gaşlı), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., I, 108.

²²⁶³ Ebu'l-Bekâ, s. 947.

²²⁶⁴ İbn 'Âşûr, XXV, 50.

²²⁶⁵ Şerîf el-Curcânî, s.273.

²²⁶⁶ Usâme b. Munkiz, *Lubâbu'l-Âdâb* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetu's-Sunne, Kahire 1.bs., 1987, s. 2.

²²⁶⁷ el-Mustafevî, XIII, s. 142.

insanlara tavsiyede kullanılmaktadır. Peygamberlere yapılan tavsiye, dinin ikame edilmesi ve din konusunda parçalanmanın olmaması istenmektedir.

Din konusunda muhataplara iletilen mesajların büyük bir bölümü, birçok peygambere de tavsiye edilmektedir. Bu durum, شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا يَدْعُوكَ إِلَىٰ طَمَعٍ مَّعْلُومٍ “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” وَصَيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı.”²²⁶⁸ ayetinde dile getirilmektedir. İbn ‘Âşûr’un belirttiğine göre, bütün peygamberlere tavsiye edilenler, tevhid, zarûriyât ve hâciyât gibi dinin temelini oluşturan esaslardır. Ayette özellikle belli peygamberlerden söz edilmesi, Hz. Nuh’un dinin bütün dinlerin temeli olması, Hz. İbrahim’in hanif dini anlayışının Arap yarımadasında bilinmesi, Hz. Musa’nın dininin hükümler açısından, dinlerin en geniş olması ve Hz. İsa’nın kendisiyle Hz. Peygamber arasında başka bir peygamberin olmamasından kaynaklanmaktadır. Geçmiş peygamberlerin şeriatları, vasiyet hitabıyla ifade edilmesi ve Hz. Peygamber’in şeriatı ise vahiy ile zikredilmesi, geçmiş peygamberlerin şaritalarının geçici oldukları ve sahibinin elinde bir emanet gibi durdukları ifade edilmek istenmekten kaynaklanmaktadır.²²⁶⁹

Kur'an'da farklı bağlamlarda kullanılan te'fil babından olan vasiyet hitabı ehli kitap ile Hz. Peygamber arasında geçen tartışmada geçmektedir. Hz. Peygamber, Allah'ın kendisine, şirk koşmamayı, anne ve babaya iyi davranmayı, fakirlikten dolayı çocukları öldürmemeyi, açık ve gizli olan çirkin davranışlara yaklaşmamayı, haksız yere insanları öldürmemeyi, yetimin malına ancak iyilikle yaklaşmayı, ölçü ve tartılarda adil davranmayı, adalete tanıklık yapmayı ve Allah'a verilen sözlerin yerine getirilmesi yönünde yaptığı tavsiyeyi hatırlamaktadır.²²⁷⁰ Özel anlamda tef'il babından olan tasviye, anne ve babaya ihsanda bulunmayı ifade etmek için zikredilmektedir.²²⁷¹ Anne ve babaya iyi davranmak, bütün dinlerde tavsiye edilmektedir.

Kur'an'da if'âl babından olan **وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا** fiili, “Yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı vasiyet etti”²²⁷² ayetinde mazi fiil olarak zikredilmektedir. İbn

²²⁶⁸ 42. Şurâ: 13.

²²⁶⁹ İbn ‘Aşûr, XXV, 53.

2270 6. En 'âm: 51-52.

²²⁷¹ 29. Ankebût: 8; 31. Lokmân: 14;46. Ahkâf: 15.

2272 19. Meryem: 31.

‘Âşûr, namazın mazi fiille ifade edilmesi, onun böyle takdir edildiğini ifade etmekten kaynaklandığını söyler. Bunun vasiyetle ifade edilmesi ise vasiyetin gelecekle ilgili vurgulayıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ayetin anlamı şöyledir: “Allah namazı ve zekâtı sürekli emretti.”²²⁷³ Vasiyet hitabı, if’âl babından mazi fiil olarak sadece burada geçmektedir. Ancak bu babın muzari, beş yerde geçmekte²²⁷⁴ ve geçtiği bütün yerlerde mirasla ilgilidir. Özellikle bu mali konuların vasiyet fiiliyle ifade edilmesi, muhatapların miras hukuku konusunda dikkatli olmaları istenmektedir.

Vasiyet fiili, Kur’an’da mufa’âla babından üç yerde geçmektedir. Bu bab genellikle en az iki kişi arasında gerçekleşmektedir. Ancak bazı durumlarda tek kişi için de kullanılmaktadır. Meselâ أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ “Bunu (nesilden nesile) birbirlerine vasiyet mi ettiler? Doğrusu onlar azgın bir topluluktur”²²⁷⁵ ayetinde mufâ’ale babından bir vasiyet hitabı söz konusudur. Bu hitabın bulunduğu bağlam, tarih boyunca bütün peygamberlerin sihir ve delilikle itham edildiklerini belirtilmektedir. Burada tavsiye hitabı istifhâm üslûbuyla inşa edilmektedir. Buna göre ayetin anlamı acaba bütün geçmiş toplumlar peygamberlerle ilgili bunları birbirlerine tavsiye mi ettiler şeklinde sorulmaktadır. Bunun devamında bunların söz konusu tavırları, onların azgın bir toplum olmalarından kaynaklandığı belirtilmektedir.

ez-Zemahşerî, geçmiş toplumlar ile Hz. Peygamber’e söz konusu ithamlarda bulunanlar bir birleriyle iletişim kurmamalarına rağmen, birbirlerine tavsiyede bulundukları ifade edilmektedir. Zira hepsinin ortak özelliği azgınlıktır. Dolayısıyla sanki hepsi birbirleriyle iletişim halindedirler.²²⁷⁶

Asır süresinde geçen, وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ “Birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır”²²⁷⁷ ayetinde ise Müslümanların birbirlerine karşı haklarından vasiyet hitabıyla söz edilmektedir. er-Râzî’nin de belirttiği gibi bu sûre bütün insanların husranda olduklarını belirtmektedir. Ancak iman eden, salih amel yapan, hakkı ve sabrı birbirlerine tavsiye edenler hariçtir. İnsanlar, iman ve salih amel yapmakla husrandan kendilerini kurtarmışlardır. Bununla birlikte kendilerinin yaşadıkları güzellikleri ve

²²⁷³ İbn ‘Âşûr, XVI, 99.

²²⁷⁴ Fuâd ‘Abdulbâkî, s. 920.

²²⁷⁵ 51. Zariyât: 53.

²²⁷⁶ ez-Zemahşerî, V, 619.

²²⁷⁷ 103. ‘Asr: 3.

hakikatleri başkalarına da tavsiye etmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla husrandan kurtulabilmek için bu dört temel unsuru yaşamak gerekmektedir. Zira İslâmi tasavvura göre insan sadece kendisinden sorumlu değildir. Başkalarını dine çağırarak, nasihatta bulunmak, ma'rûfu emretmek, munkerden de nehiy etmek ve kendisi için sevdiklerini diğer Müslümanlar için de sevmek gerekmektedir.²²⁷⁸

Beled süresinde, *وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ*, “Birbirlerine sabrı ve merhameti tavsiye ettiler.”²²⁷⁹ geçen bu ayette de mufâ‘ale babından vasiyet hitabı geçmektedir. Sonuç itibariyle vasiyet hitabı da Kur’an’da zikredilen hitaplardan biridir. Bu hitabın, tevhid, haklar, mali konular ve insanlar arası ilişkileri düzenlemede kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu hitabın genellikle fiil ve ihbârî hitapla gerçekleşmesi onun içerğinin sürekli devam ettiği ve yenilenmesinin de gerekli olduğuna irâşet etmektedir.

3.5.7. Duâ

Duâ, herhangi bir şeyi, seslenerek veya konuşarak kendine meylettirmektir. Ayrıca dua yemeğe çağırarak ve birine kendini nisbet etmek manalarına da gelmektedir.²²⁸⁰ Belâğat kitaplarında, duâ hitabının özel bir başlık altında incelendiğine rastlamadık. Ancak emir ve nehiy konuları işlenirken, mecazî olarak bunların duâ anlamına delâlet ettiği ifade edilmektedir. Buna göre duâ, yalvarma ve yakarışı içerecek şekilde konum olarak aşağıda olan birinin daha üst bir makamda olan birinden bir talepte bulunmak şeklinde tanımlanabilir.²²⁸¹ Duâ hitabı bir açıdan nida hitabı gibidir demek mümkündür. Ancak nida hitabı genellikle harfi nida ile isim olmaksızın gerçekleşebilirken, duâ ise, nerdeyse isim olmadan gerçekleşmemektedir.²²⁸²

Duâ ile nida arasında kurulan bu ilişki, gramer açısından bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Belâğat açısından duâ hitabına bakıldığında, daha önce de ifade edildiği üzere, çoğu zaman emir ve nehiy üslûplarının, mecazî anlamlarda kullanılmalarıyla meydana gelmektedir. ed-Dusûkî’nin belirttiğine göre, emir, her ne kadar konum olarak altta olan birisinden sadır olsa da, esas olan isti‘lâdır. Duâ da her ne kadar üst makamda olan birinden meydana gelsede onda da yalvarma ve yakarış

²²⁷⁸ er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXXII, 90-91.

²²⁷⁹ 90. Beled: 17.

²²⁸⁰ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, s. 337.

²²⁸¹ İbn Ya‘kuûb el-Mağribî, I, 508.

²²⁸² er-Râğıb el-İsfahânî, s. 315.

esastır.²²⁸³ Buna göre yakarış ve yalvarmayı içeren bütün talepleri, duâ olarak değerlendirmek mümkündür. Bu aynı zaman, duânın mahiyeti ile de uyumludur.

İnsan tabiatı gereği bir yaratıcıya sığınmak, ondan yardım talep etmek, sıkıntılarını gidermek ve dolayısıyla kendini güvende hissetmek ister. Bu açıdan bakıldığında duâ, insanın yapısında bulunan bir duygunun sonucunda ortaya çıkmaktadır.

İlk insanın dünyadaki yaşamı da duâyla başladığını Kur'an'dan öğrenmekteyiz. Hz. Âdem ile Havva'nın yaptıkları bazı hatalardan dolayı sahip oldukları imkânları kaybettiler ve cennetten dünyaya adeta sürgün edildiler. Yeni yurtlarında huzurlu ve mutlu yaşamak için hatalarını itiraf ederek, şöyle söylediler: *قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا* (Âdem ile eşi) dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. *وَتَرْتَمْنَا لِنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ* (Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.”

Böylelikle Hz. Âdem ile Hz.Havva hatalarını itiraf edip, Allah'tan af ve merhamet dilerler. Allah da onlara merhamet eder. Ancak şeytan hatasında ısrar ettiğinden ebedî mutsuzluğa duçar olur. Bütün bunlar gösteriyor ki, duâ hitabı, Allah ile özel bir iletişim şeklidir. Onunla konuşarak isteklerini ona iletmektir.

Allah-insan arasında gerçekleşen bu özel iletişimden bir neticenin elde edilebilmesi için, duânın içeriği, tekvinî ve teşriî yasalara uygun olması gerekmektedir. Ayrıca duânın içeriği ile duâ eden kişinin yaşam tarzı ve davranışları da, birbirleriyle tezat teşkil etmemesi gerekmektedir. Ancak bu özelliğe sahip olan duânın kabulü söz konusu olabilir. Aksi takdirde şartlarına uymayan duâyı ayrılan zamanda bir kayıp olarak değerlendirilebilir. Bu da Allah'ın *وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ* “Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin, kabul edeyim” ayetinde kabul edeceğini söylediği duânın gerekli şartlara haiz olmasının zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Kâfirlerin duâlar kabul edilmemesi de bu şartlara riayet edilmediğinden kaynaklandığı birçok ayette ifade edilmektedir.

Kur'an hitabına bakıldığında, duâ, söz,²²⁸⁴ Allah'a ibadet etmeye rağbet etmek,²²⁸⁵ yardım talep etmek,²²⁸⁶ bir şeyi istemek,²²⁸⁷ nida etmek²²⁸⁸ ve isim takmak²²⁸⁹ gibi

²²⁸³ ed-Dusûkî, II, 499.

