



T.C.

**ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Yüksek Lisans Tezi

**BELÂGAT KAVRAMLARININ ESÂSÜ'L-BELÂĞA'DAKİ
LGAVİ DAYANAKLARI**

Dilek OKCİ

Zonguldak 2025

T.C.
ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

BELÂGAT KAVRAMLARININ ESÂSÜ'L-BELÂĞA'DAKİ
LÜGAVÎ DAYANAKLARI

Hazırlayan

Dilek OKCİ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Ezzat ASSAYEDAHMAD

Zonguldak 2025

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda ve basımda enstitü tez yazım ve basım yönergesine uygun davranıldığını taahhüt ederim.

Dilek OKCI

12/08/2025

T.C.

ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ONAYI

Enstitümüzün Temel İslam Bilimleri anabilim dalında 215282132022 numaralı Dilek OKCI'nin hazırladığı **“Belâgat Kavramlarının Esâsü'l-Belâğa'daki Lügavî Dayanakları”** başlıklı Yüksek Lisans Tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 14/07/2025 Pazartesi günü saat 14:00 yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezinin onayına OY ÇOKLUĞUYLA / ~~OY BİRLİĞİYLE~~ karar verilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Ezzat ASSAYEDAHMAD
Başkan

Prof. Dr. Atik AYDIN
(Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SEZER
(Üye)

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

..../..../ 2025

Prof. Dr. Yücel NAMAL
Enstitü Müdürü

ÖZET

Kurum : BEUN Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri,
Anabilim Dalı
Tez Başlığı : Belâgat Kavramlarının Esâsü'l-Belâğa'daki Lügavî Dayanakları
Tez Yazarı : Dilek OKCİ
Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Ezzat ASSAYEDAHMAD
Türü, Yılı : Yüksek Lisans, 2025
Sayfa Adedi : 138

Bu tez çalışması, Arap Dili ve İslami ilimler alanında derin bir etkiye sahip olan Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) “Esâsü'l-Belâğa” adlı eserindeki belâgat kavramlarının lügavî (sözlük temelli) dayanaklarını kapsamlı şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Zemahşerî, kelâmî arka planı Mu'tezilîlik olmakla birlikte, özellikle dil ve tefsir alanındaki eserleriyle mezhep sınırlarının ötesine geçen önemli bir otoritedir. “Esâsü'l-Belâğa” eseri, sadece alfabetik düzenlenmiş bir sözlük olmaktan çok, kelimelerin anlam katmanlarını, mecazî ve istiâreli kullanımlarını, edebî sanatlarla ilişkilerini ve Kur'an'daki belâgî örnekleri ışığında derinlemesine analiz eden özgün bir kaynaktır.

Tez kapsamında, özellikle me'ânî ilminin temel unsurları olan haber ve inşâ cümleleri ekseninde Zemahşerî'nin lügat merkezli belâgat yaklaşımları ele alınacaktır. İncelenen kavramlar, lügavî, ıstılahî ve Kur'ânî bağlamda çok yönlü olarak değerlendirilerek, Zemahşerî'nin dil felsefesi, kelime anlayışı ve belâgî tutumu sistematik biçimde ortaya konacaktır.

Bununla birlikte çalışma, sadece metnin filolojik çözümlemesini yapmakla kalmayıp, aynı zamanda Zemahşerî'nin düşünce yapısını, dil hassasiyetini ve retorik derinliğini günümüz akademik literatürüne kazandırmayı da hedeflemektedir. Böylelikle, “Esâsü'l-Belâğa” eseri, klasik Arap belâgatı araştırmalarında vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olarak konumlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Zemahşerî, Hayatı ve Eserleri, Esâsü'l-Belâğa

ABSTRACT

Institution : ZBEU Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences
Main Department
Title : The Lexical Basis of Rhetorical Terminology in *Asās al-Balāgha*
Author : Dilek OKCI
Supervisor : Assist. Prof. Dr. Ezzat ASSAYEDAHMAD
Type, Year : MSc Thesis, 2025
Number of Pages : 138

This thesis aims to comprehensively examine the lexical (dictionary-based) foundations of the rhetoric concepts in Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahsharî's (d. 538/1144) work *Esâsü'l-Belâğa*, a figure who has had a profound impact in the fields of Arabic Language and Islamic studies. Although Zemahsharî's theological background is rooted in Mu'tezilism, he stands as a significant authority whose works in language and Qur'anic exegesis transcend sectarian boundaries. The work *Esâsü'l-Belâğa* is an original resource that goes beyond being a merely alphabetically arranged dictionary, deeply analyzing the layers of meanings of words, their metaphorical and allegorical uses, their relationship with literary arts, and Qur'anic rhetorical examples.

Within the scope of the thesis, Zemahsharî's lexicon-centered rhetorical approaches will be discussed particularly around the core elements of the science of *ma'ânî* (meanings), namely *khavar* (report) and *inshâ'* (composition) sentences. The concepts examined will be evaluated from lexical, terminological, and Qur'anic perspectives in a multi-dimensional manner, systematically revealing Zemahsharî's philosophy of language, understanding of words, and rhetorical stance.

Moreover, this study does not merely provide a philological analysis of the text but also aims to contribute Zemahsharî's intellectual structure, linguistic sensitivity, and rhetorical depth to contemporary academic literature. Thus, *Esâsü'l-Belâğa* will be positioned as an indispensable reference in classical Arabic rhetoric research.

Keywords: Arabic Language, Zamakhsharî, His Life and Works, *Asās al Balāgha*

ÖNSÖZ

Zemahşerî, Arap dili ve belâgatı alanındaki derin vukûfiyetiyle, İslâm ilim geleneğinde müstesna bir konuma sahip bir âlimdir. Onun dil ve ifade sanatına katkıları, yalnızca döneminin sınırlarını aşmakla kalmamış; sonraki yüzyıllarda da dil, tefsir ve belâgat çalışmalarına ilham kaynağı olmuştur. Zemahşerî'nin “*Esâsü'l-Belâğa*” adlı eseri, Arap Dili ve belâgatının kavramsal temellerini sistematik bir şekilde işleyerek, dilin hem lügat hem de mecâz boyutlarını bütüncül bir yaklaşımla ele alan özgün bir çalışma niteliğindedir.

Hazırlamış olduğum bu tez çalışmasında, Zemahşerî'nin “*Esâsü'l-Belâğa*” adlı eserinde ele alınan temel belâgat kavramları incelenmiş; onun kavramlara getirdiği lügavî ve ıstılahî yaklaşımlar sistematik bir biçimde analiz edilmiştir. Bu süreçte, Zemahşerî'nin klasik belâgat geleneği içindeki konumu ile “*Esâsü'l-Belâğa*”nın Arap Dili ve Kur'ân tefsiri sahasındaki etkileri de çok yönlü bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın nihai amacı, hem Zemahşerî'nin dil ve belâgat anlayışını ortaya koymak hem de İslâm düşüncesinde belâgat ilminin gelişimine katkı sağlayacak akademik bir zemin oluşturmaktır.

Bu ilim yolculuğumda bana tez süreci boyunca rehberlik eden, kaynak temini, yöntem belirleme ve akademik istikamet çizme noktasında bana büyük katkılar sağlayan, kıymetli ilmî yönlendirmeleri ve sürekli desteğiyle süreci kolaylaştıran değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ezzat ASSAYEDAHMAD'a en derin şükranlarımı arz ederim. Fakültemizin değerli hocalarından Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SEZER'e ve yine tez savunmasında çalışmaya katkı sunan Prof. Dr. Atik AYDIN'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, bu yoğun çalışma süreci boyunca bana her daim maddî ve manevî desteğini esirgemeyen, sabrıyla, anlayışıyla ve sevgisiyle yanımda yer alan annem Sevim Çelik babam Selamettin Çelik ve eşim Davut Okci'ye, teşekkürü bir borç bilirim. Onların sonsuz desteği olmasaydı, bu çalışmayı tamamlamak mümkün olmayabilirdi.

Bu çalışmanın, Arap Dili ve Belâgatı alanında yapılan akademik araştırmalara mütevazı bir katkı sağlamasını temenni ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ	1
1. ZEMAHŞERÎ'NİN “ESÂSÜ'L-BELÂĞA” ADLI ESERİNDE LÜGAVÎ ANLAM İLE İSTİLAHÎ ANLAM ARASINDAKİ İLİŞKİ.....	15
1.1. Zemahşerî'ye Göre Belâgat Kavramı	19
1.2. Belâgat Kavramında Lügavî ve İstilahî Anlam İlişkisi	23
2. “ESÂSÜ'L-BELÂĞA” DA ME‘ÂNÎ İLMÎ AÇISINDAN BELÂĞÎ MEFHURLAR.....	31
2.1. Haber Üslûbu (الخبار)	33
2.1.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Haber Kavramının Lügavî Anlamları33	
2.1.2. Haber Kavramının Lügavî Temelli Analizi	34
2.1.3. Haber Kavramının İstilahî Temelli Analizi	35
2.1.4. Belâgatta Haber Cümlelerinin Amaçları (Gaye-i Haber)	36
2.1.5. Haber Kavramının Lügavî ve Belâğî Anlamları Arasındaki İlişki	38
2.2. İnşâ Üslûbu (الإنشاء)	39
2.2.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İnşâ Kavramının Lügavî Anlamları .	39
2.2.2. İnşâ Kavramının Lügavî Temelli Analizi	40
2.2.3. İnşâ Kavramının İstilahî Temelli Analizi	40
2.2.4. İnşâ Kavramının Lügavî ve Belâğî Anlamları Arasındaki İlişki	41
2.2.5. İnşâ Üslûbunun Türleri (Talebî ve Gayr-i Talebî İnşâ).....	42
2.3. İhtirâs (الاختراس).....	43
2.3.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İhtirâs Kavramının Lügavî Anlamları43	
2.4. İsnâd (الإسناد)	45
2.4.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İsnâd Kavramının Lügavî Anlamları45	
2.5. İtnâb (الإطناب).....	47
2.5.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İtnâb Kavramının Lügavî Anlamları 47	
2.6. İğâl (الإيغال).....	50
2.6.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İğâl Kavramının Lügavî Anlamları .	50
2.7. Tez'yîl (التنزيل)	52
2.7.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tez'yîl Kavramının Lügavî Anlamları52	
2.8. Ta‘rîf (التعريف)	55
2.8.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Ta‘rîf Kavramının Lügavî Anlamları55	

2.9. Fasl (الفصل) ve Vasl (الوصل)	59
2.9.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Fasl ve Vasl Kavramlarının Lügavî Anlamları	59
2.10. Kasr (القصر) ve Îcâz (الإيجاز).....	65
2.10.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Kasr ve Îcâz Kavramlarının Lügavî Anlamları.....	65
3. ZEMAHŞERÎ'NİN “ESÂSÜ'L-BELÂĞA” ADLI ESERİNDE BEYÂN VE BEDÎ İLMÎ AÇISINDAN BELÂĞÎ MEFHUMLAR	69
3.1. Zemahşerî'nin “Esâsü'l-Belâğa” Adlı Eserinde Beyân İlmi Açısından Belâğî Mefhumlar	69
3.1.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Teşbih Kavramının Lügavî Anlamları72	
3.1.1.2. Teşbihin İstilahî Tanımı ve Esâsü'l-Belâğa'da Lügavî Temellerle İlişkisi	73
3.1.2. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İstiâre Kavramının Lügavî Anlamları75	
3.1.3. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Mecaz Kavramının Lügavî Anlamları78	
3.1.3.1. Mecazın Lügavî ve İstilahî Anlamları Arasındaki İlişki	80
3.1.4. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Kinâye Kavramının Lügavî Anlamları81	
3.1.4.1. Kinâyenin İstilahî Tanımı ve Esâsü'l-Belâğa'da Lügavî Temellerle İlişkisi	82
3.1.4.2. Kinâyenin Lügavî ve İstilahî Anlamları Arasındaki İlişki.....	85
3.2. Zemahşerî'nin “Esâsü'l-Belâğa” Adlı Eserinde Bedî İlmi Açısından Belâğî Mefhumlar	86
3.2.1. Söz Sanatları (المحسنات اللفظية)	87
3.2.1.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Cinas Kavramının Lügavî Anlamları.....	87
3.2.1.2. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Sec'a Kavramının Lügavî Anlamları.....	92
3.2.1.3. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İktibâs Kavramının Lügavî Anlamları.....	94
3.2.2. Manevî Sanatlar (المحسنات المعنوية).....	98
3.2.2.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tıbâk Kavramının Lügavî Anlamları.....	98
3.2.2.2. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Mukâbele Kavramının Lügavî Anlamları.....	104
3.2.2.3. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tevrîye Kavramının Lügavî Anlamları.....	107

3.2.2.4. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İstitrâd Kavramının Lügavî	
Anlamları.....	112
3.2.2.5. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İftinân Kavramının Lügavî	
Anlamları.....	115
3.2.2.6. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İrsâd Kavramının Lügavî	
Anlamları.....	117
3.2.2.7. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tecrîd Kavramının Lügavî	
Anlamları.....	119
3.2.2.8. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Müşâkele Kavramının Lügavî	
Anlamları.....	122
3.2.2.9. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Müzâvece Kavramının Lügavî	
Anlamları.....	125
3.2.2.10. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Cem Kavramının Lügavî	
Anlamları.....	127
3.2.2.11. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tefrîk Kavramının Lügavî	
Anlamları.....	130
SONUÇ.....	133
KAYNAKÇA	135
ÖZ GEÇMİŞ.....	138

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Dr.	: Doktor
Ed.	: Editör
H	: Hicrî
Hız.	: Hazreti
M	: Milâdî
md	: Madde
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallahu anh
Pub.	: Publication
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
vb.	: Ve benzerleri
t.y.	: Tarih yok
thk	: Tahkik
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınlar

GİRİŞ

Dil, yalnızca insanın duygu ve düşüncelerini yansıttığı bir araç olmanın ötesinde; aynı zamanda bir medeniyetin, kültürel birikimin, toplumsal kimliğin ve inanç sistemlerinin en güçlü taşıyıcısıdır. Bireyin ait olduğu değerleri ifade etme, başkalarına aktarma ve onları yaşatma arzusu, dili hem bireysel hem de toplumsal bilincin temel unsurlarından biri hâline getirmiştir. Bu sebeple, özellikle İslâm medeniyeti başta olmak üzere pek çok kültürel yapıda dil ilimleri “*ilme açılan kapı*” olarak değerlendirilmiş ve bu alana büyük önem atfedilmiştir. Nitekim kutsal metinlerin doğru anlaşılmasında dilsel yeterlilik hayatî bir öneme sahiptir. Bu çerçevede, Kur’ân’ın hem lafız hem de anlam boyutuyla hakkıyla idrak edilebilmesi için başvurulacak en temel ilim dallarından biri de hiç şüphesiz belâgat olmuştur.

Klasik anlamda belâgat ilmi; me’ânî (cümlede uygunluk ve makam dikkati) beyân (teşbih, mecaz ve istiâre yoluyla anlamın açıklığı) ve bedî (söz ve anlam sanatları) olmak üzere üç ana ilmi kapsar. Bu alan, yalnızca kelimelerin teknik işlevini değil, aynı zamanda anlam üretme mekanizmalarını, zihinsel çağrışımlarını ve edebî yönünü de konu edinir. Belâgatın bu derin yapısı, Kur’ân’ın i’câzını kavramada ve yorumlamada da temel bir işleve sahiptir.

Bu sahada öne çıkan en mühim isimlerden biri Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî’dir. Zemahşerî, yalnızca bir dil âlimi ya da müfessir değil, aynı zamanda çağının ötesinde düşünen çok yönlü bir entelektüeldir. Arap Diline, belâgata, tefsire ve kelâma olan hâkimiyetiyle dikkat çeken Zemahşerî, özellikle “*Esâsü’l-Belâğa*” adlı eseriyle Arap belâgatı literatürüne kalıcı bir katkı sunmuştur. Bu eser, klasik anlamda alfabetik bir sözlük yapısında görünse de içerdiği mecazlar, retorik figürler, lügavî açıklamalar, edebî tahliller ve Kur’ânî örneklerle eşsiz bir anlam katmanına sahiptir.

Ancak Zemahşerî'yi yalnızca ilmî katkılarıyla değil, düşünsel arka planıyla da değerlendirmek gerekir. O, yalnızca bir mezhebin görüşlerini nakleden pasif bir müntesip değil; fitrî yapısı ve muhtemelen coğrafi şartların etkisiyle eleştirel ve felsefî düşünceye açık bir kişilik olarak tanınmıştır. İlk hocasının Mu'tezilî olmasıyla birlikte onun inanç ve düşünce dünyasının şekillendiği ve bu doğrultuda aklı tutumlar geliştirdiği görülmektedir. Zemahşerî'in Tanrının cismânî olamayacağı yönündeki görüşü ise sadece dinî (kelâmî) bir argüman değil, aynı zamanda felsefî derinliği olan bir duruş olarak da ele alınabilir. Bu, onun Tanrıyı fiziksel özelliklerden bağımsız, daha soyut ve aşkın bir varlık olarak düşündüğünü gösteriyor.

Bu yönüyle Zemahşerî, yalnızca dilde değil, düşüncede de çok katmanlı bir portre çizer. Farabî gibi bir filozofun etkisinde kalan bir müfessirin, böylesine felsefî tutarlılık içeren görüşler sergilemesi, onu klasik müfessir tipolojisinin ötesine taşır. Ancak bu derinlik, fikirlerinin geniş kitlelere ulaşmasında bir engel oluşturmuş; anlaşılması zaman zaman zorlaşmıştır.¹ Bununla birlikte, onun dilde ve düşüncede ulaştığı seviye, modern belâgat çalışmalarına da kaynaklık edecek düzeyde olduğu görülmektedir.

Bu tez çalışması, Zemahşerî'nin dil anlayışını, düşünsel perspektifini ve özellikle “*Esâsü'l-Belâğa*” adlı eserinde yer alan belâgî mefhumları ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın merkezinde, me'ânî ilmi kapsamında geliştirilen haber ve inşâ cümlelerinin lügat, ıstılah ve retorik işlevleri yer almakta; bununla birlikte beyân ilmine dair teşbîh, mecâz ve kinâye gibi ifade biçimleri ile bedî' ilmine dair süsleme sanatları da sistematik biçimde incelenmektedir. Kur'ân'daki uygulamaları bağlamında Zemahşerî'nin metot ve yaklaşımları derinlemesine incelenecektir. Böylelikle sadece Zemahşerî'nin bir sözlükçü ya da dilci olarak değil, aynı zamanda bir düşünür ve sistematik bir belâgat kuramcısı olarak konumu da ortaya konulmuş olacaktır.

Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu araştırmanın konusu, klasik Arap sözlük ve belâgat literatürünün en önemli kaynaklarından biri kabul edilen Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eseri

¹ Selami Sönmez, “*Ebü'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî ve Eseri Mukaddimetü'l-Edeb'in Didaktik Değeri.*” Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 40 (2009), 153.

çerçevesinde, Arap belâgatında yer alan temel kavramların lügavî (sözlük temelli) ve ıstilahî (terimsel) kökenlerini incelemek ve bu kavramların tarihsel bağlam içindeki semantik dönüşümlerini ortaya koymaktır. Çalışma, me‘ânî, beyân ve bedî‘ ilimlerinin çerçevesini esas alarak; haber, inşâ, istifhâm, ihtirâs, tecrîd gibi dilsel yapıların kullanımını, mecâz, isti‘âre, teşbîh, kinâye gibi ifade biçimlerini ve edebî sanatları içeren bedî unsurlarını hem sözlük hem de retorik bağlamda çok katmanlı bir yaklaşımla analiz etmeyi hedeflemektedir. Böylece kavramların kök düzeyinden söylemsel işlevlerine kadar geçirdiği anlam dönüşümleri ortaya konulmaktadır.

Araştırma, yalnızca Zemahşerî’nin açıklamalarıyla sınırlı kalmayıp, bu açıklamaların klasik sözlük kaynakları (örneğin *Lisanü’l-Arab*, *Tâcü’l-‘Arûs*, *el-Muhît*) ve çağdaş belâgat eserleri (Ali el-Cârim’in *el-Belâgatü’l-Vâdiha*’sı ile Ahmed el-Hâşimî’nin *Cevâhirü’l-Belâga*’sı) ışığında nasıl yorumlandığını da ele almaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın kapsamı hem klasik Arap dili ilimleri perspektifi hem de çağdaş didaktik yaklaşımları içerecek şekilde genişletilmiştir.

Araştırmada, belâgat terimlerinin sadece tanımsal boyutları değil, aynı zamanda bağlam içindeki kullanımları, mecâzî yapıların oluşturulmasındaki rolleri ve anlam üretimindeki katkıları da analiz edilmiştir. Böylece çalışma, hem klasik belâgat teorisinin sistematüğini anlamayı hem de bu sistematüğün çağdaş anlamda nasıl yeniden yorumlanabileceğine dair teorik bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Çalışmanın önemi, klasik metinlere yeni bir okuma ve çözümleme yöntemi önermesinde yatmaktadır. Zemahşerî gibi bir otoritenin dil anlayışı, çağdaş belâgat eğitimi ve retorik çözümlemeler için zengin bir epistemolojik zemin sunmaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı, Zemahşerî’nin *Esâsü’l-Belâğa* adlı eserinden hareketle Arap dili belâgatında yer alan temel kavramların kökensel yapılarını, anlam katmanlarını ve retorik işlevlerini sistematik bir şekilde analiz etmektir. Özellikle mecâz, istiâre, teşbîh, kinâye, irsâd, tecrîd ve benzeri belâgat terimlerinin hem lügavî (etimolojik) hem de ıstilahî yönleri ortaya konarak, bu

terimlerin klasik sözlük anlayışı ile belâgat disiplini arasındaki geçişkenliğini göstermeyi hedeflemektedir.

Araştırma, Zemahşerî'nin sadece bir dilci değil, aynı zamanda kelâm, edebiyat ve belâgat sahasında derinlikli bir düşünür olduğunu vurgulamakta; *Esâsü'l-Belâğa*'nın ise sıradan bir sözlük değil, kelimelerin anlam dünyasını şekillendiren çok katmanlı bir retorik kaynak olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın amacı sadece terimleri açıklamak değil, aynı zamanda bu terimlerin Arap dil düşüncesi içindeki teorik ve edebi işlevlerini de değerlendirmektir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmanın yöntemi, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde yer alan belâğî mefhumların, özellikle me'ânî, beyân ve bedî' ilimlerine dair kavramsal çerçevede nasıl ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda üç temel bilimsel yöntemin birbirini tamamlayacak biçimde kademeli olarak uygulanması esasına dayandırılmıştır: tümevarımcı (istikrâî), analitik (tahlilî) ve karşılaştırmalı (mukârenî) yöntem.

Araştırma sürecinde öncelikle *Esâsü'l-Belâğa*'da geçen temel belâgat terimlerinin geçtiği maddeler incelenmiş; bu terimlerin kök (cizr) düzlemindeki anlam örgüsü ortaya konmuştur. Zemahşerî'nin lûgat düzeyinde sunduğu açıklamalar, bağlam içindeki işlevleriyle birlikte değerlendirilmiş ve dilin edebî boyutunu şekillendiren mecâzî yapılar bağlamında çözümlemeye tabi tutulmuştur.

Verilerin analizi sırasında, metin çözümleme yöntemi esas alınmış, özellikle terimlerin geçtiği bağlamlar dikkatle seçilerek hem mikro (sözcük ve tümce düzeyinde) hem de makro (kavram ve söylem düzeyinde) çözümleme teknikleri kullanılmıştır. Bu sayede yalnızca kavramsal tahlil değil, aynı zamanda terimlerin zihnî ve kültürel çağrışım alanları da incelenmiştir.

Tezin ilk aşamasında, *Esâsü'l-Belâğa*'da yer alan belâğî kavramlar tümevarımcı yöntemle tespit edilmiştir. Bu kapsamda, belâgat ilminin me'ânî, beyân ve bedî alanlarında geçen kavramlar, ilgili kök harfleriyle birlikte

sistematiik olarak taranmış, alfabetik sıralama içinde sınıflandırılmış ve her bir kavramın geçtiği bağlam analiz edilmiştir.

Zemahşerı'nin kavramsal yaklaşımının sadece bireysel üretime değil, aynı zamanda dilsel ve kavramsal devamlılığa nasıl katkı sunduğu da bu yolla incelenmiştir. Bu kapsamda, yalnızca Zemahşerı'nin eseriyle sınırlı kalınmamış; İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab* adlı sözlüğü de kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu sözlük, Zemahşerı'den yaklaşık bir asır sonra kaleme alındığı için kavramların tarihsel gelişimi, anlam yaygınlığı ve kullanım evrimi hakkında karşılaştırmalı veri sunma imkânı sağlamıştır.

Tümevarım yoluyla elde edilen veriler, ikinci aşamada analitik yöntemle değerlendirilmiştir. Bu yöntemde:

Kavramların sarf yapıları ve anlam derinlikleri detaylı şekilde incelenmiş, kavramların klasik belâgat bilginleri başta Abdülkâhir el-Cürcânî, Sekkâkî, Hatîb el-Kazvînî olmak üzere nasıl tanımlandığı bazı noktalarda karşılaştırmalı biçimde analiz edilmiştir. Zemahşerı'nin kullandığı terimlerin Kur'an bağlamı, sözlük temelleri ve retorik işlevleri sistematiik olarak tespit edilmiştir. Bu süreçte, kavramların sadece anlamları değil, aynı zamanda ifade gücü, hitabet fonksiyonu ve etki oluşturma amacı da göz önünde bulundurulmuştur.

Araştırmanın nc ve son aşamasında karşılaştırmalı yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemde:

Zemahşerı'nin *Esâsü'l-Belâğa*'da kullandığı belâgat terimleri, klasik belâgat kitaplarında yer alan tanımlarla karşılaştırılmış, kavramların kullanımındaki anlayış farklılıkları, ıstılh farklılaşmaları ve yaklaşımsal benzerlikler tespit edilmiştir, Zemahşerı'nin yaklaşımının klasik belâgat mirası içinde tekrara dayalı bir nakil mi, yoksa kavramsal bir yenilik mi sunduğu değerlendirilmiştir. Böylece, Zemahşerı'nin dilsel analizlerinin yanı sıra, belagat sanatına getirdiği yenilikleri ve etkilerini de ortaya koymayı hedeflemektedir.

Zemahşerı'nin Hayatı ve Eserleri

Eb'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammad el-Hrizm ez-Zemahşerı (. 538/1144) İslami ilimlerin hemen her alanında kalem oynatmış, çok yönlü ilmiş şahsiyetlerden biridir. O'nun doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı rivyetler

bulunsa da genel kabul, 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde, Hârizm bölgesinde yer alan Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşoğuz) iline bağlı Zemahşer kasabasında doğduğudur.²

Zemahşerî, kendi beyanlarına da yansıdığı üzere, dindar bir aile ortamında yetişmiştir. Babası Ömer b. Ahmed, bölgenin ileri gelen âlimlerinden biri olmasa da oğluna dinî terbiyeyi küçük yaşlarda vermiş ve farklı hocalarla da buluşmasına ön ayak olmuştur. Yine kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, dedesi de dindar ve faziletli bir kişiliğe sahiptir. Babasının imamlık yaptığı, ancak genç yaşta, muhtemelen fikirlerinden dolayı Selçuklu veziri Müeyyidü'l-Mülk (ö. 1101) tarafından hapse atıldığı ve zindanda vefat ettiği bilinmektedir.³

Zemahşerî'nin hayatında sadece düşünce farklılıklar değil, fiziksel farklılıklar da önemli yer tutar. Rivâyetlere göre küçük yaşlarda geçirdiği bir kaza ya da yolculuk esnasında soğuktan ötürü bir ayağını kaybetmiştir. Ancak en dikkat çekici anlatım, bizzat kendisinin eserlerinden birinde aktardığı üzere, bir kuşa zarar verdiği için annesinin bedduasına uğradığı ve ilerleyen yıllarda ayağını bu bedduaya bağlı olarak kaybettiğidir. Bu uzuv kaybı sonrası tahta bir ayak ile yaşamını sürdürmüş, genellikle uzun elbiseler tercih etmiştir. Babasının, onun ilim yoluna olan eğilimini takdir etse de maişet kaygısı nedeniyle terzilik mesleğine teşvik ettiği ancak Zemahşerî'nin ilme olan sarsılmaz azmi sayesinde bu gerçekleşmemiştir.⁴

İlmî eğitimine muhtelif hocalarla başlayan Zemahşerî'nin, özellikle fikir ve inanç dünyasının şekillenmesinde etkili olan ilk hocası Ebû Muzar Mahmud b. Cerîr ez-Zebbî'dir. Nahiv, lügat ve tıp ilimlerinde tanınan bu zat aynı zamanda Mu'tezile mezhebine mensup idi. Nitekim Zemahşerî'nin ilk Mu'tezilî görüşlerle tanışması da bu hoca vasıtasıyla olmuştur.⁵

Zemahşerî'nin karakteri, eserlerindeki üslup ve ifadelerinden de anlaşılacağı üzere; özgüvenli, ısrarcı, zekâsına güvenen ve bulunduğu ortamda fark edilen bir yapıya sahiptir. Gençlik döneminde dönemin padişahlarına iltifat

² Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, Ankara: İSAM Yayınları, 2013, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 235.

³ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 235.

⁴ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 289–290.

⁵ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 290–291.

etme çabaları ve dikkat çekme arzusu ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar Hârizm coğrafyasında medrese faaliyetleri desteklenmiş olsa da onun Mu'tezilî kimliği zamanla bulunduğu çevreyle arasının açılmasına neden olmuş; bu da onu Horasan ve İsfahan gibi ilim merkezlerine yönlendirmiştir. Bu bölgelerde beklediği itibarı görememiştir. Bağdat'ta bulunan Nizâmiye Medresesi ile bağlantı kurmuş, hac vesilesiyle Bağdat'a gerçekleştirdiği seyahat onun hayatında yeni bir yön çizmiştir.⁶

Zemahşerî, fiziksel engeline rağmen, olağanüstü bir gayret, hırs ve istikrar sergilemiştir. 45 yaşına geldiğinde geçirdiği “*nahike*” hastalığı, onun yaşamına ve hayata bakışına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu hastalıktan sonra özellikle Mekke yolculuklarına yönelmiş, orada uzun süre ikamet etmiş ve ilmi faaliyetlerini sürdürmüştür. Mekke'ye vardığında Emîr Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâ b. Hamzâ b. Vehhâs eş-Şerîf el-Hasenî (ö. 526/1132) tarafından karşılanmış, onunla yakın ilişkiler kurmuştur. Mekke'de yalnızca eğitim almakla kalmamış; Arap yarımadasının birçok bölgesini gezerek dil ve belâgat alanındaki yetkinliğini ileri seviyelere taşımıştır. Bu süreçteki öz güvenini ve retorik gücünü Ebû Kubeys Tepesi'nde Araplara hitaben söylediği: “*Gelin, atalarınızın dilini benden öğrenin!*” sözüyle de açıkça ortaya koymuştur.⁷

Bir süre sonra tekrar memleketine dönen Zemahşerî, burada Hârizmşahlar hükümdarı Kutbüddin (ö. 521/1127) ve oğlu Atsız tarafından büyük saygıyla karşılanmıştır. Ancak bu iltifata rağmen, Mekke'ye olan özlemi galip gelir ve yeniden yola çıkar. Yolculuğu sırasında Şam'a uğrayarak burada bir süre ikamet eder. Ardından Mekke'ye geçerek burada el-Vakkâs adlı Mu'tezilî âlimle buluşur. Bu buluşmanın etkisiyle, en meşhur eseri olan *el-Keşşâf* adlı tefsirini kaleme almaya başlar. Bu süreçte el-Vakkâs'ın teşviki önemli rol oynamıştır.⁸

Mekke'deki ikameti süresince “*Cârullah*” (Allah'ın komşusu) lakabıyla anılmaya başlanır. İlim yolculukları onu tekrar Bağdat'a taşır. İlerlemiş yaşına rağmen azmi sayesinde 65 yaşında Nizâmiye Medresesi'nden icazet alır ve hem öğrenci hem de öğretici kimliğiyle ilim halkalarında bulunur. Son olarak,

⁶ Süleyman Yüce, “Zemahşerî”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, 44, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 290.

⁷ Yüce, “Zemahşerî”, 291–292.

⁸ Yüce, “Zemahşerî”, 293.

Hârizm'e dönerek Cürcâniye (bugünkü Gürgenç) ikamet eder ve 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) tarihinde arefe gecesi vefat eder.⁹

Zemahşerî, özel hayatına dair eserlerinde evlilikten hiç söz etmemesi sebebiyle, evlenmediği düşünülmektedir. Tasavvufa karşı mesafeli tutumu, eserlerindeki sert eleştirilerinden açıkça anlaşılmakta, Ehl-i Sünnet ulemasına karşı da zaman zaman keskin bir üslup benimsediği görülmektedir. Ancak buna rağmen, Ehl-i Sünnet âlimleri, onun Mu'tezilî çizgisine rağmen, özellikle dil ve belâgat alanındaki eserlerinden ciddi ölçüde istifade etmişlerdir.

Zemahşerî'nin ilmî kişiliğinin şekillenmesinde, yaşadığı coğrafyanın ilmî canlılığı kadar, eğitim aldığı âlimlerin etkisi de büyüktür. Özellikle genç yaşlarından itibaren eğitim aldığı hocalar arasında, lügat, nahiv ve tıp gibi alanlarda döneminin önde gelen isimlerinden biri olan ve aynı zamanda Mu'tezile mezhebine mensup olan Ebû Mudar Mahmud b. Cerîr ez- Zebbî el-İsfahânî (ö. 507/1114) en çok öne çıkan isimdir. Onun etkisiyle Zemahşerî'nin, dil ve kelâm ilimleriyle olan ilişkisi derinleşmiş, bu sayede Mu'tezilî düşünce ile erken yaşta tanışması mümkün olmuştur.¹⁰

Zemahşerî'nin Mu'tezile düşüncesiyle ilişkisini pekiştiren iki diğer önemli isim de zikredilmiştir: Bunlardan ilki, Zeydî-Mu'tezilî müfessir, fıkıh ve kelâm âlimi olan Hâkim el-Cüşemî'dir (ö. 494/1101). Diğeri ise, kelâm ilminde Zemahşerî'ye hocası, tefsirde ise öğrencisi olan ve son dönem Mu'tezile âlimleri arasında önemli bir yere sahip bulunan Rükneddin İbnü'l-Melâhimî'dir (ö. 536/1141).¹¹ Bu iki isim, Zemahşerî'nin hem kelâmî hem de metodolojik eğilimlerinin oluşmasında derin izler bırakmıştır.

Zemahşerî'nin Hârizm'deki eğitimi de dikkat çekicidir. Hârizm âlimlerinden Ebû's-Saâdât İbnü's-Şecerî'den (ö. 542/1148) nahiv ve edebiyat, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî'den (ö. 478/1085) ise hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Bu çeşitlilik, onun ilim yolculuğunun ne denli çok yönlü bir zemine oturduğunu gösterir.¹²

⁹ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 236.

¹⁰ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 235.

¹¹ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 235.

¹² Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 235-238.

Zemahşerî'nin eğitim serüveni Hârizm'le sınırlı kalmamış, ilmî derinlik kazanmak amacıyla birkaç defa Bağdat'a seyahat etmiştir. Bu ziyaretlerinde, edebî ilimler sahasında tanınan âlimlerden Ebü'n-Nasr el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) ders halkalarına katılmış; ayrıca dönemin önde gelen ilim erbabının meclislerine de devam etmiştir.¹³

Bu farklı coğrafyalardan ve mezhep arka planlarından gelen hocalar, Zemahşerî'nin ilmî disiplinlere bakışını genişletmiş; onun hem dil hem tefsir hem de kelâm sahalalarında derinleşmesini mümkün kılmıştır. Bu geniş çaplı eğitim süreci, onun daha sonra yazacağı *el-Keşşâf*, *Esâsü'l-Belâğa* ve diğer eserlerdeki metodolojik sağlamlığı ve özgünlüğü temellendiren en önemli unsurlardandır.

Zemahşerî, Farsça ve Türkçe dillerini bilmesine rağmen neredeyse tüm eserlerini Arapça kaleme almış, bu yönüyle döneminin Arap Diliyle düşünme ve üretme geleneğini en ileri seviyede temsil eden isimlerinden biri olmuştur. İtikatta Mu'tezilî, amelde Hanefî olan Zemahşerî, her ne kadar tefsir sahasında yazdığı *el-Keşşâf* adlı eseriyle tanınmışsa da irab, lügat, ıstikak, me'ânî, beyân ve edebiyat gibi sahalarda da yetkinliğini ispat etmiştir. Günümüze ulaşan ve ulaşamayan toplamda otuzdan fazla eser kaleme aldığı bilinmektedir. Aşağıda, bu eserler alanlarına göre sınıflandırılmış ve kısaca tanıtılmıştır. Bu çalışmada ise özellikle *Esâsü'l-Belâğa* adlı eser üzerine odaklanılacaktır.