²²⁸⁴ 10.Yunus: 10.

anlamlara gelmektedir. Ayrıca duâ temenni²²⁹⁰ ve ibadet etmek²²⁹¹ manalarını da ihtiva etmektedir.²²⁹²

Kur'an'da muhataplar, duâ yapmaya teşvik edildikleri görülmektedir. Meselâ وَإِذَا كُنتَ عِبَادِي عَنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ “Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınlım. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm”²²⁹³ ayetinde yapılan davetlere icabet edileceğini bildirmekle muhataplar duâ etmeye teşvik edilmektedirler. Râzî'nin de belirttiğine göre, ubudiyet makamları arasında duâ önemli bir yere sahiptir.²²⁹⁴ Çünkü duâ insanın kendisiyle Allah'a yaklaşacağı en önemli ibadetlerdendir. Ayrıca duâ bütün güzelliklerin anhtarıdır.²²⁹⁵ Ancak duâlar hem kendileri için hem de başkaları için yapılmalıdır. Haşr süresinde, وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ “Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!”²²⁹⁶ ayetinde, Müslümanların yaptıkları duâ hem içerik hem de üslûbuyla birlikte nakledilmektedir. Bu ayette görüldüğü üzere, duânın hem kendisi için hem de diğer Müslümanlar için yapılmaktadır.

Duâ hitabı, insanlar arasında özel bir iletişimi ifade ettiği gibi, Allah ile insanlar arasında da gerçekleşen iletişimin de özel bir şeklidir. Kur'an hitabında bu hitap çoğu zaman emrin mecazî anlamıyla gerçekleşmektedir.²²⁹⁷ Ancak Kur'an'da emir hitabıyla gerçekleşen duâ hitablarının çoğu, peygamber tarafından vaki olmuştur.

Bazı araştırmacıların yaptıkları tespitlere göre emir hitabıyla gerçekleşen duâ sayısı altmış ikidir. Duâ makamında emir hitabının kullanmasındaki belaği incelik ise,

²²⁸⁵ 10. Yunus: 106.

²²⁸⁶ 2. Bakara: 23; İsrâ: 67; Fatır: 18.

²²⁸⁷ 40. Ğafir: 70.

²²⁸⁸ 17. İsrâ: 52.

²²⁸⁹ 24. Nur: 63.

²²⁹⁰ Yasin: 57; Mulk: 27.

²²⁹¹ Kehf: 14; Ğafir: 60.

²²⁹² Semîn el-Halebî, ‘Umdetu’l-Huffâz, 15-17.

²²⁹³ 2. Bakara: 186.

²²⁹⁴ er-Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, V, 105.

²²⁹⁵ Mustafa b. el-‘Adevî, *Fıkhu’d-Du‘â*, 1.bs., Mektebetu Mekkete, Tantâ 2001, s. 6.

²²⁹⁶ 59. Haşr: 10.

²²⁹⁷ Tâlib Muhammed İsmâ‘îl ez-Zevbi‘î s. 346-347.

kişinin Allah’a karşı tam olarak mutavaziliğini izhar etmek ve duâ hitabında kullandığı fiillerin içeriğinin tahakkuk etmesi yönündeki rağbetini beyân etmektir. Öyle ki, sanki söz konusu fiillerin içeriği Allah’tan talep edilen şeylerdir.²²⁹⁸

Bağlama göre haberî ve inşâî üslûplardan duâyaya uygun bir üslûp seçilebilir. Ancak üslûp seçiminde esas olan şey, üslûbun muhatabı etkileyecek tarzda olması ve söylendiği bağlama da uygun olmasıdır.²²⁹⁹ Buna göre duâ hitabı, bazı ayetlerde رَّبَّنَا غُفِّرْ

لَنَا “Ey Rabbimiz günahlarımızı bağışla”²³⁰⁰ gibi mecazî olarak emir hitabıyla gerçekleşirken, bazı ayetlerde ise رَّبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا “Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme.”²³⁰¹ şeklinde mecazî olarak nehiy hitabıyla ifade edilmektedir.

Ayrıca duâ hitabı, فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا “Allah da onların hastalığını çoğaltsın”²³⁰² ayetinde olduğu gibi müsbet ve haberî bir fiil cümlesinden meydana gelirken, bazen de فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ “Fakat o, sarp yokuşu aşamadı”²³⁰³ gibi ayetlerde olduğu gibi menfî haberî bir fiil cümlesiyle inşa olmaktadır. Diğer taraftan duâ, يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ “Keşke Karun'a verilenin benzeri bizim de olsaydı”²³⁰⁴ ayetinde olduğu gibi, temennî hitabıyla gerçekleşirken, عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ “Umarım, Rabbim beni doğru yola iletir”²³⁰⁵ ayetinde ise tereccî üslûbuyla vaki olmuştur. Bazen de duâ hitabı, عُوذُوكَ رَبَّنَا “Ey Rabbimiz, affına sığındık”²³⁰⁶ ayetinde olduğu gibi mastarla inşa olmaktadır.²³⁰⁷ Bir kısım ayetlerde duâ hitabının isim cümlesiyle de vuku bulduğu görülmektedir. Meselâ, سَلَامٌ “Selam size”²³⁰⁸ gibi isim cümlesiyle duâ yapılmaktadır. Bütün bunlar, duâ hitabının emir ve nehiy dışında başka üslûplarla da yapıldığını göstermektedir. Ancak genellikle emir ve nehiy hitaplarıyla duânın yapıldığı da bir hakikattir.

²²⁹⁸ Yûsuf el-‘Alevî, s. 160.

²²⁹⁹ Bân el-Hâfeci, s. 222; Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâ’i ‘l-Kur’an*, I, 357.

²³⁰⁰ 3. Âl-ı ‘imrân: 193.

²³⁰¹ 3. Âl-ı ‘imrân: 8.

²³⁰² 2. Bakara: 10.

²³⁰³ 90. Beled: 11.

²³⁰⁴ 28. Kasas: 79.

²³⁰⁵ 28. Kasas: 22.

²³⁰⁶ 2. Bakara: 285.

²³⁰⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Temmâm Hassân, *el-Beyân fî Revâ’i ‘l-Kur’an*, I, 356-357.

²³⁰⁸ 39. Zümer: 73.

Mâzî fiille duânın yapılması, istenilen şeyin gerçekleşmesi yönünde iyimser olunduğu ve istenilen şeyin tahakkukunun talep edildiği mesajı verilmek istenmektedir.

Fakat Kur'an'daki duaların nida edatlarıyla gerçekleşmediği görülmektedir. Genellikle ربنا, رب ve اللهم isimleriyle vaki olmaktadır. Bunlardan ربنا, duâ olarak elli üç defa, رب, altmış yedi defa zikredilmektedir. Bunların geçtiği bütün bağlamlarda duâ anlamını içerirken, sadece iki yerde²³⁰⁹ şikâyet anlamında kullanılmaktadır. اللهم kelimesi ise Kur'an'da sadece beş yerde geçmektedir.²³¹⁰ Kur'an hitabında yer alan bu duâlar hangi üsullarla inşa olurlarsa olsunlar, belli mesajlar içerdikleri tartışılmaz bir gerçektir.

Netice itibarıyla duâ, Allah ile insan arasında özel bir iletişimi ifade ettiğinden, Kur'an hitabında kendisinden söz edilmemesi düşünülemez. Ancak emir, nehiy gibi hitaplarda olduğu gibi kendisine ait dilsel bir form yoktur. Dolayısıyla duâ hitabının, diğer hitap türleriyle ifade edildiği görülmektedir. Bazen emir ve nehiy hitaplarından bazen de isim ve fiil cümlelerinden meydana gelir. Kendisine has bir üslûp olmamasına rağmen, duâ hitabıyla muhataplara önemli mesajlar verilmektedir. Zira Kur'an'daki duâlar, salt bir yakarışı ihtiva etmezler. Onunla birlikte önemli mesajları da içermektedirler. Esas olarak duâ hitaplarının muhtevaları, Allah'la güçlü, kalbî bir iletişim kurmaktır.

²³⁰⁹ Furkân: 30; Zuhuruf: 88.

²³¹⁰ Geniş bili için bkz. Ahmed 'Ömer Ebû Şevfe, *el-Mucizetu'l-Kur'an'iyye*, 3.bs., Tarublus, 2006, s. 281-363.

SONUÇ

Bütün âlemi yaratan Allah, onun bir cüzü olan insanı da yaratmıştır. Diğer mahlûkattan farklı olarak, insana düşünme ve kendini ifade etme melekesini vermiştir. Bu özelliğiyle insan, geçmiş ve gelecek arasında irtibatı kurabilmekte ve elde ettiği bilgi ve birikimini başkalarına iletebilmektedir. Ayrıca Allah, insanı bu önemli özelliklerle donatmakla yetinmemiş, ilk insandan itibaren kendisiyle peygamberler aracılığıyla irtibat kurup ve onlara yol göstermiştir. Zira insan belli bir aklî potansiyele sahip olsa da, her zaman hakikatleri doğru algılaması mümkün olmamaktadır. Bunun bir sonucu olarak insan, kendisini mutsuz edebilecek yollara da sapabilmektedir. Bu çerçevede Allah'ın son olarak Peygamber'le konuşmasıyla “Kur'an” adında bir hitap meydana gelmiş ve bu hitap vahyin hatimesi olmuştur. Yani bundan böyle Allah artık insanlarla konuşmayacak ve onlara rehberlik edecek yeni bir vahiy de göndermeyecektir.

Allah, evrendeki olgular üzerinden insanlara belli mesajlar iletmekle birlikte, esasen onlarla konuşma dili üzerinden irtibat kurmuştur. Bu konuda diller arasında bir ayrım yapılmamıştır. Şu var ki, muhataplar, her hangi bir dilin vahiy için seçilmesinde belirleyici etken olmuşlardır. Allah, iradesini onların kullandığı dil üzerinden kendilerine iletmiştir. Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesi de bu esase binaen gerçekleşmiştir. Zira yeni vahyin ilk muhatap kitlesi, Arapça konuşan bir toplumdur. Yeni bir Arapça dili inşa etme yerine, onların kullandıkları kelime, cümle yapısı ve hitap çeşitleri dikkate alındı. Dolayısıyla onların tanımadıkları ve kullanmadıkları kelimeler kullanılmadı. Farklı olarak yapılan şey, söz konusu kelime ve cümleler yeniden nazmedildi. Bütün bunlar yapılırken de söz konusu kelime ve cümlelerin asıl manaları da dikkate alınarak yeni bir hitap meydana getirildi. Fakat bu yeni hitapta kullanılan kelime ve cümleler adeta Allah'ın boyasıyla boyandı. Kur'an'ın ebedî dilsel mucizesi, ilk muhatapların kullandıkları dilin, yeni bir nazımla inşa edilmesine dayanmaktadır. Bu durum belâgat dilinde “Nazmu'l-Kur'an” ve “Belâgatu'l-Kur'an” isimleriyle ifade edilmektedir.

Kur'an hitabında muhatapların dilsel, sosyolojik, bilgisel, psikolojik ve toplumsal durumlarının hepsi dikkate alındı. Kur'an'ın kendi muhaliflerini dahi etkilemesi de bundandır. Ancak onun dilsel ve belâgat sırlarını keşfetmek için oluşan nahiv ve belâgat disiplinleri, belli bir dönemden sonra muhatapın durumuna gereken ilgiyi göstermedi.

Böylelikle muhataplar ile bu disiplinler arasında bir kopukluk meydana geldi. Nahiv kelimelerden başlayıp cümleye ulaşır. Belâgat ise cümleden başlar ve bulunduğu bağlamda onun diğer cümlelerle ilişkisini inceler. Ancak söz konu bu yapı, Abdulkahir el-Curcânî'den sonra bozulduğu ve istisnaları olsa da bu dönemden sonra inşa olan nahiv ve belâgatin, muhatapları gerektiği gibi dikkate almadığı iddia edilmektedir. Buna karşılık Kur'an hitabı ise her iki durumu da dikkate alarak var olmuştu. Öyleki, Kur'an, ilk muhatapların sadece dil yapısını değil, onların farklı lehçelerini de dikkate almıştı.