A- Tefsir, Kelâm, Hadis ve Fıkıh Alanındaki Eserleri

Zemahşerî, çok sayıda önemli eser kaleme almıştır. En meşhur tefsiri olan ve 1134'te Mekke'de tamamlanan *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzil*, Mu'tezilî görüşlerine rağmen Fahreddin er-Râzî (ö. 1210), Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi Sünnî müfessirlerce de kaynak olarak benimsenmiş ve üzerine pek çok şerh yazılmıştır.¹⁴ Bunun yanında, Kur'ân'daki anlamı kapalı (garîb) kelimelerin gramer analizini yapan *Nuketü'l-İ'râb fî Garîbi'l-İ'râb*¹⁵, On Kıraat İmamı'nın rivayetlerini içeren ve bazı kaynaklarda *el-*

¹³ Ahmet Sönmez, "Zemahşerî'nin Dil ve Belagat Anlayışı", *Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 2009, 150.

¹⁴ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 36.

¹⁵ Mahmûd b. Zemahşerî, *Nuketü'l-İ'râb fî Gharîbi'l-İ'râb fî'l-Qur'ân*, Kahire: Daru'l-Ma'ârif, 1985 Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri* Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, 236.

Keşf fî Kırââtî'l-Aşr adıyla anılan *el-Keşf fî'l-Kırâât*¹⁶, hadislerde geçen garîb kelimeleri alfabetik sırayla açıklayan sözlük türündeki *el-Fâ'ik fî Garîbî'l-Hadîs*¹⁷, İsmâ'il b. 'Alî es-Semmân'ın (ö. 445/1053) *Kitâbü'l-Muvâfaka beyne Ehli'l-beyt ve's-Sahâbe* adlı eserinin, Ehl-i Beyt ile sahâbe arasındaki fazilet ilişkisini konu alan bir özeti olan *Muhtasar min Kitâbi'l-Muvâfaka beyne Ehli'l-beyt ve's-Sahâbe*¹⁸, Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki fikhî ihtilafları ele alan *Ru'ûsü'l-Mesâ'il*¹⁹; ve kelâm/akaid usulüne dair teorik bir eser olan *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*²⁰, onun tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve kelâm gibi farklı alanlardaki önemli çalışmalarıdır.

B- Dil, Lügat ve Edebiyat Alanındaki Eserleri

Zemahşerî, dil ve edebiyat alanında çok sayıda temel eser vermiştir. Bunlar arasında Arap dili gramerinin en önemli çalışması olan ve 513-514 (1120-1121) yıllarında yazılan, isim-fiil-harf ayırımına dayalı sistematik yapısıyla dikkat çeken *el-Mufaşşal* başta gelir²¹, bu eserin özeti mahiyetindeki *el-Ünmûzec*²² ile nahiv kurallarını özlü biçimde sunan *el-Müfred ve'l-Müellef*²³ de gramer sahasındaki diğer önemli çalışmalarıdır. Belâgat alanında, mecaz ve istiâre gibi sanatları örneklerle açıklayan sözlük niteliğindeki kapsamlı eseri *Esâsü'l-Belâğa*²⁴ (ileride ayrıntılı incelenecektir) ve kinâye/istiâre/teşbih sanatlarını işleyen *ed-Durru'd-Dâ'ir el-Muntaḥab fî Kinâyâtî ve İsti'ârâtî ve Teşbihâtî'l-'Arab*²⁵ öne çıkar. Edebî şerh çalışmaları kapsamında, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki şiir

¹⁶ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 236.

¹⁷ Yüce, “Zemahşerî”, DİA, 304.

¹⁸ Maḥmûd b. Zemahşarî, 'Umar al-Khuwarizmî. Mukhtaşar min Kitâbi'l-Muwâfaqa bayna Ahl-il-Beyt wa's-Şahâba. Kahire: Daru'l-Mawâfaqa lil-Nashr wa'l-Tawzî', 2017; Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 236.

¹⁹ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

²⁰ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

²¹ Cengiz Çiçek, “Zemahşerî'nin Gramer Anlayışı”, *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 2015, 295.

²² Yüce, “Zemahşerî”, 302.

²³ Abu'l-Kasım Maḥmûd b. ez-Zemahşerî, 'Umar. el-Mufrad ve'l-Mu'allaf fî'n-Nahw. Tahkik: Dr. Ali Mûsâ Muhammed Şubair. Şarika: Mâlâmiḥ lil-Nashr wa-al-Tawzî', al-Tab'a'l-Ülâ, (2023); Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri* Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, 237.

²⁴ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

²⁵ Maḥmûd b. 'Umar b. Muhammad al-Khuwarizmî. Durru'd-Dâ'ir al-Mun-tahab min Kinâyâtî wa Isti'ârâtî wa Tashbihâtî'l-'Arab. Tahkik: Behice'l-Husnâ. Majalla'l-Majma'e'l-'Ilmi'l-'Irâqî, c.16, Beyrût: Majma'e'l-'Ilmi'l-'Irâqî, 1968; Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri* Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, 237.

beyitlerini açıklayan *Şerhu Ebyâti Kitâbi Sîbeveyhi*²⁶ ile Şenferâ'nın meşhur Lâmiyyetü'l-'Arab kasidesinin detaylı şerhi *'Acabu'l-'Acab*²⁷ yer alır. Sözlük türündeki eserleri arasında Hârizmşah Atsız için hazırlanan Arapça eğitim sözlüğü *Mukaddimetü'l-Edeb*²⁸, tarihî-coğrafi yer adlarını içeren *Kitâbü'l-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*²⁹ ve 3461 Arap atasözünü derleyen *el-Mustagsâ fî'l-emsâl*³⁰ bulunur. Şiir alanında 5000'i aşkın beyitten oluşan *Dîvânü'ş-şi'r*³¹ (Dîvânü'l-Edeb) ve veciz sözleri toplayan *Nevâbiğu'l-kelim*³², teknik incelemeler kapsamında ise Kelime-i Tevhid'in gramer tahlili *Risâle fî Kelimetü'ş-Şehâde*³³, manzum nahiv soruları *el-Muhâccât bi'l-Mesâ'ili'n-Nahviyye*³⁴, aruz vezni risalesi *el-Kustâsu'l-Müstakim fî'l-'Arûz*³⁵, Gazâlî'ye şiirsel sorular *Kasîde fî Su'âli'l-Gazzâlî*³⁶ ve edebî sanatlarla zenginleştirilmiş 100 vaaz metninden oluşan *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mavâ'iz va'l-Hutab*³⁷ dikkati çeker. Bu eserler, onun dil ve edebiyat alanındaki çok yönlü üretkenliğini gösterir.

Zemahşerî'nin yukarıda zikredilen eserleri dışında da farklı alanlarda kaleme aldığı bazı çalışmalara dair atıflar mevcuttur. Ancak bu tez çalışması, özellikle *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserini merkeze alarak onun belâgat ilmi içerisindeki katkılarını, kavramsal derinliğini ve Kur'ânî bağlamla kurduğu anlam ilişkisini detaylı biçimde incelemeyi amaçlamaktadır.

Esâsü'l-Belâğa: Yapısı, Metodu ve Önemi

İslamî ilimlerin birbirini tamamlayan disiplinlerden oluştuğu düşünüldüğünde, özellikle müfessirlerin sadece tefsirle sınırlı kalmayıp dilbilim, nahiv, lügat, belâgat gibi alanlarda da yetkinlik göstermesi bir zorunluluk hâline

²⁶ Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *Şerhu Ebyâti'l-Kitâbi Sîbeveyh* c.2. Tahkik: Muhammed b. Yusuf el-Kadî. (Kahire: Mektebetüs-Sekafetid-Dîniyye, 2016); Öztürk - Mertoğlu, Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri, Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, 37.

²⁷ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

²⁸ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

²⁹ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

³⁰ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

³¹ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

³² Abu al-Kâsim Mahmûd b. Zemahşarî, 'Umar. Al-Mukhtasar min Kitâbi'l-Muwâfaqa bayna Ahl-il-Beyt wa's-Şahâba. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2016) ;Öztürk - Mertoğlu, Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, 237.

³³ Yüce, "Zemahşerî", 303.

³⁴ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

³⁵ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

³⁶ Öztürk - Mertoğlu, *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 237.

³⁷ Çiçek, "Zemahşerî'nin Gramer Anlayışı", 43-46-60.

gelir. Zemahşerî de bu bütüncül yaklaşıma sahip bir müfessir olarak, birçok disiplini aynı çatı altında birleştiren *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserini bu anlayış doğrultusunda kaleme almıştır. Müellifin diğer eserlerinde de görülen orijinal üslubu, bu eserde hem içerik hem de yapı açısından belirgin biçimde hissedilmektedir.

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*'yı alfabetik düzende ve kelimelerin kök harflerine dayalı olarak tertip etmiştir. Eser, her harfî bir bâb olarak ele alıp, toplam 28 bâb halinde düzenlenmiş ve her bâb da kendi içerisinde alfabetik sıraya konmuştur. Zemahşerî, bu düzenlemede, kelime köklerinin dönüşümlü olarak birden fazla yer almasına neden olan kalb sistemini bilinçli şekilde kullanmamıştır. Bu tercih, müellifin de belirttiği üzere, eserin kullanımında karışıklık yaşanmaması amacına yöneliktir.³⁸

Eserin en dikkat çekici yönlerinden biri, kelimenin öncelikle aslî (sözlük) anlamını, ardından ise taşıdığı mecazî anlamları açıklayan sistematik yapısıdır. Zemahşerî, sadece lügat verme amacıyla kaleme alınmış klasik sözlük formatını aşarak, kelimenin kullanıldığı âyetler, hadisler, atasözleri, edebî vecizeler, şiir beyitleri ve secili ifadeler üzerinden zengin bir bağlam inşâ etmiştir. Bu sayede kelimenin anlam boyutları yalnızca dilsel değil, kültürel, edebî ve tarihsel olarak da ortaya konmuştur.³⁹

Müellif, bu eseri telif ederken yalnızca yazılı kaynaklarla yetinmemiş, çobanlar, göçebeler, kabile kavgaları, haydut hikâyeleri, halk anlatıları gibi halk diline ait zengin söz varlığını da derlemiştir. Zemahşerî, kelimenin halktaki kullanımını da ilmî zemine taşıyarak, belâğatın sadece entelektüel bir faaliyet olmadığını; aynı zamanda yaşayan dilin ve halk ifadesinin de incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁰

Eserin ilk matbu baskısı 1299/1882 yılında Kahire'de iki cilt hâlinde gerçekleştirilmiş, daha sonra tahkikli ve tahkiksiz birçok kez basılmıştır. İbn Haldûn başta olmak üzere pek çok klasik müellif ve dilci tarafından övülmüş, eserdeki mecazları derlemek üzere İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*,

³⁸ Mehmet Kılıç, "Zemahşerî ve Esâsü'l-Belâğa'sı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 8, 1995, 11/357.

³⁹ Kılıç, "Zemahşerî ve Esâsü'l-Belâğa'sı", 11/357.

⁴⁰ Kılıç, "Zemahşerî ve Esâsü'l-Belâğa'sı", 11/357.

Feyyûmî'nin *el-Misbâhu'l-Munîr* adlı eserlerinde benzer metotlarla çalışmalar yapılmıştır.⁴¹

Bugün hem tefsir hem belâgat hem de lûgat çalışmaları açısından vazgeçilmez bir kaynak hâline gelen *Esâsü'l-Belâğa*, klasik İslâm düşüncesinde anlamın sınırlarını derinleştiren, kelimenin sadece sözlük değeriyle değil ifade gücü ve edebî etkisiyle de değerlendirilmesi gerektiğini gösteren örnek bir eserdir.

Klasik ve Modern Dönemde Zemahşerî Üzerine Yapılan Çalışmalar

Zemahşerî'nin ilmî mirası, yalnızca kendi yaşadığı dönemde değil, sonraki yüzyıllarda da yankı uyandırmış; özellikle *el-Keşşâf* adlı tefsiri etrafında şekillenen yoğun bir şerh, haşiye ve ihtisar geleneğiyle aktarılmıştır. Bu bağlamda, Zemahşerî üzerine yapılan araştırmaların tarihî seyri, *el-Keşşâf* üzerine yazılmış olan ilk şerh ve haşiyelere kadar götürülebilir. Bu tür çalışmaların hicrî sekizinci yüzyıldan itibaren sistemli biçimde yaygınlaştığı görülmektedir.⁴²

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine kaleme alınmış başlıca şerhler; Şâfiî âlimlerden et-Tîbî (ö. 743/1342), belâgat otoritesi el-Kazvîni (ö. 745/1345), el-Yemenî (ö. 750/1349), Takiyyüddîn es-Subkî (ö. 756/1355), kelâm ve usûl-i fıkıh alanındaki derin şerhiyle es-Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), mantık ve kelâmda temayüz etmiş es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), meşhur sözlük yazarı el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414) ve Osmanlı döneminin önde gelen âlimlerinden Kınalızâde (ö. 979/1572) gibi isimler tarafından telif edilmiştir. et-Taftâzânî ve el-Cürcânî şerhleri (*et-Telvîh* ve *et-Ta'rîfât* temelli çalışmalar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş, *el-Keşşâf*'ın bölgedeki etkisini güçlendirmiştir. el-Fîrûzâbâdî, daha çok *el-Kâmûsü'l-Muhît* sözlüğüyle tanınır. el-Keşşâf şerhi, onun tefsir ilmindeki vukufiyetini gösterir. Kınalızâde, Osmanlı döneminde yazılan şerhlerin geç tarihli bir örneğidir, eserin İslâm dünyasının farklı coğrafya ve dönemlerinde süren etkisini kanıtlar.

Bu isimlerin eserleri, sadece Zemahşerî'nin metnini açıklamakla kalmamış, aynı zamanda onun kelâm ve belâgat yorumlarını tartışma ve yeniden yorumlama çabasına da girişmiştir. Bu noktada, *el-Keşşâf* klasik tefsir metinleri

⁴¹ Kılıç, "Zemahşerî ve Esâsü'l-Belâğa'sı", 11/357.

⁴² Mehmet Gözeler, *Zemahşerî Tefsirinde Belâgat*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016, 86.

arasında sadece Kur'ân yorumuyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda dönemin edebî ve dilî unsurlarını da içeren önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir.

Zemahşerî'nin tesiri, sadece kendisine doğrudan şerh yazanlarla sınırlı değildir. Onun yaklaşımından etkilenen daha sonra gelen müfessirler arasında en-Nesefî (ö. 537/1142) ve el-Beydâvî (ö. 685/1286) gibi isimler de zikredilmelidir. Bu bağlamda, bazı araştırmacılar Zemahşerî çalışmaları tarihini hicrî altıncı yüzyıla kadar geri götürmekte ve etki-tepkili bir bilim tarihi inşa etmektedir.⁴³

Modern dönemde ise Zemahşerî üzerine yapılan sistemli akademik çalışmalar görece daha geç başlamıştır. Türkiye'de Zemahşerî üzerine yazılmış ilk bilimsel çalışma, Ali Özek tarafından 1973 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde tamamlanan "*ez-Zemahşerî ve Arap Lügatçılığındaki Yeri*" başlıklı doktora tezidir.⁴⁴ Bu tez, Zemahşerî'nin lügatçılık yönüne ışık tutmakta ve onu sadece müfessir olarak değil, klasik dilbilimci kimliğiyle de ele alan ilk akademik araştırma olma özelliğini taşımaktadır.

Bu temel çalışmanın ardından, özellikle ilahiyat fakültelerinde ve Arap Dili ve edebiyatı bölümlerinde Zemahşerî üzerine yazılmış yüksek lisans ve doktora tezleri, makaleler, uluslararası sempozyum bildirileri hem Doğulu hem de Batılı araştırmacılar tarafından kaleme alınmış monografiler ve bilimsel incelemeler mevcuttur.

⁴³ Yüce, "Zemahşerî", 86.

⁴⁴ Gözeler, *Zemahşerî Tefsirinde Belâgat*, 95.

1. ZEMAHŞERÎ'NİN “ESÂSÜ'L-BELÂĞA” ADLI ESERİNDE LÜGAVÎ ANLAM İLE ISTILAHÎ ANLAM ARASINDAKİ İLİŞKİ

Lügavî (sözlük) anlam, bir kelimenin temel, genel ve ortak kullanıma dayalı anlamıdır. Bu anlam, sözlüklerde yer alan, bağlama ihtiyaç duymadan anlaşılabilen, doğrudan ve geleneksel anlamdır. Lügavî anlam, kelimenin tüm potansiyel kullanım alanlarına zemin hazırlayan aslî anlamıdır.

Buna karşılık, ıstilahî anlam, bir kelimenin belirli bir bilim dalında, sanat alanında veya düşünce sisteminde kazandığı özel anlamdır. İstilahî anlam, genellikle belirli bir uzman topluluk veya bilgi alanı içerisinde gelişir ve kullanılır. Böylece kelime, günlük kullanımından farklı olarak, belirli bir teknik veya kavramsal çerçevede anlam kazanır. Ancak her durumda, ıstilahî anlamın lügavî anlamla bir şekilde bağlantılı olması esastır; çünkü ıstilahî kullanım, lügavî anlamdan yola çıkarak yeni bir kavramsal çerçeve oluşturur.⁴⁵

Bu çalışmanın temel amacı da Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde yer alan kelimelerde, lügavî ve ıstilahî anlamlar arasındaki temas noktalarını incelemek ve ortaya koymaktır. Böylece, Arap Dilinde kelimelerin nasıl anlam genişlemesine uğradığı, kullanım alanlarının nasıl çeşitlendiği ve hangi bağlamlarda özgün anlamlarından saparak yeni uzmanlık anlamları kazandıkları gösterilecektir. *Esâsü'l-Belâğa*'da, kelimelerin hem hakikî hem de mecazî anlamlarını sistematik biçimde ortaya koyarak dilin belâgat yönünü kavrayışa yeni bir metodoloji kazandırmıştır. Zemahşerî, kelimenin lügavî (sözlük) köküne sadık kalmış, ancak bu kökten türeyen mecazî kullanımları ayrı bir başlık altında işlemiş ve böylece anlam genişlemesini açık bir şekilde göstermiştir.