Hitabın türünün inşasında muhatapların görünen hali (muktezay-ı zahiri) ve onların bilfiil yaşadıkları durum (muktazay-ı hali) önemli rol oynamaktadır. Muhatabın bu halleri hitabın meydana gelmesinde adeta ana rahmi gibidirler. Hitaplar onlarda meydana gelmekte ve onlara göre şekillenmektedir. Kur'an'ın hitap çeşitleri ve konuya vurgu yapma şekilleri muhatabın söz konusu hallerine göre gerçekleşmiştir. Ancak Hz. Meryem kız çocuğu doğurduğunda söylediği sözü muhatabın haline göre değil de, kendi durumuna göre inşa edip tekid etmiştir.

İletişimde hatibin dilini iyi bilmeden onunla doğru bir iletişim kurmak mümkün olmayacaktır. İlk muhataplar, hitap dilini bildikleri için bu konuda bir itirazlarının olmadığı tespit edilmiştir. Çünkü Kur'an hitabı, onların dile vukûfiyetleri çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ayrıca etkili bir iletişim için hitabın hem dâhili hem de harici bağlamını bilmek gerekmemekte ve hitabın anlaşılmasında önemli katkılar sunmaktadır. Hitabın yapısal durumu, bağlam karinesi, hitabın müşahade edilmesi ve hitabın gerçekleşme nedenleri (esbâbü'n-nüzûl) hitabın anlam haritasını belirleyen önemli etkenler olarak tespit edilmiştir. Ayrıca hitabın anlamlı bir şekilde dinlenmesi ve okunması da hitabı doğru anlamamanın önemli unsurlarıdır.

Muhatapların inancının nevi ve dindarlıkları, iletişimde etkili bir unsurdur. Gerçekten de Mekkî ve Medenî ayetlerde hitabın farklı olmasında o muhitte bulunan dindarlık anlayışı önemli rol oynamıştır. Mekke'deki inanç sistemi genel anlamda putperest merkezli iken, Medine'deki insanlar itikat açısından daha çok heterojen bir yapıyı oluşturuyordu. Müşriklerle birlikte ciddi bir Yahudi kitlesi de vardı. Bunlarla birlikte Hristiyanlar ve başka inançlara sahip insanlarda vardı. İlk muhatapların yaşadıkları çevre de hitabın şekillenmesinde etkili olmuştur. Söz konusu çevrenin fiziki yapısı, tabiat şartları, bedevi kültür ve edebiyatta dikkate alınmıştır.

Muhataplara sunulan mesajları algılama biçimleri, iletişimi hem olumlu hem de olumsuz anlamda etkileyen unsurlardır. Muhatapların bilgi birikimleri, kıskançlık, cimrilik ve hırs gibi duyguları, taassup ve taklit anlayışının Kur'an ile iletişimi olumsuz etkilediği tespit edilmiştir. Kur'an hitabında bu özelliklerin tenkit edilmesi de bundandır. Bu fikrin sirayet ettiği toplumlarda bilim, düşünce, sanat ve medeniyette gelişmenin olmayacağı açıktır.

Kur'an hitabında genel anlamda farklı inançlarıyla bütün insanlar muhatap alınmakla birlikte, melek ve cinler gibi görünmeyen varlıklara da özellikle hitap edilmektedir. Bunların yanısıra Kur'an hitabında bir kısım hayvanlara, yere, göklere, dağlara ve ateşe de hitap edilerek, muhatap alınmışlardır. Bu yöntem, bizler anlamasak da söz konusu varlıkların akletme potansiyellerinin olduğu sunucuna götürmektedir.

Kur'an hitabında insan dışındaki diğer varlıklara yapılan hitaplar, hakiki anlamda kullanılmıştır. Buna göre yerin, göklerin ve dağların kendilerine göre bir akletme kapasiteleri vardır ve Allah'la iletişim halindedirler. Evrenin tümü şuur sahibidir ve Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket etmektedir.

Belâgat kitaplarında taleb içermeyen inşâî (inşâ-i gayri talebî) hitapların belâgat yönleri üzerinde fazla durulmamıştır. Bu bir eksikliktir ve belâgat çalışmalarına haklı bir tenkit olarak da yöneltilebilir. Kur'an hitabında yoğun bir şekilde kullanılan bu hitapların belâgat inceliklerinden yoksun olmadığı görülmektedir. Bunların kullanıldığı bağlamda muhataplara belîğ mesajlar verilmektedir.

Arap dili, genel itibariyle ihbarî ve inşâî hitaplar üzerine bina edilmektedir. Kur'an hitabı da ihtiva ettiği itikâdî, ahlakî ve insanî bütün değerleri bu iki dil formu üzerinden muhataplara iletmiştir. Genel anlamda ihbârî hitaplar, insanlar arasında bilgi alış-verişi gerçekleştirdiği gibi, ilmi çalışmalar, gelenek ve bilgi birikimin aktarımına da aracılık yapmaktadır. Bunun dildeki formları, emir ve nehiy gibi talep ifade edenler dışında kalan fiil ve isim cümleleridir. İnsanlar arasında koordineyi sağlayan ikinci dil formları ise emir, nehiy, soru, nida ve temennî gibi inşâî ifadelerdir ve bir fiilin gerçekleşme araçlarıdır. Buna göre ihbârî hitapların içeriği menfî veya müspet olsun zihin dışında varlığı söz konusudur. İnşâî hitaplarda ise isnâdın zihin dışında varlığı söz konusu olmadığından vakıya mutabık olup olmamaları söz konusu değildir. Çünkü inşâî hitapların amacı harici nispeti inşa etmektir. Hitaplarla ilgili bu genel yapıyla

birlikte, belli belâgat inceliklerinden dolayı bu dil formlarının birbirlerinin yerine kullanıldığı da dilsel bir vakia olarak tespit edilmiştir. Böyle bir kullanım belâgatta mecâz olarak ifade edilmektedir. Ancak aynı anda bir hitap hem aslî hem de mecazî anlamda kullanılamaz.

İnşâî-talebi hitaplar, emir, nehiy, istifhâm, temennî ve tereccî olarak tespit edilmiştir. Gayri talebiler ise, kasem, taacub, zem ve medhi ifade eden hitaplar ile akitte kullanılan lafızlardır. Bunlar Kur'an hitabında yoğun bir şekilde kullanılmışlardır. Çünkü beşeri ilişkilerde vurgu yapmak için zaman zaman yemin kullanılmaktadır. Bazen muhatapların yaptıkları işler övülür veya zem edilir. Bazen de sahip oldukları düşünce ve benimsedikleri yoldan dolayı kendi hallerinden taaccüp edilir.

Muhatabın bulunduğu konuma göre zaman zamanda itnâp, icâz, teşbih, kinâye, mecâz ve tariz hitapları zikredilmektedir. Kur'an hitabında muhatapların durumu esas alındığından dolayı bu hitap şekilleri de yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Özellikle mecazî hitaplara yoğun bir şekilde yer verilmektedir. Çünkü mecâz muhatapları hakikate ulaştırmada köprü mesabesindedir. Ayıca mecâzi hitaplarla muhataplarla iletişim kurmak onlara verilen değerden kaynaklanmaktadır. Karı koca arasındaki beşeri münasebetler sarahaten zikredilmeyip aynı durumu ifade eden başka kelimler kullanılması bu çerçevede değerlendirilmektedir.

İlk muhataplarla kurulan bu iletişim tarzı ve kullanılan dille aynı zamanda, her dönemde muhatapların beşeri ilişkilerde nasıl bir dil kullanmaları gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kur'an hitabında hurufu'l-mukata'â gibi özel bazı hitaplar sûrelerin başında bulunan bu harfler her ne kadar bilinen hitap tarzından farklı ise de, bunların Arapçada bir hitap oldukları görülmektedir. Çünkü bu harfler, muhatapları uyarmakta ve aynı harflerden nazım olunan Kur'an gibi bir hitabı inşa etmelerinin mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca kıssa, cidâl, hivâr, vasiyet, mesel ve dua gibi hitaplar, Kur'an hitapları arasında özel hitaplardır. Kıssa hitabı, bütün dil formlarını kendisinde barındırmakla birlikte, özel bir yapısı vardır. Genel itibariyle geçmiş toplumların tecrübelerinin aktarılmasından ibarettir. Cidâl ve hivâr ise toplumsal realitenin iktiza ettiği hitap türleridir. Zira toplumda yer alan bireylerin hepsi aynı inanca sahip olmayabilirler. Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte dünya adeta bir köy haline

dönüşmüştür. Bu nedenle insanlar arasında fikri tartışmaların meydana gelmesi kaçınılmazdır. Kur'an'da bu toplumsal realiteyi dikkate alarak bu hitap tarzlarıyla fikri tartışmaların yapılmasını bir taraftan teşvik ederken, diğer taraftan da bu tartışmanın nasıl olması gerektiğini ve bu tartışma ve diyalogda nasıl bir dilin kullanılması gerektiği, bizzat kullandığı dille ifade edilmiştir. Özel bir hitap türü olan dualar da Kur'an hitabında yoğun bir şekilde zikredilmektedir. Fakat dua hitabının kendisine has bir üslûbun olmadığı görülmektedir. Daha ziyade emir, nehiy ve mazi fiillerle mecazî olarak ifade edilmektedir.

Sonuç itibariyle dilin temel yapısını ve özellikle de Kur'an hitabının mahiyetini anlamaya yönelik tarihsel süreçte ortaya çıkan belâgat birikiminin, Kur'an hitabının anlaşılmasında önemli katkıları vardır. Bu çerçevede Kur'an hitabıyla ilgili ortaya konan bu belâgat birikimi ile Kur'an hitabının genel yapısı ortaya konulmaktadır. Hicri altıncı asra kadar Kur'an dilini ve muhataplarla ilişkisine yönelik çalışmaların dinamik bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde bazı istisnalar olsa da, belâgat ilminin Kur'an hitabı ve muhatapla irtibatı zayıflamıştır.

Asıl inşa ediliş amacı Kur'an hitabının muhataplar için neler ihtiva ettiğini ortaya koymaya çalışan belâgat ilminin, Kur'an hitabıyla irtibatı neredeyse kesilmiştir. Genel anlamda kültürel bir miras olarak muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Belâgat ilmindeki bu değişim ve dönüşüm, o dönemin zihinsel yapısıyla da irtibatlıdır. Bununla birlikte son dönemlerde belâgatın Kur'an hitabını anlamaya dönük asıl misyonunu yeniden canlandırmaya yönelik önemli çalışmalar da yapılmaktadır. Bu nedenle Kur'an hitabının arka planını oluşturan ilk muhataplar, onların bulundukları çevre, Kur'an'ın dilsel yapısının meydana getirdiği o büyük değişim ve inşa ettiği medeniyet arasındaki ilişki konularında akademik çalışmaların yapılması önem arz etmektedir.

Son söz olarak Kur'an hitabı, bütün dil formları ve nazmıyla muhatapları etkilemiştir. Bu çerçevede ahlakî, insanî ve merhamet üzerine mebni olan yeni bir tasavvur ve medeniyet inşa olmuştur. Bütün bunlar, lisânî bir hitap olan Kur'an'la gerçekleşmiştir.