Dil kullanımının doğru anlaşılması ve etkili iletişim için, bu ilişkiyi bilmek büyük önem taşır. Nitekim bir kelimenin sadece sözlük anlamı bilinmekle yetinilirse, uzmanlık alanlarındaki (örneğin tıp, hukuk, iletişim gibi) özel kullanımlar gözden kaçabilir. İstilahî anlam, toplumsal ve kültürel bağlamlarda oluşur ve çoğunlukla teknik ayrıntılar veya uzmanlaşmış kavramlar içerir. Bu

⁴⁵ eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, 1/28.

dönüşüm sürecinde, lügavî anlam daima bir başlangıç noktası teşkil eder. Örneğin, "موجة" kelimesi lügavî anlamda dalga (su hareketi) anlamına gelirken, fizik biliminde enerji yayılımı, iletişim biliminde radyo sinyali anlamına genişlemiştir. Bu yeni kullanımlar, kelimenin "değişim ve akış" gibi temel lügavî anlamına bağlı kalarak gelişmiştir.

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eseri, diğer sözlüklerden farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Kitabın ismi dahi bunu yansıtır: "*Esâsü'l-Belâğa*" (Belâgatın Temeli) Zemahşerî, eserde yalnızca kelimelerin temel anlamlarına değil, bunların mecazî, kinâyeli ve sanatlı kullanımlarına da büyük önem vermiştir. Ona göre, belâgatı anlayanın yolu, kelimelerin hem hakikî hem de mecazî anlamlarını bilmekten geçer. Bu, sadece edebî amaçlı değil, aynı zamanda Kur'ân'ın i'câzını (eşsiz anlatımını) kavrayabilmek için de zaruridir.

Zemahşerî'nin sözlük çalışması, üç temel amacı hedeflemiştir: Belâgat sanatlarını doğru kavramak, Arap Dilinde en yüksek düzeyde üslûp geliştirmek, i'rab bilgisiyle (nahiv bilgisi) donanarak dilin doğru kullanımını pekiştirmek⁴⁶

Bütün bu amaçlar doğrultusunda *Esâsü'l-Belâğa*, klasik lügavî düzeni takip etmekle birlikte, kelimelerin hem gerçek hem de mecazî kullanımlarını titizlikle ayıran ve gösteren ilk eserlerden biri olmuştur.

Öte yandan, "terim (مصطلح)" kelimesi, köken olarak (ص ل ح) kökünden türemiştir. "اصطلاح" (uzlaştı) fiilinden gelen bu kelime, "uzlaşma, anlaşma, uygunluk" gibi anlamları taşır. Bu kök, temel olarak "bir şeyin yararlı ve uygun hâle gelmesi" anlamını taşır. *el-Mu'cemü'l-Vasît*'e göre "صلح الشيء" ifadesi, "bir şeyin yararlı veya uygun hâle gelmesi" demektir. Aynı şekilde *Lisânü'l-'Arab*'da da "الصلح", "iki tarafın uzlaşması ve barışması" anlamında kullanılır.⁴⁷ "اصطالحوا", "صالحو", "تصالحو", "أصالحو" gibi türevleri, aralarındaki anlaşmazlığı sona erdirerek barış ve uyum sağladıklarını ifade eder.⁴⁸ Lügavî anlamıyla "صلاح" uygunluk ve yararlılık demektir. Bu temel üzerine bina edilen

⁴⁶ Mu'îd Zekeriyâ Tevfik el-Hâşimî, *el-Mecâz fî Esâsi'l-Belâğa li'z-Zemahşerî*, Yüksek Lisans Tezi, Bağdat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Mayıs 2005, 33.

⁴⁷ İbrâhîm Enîs, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1972 "صلح":md., 2/135.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâr Sâdır, 1992, "صلح":md., 516.

ıstılahî anlamda ise, *"bir topluluğun bir kavram için belirli bir anlam üzerinde uzlaşması"* söz konusudur. Şerîf el-Cürcânî'nin tanımına göre, "اصطلاح", bir topluluğun, bir şeyi, asıl kullanım alanından farklı bir anlam için adlandırma konusunda uzlaşmasıdır. Cürcânî ayrıca "اصطلاح إخراج اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى آخر لمناسبة بينهما" diyerek, bir kelimenin lügavî anlamından çıkarılarak özel bir bağlamda yeni bir anlam yüklenmesini ifade eder.⁴⁹ Dolayısıyla, lügavî anlam olan *"uygunluk, barış, uzlaşma"*, ıstılahî düzeyde, *"kavramlara yeni, ortaklaşa belirlenmiş anlamlar kazandırmak"* sürecine dönüşür. Burada temel işlev, anlamı netleştirmek, farklılıkları gidermek ve iletişim kolaylığı sağlamak olmuştur.

Bu açıklamalar, lügavî anlam ile ıstılahî anlam arasındaki temel bağı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Barış ve uzlaşma, yani iki taraf arasında farklılıkların kaldırılması ve ortak bir paydada buluşulması, "مصطلح" kelimesinin ıstılahî düzeyde kazandığı *"bir grup insanın, bir kelimeye belirli bir anlam verme konusunda anlaşması"* anlamına doğrudan temel oluşturur.

Bu bağlamda, ıstılahî anlam ile lügavî anlam arasındaki ilişki, dilin sosyal bir varlık oluşunu da yansıtır. Arap dil bilginleri, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in dilini koruma amacıyla dille ilgili çalışmalar yaparken, kelimelerin bu çok katmanlı doğasını çok iyi kavramışlardır. *"Her makamın bir sözü vardır"* (لكل مقام مقال) sözü de bu dilsel duyarlılığın ifadesidir.

Arap Dilinin klasik dönem sözlüklerinde, doğrudan terimlere odaklanmayan eserlerde dahi, ıstılahî anlamların varlığı dikkat çekici bir biçimde gözlemlenmektedir. Bu sözlüklerde, bir kelimenin kökü veya maddesi etrafında şekillenen çoklu anlamlar arasında, kullanım ve bağlama göre oluşmuş ıstılahî anlamlar da yer almaktadır. Böylece, sözlükler yalnızca kelimenin temel lügat anlamını değil, aynı zamanda zaman içinde gelişen ve belirli bağlamlarda uzmanlaşan kullanımlarını da kayıt altına almıştır. Bu durum, ıstılahî anlamların

⁴⁹ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 34.

dilin doğal gelişimi içinde lügavî anlamlarla birlikte var olduğunu ve dilin toplumsal ihtiyaçlara göre zenginleştiğini göstermektedir.⁵⁰

Arap dildileri, çok erken dönemlerden itibaren, lügavî anlam ile dilsel anlam (dilsel bağlama göre gelişen anlam) arasındaki ayrımı büyük bir dikkatle ele almışlardır. Bu hassasiyet, özellikle dînî bir motivasyonla, yani Kur'ân-ı Kerîm'in dilini koruma amacıyla ortaya çıkmıştır. İlk dönem dildileri, özellikle "*Garîbü'l-Kur'ân*", "*Mecâzü'l-Kur'ân*" ve tematik sözlük (mu'cemü'l-me'ânî) çalışmaları ile bu sürece büyük katkı sağlamışlardır. Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğası*, kelimelerin hakiki ve mecazî anlamlarını titizlikle ayırmasıyla, Arap Dilindeki anlam gelişimi ve kullanım çeşitliliği üzerine en etkili eserlerden biri olmuştur. Arap Dili araştırmalarında anlam çalışmalarının en dikkate değer örnekleri şunlardır.⁵¹

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğası*: Hakiki ve mecazî anlamlar arasındaki ayrımı sistemli bir şekilde ortaya koymuştur. İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) çalışmaları: Kelimelerin kök yapısında görülen değişimlerin tek bir anlam ekseninde nasıl toplandığını göstermiştir. Belâgat âlimlerinin çalışmaları: Gerçeklik ve mecaz ilişkisini detaylı biçimde incelemişlerdir. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin nazm teorisi: Anlamın sadece kelimelerin toplamı ile değil, düzenlenme biçimiyle oluştuğunu ortaya koymuştur.

Bu gelenek içerisinde, insanın iletişim ihtiyaçları doğrultusunda ıstılah (terminoloji) oluşturma ihtiyacı da erken dönemlerden itibaren kendisini göstermiştir.

Çünkü terimler, bilimlerin ve düşüncenin anahtarları ve araçlarıdır. Bilginin üretilmesi, aktarılması ve gelişmesi ancak sağlam temellere oturan terim sistemleriyle mümkündür.

Bu bilinçle hareket eden Arap düşünürleri ve âlimleri, terimlerin önemini kavramış ve her bilim dalı için özel terimler oluşturmuşlardır. Böylelikle,

⁵⁰ Muhammed Hamîs el-Kutaytî, *Usûsu's-Siyâgati'l-Mu'cemiyye fî Keşfi Istilâhâtî'l-Funûn*, Amman: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010, 1/17 ve 84.

⁵¹ el-Kutaytî, *Usûsu's-Siyâgati'l-Mu'cemiyye fî Keşfi Istilâhâtî'l-Funûn*, 1/17 ve 84.

kelimelerin yalnızca genel anlamlarını değil, aynı zamanda uzmanlık alanlarına göre özelleşmiş anlamlarını da sistemleştirmişlerdir.

Bu anlayışla hareket eden Zemahşerî, kelimeleri alfabetik kök sırasına göre düzenlemiş, kelimenin ilk anlamını verdikten sonra mecazî kullanımlarını işaretlemiştir. Ancak bu hassasiyet, kimi nadir kelimeleri göz ardı etmesine de yol açmıştır. Çünkü onun temel amacı, kelimelerin belâgat açısından kullanılabilirliklerini ortaya koymaktı.⁵²

1.1. Zemahşerî'ye Göre Belâgat Kavramı

Belâgat kavramı (بَلَّغَ) klasik Arap sözlüklerinde lûgat açısından “ulaşmak” ve “bir şeye nihayet ermek” anlamlarıyla açıklanmıştır.⁵³ Aynı kökten türeyen “أَبْلَغَ” ve “بَلَّغَ” fiilleri de bir bilgiyi veya mesajı muhataba ulaştırmak, bildirmek anlamına gelir. Bu kullanımda görüldüğü üzere, bilginin aktarılması sırasında açık, doğru ve etkili bir dil kullanımı zorunludur. Bu da doğrudan belâgatın ıstılahî tanımıyla örtüşür: anlamı uygun, açık ve etkili bir biçimde muhataba ulaştırmak. Zemahşerî, belâgat kelimesinin bu kök anlamından uzaklaşmadan, klasik belâgatçıların görüşlerine paralel bir tanım ortaya koymuştur. Ona göre kelimenin lugavî anlamını “ulaşmak, erişmek” kökünden hareketle, sözü muhatabın durumuna uygun, fasih ve maksada ulaştırıcı şekilde kullanma sanatıdır. O, belâgati “fesahat” ile birlikte düşünür ve bunu; lafzın açık, düzgün, ses uyumuna sahip olması ile mânânın yerinde, uygun ve maksada ulaşan şekilde ifade edilmesi olarak yorumlar. Eserde, belâgat kavramı şu şekilde tanımlanır (lugavî köken ve terim anlamı birlikte verilerek): Belâgat; sözün, hâlin gereğine ve fesahat kaidelerine uygun olarak, en güzel ve en özlü şekilde muhatabın kalbine ulaştırılmasıdır.⁵⁴

Bu yaklaşım, Ebû Hilâl el-Askerî'nin tanımıyla da örtüşmektedir. Askerî'ye göre: “البلاغة من قولهم بلغت الغاية إذا انتهيت إليها وبلغتها قبل غيري” yani “Belâgat, ‘bir hedefe ulaşmak’ anlamındaki ‘بلغ الغاية’ ifadesinden gelir; yani maksada başkalarından önce ulaşmaktır.” O, belâgati şu şekilde açıklar: “سميت

⁵² el-Hâşimî, *el-Mecâz fî Esâsi'l-Belâğa li'z-Zemahşerî*, 34–35.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y., 1/345–346, “ب ل غ”: md.

⁵⁴ ez- Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 108.

”البلاغة بلاغة، لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه” yani “*Belâgat bu yüzden belâgat adını almıştır; çünkü anlamı dinleyen kalbine ulaştırır ve onun anlamasını sağlar.*” Böylece belâgat kelimesi, lûgat anlamında olduğu gibi, kavram olarak da manayı muhatabın zihnine eksiksiz ve etkili biçimde ulaştırma sanatıdır.⁵⁵

Belâgat kavramı ile onun lûgat anlamı arasındaki kesişim, özellikle (بَلَّغَ) kökü ile (فصح) ve (بين) kökleri arasındaki ilişki üzerinden daha açık bir şekilde ortaya konulabilir.⁵⁶ Bu bağlamda, Abdülkâhir el-Cürcânî, belâgat, fasâhat, beyân ve berâat kavramlarının özünde birbiriyle eşanlamlı olduğunu belirtir; ona göre bu kavramlar yalnızca kelimelere değil, bütünlüklü konuşmalara nispet edilebilir.⁵⁷ Yani, fasâhat ve belâgat her ne kadar kökensel olarak farklı anlamlardan gelse de her ikisi de anlamın açık ve etkili bir şekilde ifade edilmesine, muhataba düzgün bir biçimde aktarılmasına dayanır.⁵⁸ Gerçekten de çoğu belâgat âlimi, fesâhat ile belâgat arasında güçlü bir örtüşme olduğunu ve fesâhatin belâgatın tamamlayıcı bir unsuru olduğunu kabul etmiştir.⁵⁹

Bu doğrultuda, belâgatın temelinde yalnızca bilginin iletilmesi değil, aynı zamanda bu iletimin en etkili, en düzgün ve en anlaşılır şekilde yapılması yatar. Bu anlayışı güçlendiren bir örnek de sahabe döneminde yaşamış olan Ebû Kays b. el-Eslet es-Sülemî'ye (ö. 1/623) atfedilen şu ifadedir: " قَالَتْ وَلَمْ تَقْصِدِ لِقَوْلِ الْخَنَا " "Kadın, kötü bir söz söylemek kastında olmadan dedi ki: *Yavaş ol, çünkü söylediklerin zaten kulaklara ulaşmıştır.*"⁶¹ Böylece, belâgatın hem lûgat hem de ıstilahî anlamının, “*ulaşmak, iletmek ve etki oluşturmak*” gibi ortak kavramsal temeller üzerine bina edildiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

⁵⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, Kahire: Dârü'l-Maârif 1999, 291.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ف ص ح" md., 5/3419–3420.

⁵⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz, ta'lik*: Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Dârü'l-Hânicî 2004, 35.

⁵⁸ el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, 7.

⁵⁹ Fahrreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, tahkik: Nasrullah Hâcî, Beyrut: Dâr Sâdır, 2004, 1/35.

⁶⁰ el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, 7.

⁶¹ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, tahkik: Remzî Munîr Ba'lebekkî, Beyrut: Dârü'l-İlmi lil-Melâyîn, 1, 1987, 1/232.

Bu bağlamda Hatîb el-Kazvînî, belâgatı hem lafız hem de mana yönüyle değerlendirmiştir. Ona göre: “البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته...” yani “*Belâgat, sözün içinde bulunduğu duruma uygunluk göstermesi ve aynı zamanda fasîh olmasıdır... Bu bağlamda belâgat, lafızla ilgilidir; çünkü anlamı doğru yapıda iletmesi gerekir.*” Bu tanımda görüldüğü üzere, belâgat sadece anlamın doğruluğu değil, ifadenin yapısal ve estetik bütünlüğünü de kapsayan çok katmanlı bir sanattır. İstilahî anlamda ise belâgat, “*sözün, içinde bulunduğu duruma uygun olacak şekilde, fasîh bir biçimde söylenmesi*” olarak tanımlanır.

İstilahî anlamda belâgat ise, “*Sözün, içinde bulunulan hâlin gereğine tam uygunluk göstermesi ve bu uyumun fâsîh bir anlatımla gerçekleştirilmesi*” şeklinde tanımlanır. Belâgatın temel unsurları dört başlıkta toplanır: Fâsîh bir konuşmacı, fâsîh bir söz, uygun bir bağlam veya hâl, uygun bir muhatap.⁶²

Fesâhat ile belâgat arasındaki temel fark, fesâhatin üç unsuru içermesi ve daha çok lafza odaklanmasıdır. Bu üç unsurdan ilki, konuşmacının fesâhati olup doğuştan gelen bir yetenek olmakla birlikte, sürekli okuma ve dil ile meşguliyet sayesinde gelişen bir beceridir. İkinci unsur, kelimenin fesâhatidir ve bu da üç temel ölçüte dayanır: Kelimenin harf yapısında sert ve uyumsuz seslerin bulunmaması (tenâfurü'l-hurûf); örneğin şairin şu beyitte kullandığı “مُسْتَشْرِزَات” (غداً زُرُهُ مُسْتَشْرِزَاتٌ إِلَى الْعَلَا... تَضِلُّ الْعَقَاصُ فِي مُثْنَى وَمُرْسَلٍ) kelimesi ses bakımından kulağa ağır gelir ve telaffuzu zordur. Bu kelime aslında “مُسْتَشْرِفَات” (yukarı doğru yükselen) anlamındadır. İkinci ölçüt, kelimenin garip, anlaşılması zor olmaması; örneğin “تَكَأَكَا” kelimesi Arapçada “*toplanmak*” anlamına gelir ancak hem yapısı hem kullanımı bakımından gariplik arz eder. Üçüncü olarak, kelimenin dil bilgisi kurallarına (kıyasa) uygun olması gerekir; örneğin “عَرَبِيٌّ” kelimesinin çoğulunun “عَرَبِيُّونَ” şeklinde yapılması yanlıştır, doğrusu “عَرَبٌ” şeklindedir.

⁶² Celâlüddîn Muhammed Abdürrâhman el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İydâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, tahkik: Cennetü'l-Ulemâ el-Ezher, Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 2023, 9.

Fesâhatin üçüncü unsuru ise sözün fesâhatidir. Bu da ifadenin şu dört kusurdan arındırılmış olmasıyla gerçekleşir: (1) Kelimeler arasında tenâfur, yani sözün kulağa ağır gelmesi ve telaffuzunun zorlaşması; örneğin: “وَقَبُرَ حَرْبٍ بِمَكَانٍ” (2) İfade yapısının zayıf olması, yani bilinen nahiv kurallarından uzak düşmesi; örneğin: “عُمَّالُهُ فِي الْمَصْنَعِ” cümlesi dil bilgisel olarak eksiktir. (3) Lafzî karmaşa, cümlenin kelime dizilişinin bozuk olması nedeniyle anlamın zorlaşması; mesela: “الْمُنَاسِبُ الْعِقَابُ الْمُجْرِمُ يُلْقَى” ifadesi karışıktır. (4) Anlamsal karmaşa, cümlenin bağlama uymayan, garip ve çirkin bir anlam taşıması; örneğin: “الْفَتَاةُ جَمِيلَةٌ مِثْلُ الْجَمَارِ” (Kız eşek gibi güzeldir) ifadesi hem uygunsuz hem anlam bakımından yanlıştır.

Anlaşıldığı üzere belâgat ile fesâhat arasında yakın bir ilişki bulunsa da ıstılahî (terimsel) anlamda aralarında belirgin bir ayrım mevcuttur. Fesâhat daha çok lafza, belâgat ise anlama yöneliktir. Bu yüzden denilmiştir ki: “*Her belîğ kişi fasîhtir, fakat her fasîh kişi belîğ değildir.*” Fesâhat; kelime, konuşmacı ve söz ile ilgiliyken, belâgat sadece konuşmacı ve söz ile ilişkilidir. Bu yönüyle belâgat, fesâhati kapsayan fakat onu aşan daha geniş bir anlam evrenine sahiptir.⁶³

Hiç kuşkusuz, belâgat kavramının lügat anlamı ile ıstılahî (terimsel) anlamı arasındaki ilişki açık ve dikkat çekicidir. Lügavî anlamda “ulaşmak” (الوصول), anlatılmak istenen fikre doğrudan, açık ve kesin bir biçimde ulaşmak anlamına gelir. Bu ise, dilin muhataba mesajı etkili ve kolay anlaşılır şekilde ulaştıracak biçimde kullanılmasını gerektirir. Öte yandan, “sonuçlandırmak” (الانتهاء), düşüncenin yahut iletilen mesajın anlam açısından tamamlanması ve zihinde hiçbir tereddüt ya da belirsizlik bırakmadan nihayete ermesi demektir. Aslında, bu iki unsur da belâgatın ıstılahî tanımı olan “الكلام المطابق لمقتضى الحال ” yani “*sözün, bağlamın gerekliliklerine uygun olarak, fasîh bir biçimde ifade edilmesi*” tanımında bütünleşmektedir. Bu tanım, kullanılan lafız ve üslubun, konuşmanın bağlamına, muhatabın durumuna ve konunun mahiyetine uygun olması gerektiğini vurgular. Aynı zamanda, ifadede açıklık, zarafet ve

⁶³Ahmed el-Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğa: *fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, 11-17.

anlamın kusursuz aktarımı hedeflenir; böylece mana, en etkili ve isabetli biçimde muhatabın zihnine ulaşır.⁶⁴

Modern sözlüklerde de (örneğin elektronik “*Kâmûs el-Me‘ânî*” gibi çağdaş kaynaklarda), belâgatın lügat ve terim anlamları arasında kayda değer bir fark gözetilmediği görülür. Söz konusu sözlükte belâgat, lügat anlamıyla “*güzel ifade, güçlü etki, sözün bağlama uygunluğu ve fesahat*” olarak tanımlanmakta ve “بلغ” fiilinin masdarı olduğu ifade edilmektedir. Burada belâgat; sözün bağlamına uygunluk göstermesiyle birlikte fasîh ve etkileyici biçimde hedefe ulaşması, yani mesajın tam olarak iletilmesi süreciyle ilişkilendirilir. Istilahî anlamda ise belâgat, “*güzel anlatım yollarını inceleyen bilim*” olarak tarif edilir ve me‘ânî, beyân ve bedî ilimlerini kapsayan kapsamlı bir disiplin olarak tanımlanır. Bu bağlamda, “كَانَ يَتَكَلَّمُ بِبَلَاغَةٍ” ifadesi, “*güzel ve etkili, fasîh bir üslupla konuşuyordu.*” anlamında kullanılır. Buradan da anlaşılacağı üzere hem klasik hem modern tanımlarda belâgat; etkinlik, açıklık, bağlama uygunluk ve edebi öğelerin bir bileşimi olarak değerlendirilmektedir.⁶⁵

1.2. Belâgat Kavramında Lügavî ve Istilahî Anlam İlişkisi

Belâgat terimi ile onun lügat anlamı arasındaki ilişki, özellikle “بلغ” köküyle kurulan etimolojik bağ üzerinden açıkça görülmektedir. Bu kök, “*ulaşmak, varmak ve bir şeyi tamama erdirmek*” anlamlarına gelir. Fiilin masdarı olan “بُلُوغٌ” ve “بَلَاغٌ” bir haberin veya mesajın muhataba açık ve etkili biçimde ulaşmasını ifade eder. Bu kökten türeyen “أَبْلَغُ” (iblâğ) ve “إِبْلَاغٌ” (iblaâğ) fiilleri, bir bilgiyi iletme, duyurma, anlamı muhataba eksiksiz aktarma anlamı taşır ki bu da belâgatın istilahî anlamı olan “الكلام المطابق لمقتضى الحال مع فصاحته” (sözün hâlin gerekliliğine uygun ve fasîh olması) tanımıyla örtüşür.

Zira etkili iletişim hem anlamın netliği hem de sözün muhataba ulaşabilirliğiyle ilgilidir. Bu da belâgatın merkezî hedeflerinden biridir. Bu

⁶⁴ Meclisü'l-Maârif el-Arabîyye, *Mu‘cemu'l-Mustalahâtî'l-'Arabîyye fî'l-Luğa ve'l-Edeb*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984, 45.

⁶⁵ “بَلَاغَةٌ”, *Ma‘cemu'l-Ma‘ânî el-Câmi*, <https://2h.ae/zHzf> (erişim tarihi: 1 Mayıs 2025); ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/75.

kavramsal çerçeve doğrudan belâgatın özüne temas eder. Çünkü belâgat, konuşanın söz aracılığıyla muhatabına ulaşmasını, yani düşüncelerini kuvvetli ifade, açıklık, etkileyicilik ve anlamı eksiksiz aktarabilme gücü kazanmasını ifade eder. Böylece, belâgat, sadece edebî bir ifade yetkinliği değil, aynı zamanda bir hedefe ulaştırma vasıtasıdır. Bu bağlamda, "بلاغة" kökü ile bağlantılı olan "الإبلاغ" kavramı da önem kazanır. Çünkü "الإبلاغ" doğrudan "bir şeyi ulaştırmak, iletmek" anlamına gelir. Dolayısıyla, belâgat hem etimolojik hem de kavramsal olarak etkili iletişim ve anlam iletimi fikriyle doğrudan bağlantılıdır.⁶⁶

Öte yandan, lügavî anlamla ıstılahî anlam arasındaki bir diğer bağlantı noktası "بالغ" kelimesi üzerinden kurulur. "بالغ" sıfatı, "olgun, tam, mükemmel" anlamına gelir. Bu nitelikler, bir sözün veya ifadenin güzel, eksiksiz ve etkili olması ile doğrudan ilişkilidir. Böylece, bir ifadenin "بليغة" yani belâgat sahibi olması, onun kaliteli, olgun, anlamı net ve etkili olduğu anlamına gelir.

Aynı şekilde, "بالغة" kelimesi "kesin, vurgulu" anlamında kullanılır. Örneğin, "يمين بالغة" kesin yemin ifadesinde olduğu gibi. Bu kullanım, ifadenin muhataba güçlü ve açık bir şekilde ulaştığını, herhangi bir şüpheye yer bırakmadan hedefi bulduğunu gösterir. Belâgat da benzer biçimde, muhatabın zihninde kesin ve açık bir iz bırakmayı amaçlar.

Belâgatın lügat anlamıyla ıstılahî anlamı arasında başka benzerlikler de bulunmaktadır. Örneğin "بالغ" kelimesi, Arapçada "olgun, kaliteli, en yüksek dereceye ulaşmış" anlamında kullanılır. Kalite ve etki gibi özellikler, nitelikli sözün (kelimenin) doğrudan özellikleridir. Aynı kökten gelen "بالغة" kelimesi ise "kuvvetli, vurgulu, kesin" anlamındadır. Bu tür kullanımlar, bir ifadenin etkileyici ve güçlü olmasını hem lafzî hem de manevî olarak anlamın açıkça ulaşmasıyla ilişkilendirir. İstılahî anlamda ise belâgat, fitrî fesâhatin ötesinde, anlamın maksada en uygun, en açık ve en etkili yolla ulaştırılmasıdır. Nitekim belîğ (بليغ) olarak tanımlanan kişi, düşüncesini dil aracılığıyla etkili bir biçimde karşı tarafa ulaştırabilen, kelime seçiminde güçlü ve yerinde olan kişidir. Bu bağlamda "بلغ"

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 1/345–346; İbrahim Enîs, *el-Mu‘cemü'l-Vasît*, md.: "ب ل غ"; Muhammedbi Ebî Bekir er-Razî, *Muhtâru's-Sihâh*, Kahire: Mektebetü's- Sabâh, Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1986, 39, "ب ل غ":md.

”الرجل بلاغةً فهو بليغ“ ifadesi, belîğ kelimesinin kişideki etki ve açıklık vasfını tanımlar. Bir kişinin ”بلغ بلاغةً“ olması, yani belîğ hâline gelmesi, konuşmasında bu kemâli ve olgunluğu kazanması anlamına gelir.⁶⁷ Buna karşılık, belâgat taslayan ve sahici olmayan kişiler için Zemahşerî’nin kullandığı ”يتبالغ“ ifadesi, bir kişinin belâgatı taklit ettiğini, fakat aslında ehli olmadığını belirtmek üzere kullanılır.⁶⁸

Zemahşerî’nin belâgata dair yaklaşımı da bu kök anlamla bütünleşir. O, belâgatı tanımlarken, ”أبلغه سلامي“ (selamımı ona ulaştır) gibi ifadelerdeki gibi ulaşma, ”بلغ في العلم المبالغ“ (ilimde yüksek seviyelere ulaştı) gibi kullanımlardaki gibi yücelme ve ”بلغ الصبي“ (çocuk buluşa erdi) gibi örneklerdeki gibi kemale erişme gibi anlam alanlarının tamamını dikkate alır. Burada geçen ”ulaşmak“, sadece fiziksel değil, aynı zamanda anlam ve mesaj açısından hedefe varmak, anlamı tam olarak iletmek demektir. Bu ise belâgatın tam tanımıdır: anlamın muhataba eksiksiz ulaşması ve onu etkilemesi. Zemahşerî’nin bu bakış açısı, belâgatı yalnızca biçimsel ya da süslü söyleyiş olarak değil; anlamı taşıyan, açıklayan, ulaştıran ve tamamlayan bir kavramsal yapı olarak gördüğünü gösterir.⁶⁹

Ayrıca, kelimeleri ve haberleri insanlara ulaştırmakla görevli olan kişi de ”البليغ“ olarak adlandırılmıştır. Bu meslek ismi bile, belâgat kavramının temelindeki etkin ve doğru iletim fonksiyonuna dayanmaktadır. Bu iş, yüksek bir fesâhat, dikkat, doğruluk ve etkili ifade kabiliyeti gerektirir.

Belâgatın lügavî ve ıstilahî anlamları arasındaki ilişki lügat düzeyinde ”ulaşma“ ve ”sonuca varma“ kavramları, belâgatın ıstilahî düzeyde anlamın doğru, etkili ve açık biçimde hedefe ulaşması işleviyle bütünleşir. Hedeflenen mesajın açık, net ve uygun bir üslupla muhataba eksiksiz şekilde aktarılması hem lügat hem de belâgat açısından kavramın özünü oluşturur. Modern sözlüklerde de bu bütünlük korunmaktadır. Örneğin, *el-Mu‘cemü’l-vasît* ve elektronik

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/345–346; İbrâhîm Enîs, *el-Mu‘cemü’l-‘Vasît*, ”ب ل غ“ md.

⁶⁸ Ebû’l-Fazl en-Nîsâbü’rî, *Mecma‘u’l-emsâl*, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: Dârü’l-Ma‘rifet, 1/93; ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, 1/75.

⁶⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, ”ب ل غ“: md, 1/75.

platformlar gibi kaynaklarda belâgat, hem güzel ifade ve güçlü etki oluşturma hem de sözün hâle uygun olması” şeklinde tanımlanır. Aynı kaynaklar, belâgat ilmini ise, me’ânî, beyân ve bedî ilimlerini kapsayan ve güzel ifadenin yollarını öğreten bilim dalı olarak tarif ederler. Bu yaklaşım, klasik anlayışla tam bir süreklilik arz eder.

Bu etimolojik bağlantı (فصح) ve (بين) kökleriyle de desteklenir.⁷⁰ Zira fesâhat, ifadenin açıklığı ve düzgünlüğü; beyân ise anlamın açık ve ayırt edilebilir hâle getirilmesi anlamına gelir.⁷¹ Bu bağlamda Abdülkâhir el-Cürcânî’nin yaklaşımı dikkat çekicidir. O, belâgat, fesâhat, beyân ve berâ’a (ifade ustalığı) kavramlarının özde birbirini karşılayan anlam alanlarına sahip olduğunu; bu kavramların, tekil kelimelere değil, ancak bağlam içinde anlam kazanmış, bütünlüklü ve maksatlı sözlere atfedilebileceğini belirtir.⁷² Cürcânî’ye göre, bu kavramların hepsi esasen “anlamı açık biçimde ortaya koymak ve ifşa etmek” işlevine dayanır.⁷³ Nitekim birçok belâgatçı da belâgat ile fesâhat arasında ayırım yapmaz; onlar için fesâhat, belâgatın kemalidir, yani fasîh olmayan bir söz belîğ olamaz, fakat her belîğ söz aynı zamanda fasîh olmak zorundadır.⁷⁴ Bu doğrultuda, Arap şiirinde geçen bir örnek bu anlamı pekiştirir. Ebû Kays b. el-Eslet es-Sülemî (ö. 1/623) şöyle der:

قَالَتْ وَلَمْ تَقْصِدِ لِقَوْلِ الْخَنَاءِ مَهْلًا فَقَدْ أَبْلَغْتَ أَسْمَاعَ⁷⁵

Yani: “Kadın, kötü bir söz söylemek kastında olmadan dedi ki: Yavaş ol, çünkü söylediklerin zaten kulaklarıma ulaştı ve niyetini anladım’ dedim.” Bu beyitte geçen “أَبْلَغْتَ أَسْمَاعَ” ifadesi, sözün muhataba ulaşmasını, etkisini göstermesini ve anlamın tam olarak aktarılmasını ifade eder. Bu kullanım, belâgatın temel fonksiyonunu lügat ve edebî bağlamda yansıtan güçlü bir örnektir: İletim, etki ve anlam açıklığı. Böylece belâgat, yalnızca süslü söyleyiş değil; aynı zamanda mesajın doğruluğu, açıklığı ve muhatap üzerindeki etkisidir.

⁷⁰İsmâil el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, tahkik: Ahmed Abdü'l-Ğafûr el-Attâr, Kahire: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. 990, 1/391, “ف ص ح” : md.

⁷¹İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/3419–3420, “ف ص ح” : md.

⁷²Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, 1/35.

⁷³el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, 35.

⁷⁴el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r*, 7.

⁷⁵el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-Luğa*, 1/232.

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*'sında belâgat kavramının ıstılahî anlamından uzaklaşmamış, aksine lügavî ve ıstılahî anlamlar arasında güçlü bir bağ kurmuştur.⁷⁶ Lügavî düzeyde, "بلاغة" kökü; ulaşmak, iletişim kurmak, açıklık sağlamak, ifade güzelliği ve fasîh konuşmak gibi temel kavramlar etrafında dönmektedir. Örneğin, "أبلغه سلامي" ifadesi, "ona selâmımı ulaştır" anlamına gelir. Burada "بلغ" doğrudan bir iletim ve hedefe ulaşım eylemini ifade eder. Aynı şekilde, "بلغ في العلم المبالغ" ifadesinde bir kimsenin ilimde yüksek bir dereceye ulaşması anlatılır. "بلغ الصبي" ise "çocuğun ergenlik çağına ulaşması" anlamındadır. Bu kullanımların ortak noktası, bir hedefe erişim fikridir. Buradaki hedef, maddî bir mekâna ulaşmak olabileceği gibi, manevî bir olgunluk, bilgi veya sosyal bir statü de olabilir. Önemli olan, süreç sonunda bir amacın gerçekleşmesi, bir gayenin tahakkuk etmesidir. İşte bu kavramsal yapı, belâgatın ıstılahî anlamı ile birebir örtüşmektedir. Çünkü belâgat da konuşanın maksadını muhatabına açık, etkili ve güçlü bir şekilde ulaştırması demektir. Başka bir ifadeyle, bir sözün belîğ (بليغ) olması, yalnızca güzel ve süslü olması değil, aynı zamanda anlamın hedef kitleye güçlü bir şekilde ulaşmasını sağlamasıdır.⁷⁷

Zemahşerî'nin "بُلغ الرجل بلاغةً فهو بليغ" "*Adam belâgat (etkili ve düzgün konuşma sanatı) yönünden yetkinleşti; o hâlde o, belîğdir (etkili ve güzel konuşan kişidir).*" tanımında da bu anlayış açıkça görünmektedir. Burada "belîğ" sıfatı, söylediği sözle maksadını en etkili şekilde ifade eden kişi anlamında kullanılmaktadır.⁷⁸

Öte yandan Zemahşerî, belâgat iddiasında bulunan ancak bu yetkinliğe gerçekte sahip olmayan kişilere dikkat çekerek "يتبالغ" ifadesini kullanır. "تبالغ" ifadesi, gerçekten belîğ olmayan birinin, konuşmasında yapay ve zorlama bir şekilde belâgat göstermeye çalışmasını ifade eder. Bu kullanım, sahici belâgat ile iddiacı, sahte belâgat arasındaki farkı vurgulamaktadır.⁷⁹

⁷⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 102.

⁷⁷ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/75.

⁷⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/75.

⁷⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, "ب ل غ" : md., 1/75.