KAYNAKÇA

- ‘Abbâs ‘Abdulvâhid, Mahmûd, *Kıraâtü’n-Nas ve Cemâliyetü’t- Telakkî*, 1.bs., Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Mısır 1996.
- ‘Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ (İlmu’l-Me‘ânî)*, Dâru’l-Furkân, ‘Ammân 1995.
- ‘Abdulgâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres li- Elfâzi’l-Kur’ân*, 2. bs., Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1988.
- ‘Abdulfettâh Lâşîn, *el-Beyân fî Dâvi Esâlîbi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire 1998.
- ‘Abdulkâdir Huseyn, *el-Kur’an ve’s-Sûretü’l-Beyâniyye*, 2.bs., ‘Âlemü’l-Kutub, Beyrut 1985.
- ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilü’l-İ‘câz* (thk. Muhammed Reşîd Rizâ), 3.bs., Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 2001.
- ‘Abdalmuteâlî es-Sa‘îdî, *Buğyetü’l-Îdâh li-Telhîsi’l-Miftâh fî ‘Ulûmi’l-Belâğa*, I-IV Mektebetü’l-Âdâb, Kahire 1999.
- ‘Abdurrahmân, ‘Âişe, *et-Tefsîru’l-Beyânî li’l-Kur’ani’l-Kerîm*, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire ts.
- _____, *el-İ‘câzu’l-Beyânî li’l-Kur’an ve Mesâ’ilü İbni’ l-Azrak*, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire 1971.
- ‘Abdurrahmân el-‘Akk, Hâlid, *Usûlu’t-Tefsîr ve Kavâiduhu*, 2.bs., Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1986.
- ‘Abdurrezzâk, Hasan İbrahim, *el-Belâgatu’s-Sâfiyye fî ‘İlmi’l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire 2006.
- ‘Abdussamed Muhammed, *Hitâbu’l-Enbiyâ fî’l-Kur’an*, Mektebetü’z-Zehrâ’, Kahire ts.
- ‘Abduttevvâb, Salâhuddîn, *es-Suveru’l-Edebîyye fî’l-Kur’an*, 1.bs., Dâru Bubar, Kahire 1995.
- ‘Âdil, Nûruddîn, *Mucâdeletu Ehli’l-Kitâb fî’l-Kur’an-i’l-Kerîm ve’s-Sunneti’n-Nebeviyye*, 1.bs., Mektebetü’r-Ruşd, Riyad 2007.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Musned I-XXXXX* (thk. Şu‘ayb el-Arnaût), 2.bs., Muessesetü’r-Risâle, Beyrut 1999.
- Ahmed Kâsım, Husâm, *Tahvîlâtü’t-Taleb ve Muhaddidâtü’d-Delâle*, 1.bs., Dâru’l-Âfâki’l-‘Arabiyye, Kahire 2007.

- Ahmed ‘Ömer Ebû Şevfe, *el-Mu‘cizetu’l-Kur’aniyye*, 3.bs., Tarablus 2006.
- Alan, Yusuf, Lisan ve insan, TÖV Yayınları, İzmir 1994.
- el-‘Alevî, İbn Hamze b. ‘Alî b. İbrâhîm, *et-Tirâz li Esrâri’l-Belâga ve ‘Ulûmi Hakâ’iki’l-Î‘câz* I-III (thk. ‘Abdulhamîd Hendâvî), 1.bs., el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2002.
- el-‘Alevî, Yûsuf b. ‘Abdullâh b. Muhammed, *Ri‘âyetu Hâli’l-Muhâtab fi’s-Sahîhayn*, (Basılmamış doktora tezi), Câmi‘atu’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, Kulliyyetu Luğati’l-‘Arabiyye, 1429.
- ‘Alî, İsmâ‘îl Muhammed, “Tebisiretu’l-Mufekkirîn bi Hivâri’l-Kur’an me‘a’l-Muşrikîn”, *Mu’temeru’l-Hivâr Mea’l-Ahirîn, Câmi‘atu’ş-Şârika*, 4. 08. 2007.
- el-Âlûsî, Ebû’l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu’l-Ma‘ânî fi Tefsîri’l-Kur’ânî-‘Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mesânî* I-XXX (thk. Mahmûd Şukrî), Dâru’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut ts.
- el-Âmidî, Seyfuddîn Ebû’l-Hasan el-İhkâm *fi Usûli’l-Ahkâm*, I-IV (thk. İbrâhîm el-‘Acûz), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1985.
- ‘Âmir, ‘Arafe ‘Abdulgaksûd “Hitâbu’l-Kur’ânî’l-Kerîm ‘ani’l-Yehûd”, *Mecelletu Kulliyyeti Dâri’l-‘Ulûm*, Kahire sayı: 32, 2004, 287-333.
- el-‘Ammâr, ‘Abdul‘azîz b.Sâlih, *el-Hasâ’isu’l-Mevdû‘iyye ve’l-Uslûbiyye li Âyâtî’l-Mekkiyye ve’l-Medeniyye fi Hadîsi’l-Kur’an ‘ani’l-Kur’an*, 1.bs., Câ‘izetu Dubey ed’Devliyye Li’l-Kur’ânî’l-Kerîm, Devletü’l-İmarât, 2007.
- _____, *et-Tasviru’l-Beyânî fi Hadîsi’l-Kur’an ani’l-Kur’an*, 1.bs., Câizetu Dubey ed-Devliyye, Devletü’l-İmarât, 2007
- Aristoteles, *Retorik*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Arpa, Abdulmutalip, “İbn Kuteybe’nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları”, *Şırnak Üniverstesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2011, sayı: 2, 29-54.
- _____, “Kur’an’da Bir Hitap Şekli: İki Kişilik Hitapla Tek Kişiyeye Hitap”, *SÜİFD*, sayı: 30, Sakarya 2012, 106-118.
- ‘Âşûr, Mustafâ, *‘Âlemu’l-Melâ’ike; Esrâruhu ve Hafâyâhu*, Mektebetu’l-Kur’ân, Kahire ts.
- ‘Atîk, ‘Abdul‘azîz, *‘İlmu’l-Ma‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî‘, Dâru’n-Nehdati’l-‘Arabiyye*, Beyrut ts.
- _____, *‘İlmu’l-Beyân*, Dâru’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, Beyrut ts.

- ‘Atiyye, Muhtâr, *el-İtnâb fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-Câmi‘ati'l-Cedîde, İskenderiye 2008.
- Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *Şerhu't-Talhîs* (thk. Muhammed Mustafâ Ramadân Sûfiyye), 1.bs., el-Munşe'etu'l-‘Âmme li'n-Neşr, Tarablus 1983.
- Bahâzik, ‘Ömer Muhammed ‘Ömer *Uslûbu'l-Kur'an'i'l-Kerîm Beyne'l-Hidâye ve'l-Î‘câzi'l-Beyânî*, 1.bs., Dâru'l- Me'mûn li't-Turâs, Beyrut 1994.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib *Î‘câzu'l-Kur'an* (thk. ‘Îmâduddîn Ahmed Hayder), 1.bs., Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1991.
- Bayrav, Süheyla, *Dilbilim, Filolojinin Oluşumu*, Multilingual Yayınları, İstanbul, 1998.
- Bedevî, Ahmed, *Min Belâgati'l-Kur'an*, Dâru Nehdati Mısır Kahire 2005.
- Bedruddin b. Mâlik, *el-Misbâh fî'l-Me‘ânî ve'l-Beyânî ve'l-Bedî‘* (thk. Husnî ‘Abdulcelîl Yûsuf), 1.bs., Mektebetu'l-Âdâb, y.y, 1989.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes‘ûd, *Me‘âlimu't-Tenzîl I-VIII* (thk. Muhammed ‘Abdullâh en-Nemir ve arkadaşları), Dâru Tîbe, Riyad 1409 .
- el-Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil I-VI* (thk. Muhammed Abdurrahmân Ma‘gaşli), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- el-Bikâ‘î, Burhânuddîn Ebû'l-Hasan İbrâhîm b. ‘Ömer, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyi ve's-Suveri I-XXII*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire ts.
- Birişık, ‘Abdulhamîd “Mecâzu'l-Kur'an”, *DİA*, XXXX, Ankara 2003.
- Bor, İbrahim, *Dil, Düşünce ve Anlam*, 1.bs., Elis Yayınları, Ankara 2011.
- el-Buğâ, Mustafâ Dîb ve Misto, Muhyiddîn Dîb, *el-Vâdih fî ‘Ulûmi'l-Kur'an, Dâru'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, 2.bs, Dımaşk 1998.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail *Sahih-i Buhari*, I-IV (thk. Muhibbuddîn el-Hatîb ve Muhammed Fu‘âd ‘Abdulbâkî), 1.bs., el-Matba‘atu's-Selefiyye, Kahire 1400h.
- Bulut, Ali, *Kur'an'i Kerim'de İtnâb Üslûbu*, *Ususlararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11, İlkbahar, 2010 s. 185-205.
- el-Ca‘dî, İbrâhîm ‘Alî, *Hasâ'isu Binâ'i'l-Cumleti'l-Kur'âniyye ve Delâlatuhâ'l-Belâgiyye fî Tefsîri't-Tenvîr ve't-Tahrîr* (Basılmamış doktora tezi), Câmi‘atu Umîi'l-Kurâ, Mekke 1999.

- el-Câhız, ‘Osmân b. ‘Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayvân* I-VIII (thk. İbrâhîm Şemsuddîn), 1.bs., Muessesetu’l-‘Âlemî, Beyrut 2003.
- _____, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 7.bs., Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1997.
- Cebeci, Suat, *Dini İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- el-Cemîlî, ‘Adnân Câsim, Muhammed *el-Âyâtü’l-Mute‘allika bi’r-Resûli Muhammed* (dirâse belâğîyye ve uslûbiyye), 1.bs., Divânu’l-Vakfî s-Sunnî, ‘Irak 2009.
- el-Cerâyide, Cemâlât Mahmûd Nâ’if, *es-Sîmâtü’s-Şahsiyye li’l-Munâfikîn fî Dâv’i’l-Kur’an’i ve’s-Sunne* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatu’l-İslâmiyye, Gazze 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulû*, 8. bs., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Certel, Hüseyin, “Din-İletişim İlişkisi ve Dinî İletişim Engelleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyât Fakültesi*, sayı: 21, yıl: 2008, 128-158.
- el-Ceyûsî, ‘Abdullâh, “Uslûbu’l-Hivâr fî’l-Kur’ân (Hasâ’isuhu’l-İ‘câziye ve Esrârûhu’n Nefsiyye)”, *el-Mecelletu’l-Urduniyye fî’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye*, Ürdün, sayı:1, Yıl:2006, 118-119.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye, I-VI (thk. Ahmed ‘Abdulgafûr ‘Attâr), 2.bs., Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut 1979.
- el-Curcânî, Ebû’l-Hasan ‘Alî b. ‘Abdulâzîz, *el-Vesâte Beyne’l-Mutenebbî ve Husûmih* (thk. Ahmed ‘Ârif ez-Zeyn), Matbaatu’l-‘İrfân, Lubnan 1331.
- el-Curcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta’rifât*, Mektebu Lubnan Beyrut 1985.
- el-Curcânî, ‘Abdulkâhir *Esrâru’l-Belâğa* (thk. Muhammed el-Fâdilî), Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2005.
- _____, *Delâilu’l-İ‘câz*, (thk. Reşîd Rızâ), 2.bs., Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 2001.
- _____, *Kitâbu’l-Muktasid fî Şerhi’l-Îdâh*, I-II (thk. Kâzım Bahr el-Mercân), Dâru’r-Reşîd, Irak 1982.
- Cüceloğlu, Doğan, *İletişim Donanımları*, 9.bs., Remzi Kitab evi, İstanbul 2002.
- Cündioğlu, Dücan *Sözün Özü*, 4.bs., Kapı Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi*, 4.bs., Kapı Yayınları, İstanbul 2011.
- Çelik, Ömer, *Kur’an’a Göre Kur’an-ı Kerim ve Muhatapları* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.