Fesâhat "الفصاحة" kavramı, belâgatın ayrılmaz bir parçası olup hem lügavî hem de ıstilahî düzeyde güçlü bir anlam bütünlüğü taşımaktadır. Önceki bölümlerde de işaret edildiği üzere, fesahat kelimesi belâgatın ıstilahî tanımı içinde önemli bir yer tutar ve kelimenin lügavî kökeni bu kavramsal yapıyı doğrudan destekler.⁸⁰

Lügavî açıdan "فصاحة" kökü, saflık, temizlik, açıklık ve bozulmadan kurtulmuşluk gibi anlamlar etrafında döner. Bu anlamlar, doğrudan belîğ sözün (kısa, açık, güçlü ve etkili söz) temel özelliklerini karşılar. Örneğin, sözlüklerde "البن فصيح" ifadesi, "şuursuz karışımlardan ve köpükten arınmış, saf süt" anlamına gelir. Buradaki "فصيح" (saflık ve duruluk), fasîh konuşmanın da ana unsurudur: anlaşılır, açık ve pürüzsüz ifadedir. Bu temel anlamlar, zamanla çeşitli mecazî kullanımlara da kapı açmıştır: "سرينا حتى أفصح الصبح" ifadesinde, "sabahın belirginleşmesi, günün aydınlanması" anlamı vardır; yani, karanlıkta gizli olan şeylerin ortaya çıkması ve açıklık kazanması. "وهذا يوم مفصح وفصح" ifadesinde ise, "bulutsuz, tamamen açık bir gün" anlamı kastedilir. Ayrıca, "فصح" kökünden gelen diğer kullanımlar da bu doğrultudadır. Örneğin: "جاء فصيح" denildiğinde, "Hristiyanların bayram günü geldi" anlamı taşır. Bu bayram, açık ve belirgin bir şekilde kutlanan bir gün olduğu için "فصح" kökünden adlandırılmıştır.⁸¹

Bunun yanı sıra, bir yabancının Arapça konuşurken aksansız ve açık bir şekilde ifade kullanması durumu için "أفصح العجمي" denir. Bu ifade, kişinin Arapçayı doğru, açık ve düzgün bir şekilde konuştuğunu gösterir. Benzer şekilde, bir çocuğun ilk kez anlamlı ve açık cümleler kurmaya başlaması için "أفصح" ifadesi kullanılır; yani "çocuk artık anlaşılır şekilde konuşmaktadır".⁸²

Bütün bu kullanımlar, fesahat kavramının lügavî kökeninde saflık, açıklık ve pürüzsüzlük anlamlarının yer aldığını göstermektedir. Bu lügavî unsurlar,

⁸⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, "ف ص ح" : md., 2/24.

⁸¹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, "ف ص ح" : md., 2/24.

⁸² ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, "ف ص ح" : md., 2/24.

ıstılahî anlamda da doğrudan korunmuş ve geliştirilmiştir. İstılahî olarak fesahat, bir sözün saf, açık, pürüzsüz, anlam bakımından sağlam ve lafız bakımından güzel olmasını ifade eder. Dolayısıyla fasîh söz hem lafız hem de anlam yönüyle dinleyicinin zihninde açıklık ve etki oluşturur.

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*'da belâgat kavramını açıklarken onun ayrılmaz bir parçası olan beyân unsuruna da işaret eder. Lügavî düzeyde, "أفصح لي عن كذا" ifadesi, "eğer doğruysan, bana açıkla, beyan et" anlamına gelir. Burada kullanılan "فصح" ve "بَيَّن" kökleri, doğrudan açıklık ve anlaşılır ifade anlamlarına sahiptir.⁸³ Bu da gösterir ki, "بَيَّن" kökü ile belâgat kavramı arasındaki ilişki oldukça derindir. Çünkü beyân, belâgatın hem lügavî hem de ıstılahî temelini oluşturan unsurlardan biridir. Ayrıca Zemahşerî, beyân kavramının, fesahat terimiyle de doğrudan bağlantılı olduğunu belirtir. Fesahat da ıstılahî düzeyde "beyân" ile tanımlanır; yani anlamı net, lafzı açık, dinleyenin zihninde hiçbir karışıklık bırakmayan söz anlamına gelir. Dolayısıyla, Zemahşerî'nin lügavî analizleri ile ıstılahî kavramsallaştırmaları arasında bütünlüklü ve derin bir anlam ilişkisi bulunmaktadır.

Bu bağlamda, "امرأة فصيحة", "رجل فصيح", "كلام فصيح", "لسان فصيح" gibi ifadelerde "fasîh" nitelemesi yapılırken, kastedilen temel özellik açıklık, akıcılık, etkili anlatım ve anlamın zahmetsiz ulaşılabilirliğidir. Özellikle "فصح" "لسان الرجل" yani "adamın dili fasîh oldu" ifadesi, bir kişinin artık açık ve düzgün konuşabildiğini gösterir.⁸⁴

Buradan hareketle, klasik dil anlayışında şöyle bir ilke ortaya çıkmaktadır. Her fasîh söz, aynı zamanda belîğdir. Çünkü fasîh olan her ifade, doğrudan muhatabın zihnine ulaşır ve ona etki eder. Buna karşılık, sözlü ifade yeteneği bulunmayan kişi için "أعجم" yani "dili tutuk, fasîh konuşamayan" tabiri kullanılır.⁸⁵

Ayrıca, belâgatta olduğu gibi fesahatta da zorlama ve yapmacıklık kavramları dikkate alınmıştır. Nasıl ki kendisini zorlama ile belîğ göstermeye

⁸³ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, "ف ص ح" : md., 2/24.

⁸⁴ Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, tahkik: Abdülfettâh el-Hilû, Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1986, 7/18, "ف ص ح" md.

⁸⁵ İbrâhîm Enîs, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 2/590, "ف ص ح" md.

çalışan kişi "متبالغ" olarak adlandırılıyorsa, aynı şekilde, fasîh görünmeye çalışarak kendisini zorlayan kişi de "متفاح" olarak adlandırılır. "تفاح" fiili, doğal bir akış içerisinde değil, kasıtlı ve yapmacık bir şekilde fasîh konuşmaya çalışma anlamına gelir.⁸⁶

Fasîh sözün tanımı, klasik belâgat literatüründe açık bir biçimde belirlenmiştir. Belâgat âlimlerine göre fasîh söz; lafız bakımından kolay, anlam bakımından açık, ifade örgüsü (السبك) açısından sağlam olmalı ve kelimeleri arasında uyum bulunmalıdır. Ayrıca, kullanılan kelimeler fasîh olmalı; zorlama, yapmacıklık ve soğukluk gibi unsurlardan arındırılmış bulunmalıdır. Böyle bir söz, Arap Dilinin nahiv ve sarf kurallarına aykırı olmayacak şekilde, sözlük ve terkip düzenine uygun biçimde kurulmalıdır. Bununla birlikte, fasîh sözde kelimeler arasında ses ve tını açısından iticilik (tenâfur) bulunmamalı, ifade yapısında ise lafzî karmaşıklık veya anlamsal giriftlik gibi kusurlar yer almamalıdır. Bu bağlamda fasîh söz hem lafız hem de anlam yönünden akıcılığı, açıklığı ve doğallığı bir araya getiren bir söylem tarzı olarak öne çıkar. Bu gerçeklik, fesahatin yalnızca kelimelerin güzelliğiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda doğru, açık, sade ve edebî bir söyleyiş sanatını ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, fasîh söz sadece dilin süsü değil; aynı zamanda belâgatın hedeflediği güçlü ve etkili iletişim amacını gerçekleştiren bir vasıf olarak kabul edilir. Bu sebeple, fesahat ve belâgat kavramları, özellikle klasik Arap dil teorisinde, birbirini tamamlayan iki temel unsur olarak ele alınmıştır.⁸⁷

⁸⁶ er-Râzî, Muhtârû'Sihâh, 5/234, "ف ص ح" md.

⁸⁷ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabîyye: Usûlühâ ve 'Ulûmühâ ve Kavânînuhâ ve Suverun min Tatbikâtihâ*, Dimaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1996, 1/116.

2. “ESÂSÜ’L-BELÂĞA” DA ME‘ÂNÎ İLMİ AÇISINDAN BELÂĞÎ MEFHURLAR

Arap belâgatının üç temel unsurundan biri olan me‘ânî ilmi, dilsel ifadenin muhatap ve bağlam koşullarına uygun şekilde düzenlenmesini konu edinen, pragmatik bir yönelim taşır. Belâgat âlimleri, bu ismi "*ma‘nâ*" kavramından hareketle belirlemişlerdir. Zira "*ma‘nâ*" kelimesi lugatta "*gösterilen, kastedilen*" anlamına gelirken, ıstılahta ise konuşanın muhataba iletmek istediği zihinsel imgeleri ve maksatları kelimelerle ifade etmesi olarak tanımlanır.⁸⁸

Zemahşerî, "*ma‘nâ*" kelimesini açıklarken, me‘ânî ilminin temel mantığına uygun şu yaklaşımı ortaya koyar: “Me‘nâ, lafzın delâlet ettiği mânadır; söz, muhatabın hâline uygun düşecek şekilde tertip edildiğinde yerini bulur.”⁸⁹

Bu ilmin özünde yatan "*muktezâ’l-hâl*" ilkesi, her sözün ait olduğu durumsal gereklilikleri (bağlama uygunluğunu) gözetmesi gerektiği anlayışına dayanır. Zemahşerî’nin “*Esâsü’l-Belâğa*” adlı eseri, söz konusu prensibi örneklendirme noktasında önemli bir başvuru kaynağı olup, Arap dilinin semantik ve pragmatik derinliğini sistematik bir şekilde işler. Eserde, haber ve inşâ türleri ayrımı etrafında şekillenen yapısal çözümlemeler, hem ifadenin doğruluk-değerlilik statüsünü hem de maksatlı yönlendirmelerini ortaya koyar. Haber; doğrulanabilir ya da yalanlanabilir bir bilgi bildirimi olarak işlev görürken, inşâ; muhataptan bir tepki ya da etki üretmeyi hedefleyen yapılarla temsil edilir. İnşâî yapıların kendi içinde "*talep*" ve "*talep dışı*" kategorilere ayrılması, dilsel eylemlerin işlevsel sınıflandırılması açısından önem arz eder. Bu bağlamda, inşânın alt kategorilerinden olan talebî (emir, nehy, istifham, nidâ ve temennî) üsluplar, dilin güç dinamiklerini ve iletişimdeki hiyerarşiyi yansıtırken; gayr-ı talepî (övme, yerme, kasem ve taaccüp) ifadeler, duygusal ve değer yüklü söylemlerin kodlarını çözümler. Zemahşerî’nin yaklaşımı, sadece lafzî düzeyde değil; aynı zamanda kelâmî maksatlar, hitap üslupları ve psikolojik etkiler gibi çok katmanlı unsurları

⁸⁸ el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 132.

⁸⁹ ez- Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, c. 2, 488.

da içererek, me'ânî ilminin kelime ve cümle düzeyinde dinamik bir etkileşim alanı olduğunu gösterir.⁹⁰

Me'ânî ilmi, sahip olduğu ilke ve kurallarla sözün belâgat amacına ulaşmasını sağlayan en temel unsurlardan biri olarak, ifadenin bağlamsal tutarlılığını ve muhataba uygunluğunu gözeten ve katkı sağlayan bir yaklaşım sergiler. Bu ilim, gerek Kur'ân-ı Kerîm'deki i'câz örneklerinde gerek Arap şiirinin nazım yapılarında gerekse hatiplerin nutuklarında ve edebî mektuplarda lafzın en ideal biçimde düzenlenmesini sağlayan fesahat ve beyânın eşliğinde yönlendirici bir çerçeve sunar.⁹¹ Bu doğrultuda, Ara belâgatında Me'ânî ilmi, ⁹¹ Arapça lafızların niteliklerini ve durumlarını, bulundukları bağlam ve iletişim ortamına uygun düşecek şekilde inceleyen bir alan olarak tanımlanır. Kavram olarak "*ma'nâ*", sözlükte kastedilen, murat edilen anlamlarına gelirken; belâgat ilminde bu kavram, zihinsel tasavvurların lafızlar aracılığıyla ifadesi, yani sözle aktarılmak istenen zihinsel görüntü anlamına gelir. Me'ânî ilmi, bu bağlamda yalnızca kelimelerin sözlük anlamlarını değil, aynı zamanda onların bağlama uygun semantik değerlerini de esas alır. Bu yaklaşım, her ifadenin söylem koşullarına göre yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Bilhassa "*haber*" ve "*inşâ*" ayrımı, söylemin doğruluk-doğruluk dışılık düzeyini analiz etmede önemli bir ölçüt sunarken; emir, nehy, istifham, temennî, nidâ gibi talepli yapılar ile medih, zem, kasem ve taaccüb gibi gayr-i talepli formlar, iletişimin yönünü ve hedefini belirginleştirir. Bu yönüyle me'ânî ilmi, sadece dilsel yapının şekillenmesini değil, aynı zamanda sözün muhatap üzerindeki etkisini de yönlendiren dinamik bir kuram olarak değerlendirilebilir.⁹²

Me'ânî ilmi, Arapça söz varlığını yalnızca temel anlam düzeyinde değil, aynı zamanda bu sözlerin taşıdığı yan anlamları ve iletişimsel maksatları da göz önünde bulundurarak inceler; yani, konuşanın belli belagî amaçlara ulaşmak için başvurduğu incelikli üslupları ve ifadenin bağlam ve duruma uygunluğunu sağlayan özellikleri araştırır. Bu bağlamda me'ânî, yalnızca söyleneni değil, nasıl ve neden o şekilde söylendiğini açıklamaya çalışır. İfadelerde güzellik, incelik,

⁹⁰ ez- Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/54-58.

⁹¹Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, tahkik: Abdülhamîd el-Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987, 85.

⁹² el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, 51-53.

uygunluk ve etkileyicilik gibi edebî ölçütler bu disiplinin merkezinde yer alır. Me‘ânî ilmi aynı zamanda Kur‘ân-ı Kerîm’in belâgatindeki i‘câz boyutunu anlamının da anahtarıdır. Zira Kur‘ân, içerdği eşsiz yapılar, mükemmel tasvirler, özlü ifadeler, akıcı kelimeler ve derin anlamlar ile Arapça’nın ulaşabileceği en yüksek belâgat düzeyini temsil eder. Bu özellikler Kur‘ân’ı fesahat ve belâgatta zirveye taşıyarak, Arapların onun benzerini getirmekten aciz kalmasına ve onun üslûbunun akılları hayran bırakmasına sebep olmuştur. Me‘ânî ilmi, bu eşsiz dilsel yapının arkasındaki kuralları ortaya koyarken aynı zamanda şiir ve nesir örnekleri üzerinden Arap edebiyatının güçlü yönlerini tanımayı, iyi ile kötü söz arasında ayırım yapmayı ve fasîh üslup sahiplerini örnek almayı da mümkün kılar. Bu ilmin teorik temelleri bu ilmin kurucu isimlerinden biri olarak, özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından sistemleştirilmiştir. O, Kur‘ân-ı Kerîm, Hadis-i Şerifler ve Arapların sözlü mirasına dayanarak, anlam ile yapı arasındaki bağı irdeleyen sağlam bir teorik çerçeve inşa etmiş ve Arapça’nın belâgat sırlarının çözümüne yönelik kalıcı katkılar sunmuştur.⁹³

2.1. Haber Üslûbu (الخبَر)

2.1.1. Zemahşerî’nin Esâsü’l-Belâğa’sında Haber Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî’nin *Esâsü’l-Belâğa* adlı eserinde “haber” (خَبَر) kökünden türeyen lafızlar hem anlam boyutu hem de işlevsel yönleriyle dikkat çekici bir derinliğe sahiptir. “Haber” kelimesi, "bir şeyi deneyimlemek, test etmek, bilgi edinmek veya bir durumu öğrenmek" anlamlarını taşır. Klasik sözlüklerde bu kavram çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. *Tâcü’l-‘Arûs*’da haber, " مَا يُتَحَقَّقُ صِدْقُهُ أَوْ كَذِبُهُ" şeklinde tanımlanarak, doğruluğu veya yalanlığı ortaya konabilen bilgi olarak tanımlanır. Burada haberin, nakil yoluyla ulaşan bilgi ve deneyimle kazanılan tecrübe gibi iki ana özelliği olduğu, ayrıca dilbilim alanında isim cümlesinin ikinci ögesi olarak ve hadis kavramı ile bağlantılı biçimde ele alındığı görülmektedir. Modern Arap dilinin temel kaynaklarından biri olan *Mu‘cemü’l-Vasî‘*’te ise "الْخَبَرُ: مَا يُذَكَّرُ عَنْ وَاقِعَةٍ أَوْ حَادِثٍ" tanımıyla, haberin bir olay veya vakıa hakkında aktarılan bilgi olduğu belirtilmiştir. Bu tanım, haber kavramının günümüz medya dilindeki anlamını da kapsamakta; ayrıca, dilbilimde mübtedayı

⁹³ el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa: ft’l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, 53.

tamamlayan cümle ögesi olarak kullanımını vurgulamaktadır. Böylece, klasik ve modern kaynaklarda "*haber*" kavramı; bilgi edinme, doğruluğu sınanabilir olma, nakil ve deneyimle elde edilme, dilsel ve iletişimsel işlevlerle ilişkilendirilmiştir. Fiil olarak "خَبَرْتُ الرَّجُلَ" ifadesi, bir şahsın hâlini gözlem ve deneyim yoluyla bilmek anlamına gelirken; "اختبرته" fiili, aynı kökten gelmekle birlikte, sınama ve deneme süreciyle ilgili bilgi edinmeyi vurgular. Bu fiillerin türevleri olan "خبراً" ve "خبرة" ise, bilgilenme eyleminin kendisini, yani bilgiye ulaşma sürecini ifade eden mastarlardır. Nitekim "وما لي به خبر" ifadesiyle "*bu konuda hiçbir bilgim yok*" anlamı verilerek, "*haber*" kelimesi burada doğrudan bilgi ve malumat anlamında kullanılır. Ayrıca "ومن أين خَبَرْتَ هذا؟" "*Bunu nasıl öğrendin?*" gibi sorularda geçen "خَبِرَ" (bâ harfî kesralı) fiili, bir şey hakkında bilgi sahibi olmak, o şeyi deneyim yoluyla tanımak demektir. "وأنا به خبير" ifadesi ise, kişinin belirli bir konuda uzmanlık veya derin bilgi sahibi olduğunu belirtir ki bu bağlamda "خبير" kelimesi, modern anlamda uzman veya danışman kavramlarına yaklaşır. Ayrıca, "استخبرته عن كذا" cümlesinde "استخبر" fiili, bir şeyi sormak, hakkında bilgi istemek anlamına gelir. "فأخبرني به" ve "خبرني", her ikisi de "*bana o konuda bilgi verdi*" anlamındadır; ancak "أخبرني" ifadesi daha yaygın kullanılır. "وخرج يتخبر الأخبار" ifadesi, "*haberleri araştırmak, izlemek, bilgi toplamak için dışarı çıktı*" anlamına gelir. Buradaki "يتخبر" fiili, haber toplamak ve doğrulamak anlamı taşır. "وأعطاه خبرته" cümlesinde geçen "خبرة" kelimesi ise bilgi anlamında değil, pay veya hisse anlamında kullanılmıştır. Bu, kelimenin bazı bağlamlarda farklı bir anlamda da kullanılabileceğini gösterir.⁹⁴