- ed-Dânî, Ebû ‘Amr, *el-Ahrufu’s-Seb’a* (thk. ‘Abdulmuheymin Tahhân), 1.bs., Dâru’l-Menâre, Suudi Arabistan, 1997.
- Dayf, Şevkî, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*, 24.bs., Dâru’l-Me‘ârif, Kahire ts.
- _____, *el-Medârisu’n-Nahviyye*, 8, bs., Dâru’l-Me‘ârif, Kahire ts.
- Dağdeviren, Alican, *Îlâhî Mesajın Sunumu Açısından Kur’ân’da Sorular ve Cevaplar*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.
- ed-Dâmiğânî, Ebû ‘Abdullah el-Huseyn b. Muhammed, *el-Vucûh ve’n-Nezâir li-Elfâzi Kitâbi’llahi’l-‘Azîz* (thk. Abdulhemîd ‘Ali), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut ts
- ed-Dusukî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetu’d-Düsûkî ‘alâ Muhtasari’s-Sa’d*, I-IV (thk. Halil İbrâhim Halil), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2002.
- Demirci, Muhsin, *Nas-Olgı Bağlamında Kur’an’da Sosyal Gerçeklik*, 1.bs., Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- _____, *Tefsir Tarihi*, 1.bs., İFAV. Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *Tefsir Usulu*, 6.bs., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Derveze, Muhammed ‘İzzet, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, I-XII, 2. bs., Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2000.
- ed-Devrî, Muhammed Yâs Hıdr, *Dekâ’iku’l-Furûki’l-Luğaviyye fi’l-Beyânî’l-Kur’anî* (Basılmamış Doktora Tezi), Kuliyyetu’t-Terbiyye, Bağdat Üniversitesi, Bağdat 2005.
- Dırâz, Muhammed ‘Abdullâh en-Nebe’u’l-‘Azîm, 1.bs., Dâru Tîbe, Riyâd 1998.
- Dırâz, Sabbâh ‘Âbid, *Esâlîbu’l-Kasr fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 1.bs., Matba‘atu’l-Emâne, Mısır 1986.
- Dökmen, Üstün *İleşim Çatışmaları ve İletişim*, 33. bs., Sistem Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Duman, Zeki ve Altındağ, Mustafa, “Mukattaa Harfleri”, *DİA*, İstanbul 1998,
- Durmuş, İsmail, “Mecâz”, XXVIII, *DİA*, Ankara 2003, s. 223-225.
- ed-Dusûkî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Arafe, *Hâşiyetu’d-Dusûkî ‘alâ Muhtasari’s-Sa’d*, I-IV (thk. Halîl İbrâhîm Halîl), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2002.

- Ebû ‘Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdullâh b. Mâlik, *el-Misbâh fî'l-Me‘ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî‘* (thk. Husnî ‘Abdulcelîl Yûsuf), 1.bs., Mektebetu'l-Âdâb, y.y. 1989.
- Ebû ‘Alî, Tevfik, *el-Emsâlu'l-'Arabiyye ve'l-'Asrul'l-Câhiliyy*, 1.bs., Dâru'n-Nefâ'is, Beyrut 1988.
- Ebû Hasan el-Basrî, Muhammed b. ‘Alî b. et-Tayyib, *el-Mu‘temed* I-II, (thk. Halîl el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, (thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd ve ‘Alî Muhammed Mu‘avved), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ebû Hilâl el-‘Askerî, el-Hasan b. ‘Abdullâh b. Sehl, *Kitâbu's-Sînâ‘ateyn el-Kitabe ve's-Şi'r*, (thk. Muhammed Kamîha), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 2008.
- Ebû Mûsâ, Muhammed, *el-Belâgatu'l-Kur‘aniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ fî'd-Dirâsâti'l-Belâgiyye*, Dâru'l-Fikri'l-‘Ârabî, Kahire ts.
- _____ *Hasâ'isu't-Terâkib*, 4.bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 1996.
- _____ *Delâlâtu't-Terâkib*, 4.bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 2000.
- Ebû Su‘ûd b. Muhammed el-‘Îmâdî *Îrşâdu ‘Akli's- Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-V (thk. ‘Abdulkâdir Ahmed el-‘Atâ), Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyâd, ts.
- Ebû ‘Ubeyde, Ma‘mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur‘an*, I-II (thk. Muhammed Fuad Sezgin), Mektebetu Hâncî, Kahire ts.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Zehretu't-Tefâsîr*, I-X, Dâru'l-Fikri'l-‘Arabî, Kahire 1974.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Îlâhî Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur‘an İlimleri Üzerine*, (Çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Ebû ‘Avde, Halîl, et-Tetavvuru'd-Delâlî *Beyne Luğati's-Şâ'iri ve Luğati'l-Kur‘an*, 1.bs., Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1985.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyyât* (thk. ‘Adnân Dervîş), 2.bs., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Ebû'l-Fadl el-‘Irâkî, *el-Muğnî ‘an Hamli'l-Esfâr*, I-II (thk. Eşref ‘Abdulgâsîd), Mektebetu Taberiyye, Riyâd 1995.
- Ebu'l-Futûh, Muhammed Huseyn, *Uslûbu't-Te'kid fî'l-Kur‘ân*, Mektebetu Lubnan 1. bs., Beyrut 1995.

- Ebu'l-Vefâ 'Abdulâhir, *el-Muhtâr min 'Ulûmi'l-Kur'ani'l-Kerîmi*, I-II, el-Mektebu'l-Mısıryyû'l-Hadîs, 1.bs., Kahire 2002.
- Ebû Hamdeh, Muhammed 'Ali *Min Esâlibi'l-Beyân fi'l-Kur'an'i-Kerîm*, 2.bs., Mektebetu'r-Risâleti'l-Hadîse, 'Ummân 1983.
- Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Muslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Muslim* I-II (thk. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fâriyâbî), 4.bs., Dâru Tîba, Riyâd 2006.
- ed-Dâmin, Hâtim, *Nazariyyetu'n-Nazm Târîh ve Tatavvur*, Menşûrâtı Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, Bağdad 1979.
- Edhem, İbrahim Kemal, *el-'Alâka Beyne'l-Cinni ve'l-İns min Minzârî'l-Kur'an ve's-Sunne*, Dâru Beyrut Beyrut 1993.
- Elmalı, Hüseyin, "Hitâbet", I-XXXX, *DÎA*, İstanbul 1998, 156-158.
- el-Ensârî, Yûsuf, 'Abdullâh *Esâlibu'l-Emri ve'n-Nehyi fi'l-Kur'an*, Câmî'atu Ummi'l-Kurâ (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 1990.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 2002.
- el-Evsat, Ahfeş, Sa'îd b. Mes'ade, *Ma'ânî'l-Kur'an* I-II (thk. Faiz Faris), 2. bs., Dâru'l-Beşîr, Kuveyt 1981.
- el-Fakîhî, 'Abdullâh b. Ahmed, *Şerhu'l-Hudûd fi'n-Nahv* (thk. Ramadân Ahmed ed-Demîrî), Mektebetu Vehbe, Kahire 1993.
- Fazlullâh, Muhammed Huseyn, *el-Hivâr fi'l-Kur'an*, 5.bs., Dâru'l-Melâk, Beyrut 1996.
- el-Ferâhî, 'Abdulhamîd, *el-İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'an*, 1.bs., Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1994.
- _____, *Mufredâtu'l-Kur'an*, 1.bs., Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Ma'ânî'l-Kur'an*, I-III, 1.bs., 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1955.
- Fethî, 'Abdulkâdir Ferîd, *Funûnu'l-Belâga Beyne'l-Kur'ani ve Kelâmi'l-'Arab*, 1.bs., Dâru'l-Livâ, Riyad 1980.
- Fethî, Riyâd 'Âdil, "Murâ'âtu Kasdî'l-Mutekellim fi't-Tevcîhi'n-Nahvî", *Mecelletu Kullıyyeti Dâri'l-'Ulûm*, Sayı: 44, Kahire 2007, 77-107.
- el-Feyyâd, Mahammed Câbir, *el-Emsâl fi'l-Kur'an*, 1.bs., ed-Dâru'l-'Âlemıyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y, 1993.
- el-Fîl, Tefîk, *Delâletu't-Terâkîb*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire ts.

- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâ'îru Zevî't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* I-III (thk. Muhammed 'Alî Neccâr), el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut ts.
- _____, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1.bs., Dâru ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- el-Gazâlî, Muhammed. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl* I-II, el-Matba'âtu'l-Emîriyye, Mısır 1322 h.
- Gezer, Süleyman *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 1.bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Gökkır, Necmettin, *Kur'an Dilinde Ehli Kitap Kültürünün İzleri, Tarihten Günümüce Yaklaşımlar*, 1.bs., Özkan Matbaacılık Ankara 2010.
- Görgün, Tahsin, *İlâhî Sözü'nün Gücü*, 1.bs., Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Gürses, İbrahim, "Önyargıların Nedenleri", *U.U İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı,1, 2005, 143-160.
- Güven, Mustafa, "Kur'an Dili ve Anlatım Üslûbu Üzerine Bir Deneme", *Hikmet Yurdu*, Sayı: 7, 2011, 135-151.
- Güven, Şahin, *Çokanlamlılık Sorunu*, 1.bs., Denge Yayınları, İstanbul 2005.
- Habenneke, 'Abdurrahmân Hasan, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, 1.bs., Dâru'l-Kalem, Beyrut 1996.
- _____, *Emsâlu'l-Kur'an*, 2.bs., Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1992.
- Hafnî, Muhammed Şeref, İ'câzu'l-Kur'ani'l-Beyânî Beyne'n-Nazâriye ve't-Tatbîk, y.y. 1970.
- el-Hafâcî, Bân, *Murâ'âtu'l-Muhâtab fî'n-Nahvi'l-'Arabî*, 1.bs., Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2008.
- el-Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im *el-Hayâtu'l-Edebîyye fî'l-'Asri'l-Câhili*, 1.bs., Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.
- el-Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Ömer, *Hâşiyetu's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf ed-Dâ'im, *Zubdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz* I-IV (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1997.
- Halefullâh, Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-Kısasî fî'l-Kur'anî'l-Kerîm*, 4.bs., Muessesetu İntişâri'l-'Arab, Beyrut 1999.

- el-Hâlidî, Salâh ‘Abdulfettâh, *Î‘câzu’l-Kur’ani’l-Beyânî ve Delâ’ilu Masdârihi’r-Rabbânî*, 1.bs., Dâru ‘Ammâr, ‘Ammân 2000.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn* (thk. ‘Abdulhamîd el-Hendâvî), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut ts.
- Hamdî, Ebû Muhammed Berakât ‘Alî, *Fusûl fî’l-Belâğa*, Dâru’l-Fikr, ‘Ammân ts.
- _____, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye fî Dâv’in Mutekâmil*, 1.bs., Dâru’l-Beşîr, ‘Ammân 1992.
- Hammâd, İdrîs, *el-Hitâbu’ş-Şer’î*, 1.bs., el-Merkezu’s-Sekâfiyyu’l-‘Arabî, Fas, 1994.
- Harabeşte, ‘Abdurra’ûf Mufdî, “Delâletu’l-Emr Beyne’l-Vucûbi ve’t-Tahkîk”, *Mecelletu Câmi‘ati Dimaşk li’l-‘Ulûmi ve’l-Kanûn*, 2.Sayı, 2007, 333-362.
- Hârûn, ‘Abdusselâm Muhammed, *el-Esâlîbu’l-Înşâ’î fî’n-Nahvi’l-‘Arabî*, 5.bs., Mektebetu’l-Hancî, Kahire 2001.
- Hasan, ‘Abbâs, *en-Nahvu’l-Vâfî*, I-IV, Dâru’l-Me‘ârif, Mısır 1966.
- Hassân, Temmâm, *el-Beyân fî Revâi’i’l- Kur’an*, 1.bs., ‘Âlemu’l-Kutub, Kahire 1993.
- _____, *el-Luğatu’l-‘Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru’s-Sekâfe, Mağrib, 1994.
- el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru’l-Belâğa fî’l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî‘*, (thk. Yûsuf el-Samîlî), Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut ts.
- el-Hatîb el- Kazvînî, *el-Îdâh fî ‘Ulûmi’l-Belâğa*, (thk. ‘Îmâd Besyûnî Zağlûl), 2.bs., Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrut 1997.
- el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu’l-Munîr*, I-IV, (thk. Ahmed ‘İzz ve ‘Înâya ed-Dimaşkî), 1.bs., Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 2004.
- el-Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Suleymân, *Beyânu Î‘câzi’l-Kur’an* (Selâsu Resâ’il fî Î‘câzi’l-Kur’an, (thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl), Dâru’l-Me‘ârif, 3.bs., Mısır ts.
- Hâvî, İlyâ, *Fennu’l-Hitâbe ve Tatavvuruhâ ‘inde’l-‘Arab*, Dâru’s-Sekâfe, Beyrut ts.
- Havvâ, Sa‘îd, *el-Esâs fî’t-Tefsîr*, I-XI, Dâru’s-Selâm, y.y, ts.
- Heddâre, Muhammed Mustafâ, *İlmu’l-Beyân*, 1.bs., Dâru’l-‘Ulûmi’l-‘Arabiyye, Beyrut 1989.
- Hudârî Bek, Muhammed, *Usûlu’l-Fıkh*, 6.bs., el-Mektebetu’t-Ticariyyetu’l-Kubrâ, Mısır 1969.
- _____, *Nûru’l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi’l-Murselîn*, Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut.ts.

- Hudâverdi, Âdem, “Nübüvete Dair İki Mesele Nebi ile Resul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği”, SUIFD, sayı:1. Sakarya 1996, 77-80.
- el-Hûlî, Emîn, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, Çev. Emrullah İşler ve Mehmet Hakkı Suçin, 1.bs., Kitabiyat, Ankara 2006.
- _____, *Fennu’l-Kavl*, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1996.
- el-Huseynî, Ca’fer, *Esâlîbu’l-Beyân fî’l-Kur’ân*, Muessesetu’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Vizâretu’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-İslâmî, Tahrân, 1413 h.
- el-Hutey’e, Ebû Muleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-‘Absî, *Dîvânu’l-Hutay’e* (thk. Nu’mân Tâhâ), Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1987.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- İbn ‘Arabşâh, İbrâhîm b. Muhammed, *el-Etvel Şerhu Telhîsi Miftâhi’l-‘Ulûm*, I-II (thk. ‘Abdulhamîd Hendâvî), 1. bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn ‘Aşûr, Tahir, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru’t-Tunisiyye, Tunus, 1984.
- İbn ‘Îsâ eş-Şenterî, Yûsuf b. Suleymân, *en-Nuket fî Tefsîri Kitâbi Sîbeveyh ve Tebyîni’l-Hafî min Lafzih ve Şerhi Ebyâtihi ve Ğarîbih* (thk. Reşîd Belcib), Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Mağrib 1999.
- İbnu’l-Cevziyye, *et-Tibyân fî Aksâmi’l-Kur’an* (thk. Tâhâ Yûsuf Şâhîn), 1. bs., Dâru’l-Kutubi’l- ‘İlmiyye, Beyrut 1982.
- İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed ‘Abdulhak b. Ğâlib, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi’Lâhi’l-‘Azîz* I-VI (thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfî Muhammed), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Cinnî, Ebû’l-Feth ‘Osmân, *el-Hasâ’is*, I-III (thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr), el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, Beyrut ts.
- _____, *el-Muhteseb fî Tebyîni vücûhi Şevâzzi’l-Kırâa ve’l-Îzâhi ‘anhâ*, I-II (thk. Ali en-Necdi Nasîf, Abdulhalim en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâîl Şibli), el-Meclisu’l-‘A’la li ş-Şuuni’l-İslâmiyye, Kahire 1994.
- İbn Cuzey, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li-‘Ulûmi’t-Tenzîl*, I-II (thk. Muhammed Sâlim Hâşim), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Ebi’l-İsba‘, *Bedî’u’l-Kur’an* (thk. Hafnî Muhammed Şeref), Nehdatu Mısır y.y, ts.

- _____, *Tahrîru't-Tahbîr fî Sinâ'ati's-Şi'ri ve'n-Nesr ve Beyâni Î'câzi'l-Kur'ân* (thk. Hafnî Muhammed Şeref), Dâru't-Te'âvun, Kahire 1994.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Mesâ'ilihâ ve Suneni'l-'Arabi fî Kelâmihâ* (thk. 'Ömer Farûk et-Tabbâ'), 1.bs., Mektebetu'l-Me'ârif, Beyrut 1993.
- _____, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa* (thk. Muhammed 'Avd Murîb ve Fâtîme Muhammed Aslan), 2.bs., Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1997.
- İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Barî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X (thk. 'Abdul'azîz 'Abdullâh b. Bâz, Muhammed Fuâd 'Abdulgâkî ve 'Alî b. 'Abdul'azîz eş-Şibk), 1.bs., Dâru's-Selâm, Riyâd 1998.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Mukkadime* (thk. Muhammed el-İskenderânî), Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut 2011.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf, *Muğnî'l-Lebîb*, I-II (thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd), Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1996.
- İbn Kesîr, İsmâ'il b. 'Ömer, *Tefsîru'l-Kur'an'i-l-'Azîm*, I-VIII (thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme), 1.bs., Dâru Tîybe, Riyâd 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim, *Edebu'l-Kâtib* (thk. Muhammed ed-Dâlî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut ts.
- _____, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an*, 3.bs., Dâru't-Turâs, Kahire 1973.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed et-Tâ'î, *Şerhu't-Teshîl*, I-III (thk. 'Abdurrahmân es-Seyyid ve Muhammed el-Bedevî el-Mahtûn), 1.bs., Hicr, İmbâbe 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV (thk. Emîn Muhammed 'Abdulvehhâb ve Muhammed Sâdık el-'Abîdî), 2.bs., Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-el-'Arabî, Beyrut 1997.
- İbn Naki'â, 'Abdullâh b. Huseyn, *Kitâbu'l-Cumân fî Teşbihâtî'l-Kur'ân* (thk. Muhmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Şeybânî), 1.bs., Beyrut 1987.
- İbn Reşîk, Ebû 'Alî el-Hasan el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdih* (thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd), , 4.bs., Dâru'l-Cîl, Dîmaşk 1981.
- İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî, *Telhîsu'l-Hitâb* (thk. 'Abdurrahmân Bedevî), Dâru'l-Kalem, Beyrut ts.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Muhammed 'Abdullâh b. Sa'îd, *Sirru'l-Fesâha*, (thk. Dâvud Gattase eş-Şevâbike), 1.bs., Dâru'l-Fikr, 'Ammân 2006.

- İbn Tabâtabâ Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *'İyâru's-Şi'r*, (thk. 'Abbâs 'Abdussettâr), 2.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- İbn Vehb, Ebû'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. Suleymân, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, (thk. Ahmed Matlûb ve Hadice el-Hadîsî), 1.bs., Bağdâd Üniversitesi Yayınları, Bağdad, 1967.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn, *Şerhu'l-Mufasssal*, I-X, İdâretu't-Taba'âtî'l-Munîriyye, Mısır ts.
- İbn Ya'kûb el-Mağribî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Talhîsi'l-Miftâh* I-II, (thk. Halîl İbrâhîm Halîl), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn b. 'Abdurrahmân, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, I-VIII, 3.bs., el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- İbnu'l-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Bedî' fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Yusrî Seyyid Muhammed), 1.bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.
- _____, *et-Tibyân fî Aksâmi'Kur'an*, (thk. Tâhâ Yûsuf Şâhin), 1. bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982
- İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât, *el-İnsâf fî Mesâliki'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, (thk. Ramadan 'Abduttevvâb), 1.bs., Mektebetu'l-Hancî, Kahire 2001.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyaeddin Nasrullah b. Muhammed, *el-Meselu's-Sâ'ir fî Edebî'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, (thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne), Dâru Nahdati Mısır Kahire ts.
- İbnu'l-Felâh el-Yemenî, Ebû'l-Hayr Mansûr, *el-Muğnî fî'n-Nahv*, I-III (thk. 'Abdurrezâk 'Abdurrahmân Esad es-Sa'dî), 1.bs., Dâru's-Şuûn es-Sekâfiye el-'Âmme, Bağdâd, 1999.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Ömer, *el-İdâh fî Şerhi'l-Mufasssal*, I-II (thk. Mûsâ Benna el-'Alîlî, Matbaatu'l-'Ânî, Bağdâd, ts.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 2.bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1983.
- _____, *el-Fevâ'idu'l-Muşevvek ilâ 'Ulûmi'l-Kur'an ve 'İlmi'l-Beyân*, (thk. komisyon), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- _____, *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemîn* I-IV, (thk. Muhammed 'Abdusselâm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Serî b. Sehl, *el-Usûl fî'n-Nahv*, 1.bs., Muessestu'r-Risâle, Beyrut 1985.
- İbnu's-Şecerî, Hibetullâh b. 'Alî b. Muhammed b. Hamze, *el-Emâlî*, I-II (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), 1.bs., Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1992.
- İbrâhîm b. el-Mudîr, *er-Risâletu'l-'Azrâ'*, 2. bs., Mektebetu Dâri'l-Kutubi'l-Mısıryye, Kahire 1931.
- İbrâhîm Hasan, Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev. İsmail Yiğit, Sadetin Gümüş), Kayahan Yayınları, İstanbul 1987.
- 'Îd, Recâ, *Felsefetu'l-Belâga Beyne't-Takniye ve't-Tatavvur*, 2.bs., Menşeeu'l-Me'ârif, İskenderiye, ts.
- İnceoğlu, Metin, *Tutum, Algı ve İletişim*, 5.bs., Beykent Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- el-İsfahânî, Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, (thk. Safvân 'Adnân Davudî), 2.bs., Dâru'l-Kalem, Dımışk, 2002.
- 'İzzuddîn b. 'Abdul'azîz b. 'Abdusselâm, *Mecâzu'l-Kur'an* (thk. Ahmed Zekî Yemânî), Muessestu'l-Furkân, Londra, 1999.
- Kalkâliyye, 'Abduh 'Abdul'azîz, *el-Belâğâtu'l-İstılâhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3.bs., Kahire 1992.
- Kara, Ömer, "Belâgatta Bir İcâz-ı Hazf" Çeşidi: İhtibâk (الاحتباك)", *AKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 4, Ankara 1999, 118-162.
- Karaalioglu, Seyyid Kemal, *Kompozisyon Sanatı*, İnkilâp, İstanbul ts.
- el-Karâfî, Ebû'l-'Abbâs Şehâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. 'Abdurrahîm, *Envâru'l-Burûk fî Envâ'i'l-Furûk*, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Karamanlı, Durmuş Ali, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur'an Hitabının Tabiatı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- el-Karanî, Sa'îd b. Muhammed, "el-Hitâbu'l-Luğaviyyu'l-'Arabî fî'l-'Asri'l-Câhilî", *Mecelletu Kulliyeti Dâri'l-'Ulûm*, Dâru'l-Hanî, Sayı: 49, 2, Kahire 2009, 83-130.
- el-Kartacennî, Ebû'l-Hasan Hâzîm, *Minhâcu'l-Buleğâ' ve Sirâcu'l-Udebâ'* (thk. Muhammedu'l-Cîb b. el-Hucâ), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, y.y. ts.
- Kasapoğlu, Abdurrahmân, _____, *Kur'an ve İletişim*, 1.bs., Nursan Yayınları, İstanbul 2000.

- _____, “Kur’an’da Kıssa Terapisi”, *CÜİFD*, Sayı: 2, Sivas 2004, 69-80.
- _____, “Kur’an’da Kıssa Terapisi-Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, VIII(2), Sivas, 2004, 69-80.
- _____ “İletişimde Ben Dili”, *Hikmed Yurdu*, yıl: 1, Sayı: 2, 2008, 49-60.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu’t-Te’vîl*, I-XVII, (thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî), 1. bs., Dâru İhyâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabî, y.y. 1957.
- el-Kâdî ‘Abdulcebbâr b. Ahmed, (thk. ‘Adnân Muhammed Zerkûr), *Dâru’t-Turâs*, Kahire ts.
- el-Kattân, Mahmûd Şâkir, *el-Kinâye Mefhûmuhâ ve Kiîmetuhâ’l-Belâğîyye*, Metâbi‘u’l-Ehrâm et-Ticâriyye, Mısır 1993.
- el-Kattân, Mennâ‘, *Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’an*, 11, bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 2000.
- Kaya, Mustafa, *Arap Dili Fonetigi; Ses-Anlam İlgisi*, 1. bs., Eser Matbaası, Erzurum 2011.
- Kazancı, Ahmet Lütfî, *Peygamber Efendimizin Hitabeti*, 2.bs., Marife Yayınları, İstanbul 1980.
- el-Kelâğî, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. ‘Abdulğâfûr, *İhkâmu Sînâ’ati’l-Kelâm fî Funûni’n-Nesr ve Mezâhibih fî’l-Meşrik ve’l-Endelus*, (thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye), 2.bs., ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1985.
- Koç, Ahmed, *Kur’an’da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Köylü, Mustafa, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, 2.bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- el-Kucevî, Muhammed b. Muslihuddîn, Musatafâ, *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde*, I-IV, (thk. Muhammed ‘Abdulkâdir Şâhîn), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1999.
- Kudâme b. Ca’fer, Ebu’l-Ferec el-Bağdâdî, *Naku’n-Nesr*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1980.
- el-Kurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, I-XXIV, (thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî), 1.bs., Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 2006.
- Kutub, Seyyid, *et-Tasvîru’l-Fennî fî’l-Kur’an*, 13.bs., Dâru’ş-Şurûk, Kahire 1988.