2.1.2. Haber Kavramının Lügavî Temelli Analizi

İbn Manzur'un *Lisânü'l-'Arab* adlı sözlüğünde (خ ب ر) kökü, sadece "*haber verme*" fiiliyle sınırlı olmayan, çok katmanlı ve bağlamdan bağlama değişen zengin bir anlam alanına sahiptir. Bu kökten türeyen "خَبَرَ" fiili esasen "*bilmek*" ve "*tanımak*" fiilleriyle eş anlamlı olarak kullanılırken, bu bilginin çoğu

⁹⁴ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/229.

zaman deneyim, gözlem ya da soru-cevap yoluyla elde edildiği vurgulanır. Bu bağlamda "استخبر" ve "تخبر" fiilleri, bilgi isteme ve haber araştırma anlamlarıyla, kökün haberleşme ve soruşturma yönünü açığa çıkarır. Klasik Arap Dilinde "*el-Habîr*" (الْحَبِيرُ) lafzı ise Allah'ın Esmâü'l-Hüsna isimlerinden biri olarak, her şeyin iç yüzünü ve en ince ayrıntılarını bilen mutlak bilge anlamında kullanılır. "الخبر" kelimesi, bir bilgi, olay ya da haber anlamında tekil olarak; "أخبار" şeklinde çoğul olarak karşımıza çıkar. "الخابر", tecrübeli, işlerden anlayan kişi, yani deneyimli ve bilgili kimse anlamına gelirken "الخبرة" ve "الخبر" bilgi, tecrübe, sınama demektir. "المخابرة" gelir paylaşımına dayalı tarımsal ortaklık anlamına gelir (örneğin yarı yarıya ya da üçte bir oranında paylaşım). İlginç biçimde, bu kökten türeyen diğer kelimeler, anlam sahasını yalnız soyut değil, somut alanlara da taşır: Örneğin "الخبر" ve "الخبير", büyük su kabı ya da sütü bol dişi deve anlamlarında kullanılır. Aynı şekilde, vadi ve çukur bölgelerde yetişen "sidir" (نَبْتُ السِّدْر) ve "erâk" (نَبْتُ الْأَرَاكِ) ağaçlarını da ifade eder. "الخبار", yumuşak ve gevşek toprak anlamına gelir. Ayrıca, yiyecek bağlamında "الخبرة", "bir grup arasında paylaşılan etli yemek" ya da "yağlı ve lezzetli soslu yemek" gibi şeyler için kullanılır. "خبر الطعام" fiili ise, yemeği yağlandırmak, lezzetli hale getirmek anlamına gelir.⁹⁵

2.1.3. Haber Kavramının Istılahî Temelli Analizi

Belâgat ilminde haber üslûbu (uslûbu'l-haberî), ifadenin kendi yapısı gereği doğru ya da yanlış olabilme ihtimali taşıyan bir söz türünü ifade eder. Bu yönüyle haber üslûbu, mantıksal doğruluk ya da yanlışlık testine açık olması bakımından inşâdan ayrılır. Örneğin Ebû'l-Atâhiye'nin⁹⁶ "لَتَرَى عَلَيْهِ إِنَّ الْبَخِيلَ وَإِنْ أَفَادَ غَنَى... لَتَرَى عَلَيْهِ" bu beyti, zengin olsa bile cimrinin hâl ve tavırlarında fakirliğin izlerini taşıdığına dair bir önermede bulunur; bu önerme muhatabın bilgisiyle kıyaslanarak doğruluk-yanlışlık değerlendirmesine tabi tutulabilir. Haber cümleleri, muhatabın durumuna göre üç temel türü vardır. İlki, muhatabın zihninin söz konusu bilgiye tamamen kapalı olduğu, yani konu hakkında ön bilgisi

⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "خ ب ر": md, 4/227.

⁹⁶ Ebû'l-Atâhiye, *Dîvânu Ebî'l-Atâhiye*, nşr. İsmail el-Behcât, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2003, 281.

bulunmadığı durumlarda kullanılan ve hiçbir pekiştirici teyit unsuru içermeyen *haber-i ibtidâî* dir. Bu türde amaç, yeni bir bilgi sunmaktır; Kur'ân'daki " مُحَمَّدٌ " *"Muhammed, Allah'ın elçisidir."* ⁹⁷ âyeti bu türün tipik bir örneğidir. İkinci tür olan *haber-i talebî*, muhatabın haberin doğruluğu konusunda şüphe veya tereddüt içindeyse ya da daha önce bir soru yöneltmişse, tek bir teyit edatının kullanılmasıyla karşımıza çıkar. "إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ" *"Gerçek şu ki Karun, Musa'nın kavmindendi fakat onlara karşı azgınlıktı."* ⁹⁸ âyeti bu bağlamda, haberin bir merak ya da şüpheyeye cevap niteliğinde sunulduğunu gösterir. Son olarak, *haber-i inkârî*, muhatabın haberi kesin olarak inkâr ettiği durumlarda, birden fazla teyit unsuru ile sunulan ifadelerdir. ⁹⁹ Bu türde söz, inadı veya inkârı kırmak amacıyla güçlendirilir. Kur'ân'daki " لَنُثَبِّلَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ... " *"Mallarınızla ve canlarınızla sinanacaksınız. Eğer sabreder ve sakınırsanız, şüphesiz bu azim gerektiren işlerdendir."* ¹⁰⁰ âyeti bu güçlü doğrulama yapılarının bir örneğidir.

2.1.4. Belâgatta Haber Cümlelerinin Amaçları (Gaye-i Haber)

Belâgat ilminde haber üslûbu yalnızca bilgi vermek amacıyla kullanılan bir ifade biçimi değil; bağlama ve muhataba göre çeşitli maksatlar taşıyan çok yönlü bir iletişim aracıdır. Haber eğer gerçek anlamında kullanılıyorsa, iki temel amaç güder: Bunlardan ilki "*fâide-i haber*"dir; yani muhatabın daha önce bilmediği bir bilgiyi ona sunmaktır. Örneğin, "الْمَاءُ يَتَكَوَّنُ مِنْ ذَرَّتَيْ هَيْدْرُوجِينَ، وَذَرَّةٍ أُوكْسِجِينَ" *"Su, iki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluşur."* ya da "تَقَعُ الْجَزَائِرُ فِي قَارَةِ" *"Cezayir, Afrika kıtasında yer alır."* gibi ifadeler bu amaca yöneliktir. İkinci tür ise "*lâzımü'l-fâide*" olarak adlandırılır; bu durumda haber verilen bilgi muhatabın zaten bildiği bir şeydir. Buna rağmen haberin ifade edilmesinin amacı retorik etki oluşturmaktır. Örneğin, "تَنَاوَلْتَ الْغَدَاءَ مَعَ أُسْرَتِكَ فِي الْمَطْعَمِ" *"Bugün ailenle restoranda öğle yemeği yedin."* ya da "أَنْتَ فِي الصَّغْرِ الثَّلَاثِ الْإِبْتِدَائِي" *"Sen küçük yaşta üçüncü sınıftasın."*

⁹⁷ el-Feth 48/29; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Kur'ân-ı Kerîm, el-Feth 48/29.

⁹⁸ el-Kaşâş Sûresi, 28/76; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Kaşâş Sûresi, 28/76.

⁹⁹ el-Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğa: fi'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî, 59, 63.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/186; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Âl-i İmrân 3/186.

, "Sen üçüncü sınıftasın." gibi bir ifade, muhatabın bildiği bir olguyu tekrar eder, ama bu tekrarın ardında kimi zaman bir ima, sitem, hatırlatma, uyarma, yakınlık kurma ya da başka bir duygusal ton gizlidir. Daha derin düzeyde, haber üslûbunun mecâzî maksatları (gaye-i mecâzî li'l-haber) devreye girer. Mecâz anlamda kullanılan haber cümlelerinin amacı bilgi vermek değil, duygusal veya edebî etkiler oluşturmaktır. Bu durumda haber yapısal olarak bilgi veriyor gibi görünse de asıl maksat farklıdır: İç çekiş, üzüntü, nasihat, övünme, övgü, yergi, azarlama, acındırma gibi pek çok duygu ve tutum, haber formu aracılığıyla iletilir. Bu amaçlar bağlama göre değişir; hasret, pişmanlık, üzüntü. Örnek olarak Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de İmrân'ın hanımının sözünü şöyle aktarır: **فَلَمَّا وَضَعَتْهَا** "Onu doğurduğunda dedi ki: **قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ** " *Rabbim, ben onu kız doğurdum. Allah, onun ne doğurduğunu elbette bilendir.*" ¹⁰¹ Bu ifadenin amacı, Allah'a bir şey bildirmek için değil; hayal kırıklığı ve içsel kederini dile getirmek içindir. Aynı şekilde, Hz. Zekeriyâ'nın **قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا** " *Rabbim! Kemiklerim zayıfladı, başım aklaştı, sana dua etmekten hiç usanmadım.*" âyeti, bilgi ¹⁰² vermek için değil, yaşlılığın getirdiği zayıflığı ve çaresizliği ifade ederek Allah'tan yardım isteme anlamı taşır. Hz. Musa'nın **فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ** " *Rabbim! Bana indirdiğin hayırdan gerçekten muhtacım.*" ¹⁰³ duası da yine bilgi değil, istirham, merhamet ve tazarru amacı taşır. Bu çeşitliliğin şiirdeki örneklerine bakıldığında, Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609): " **وَمَنْ يَكْ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخُلُ بِفَضْلِهِ... عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنُ عَنْهُ وَيُذَمِّمُ.** " (ö. 609): " *Fazilet sahibi olan kişi, bu faziletini halkına esirgerse, ona ihtiyaç kalmaz ve kınanır.*" ¹⁰⁴ toplumsal nasihat ve ahlâkî yönlendirmedir. el-Mütenebbî'nin (ö. 965):

"الْخَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبِيدَاءُ تَعْرِفُنِي... وَالسَّيْفُ وَالرَّمْحُ وَالْقُرْطَاسُ وَالْقَلَمُ" beyti övünme " *Atlar, gece, çöl beni tanır... Kılıç, mızrak, kâğıt ve kalemde.*" ¹⁰⁵ yani

¹⁰¹ Âl-i İmrân, 3/36; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Âl-i İmrân, 3/36.

¹⁰² Meryem, 19/4; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Meryem, 19/4.

¹⁰³ el-Kasas, 28/24; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Kasas, 28/24.

¹⁰⁴ Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvân*, aldiwan.net/muallaqa-zuheyr, beyit: 22. (Erişim: 31 Nisan 2025).

¹⁰⁵ el-Mütenebbî, *Dîvân*, aldiwan.net/poem9532.html, beyit: 1. (Erişim: 31 Nisan 2025).

burada amaç, şairin kahramanlık ve edebî kudretini yüceltmesidir. En-Nâbiga ez-Zubyânî'nin (ö. 604):

"فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوَكَبٌ" beyti “*Sen bir güneşsin, krallar ise yıldızlar... Sen doğunca diğerleri görünmez.*” ise medih (övgü) amacı taşır.¹⁰⁶ Buradaki amaç, muhatabı överek yüceltmektir. Böylece haber üslûbu, yüzeyde sıradan bir bilgi aktarımı gibi görünse de derin yapısında psikolojik, sosyal ve edebî işlevler üstlenen çok katmanlı bir söylem aracıdır.¹⁰⁷

2.1.5. Haber Kavramının Lügavî ve Belâğî Anlamları Arasındaki İlişki

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde açıkça görüldüğü üzere “haber” (خ ب ر) kelimesi kökünün hem sözlük hem de terim anlamlarındaki ortaklık, Arap Dilinin kök-temelli anlam sisteminin belâgatte nasıl işlevselleştirildiğini açıkça ortaya koyar. Lügavî düzlemde “haber”, bir şeyi bilmek, tecrübe etmek veya bir başkasına aktarmak anlamlarını taşıırken; bu anlamlar doğrudan belâgat ilmindeki “*haber üslûbu*” terimiyle örtüşmektedir.¹⁰⁸ Belâgatta haber, doğruluğu veya yanlışlığı test edilebilecek bilgi cümlelerini ifade eder ve özü itibarıyla bir bilginin aktarımıdır. Bu yönüyle hem sözlükte hem de belâgatte haber, daima aktarılabilir bir bilgi dolaşımı, bir hakikatin ya da olayın iletimi (i‘lâm ve ihbâr) anlamını taşır. Ancak belâgat açısından bu anlam, sade bir aktarımın ötesine geçerek bir ifade tarzı, yani farklı amaçlara yönelik bir üslup hâline gelir. Bu amaçlar arasında örneğin ikna, sitem, övgü, sorgulama, soru sorma, hisleri yansıtma veya psikolojik tesir üretme gibi retorik bir araç hâlini alır. Böylece “haber” sadece bir içeriği iletmekle kalmaz; aynı zamanda iletilen içeriğin bağlama uygun biçimde nasıl sunulacağını da belirleyen sanatsal ve iletişimsel bir yapı kazanır. Lügavî ve belâgatî anlamlar arasındaki bu iç içelik, Arapçanın semantik esnekliğini ve belâgat ilmindeki metodik derinliği yansıtır.

¹⁰⁶ en-Nâbiga ez-Zubyânî, *Dîvân*, Beyrut: Dâr Sâdır, 1974, 38.

¹⁰⁷ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me‘ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî‘*, 52, 72.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “خبر”: md.; el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 1/35.

2.2. İnşâ Üslûbu (الإنشاء)

2.2.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İnşâ Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde "ن ش أ" kökünden türeyen "inşâ" kelimesi, kökensel olarak yaratmak, başlatmak, yükseltmek ve geliştirmek gibi çok yönlü anlamlara sahiptir.¹⁰⁹ Zemahşerî, "*Esâsü'l-Belâğa*" adlı eserinde, "inşâ" kelimesinin anlamını şöyle açıklar: "أَنشَأَ اللَّهُ تَعَالَى الْخَلْقَ فَتَنُّوْا، وَيُنْشِئُهُمُ" "النَّشْأَةُ الْآخَرَى" "Allah, mahlûkatı inşa etti ve onlar var oldu. O, onları yeniden de yaratacaktır".¹¹⁰ Burada "أَنشَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ" ifadesiyle Allah'ın mahlûkatı yoktan var etmesi, yaratma ve başlatma anlamında kullanılırken; "أَنشَأَ حَدِيثًا" ya "أَنشَأَ عِمَارَةً" ya da "أَنشَأَ شَعْرًا" "Şiir inşa etti", "Bir söz söyledi ve başlattı", "Bir yapı(bina) kurdu." gibi kullanımlarda bir sözün veya şiirin söze dökülüp ifade edilmeye başlanması ve bina gibi şeyleri başlatmak, kurmak anlamı öne çıkar. Ayrıca, Aynı kökten gelen "نَشَأَ" fiili, bir şeyin büyümesi, gelişmesi ve şekil kazanması gibi süreçleri betimler. Bu da "inşâ" kavramının yalnızca başlangıçla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda gelişim, tekâmül ve süreklilik gibi anlam boyutlarını da içerdiğini gösterir. Ayrıca "النَّشْءُ" kelimesi, gençler, çocuklar ya da gelişme çağındaki bireyler için kullanılarak, bu kökün doğrudan büyüme ve oluşum süreci ile ilişkili olduğunu teyit eder. Söz konusu kökün bulutun yükselmesi "نَشَأَتْ" gibi "نَشَأَ اللَّيْلُ" gibi bulut yükseldi ve ortaya çıktı, gecenin başlaması "نَشَأَ اللَّيْلُ" gibi kullanımları ise fiziksel oluş ve görünür hâle gelme anlamlarını da kapsar. "وَأَنشَأَ يَفْعَلُ" "Ona zühed (dünya zâhidliği) hakkında şiir söylemesini istedim, o da söyledi." Bir iş yapmaya başladı anlamında: "وَمِنْ أَيْنَ نَشَأَتْ وَ أُنْشِئَتْ أَي نَهَضَتْ" "Nereden geldin? yerine: "وَأَنشَأَ لَيْنَشَأَ" "Birin hayvanları için yardım etti anlamında: "وَأَنشَأَ لَيْنَشَأَ" "Falan kavmin arasında yetişti, büyüdü ifadesi:

¹⁰⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, "ن ش أ": md.

¹¹⁰ el-'Ankebût Süresi, 29/20; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-'Ankebût Süresi, 29/20

ونشأ فلان نشأة حسنة " anlamındadır. "ونشأت في بني فلان، ومولدي ومنشئي فيهم" 111 ise: "iyi bir şekilde büyümek, yetişmek" anlamına gelir.

2.2.2. İnşâ Kavramının Lügavî Temelli Analizi

İbn Manzûr "Lisânü'l-Arab" adlı eserinde, "inşâ" kelimesinin anlamını şöyle açıklar: oluşmak, yaratılmak, yükselmek ve gelişmek gibi anlamlarla ilişkilidir. "أَنْشَأَهُ اللَّهُ": Allah onu yarattı, var etti. "نَشَأَ يَنْشَأُ": büyüdü, gelişti, serpildi anlamındadır. "النَّشْءُ": gençler, yani henüz yetişkin olmayan delikanlılar. "الناشئ": ergenliğe erişmiş genç. "النَّشَأُ": bir topluluğun küçükleri veya akıl ve idrak bakımından tam gelişmemiş olanlar. Ayrıca "نَشَأَ السَّحَابُ": bulut yükseldi ve görünmeye başladı. "نَشَأَ اللَّيْلُ": gece başladı, yükseldi. "النَّشْيُ": bulutun ilk görünen kısmı. "أَنْشَأَ يَفْعَلُ كَذَا": bir şeyi yapmaya başlamak, işe koyulmak. "أَنْشَأَ حَدِيثًا": söze başlamak. "النَّشِيئَةُ": ilk biten bitkiler ya da topraktan çıkan ilk şey. "النَّشِيئَةُ مِنَ الْبُر": kuyudan çıkarılan toprak. "النَّشْءُ": deve yavruları. "النَّشِيئَةُ": taze, henüz kurumamış yem. "الاستنشاء": haber aramak, yeni gelişmeleri araştırmak anlamında kullanılır.¹¹²

2.2.3. İnşâ Kavramının İstilahî Temelli Analizi

Zemahşerî'ye göre "inşâ" istilahî olarak, bir sözün haber olmaması ve doğruluk-yanlışlık açısından değerlendirilememesi durumudur. Yani inşâ cümlesi, anlamı itibarıyla yalnızca söylenmesiyle gerçekleşir ve bir olayın olup olmadığını bildirmez; emir, nehiy, dua, nida, temenni gibi ifadeler bu gruba girer.¹¹³

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin tanımına göre inşâ, "nisbetinin dış dünyada bir karşılığı bulunmayan söz" yani doğruluk ya da yanlışlık hükmü verilemeyen sözler olarak tarif edilir.¹¹⁴ Bu tanım, belâgatta inşâ ile haber arasındaki temel ayrımı ortaya koyar: Haber, doğruluğu ya da yanlışlığı bakımından dış gerçeklikle ölçülebilirken, inşâ sözleri bu ölçümün dışındadır; çünkü bunlar bir durumu

¹¹¹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/268.