- _____, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, I-VI, Dâru's-Şurûk, y.y.ts.
- Lahmadî, Fetûme, "es-Siyâku ve'n-Nass", *Mecelletu Kuliyyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'îyye*, Sayı: I-2. Cezayir 2008, 70-90.
- el-Lebîdî, 'Abdurraûf Sa'id, 'Abdulğani, *Hemzetu'l-İstifhâm fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Mektebetu'l-Vataniyye, 'Ammân 1992.
- el-Madrûdî, 'Abdurrahmân b. İbrâhîm, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyetu's-Seb'*, 1.bs., Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyâd 1991.
- Mahfûz, 'Alî, *Fennu'l-Hitâbe ve İ'dâdu'l-Hatîb*, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire 1984.
- Mahmûd Ebû Zeyd, Kerîme, *'İlmu'l-Ma'ânî: Dirâse ve Tahlîl*, 1.bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 1988.
- Mahmûd Yûsuf, 'Abdulkerîm, *Uslûbu'l-İstifhâm fî'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, 1.bs., Mektebetu'l-Gazâlî, Dimaşk 2000.
- Mâlik b. Nebî, *ez-Zâhiretu'l-Kur'an'îyye*, Dâru'l-Fikr, (Çev. 'Abdussabûr Şâhîn), Dimaşk 2000.
- Matlûb, Ahmed ve el-Basîr, Kâmil Hasan, *el-Belâğa ve't-Tatbîk*, 2. bs., Vizâretu't-Ta'lîmi'l-'Âlî, 'Irak 1999.
- Matlûb, Ahmed, *el-Belâğa ve'l-Uslûbiyye*, 1.bs., Mektebetu Lubnan Beyrut 1994.
- _____, *Mu'cemu'l-Mustalâhâtî'l-Belâğîyye ve Tatavvuruhâ*, Mektebetu Lubnân, 2.bs., Beyrut 1996.
- el-Mâverîdî, 'Alî b. Muhammed Habîb, *el-Emsâl ve'l-Hikem* (thk. Fuâd 'Abdulmun'im Ahmed), 1.bs., Dâru'l-Vatan, Riyâd 1999.
- _____, *en-Nuket ve'l-'Uyûn* I-VI (thk. es-Seyyid b. 'Abdulkaksûd b. 'Abdurrahîm), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye. Beyrut ts.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merağî*, I-XX, 1.bs., Matba'atu Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1946.
- el-Meylî, Mubârek b. Muhammed, *Risâletu's-Şirk ve Mezâhiruh*, 1.bs., Dâru'r-Re'y, Riyâd, 2001.
- Mubârek, Muhammed, *İstikbâlu'n-Nass inde'l-'Arab*, el-Muessesetu'l-'Arabiyye, Beyrut 1999.
- el-Muberrred, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, I-IV, (thk. Muhammed 'Abdilhâlik 'Udayme), Vizâretu'l-Evkâf, Kahire 1994.

- _____, *el-Belâğa* (thk. Ramadân ‘Abduttevvâb), 2.bs., Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kahire 1985.
- Muhammed, ‘Abdullah, *Ususu Binâ’i’l-Kıssa mine’l-Kur’ani’l-Kerîm*, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmi‘atu’l-Ezher, Kulliyyetu’l-Luğati’l-‘Arabiyye bi’l-Menûfe, Mısır 1996.
- Muhammed ‘Îyâdî, Şukrî, *el-Medhal ilâ ‘İlmi’l-Uslûb*, 2.bs., Mektebetu Cîze el-‘Âmme, 1992.
- Muhammed Hişâm, Herîz Sâmî, *Nazarât mine’l-İ‘câzi’l-Beyânî fî’l-Kur’an-i’l-Kerîm*, 1.bs., Dâru’ş-Şurûk, Kahire 2006.
- Muhammed, Ahmed Sa‘d, *el-Usûlu’l-Belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyh*, Mektebetu’l-Âdâb, 1.bs., Kahire 1999.
- Muhammed el-Emîn b. Abdullah, *Tefsîru Hadâ’iki’r-Revh ve’r-Reyhân*, 1.bs., Dâru Tavki’n-Necât, Beyrut 2001.
- el-Mukrî, İsmâ‘îl b. ‘Ömer, *Kitâbu’l-Luğâ fî’l-Kur’an*, (thk. Salâhuddîn el-Muneccid), Matba‘atu’r-Risâle, ts.
- Munîr, Velîd, *en-Nassu’l-Kur’anî mine’l-Cumle ile’l-‘Âlem*, el-Ma‘hedu’l-‘Âlemî li’l Fikri’l-İslâmî, 1.bs., Kahire 1997.
- Muslim, Ebu’l-Huseyn el-Kuşeyri en-Nisâbûrî, *Sahîhu Muslim* I-II, (thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryâbî), 1.bs., Dâru Tîbe, Riyâd, 2006.
- Mustafâ b. el-‘Adevî, *Fıkhu’d-Du‘â*, Mektebetu Mekke, 1.bs., Tantâ, 2001.
- el-Mustafâ, İbrâhîm, *İhyâ’u’n-Nahv*, Matba‘atu Lecneti’Te’lîf ve’t-Terceme ve’n-Neşr, Kahire 1937.
- el-Mustafevî, Hasan, *et-Tahkîk fî Kelimâti’l-Kur’an*, I-XIV, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut ts.
- el-Mutî‘î, ‘Abdul‘azîm İbrâhîm Muhammed, *Hasâ’isu’t-Ta‘bîri’l-Kur’anî ve Simâtuhu’l-Belâğîyye* I-II, 1.bs., Mektebetu Vehbe, Kahire 1992.
- el-Mutinî, İbrâhîm, *el-Mevsû‘atu’l-Kur’ânîyye el-Mutehassise*, Metâbi‘u Ticâriyye, Mısır ts.
- en-Nesefî, Ebû’l-Berekât ‘Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâ’iku’t-Te’vîl*, I-III, (thk. Yûsuf ‘Alî Bedyûvî), 1.bs., Dâru’l-Kelîmeti’t-Tayyibe, Beyrut 1998.

- Okiç, M. Tayyib, *Kur'an'ı Kerim'in ve Üslûp ve Kıraatı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Okur, Suna, *Diksiyon*, 1.bs., Lamia Yayınları, İstanbul 2008.
- Oskay, Unsul, *İletişimin ABC'si*, Der Yayınları, İstanbul 2011.
- ‘Ömer, Ahmed Muhtâr, *Luğatu'l-Kur'an; Dirâse Tefsîkiyye Fenniyye*, 2. bs., Mektebetu'ş-Şâri'a, Kuveyt 1998.
- el-‘Ömerî, Huseyn, *el-Hitâb fî Nehci'l-Belâğa*, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Lubnân 2010.
- Pak, Zekerîyya, *Allah-İnsan İletişim*, 1.bs., Arasya Yayıncılık, Ankara 2005
- Plett, Heinrich, *el-Belâğa ve'l-Uslûbiyye* (Çev. Muhammed el-‘Amrî), Afrika eş-Şark, Beyrut 1999.
- Pala, Ali İhsan, “Soru Cümelerinin Emre Delâleti”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 17, 2005, 68-84.
- er-Radî, Radiyyuddin Necmeddin Muhammed b. Hasan el-Esterâbadî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, I-IV (thk.Yûsuf Hasan Ömer), 2.bs., Menşûrâtü Câmi'ati Kân Yunus, Bingâzi 1996.
- er-Râcihî, ‘Abduh, *el-Lehecâtul'l-'Arabiyye fî'l-Kıraâtî'l-Kur'aniyye*, 1.bs., Mektebetu'l-Me'ârif, Riyâd 1999.
- er-Râfi'î, Mustafâ Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâgatu'n-Nebeviyye*, 1.bs., Muessesetu'l-Kutubi's- Sekâfiyye, Beyrut 2004.
- er-Râğıb, ‘Abdusselâm Ahmed, *Vazîfetu's-Sûreti'l-Fenniyye fî'l-Kur'an*, 1.bs., Fussilet li'd-Dirâseti ve't-Tercume ve'n-Neşr, Haleb 2001.
- Ramadân, Yahya, *Kırâ'a fî'l-Hitâbi'l-Usûlî*, 1.bs., ‘Âlemu'l-Kutubi'l-Hâdîs, ‘Ammân 2007.
- er-Râzî, Fahriddîn, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Beyrut 1. .bs., Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1988.
- _____, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz* (thk. Bekrî Şeyh Emîn), 1.bs., Dâru'l-‘İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1985.
- _____, *Mefâtihi'l-Ğayb*, I-XXXII, 1.bs., Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1981.
- er-Rebî'î, Hâmid Sâlih Halef, *Mekâyîsu'l-Belâğa Beyne'l-Udebâ'i ve'l-'Ulemâ'*, Merkezu Buhûsi'l-Luğati'l-'Arabiyye, Mekke 1996.
- Rızâ, Reşîd, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

- er-Rummânî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. 'İsa b. 'Ali el-Bağdâdî, *en-Nuket fî i 'câzi'l-Kur'ân* (*Selâsu Resâ'il fî i 'câzi'l-Kur'ân*), (thk. Muhammed Halefullâh ve Muhammed Zağlûl Sellâm), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1976.
- es-Sabbân, Muhammed b. 'Alî, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti Ibn Mâlik*, I-II (thk. Tâhâ 'Abdurraûf Sa'd), Mektebetu't-Tevfikiyye, y.y, ts.
- Sa'deddin Mesûd b. 'Ömer b. 'Abdullah Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, Salih Bilici Kitap Evi, İstanbul ts.
- es-Sa'îdî, 'Abdulmute'âlî, *el-Belâgatü'l-'Âliye*, 2.bs., Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1991.
- _____, *Buğyetu'l-İdâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1999.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I-X (thk. Muhammed b. 'Âşûr ve Nezâr es-Sa'îdî), Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 2002.
- es-Sâbûnî Muhammed 'Alî, *Safvetu't-Tefâsîr*, I-III, 4.bs., Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Beyrut 1981.
- Sâlim, Muhammed, *Revâ'i'u'l-Beyân fî I 'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Muheysin, Kahire 2002.
- es-Sâmerrâ'î, Fâdıl Sâlih, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, 4.bs., Dâru 'Ammâr, 'Ammân 2006.
- _____, *Me'ânî'l-Ebniyeti'l-'Arabîyye*, 2.bs., Dâru 'Ammâr, 'Ammân 2007.
- _____, *Belâgatü'l-Kelimât fî t-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, 2.bs., Şirketu'l-'Atîk, Kahire 2006.
- _____, *el-Cumletu'l-'Arabîyye Te'lîfuhâ ve Aksâmuhâ*, 1.bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut 2007.
- _____, *Ma'ânî'n-Nahv*, Şirketu'l-'Atîk li Sînâ'ati'l-Kitâb, Kahire ts.
- Sami, Üsmetullah, *Arap Dili Belâgatı ve Retorik Açısından Hz. Muhammed (s.a. v)'in Hutbeleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2012.
- Sancak, Yusuf, *Söz Anlam İlişkisi*, Aktif Yayınevi, İstanbul 2008.
- Sâsî, 'Ammâr, *el-İ 'câzu'l-Beyânî fî l-Kur'ânî-l-Kerîm*, 1.bs., Dâru'l-Ma'ârif, y.y. 2003.
- es-Se'âlibî, 'Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâ'îl, *el-İ 'câz ve'l-İcâz* (thk. İbrâhîm Sâlih), 2.bs., Dâru'l-Beşâ'ir, Dimaşk 2004.
- es-Sekkâkî, Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Miftâhu'l-'Ulûm* (thk. Hamdî Muhammedî Kâbil), el-Mektebutu't-Tevfikiyye, Kahire ts.
- es-Selâmî, Muhammed, *el-Kasem fî l-Luğa ve'l-Kur'ân*, 1.bs., Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.

- es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, I-XI (thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, Dımaşk ts.
- _____, *'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, I-IV (Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1996.
- Serarslan, Halim, *Türk Hitabet Sanatı*, www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos_mak/makaleler, (20.04.2012).
- es-Sevfî, Mâhir Ahmed, *el-Mevsû'atu'l-Kevniyyeti'l-Kubrâ; Âyâtullâh fî'l-Î'câzi'l-Luğavî ve'l-Beyânî ve't- Teşrî'î ve'l-Ğaybî fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 1.bs., el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2007.
- Sıf, Ahmed, *el-Mukaddime fî Belâğati'l-'Arab*, 1. bs., Matba'atu's-Sufûr, Kahire 1921.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, I-VI (thk. 'Abdusselâm Muhammed b. Hârûn), 3.bs., Mektebetu el-Hâncî, Kahire 2006.
- Soysaldı, Mehmet, *Dini Hitabet*, 1.bs., Bizim Buro Basımevi, Ankara 2002.
- es-Subkî, Bahâ'uddîn Ebû Hâmid Ahmed b. 'Alî b. 'Abdulkâfî, *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, I-III (thk. Halîl İbrâhîm Halîl), 1.bs., Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2001.
- es-Suheyli, Ebû'Kâsim, 'Abdurrahmân b. 'Abdullâh, *Netâ'icu'l-Fiker fî'n-Nahv* (thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1992.
- es-Suyûtî, 'Abdurrahmân Celâluddîn, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, I-II (thk. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ, 'Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), 2.bs., Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabîyye, Kahire ts.
- _____, *Mu'tereku'l-Akrân*, I-II (thk. Ahmed Şemseddîn), 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1988.
- _____, *Şerhu 'Ukûdi'l-Cumân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- _____, *el-İktirâh fî 'İleli'n-Nahv* (thk. Mahmûd Suleymân Yakût), Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, Kahire 2006.
- _____, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, I-II (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâru İbn Kesîr, 5.bs., Beyrut 2002.
- _____, *et-Tahbîr fî 'İlmi't-Tefsîr* (thk. Fethî 'Abdulkâdir Ferîd), 1.bs., Dâru'l-'Ulûm, Riyâd, 1982.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), 1.bs., Kültür Yayınları, İstanbul 1969.

- eş-Şa'râvî, Muhammed Mutevellî, *Tefsîru's-Şe'râvî*, I-XX (thk. Ahmed 'Ömer Hâşim), Dâru Ahbâri'l-Yevm, Kahire 1991.
- eş-Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.
- Şehhâte, 'Abdullâh Muhammed, *'Ulûmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Ğarîb, Kahire ts.
- Şemsuddîn, İbrâhîm, *Kasasu'l-'Arab*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut ts.
- Şengül, İdris, "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri", *Diyanet Dergisi*, Sayı, 4, Ankara 1996, 64-91.
- _____, "Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri", *Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1996, 169-184.
- _____, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1995.
- eş-Şerif er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an*, (thk. 'Alî Mahmûd Muhalled), Mektebetu'l-Hayât, Beyrut ts.
- eş-Şevkânî, 'Alî b. Muhammed b. 'Alî, *İrşâdu'l-Fuhûl* (thk. Ebû Mûsâ b. Ebî Sa'îd el-Bedrî), 1.bs., Daru'l-Fikir, Beyrut 1992.
- _____, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenni'r-Rivâye ve'd-Dirâye fî 'İlmi't-Tefsîr*, I-V (thk. 'Abdurrahmân 'Amîre), Dâru'l-Vefâ', y.y, 1994.
- Şeyh Emîn, Bekrî, *et-Ta'bîru'l-Fennî fî-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1.bs., Beyrut 1992.
- eş-Şinkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, I-IX, 2. bs., Dâru Âlemi'l-Fevâ'id, Cidde 1980.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I-XXVI(thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî, 1.bs., Dâru Hicr, Kahire 2001.
- et-Tabresî, Ebû 'Alî el-Fadl b. el-Hasan, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- et-Tantâvî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'an-i'l-Kerîm*, I-XV, Dâru'l-Me'ârif Kahire 1995.
- et-Tarablûsî, 'Abdulhâdî, *Hasâ'isu'l-Uslûb fî's-Şevkiyyât*, Menşûrâtu'l-Câmi'ati't-Tûnisiyye, Tunus 1981.
- et-Tayyibî, Huseyn b. 'Abdullâh b. Muhammed, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân* (thk. Hâdiye 'Atiyye Hilâlî), 1.bs., 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987.

- et-Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. ‘Ömer, *el-Mutavvel, Şerhu Telhîsi Miftâhi’l-‘Ulûm*, (thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî), 1.bs., Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2001.
- _____, *Muhteseru’l-Meânî*, Selah Bilici Kitabevi, İstanbul ts.
- et-Tenûhî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed *el-Aksa’l-Kerîb fî ‘İlmi’l-Beyân*, 1.bs., Matbaatu’s-Se‘âde, Mısır 1327.
- et-Terîkî, Mubârek, *en-Nida’ fî’l-Kur’an*, (Basılmamış Doktora Tezi), Câmi‘âtu İbn Yûsuf, Kulliyetu’l-Âdâb ve’l-Luğa, Cezâyir, 2007.
- et-Tayyâr, Musâ‘id b. Suleymân b. Nâsır, *Eseru’t-Tefsîri’l-Luğâvî fî İnhirâfî’l-Mufessirîn*, 1.bs., Dâru İbni’l-Cevzî, Riyâd, 1422 h.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî, *Sunenu’t-Tirmizî*, I-V (thk. Muhammed ‘Atve ‘Avd), 1.bs., Şirketu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1962.
- et-Tûfî, Suleymân b. ‘Abdulkâvî b. ‘Abdulkerîm, *el-İksîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr* (thk. ‘Abdulkâhir Huseyn), Mektebetu’l-Âdâb, Kahire. 2002.
- Usâme b. Murşîd b. Munkiz, *Lubâbu’l-Âdâb*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), 1.bs., Mektebetu’s-Sunne, Kahire 1987.
- Usluata, Ayseli, *İletişim*, İletişim Yayınlar, İstanbul 1994.
- Ünsal, Ali, *Kur’an’ı Kerim’de Peygamberlere Yönelik Hususi Hitaplar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, İstanbul 1999.
- Watt, W. Montgomery, *Kur’an’a Giriş*, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulları Yayınları, Ankara 2006.
- Yavuz, Ömer Faruk, “Kur’an’ın Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak “Kıssa’nın Rolu”, *Milel ve Nihal*, Sayı: 6, İstanbul 2009, 113-136.
- _____, *Kur’an’da Sembolik Dil*, 1.bs., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili* I-X, Feza Gazetecilik, İstanbul ts.
- Yûnus ‘Alî, Muhammed Muhammed, *‘İlmu’t-Tehâtubi’l-İslâmî*, 1.bs., Dâru’l-Medâri’l-İslâmî, Beyrut 2006.
- el-Yusî, Hasan, *Zehru’l-Ekem fî’l-Emsâli ve’l-Hikem* (thk. Muhammed Hâcî ve Muhammed el-Ahdar), 1.bs., Dâru’s-Sekâfe, Mağrib 1981.
- Yûsuf, ‘Abdulkerîm Mahmûd, *Uslûbu’l-İstifhâm fî’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 1.bs., Mektebetu’l-Gazâlî, Dimaşk 2000.
- ez-Zeccâcî, Ebû’l-Kâsım, *el-İdâh fî ‘İleli’n-Nahv* (thk. Mâzin el-Mubârek), 5.bs., Dâru’n-Nefâ’is, Beyrut 1986.

- ez-Zebîdî, Muhammed Murtedâ el-Huseynî, *Tâcu'l- 'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* I-XXXX (thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc), Matba'atu Hukûmeti Kuveyt, Kuveyt 1965.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Ma'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh* (thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî), 1.bs., Âlemu'l-Kutub, y.y., 1988.
- Zekût, Muhammed Mahmûd, *Luğatu'l-Hitâbi'l-Kur'anî fî Benî İsrâîl*, Câmi'atu'n-Necâh el-Vataniyye, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Filistîn, 2010.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. 'Ömer Ahmed, *el-Esâs fî'l-Belâğa*, I-II, (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1998.
- _____, *el-Keşşâf 'an Ğavâmidî Hakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl 'an Vucûhi't-Te'vîl* I-VI, (thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd ve 'Alî Muhammed Mu'avved), 1.bs., Mektebetu'l-Ubeykân, Riyâd, 1998.
- _____, *el-Mufasssal fî Sinâ'atü'l-İ'râb*, (thk. Hâlid İsmâ'îl Hassân), 1. bs., Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 2006.
- Zencîr, Muhammed Ahmed Rıf'at, *Fennu't-Teşbîh fî's-Şi'iri'l-'Abbâsî*, Dâru İkrâ', Dimaşk 2002.
- ez-Zerkâ', Ahmed b. Şeyh Muhammed, *Şerhu'l-Kavâ'idî'l-Fıkhiyye*, (thk. Ebû Gudde), Dâru'l-Kalem, Dimaşk ts.
- ez-Zerkânî, Muhammed 'Abdul'azîm, *Menâhilu'l-'İrfân*, I-II, 1.bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1988.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammad b. 'Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, (thk. Muhammed 'Abdusselâm Şâhîn), Dâru'l-Fikr, 1.bs., Beyrut 2001.
- Zerzûr, 'Adnân Muhammed, *'Ulûmu'l-Kur'ân*, 1.bs., el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1981.
- ez-Zemlekânî, Ebu'l-Me'âlî Kemâluddîn Muhammed b. Ali b. Abdilvahid el-Ensari, *el-Mucîd fî İ'câzi'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, (thk. Halid Ahmed el-Meşhedani), Dâru 'Ammar, 'Ammân 2006
- ez-Zevba'î, Tâlib Muhammed İsmâ'îl, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye 'İlmu'l-Me'ânî Beyne Belâgati'l-Kudemâ ve Uslûbiyyeti'l-Muhaddisîn*, 1.bs., Câmi'âtu Kân Yûnus, Bingazi 1997.
- Zeyvân, Fâtih, "Muktadayâtu'l-Muhâtab fî Fehmi'l-Hitâbi 'inde 'Ulemâ'i'l-'Arab el-Kudemâ", *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye*, Suûdî Arabistan, sayı II, 2010, 77-110.

ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-Edebî'l-'Arabî*, 13. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2009.

ez-Zeyyât, Yûsuf, “Me‘âyîru't-Tefrîk Beyne'n-Nebiyi ve'r-Resûl”, *Mecelletu Câmi'ati Dimaşk*, Sayı 1, 2003, 411-439.

Zihâr, Necâh Binti Ahmed, *Nazariyetu'n-Nazm 'inde 'Abdilkâhir el-Curcânî*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1425.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Adil BOR
Doğum yeri ve Tarihi	Bingöl- 1963
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	Arapça İngilizce Farsça
Bilimsel Faaliyetleri	1- Bor, Adil, <i>Kur'an'da Hayvan Hakları</i> , Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012. ISBN: 978-605-5205-19-5
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi
İletişim	
E-Posta Adresi	adilbor@hotmail.com
Tarih	2013