¹¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/ 173 "ن ش أ": md.

¹¹³ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, c. 1, 112.

¹¹⁴ el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 52.

bildirmekten çok, bir tepki uyandırmak, bir davranış başlatmak veya bir duyguyu ifade etmek amacı taşır. Cürcânî'nin buradaki tanımında geçen "الكلام الذي ليس " ifadesiyle kastettiği, inşâ cümlesinin dış dünyada doğruluk-değerlilik kriterine tabi tutulamayacak olmasıdır; çünkü bu tür cümleler nesnel bir durumu temsil etmezler. İnşâ cümlesi, haber cümlesinden farklı olarak gerçek bir durumu anlatmaz; dolayısıyla doğruluk ya da yanlışlık ölçütüyle değerlendirilmez. "تطابقه " ifadesiyle kastedilen ise şudur; inşâ cümlelerinin doğrulukla örtüşme (ya da örtüşmeme) gibi bir niteliğe sahip olmadığını, yani mantıksal anlamda yargı bildirmediğini ifade eder. Bu nedenle onların içerdiği anlamlar, nesnel gerçekliği yansıtmakla ilgili değil, iletişimsel veya duygusal amaçları açısından değerlendirilir. Örneğin "Git!" ya da "Keşke gençliğim geri gelseydi" gibi ifadeler ne doğru ne de yanlış olarak nitelenebilir; çünkü bu ifadeler ya bir istek (emir, nehi), ya bir duygusal durum (temennî, nidâ), ya da soru gibi etkileşimsel bir amaç taşır. Bu yönüyle inşâ cümlesi: Talep, emir, rica, soru, nidâ, övgü, yergi gibi işlevler taşır ve bu nedenle doğruluk/yanlışlık hükmüne tabi değildir.

2.2.4. İnşâ Kavramının Lügavî ve Belâğî Anlamları Arasındaki İlişki

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa*'sında yer alan "ن ش أ" kökü, yaratmak, başlatmak ve meydana getirmek gibi anlamlarla kökensel olarak bir varlığın yokluktan varlığa geçişini ifade eder. Bu anlam, belâgat ilminde "inşâ" teriminde mecâzî bir boyut kazanarak, sözün dış dünyada herhangi bir gerçekliğe dayanmaksızın başlatılması, yani sözün kendisiyle yeni bir anlamın oluşturulması şeklinde karşımıza çıkar. İstilahî anlamda inşâ, öncesinde var olmayan bir bildirimin, doğrudan konuşmacı tarafından oluşturulmasıdır.¹¹⁵ Emir, nehy, temennî gibi inşâ türlerinde, söz yalnızca bilgi taşımaz; aksine, söylenmesiyle birlikte gerçekleşen bir eylem hâlini alır. Bu yönüyle inşâ, sadece bir anlam bildirimi değil, aynı zamanda anlam yaratımıdır. Nasıl ki "نشأ الله الخلق" ifadesiyle Allah'ın yaratması, mutlak bir başlangıç fiilini temsil ediyorsa; belâgatta da "inşâî cümle", var olmayan bir anlamı varlık sahasına çıkaran sözlü bir eylemdir. Böylece, dilsel yaratım (الإنشاء) ile ontolojik yaratım (الخلق) arasında anlamca bir benzerlik kurulmuş olur.

¹¹⁵ el-Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, 36; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 87.

2.2.5. İnşâ Üslûbunun Türleri (Talebî ve Gayr-i Talebî İnşâ)

Belâgat ilminde inşâ, anlamı dış gerçeklikle örtüşmeyen, doğruluğu ya da yanlışlığı test edilemeyen söz türü olarak tanımlanır. Bu üslup, işlevine göre iki ana gruba ayrılır: Talebî (istek bildiren yapılar) ve gayr-i talebî (istek bildirmeyen ama duygusal ya da hüküm içerikli yapılar) inşâlar. Talebî inşâ türleri, doğrudan muhataptan bir tepki, davranış ya da eylem bekleyen ifadeler olup beş alt türe ayrılır: Emir (buyruk), “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” “Ey iman edenler! Sabredin, direnin, gözetleme yerlerinde nöbet tutun ve Allah’tan korkun ki kurtuluşa eresiniz.”¹¹⁶ âyetinde olduğu gibi, yapılması istenen bir davranışı bildirir. Nehy (yasaklama), “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ” “Ey iman edenler! Sadakalarınızı başa kakmak ve incitmekle boşa çıkarmayın.”¹¹⁷ örneğinde olduğu gibi, bir fiilin yapılmaması yönündeki emirdir. İstifham, bilgi isteme amacı güder; temennî “يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ” “Keşke Karun’a verilenin bir benzeri bize de verilseydi!”¹¹⁸ gelecekte olması arzulanan şeyler için kullanılırken, nidâ (seslenme) muhataba seslenme amacı taşır ve “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ” “Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et!”¹¹⁹ gibi âyetlerde açıkça görülür. Öte yandan, gayr-i talebî inşâlar bir talep içermez, ancak duygusal, hüküm bildirici ya da değer yargısı taşıyan anlamlar taşır. Örneğin medih (övgü) ifadesiyle “سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ” “Sabrettiğiniz için size selam olsun! Ne güzel bir yurt sonucu!”¹²⁰, zem (yergi) ile “عَسَىٰ” “Ne kötü bir sondur bu!”¹²¹, Recâ (umut, beklenti) ile “رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِنْهَا” “Umarız Rabbimiz bize ondan daha hayırlısını verir.”¹²²,

¹¹⁶ Âl-i İmrân, 3/200; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Âl-i İmrân, 3/200.

¹¹⁷ el-Bakara, 2/264; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Bakara, 2/264.

¹¹⁸ el-Kasas, 28/79; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Kasas, 28/79.

¹¹⁹ el-Mâide, 5/67; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Mâide, 5/67.

¹²⁰ er-Ra’d, 13/24; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, er-Ra’d, 13/24.

¹²¹ Âl-i İmrân, 3/162; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Âl-i İmrân, 3/162.

¹²² el-Kalem, 68/32; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Kalem, 68/32.

taaccüb (şaşıрма, hayret) ile Ebü'l-Atâhiye'nin ¹²³ “ مَا أَحْسَنَ الدِّينَ وَالْدُّنْيَا إِذَا ” “Din ile dünyanın bir araya gelmesi ne güzeldir!” mısrası gibi örnekler duyguusal anlam derinliğini ortaya koyar. Ayrıca Kur'ân'da geçen “ وَتَأْتِيكَ لَأَكِيدَنَّ ” ¹²⁴ “Allah'a andolsun ki putlarınıza mutlaka bir tuzak kuracağım!” âyeti yemin (kasem) türünde bir gayr-i talebî inşâdır. İnşâ türlerinin bu kadar çeşitli olması, Arapçanın retorik esnekliğini ve muhatapla iletişim kurmadaki yüksek becerisini gösterir. Bunun yanı sıra akdî yapılar (sözleşme bildiren yapılar; nikâh, evlilik, boşanma, satış, alış vb.), dış dünyada fiilî sonuç doğuran ama dilsel olarak gayr-i talebî inşâ kapsamında işlev gören yapılardır. Çünkü bu tür ifadeler doğrudan hukukî sonuç doğuran inşâî ifadelerdir.¹²⁵

2.3. İhtirâs (الاحتراس)

2.3.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İhtirâs Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde yer alan “ح ر س” kökü, lügavî anlamda; “koruma, gözetme, nöbet tutma, sakınma ve temkinli olma” gibi anlamları içermekle birlikte, bağlama göre ironi kullanımla zıt anlamla “hırsızlık” gibi farklı anlamlara da sahiptir. Örneğin, “حرسه من البلاء” ifadesi, “Onu belâdan korudu” şeklinde çevrilirken; “أدام الله حراستك” duası, Allah seni daima korusun anlamına gelir.¹²⁶ Aynı kökten gelen “احترس منه وتحرس” ifadesinde olduğu gibi, bu kök ihtiyat ve dikkat çağrısı yapar; anlamı “ondan korun, dikkatli ol” şeklindedir ve gerçek anlamda kullanılmaktadır. Diğer yandan, bu kök bazen istihza amacıyla mecazî biçimde kullanılır. Mesela bir hırsıza “حارس” (bekçi) denilmesi, onun güven veren biri gibi gösterilmesi üzerinden hiciv içeren bir ihtirâs örneğidir. “ومحترس من مثله وهو حارس” ifadesi, bu türden ironik bir kullanımı yansıtır.¹²⁷ Yine “فلان يأكل الحرسات” ifadesi, dolaylı olarak hırsızlık anlamı taşır; “çaldıklarını yer” demektir. Bu kök üzerinden türeyen kelimeler

¹²³ Ebü'l-Atâhiye, *Dîvân*, 140.

¹²⁴ el-Enbiyâ, 21/57; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Enbiyâ, 21/57.

¹²⁵ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 79.

¹²⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/181–182.

¹²⁷ el-Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. el-Müstaksâ fî Emthâlî'l-'Arab. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001), 342.

Arap edebiyatında hem maddî koruma (nöbet, muhafız: تجاوزت أحراسًا, “Nöbetçileri geçtim”) hem de mecazî anlamlarda kullanılmaktadır.¹²⁸ Zaman ve süre anlamı ise şu kalıpta görünür: “مضى عليه حرس من الدهر”, “Üzerinden uzun bir zaman geçti.” Bu kullanımda “حرس” kelimesi, zamanın akışı ve sürenin uzunluğu anlamında mecazî bir anlam kazanır.¹²⁹ Bu anlamlar, *İbn Manzûr’un “Lisânü’l-‘Arab”* adlı eseri gibi klasik sözlüklerde de yer almakta ve “ihtirâs” kavramının kavramın semantik zenginliğini göstermektedir.

Belâgat ilminde “ihtirâs” (الاحتراس), sözün yanlış anlaşılmasına yol açabilecek bir ifadenin ardından gelen, bu anlamı düzeltici veya tamamlayıcı açıklama olarak tanımlanır. Bu yönüyle ihtirâs, özellikle iğrâk ve te’kîd gibi i’câz ve îcâz sanatlarının içinde, itnâb sanatının (ayrıntılı anlatım) alt türlerinden biri olup, bazen “tekmîl” olarak da adlandırılır.¹³⁰ Fonksiyonu itibarıyla muhatabın zihninde oluşabilecek muhtemel yanlış anlamları bertaraf eder; anlamı korur, sınırlarını belirler ve yönlendirici bir anlatım ortaya koyar.¹³¹ Kur’ân-ı Kerîm’de bu sanatın güçlü örneklerinden biri: “أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ” “Müminlere karşı alçakgönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve izzetli.” âyetinde yer alır.¹³² Burada geçen “أَذِلَّةٌ” kelimesi ilk bakışta zayıflık veya aşağılık gibi algılanabilir. Ancak hemen ardından gelen “أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ” ifadesi bu yanlış anlamı ortadan kaldırır, asıl niyeti ortaya koyar: Müminlere karşı tevazu gösterenler, düşmana karşı izzetli ve güçlüdür.¹³³ İşte bu düzeltici ve anlamı koruyucu yapı, belâgat ilminde “ihtirâs” sanatının en net örneklerinden biridir. “الحُرَّاسُ” Hurrâs ve “الأَحْرَاسُ” ahrâs kelimeleri, koruma görevini üstlenen kişilere işaret eder. Bu kullanım, İmrü’l-Kays’ın (ö. 540) şu beyitinde geçtiği gibi:¹³⁴ “تجاوزت أحراسًا”, “Ona ulaşmak için bekçileri ve topluluğu aştım.” Zemahşerî’ye göre bu tarz eklemeler, anlatımda hem anlam netliği sağlar hem de lafzî ve mânevî

¹²⁸ İmrü’l-Kays, *Dîvân*, Dârü’l-Ma‘ârif, ts., 5/13; İbn Hacer el-Askalânî, *Hizânetü’l-Edeb*, 11/238.

¹²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 60, 48, “حرس”: md.

¹³⁰ Adnân Abdü’s-Selâm el-Es’ad, “el-İhtirâs fî’l-Kur’âni’l-Kerîm: Dirâse Belâgiyye”, *Mecelletü Âdâbi’r-Râfidîn*, 2009, 54/2–5.

¹³¹ el-Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 22.

¹³² el-Mâide 5/54; *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Mâide 5/54.

¹³³ el-Es’ad, “el-İhtirâs fî’l-Kur’âni’l-Kerîm: Dirâse Belâgiyye”, 54, 1.

¹³⁴ İmrü’l-Kays, *Dîvân*, 13; el-Askalânî, *Hizânetü’l-Edeb*, 11/238.

sanatları buluşturur. Dolayısıyla ihtirâs, sadece bir anlatım tekniği değil; aynı zamanda metin içi dikkat, retorik denge ve semantik muhafaza sanatıdır.

2.4. İsnâd (الإسناد)

2.4.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İsnâd Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde yer alan “س ن د” kökü, bağlama göre farklı lügavî ve mecazî anlamlara sahip çok katmanlı bir yapıya sahiptir.¹³⁵ Klasik sözlüklerde yer aldığı şekliyle bu kök öncelikle “*destek almak, yaslanmak, sırtını dayamak, yükselmek, güvenmek ve doğrulamak*” gibi anlamlar taşır. “تساند إلى الحائط” (duvara yaslandı) ve “سوند المريض” (hasta, destekle ayakta durdu), “غزا متساندين” birbirine destek olarak savaşa çıktılar gibi kullanımlarda bu anlam doğrudan fizikî bir eyleme işaret ederken, “ساندوني” (bana destek olun), “هو سندي” o benim dayanağım gibi kullanımlarda bu anlam sosyal bir yardım çağrısına dönüşmektedir. Aynı kök, coğrafi ve fizikî konum bağlamında da “نزلنا في سند الجبل والوادي” “yüksek yer, tepe” anlamına gelir; “سند” kelimesi dağın ya da vadinin yüksek noktalarını ifade eder ve çoğul hâli “أسناد” olarak geçer. Ayrıca, “ناقة سناد” (uzun bacaklı, güçlü deve) ve “ناقة مسائدة القرا” (vücut yapısı sağlam, parçaları birbirini destekleyen deve) ifadeleriyle bu kökün “*boy, güç ve dayanıklılık*” anlamları da ortaya konmuştur. Bununla birlikte, “رأيت مكتوبًا بالمسند” örneğinde olduğu gibi kök, tarihî yazı sistemlerine işaret eder; burada “المسند” eski Arap yazılarından biri olan ve özellikle Himyerîlerce kullanılan bir hat türüdür. “ولا أفعله آخر المسند” ifadesi ise “*asla yapmam*” anlamında mecazî bir şekilde “*el-müsned*” kelimesini “*uzun zaman, ebediyet*” anlamında kullanır. Bu zengin lügavî alanın yanı sıra, “س ن د” kökü mecazî düzlemde de önemli anlam genişlemelerine sahiptir. “أقبل غزا فلان وفلان” (iki kurt dayanışma içinde saldırdı), “عليه الذئبان متساندين” (birlikte savaşa katıldılar) ve “خرجوا متساندين على رايات شتى كل على” (farklı bayraklar altında ama dayanışma hâlinde) gibi örnekler, bu kökün “*iş*

¹³⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/477.

birliği, yardımlaşma ve dayanışma” anlamlarını göstermektedir. Ayrıca, “وهو” “sندی ومستندی” (o benim dayanağım ve güvencemdir) gibi ifadelerde bu kök “الإسناد” anlamlarını üstlenirken, hadis ilminde kullanılan “güven ve istinad” kelimesi, rivâyet zincirini ifade eder ve hadisin güvenilirliğinin belkemiğidir: “حديث مسند” isnâdı tam olan, ravi zinciri sağlam olan hadis. Buradaki kullanım da yine “güvenilir dayanak” anlamına dayanır. “الأسانيد قوائم الحديث” (sened zinciri hadisin omurgasıdır) ve “حديث قوي السند” (güçlü senetli hadis) ifadeleriyle de bu güven kavramı ilmî bir bağlama taşınmaktadır.¹³⁶ Bununla birlikte, “أحسن إليه” örneğinde olduğu gibi “sana iyilik etti, sen de onu destekliyorsun” şeklinde karşılıklı iyilik ve mükâfat anlamları da bu kökle ilişkilendirilmiştir. Zemahşerî’ye göre “سَدَّ” kelimesi ayrıca yükseklik, üstünlük, destek ve yazılı belge anlamlarında da kullanılır. Bu, kavramın hem maddi hem de manevi anlamda “bir şeyi taşıyan, yükselten ve bağlayan” bir işlev gördüğünü gösterir. “أسندت إليه” örneğinde yer alan kullanımda “وكان فلان في مشربة فأسندت إليه” ifadesi, birine doğru yükselmek ve yukarı çıkmak anlamında kullanılarak kökün çıkış, tırmanış ve yükseklikle olan ilişkisini de ortaya koyar.

Bu lügavî kök, belâgat ve nahiv (sarf-nahiv ilimleri) sahasında “الإسناد” olarak daha teknik bir terime dönüşür. Isnâd, nahiv ilminde bir kelimeyi diğere nispet etme, yani yüklemi özneye bağlama sürecidir. Örneğin cümlede: “زيد قائم”, “Zeyd ayakta” Burada “قائم” haberi, “زيد” müptedâsına isnâd edilir. Bu ilişki, sadece dilbilgisel bir bağ değil; aynı zamanda mana ve yargının taşındığı bir yapısal sistemdir. Nitekim isnâdsız bir cümle, Arap Dilinde “tam anlamlı” kabul edilmez. Dolayısıyla hem lügavî hem ıstilahî olarak isnâd; ifadenin güvenini, yapısal dengesini ve anlam akışını sağlayan temel ilkedir. Bu yönüyle isnâd, sadece dilsel değil, aynı zamanda mantıksal bir gerekliliktir. Tüm bu anlam katmanları, sadece Zemahşerî’nin sözlüğünde değil, aynı zamanda *Lisânü’l-‘Arab* gibi klasik sözlüklerde de “حرس” maddesi altında paralel şekilde aktarılmış olup, “sened” kavramının sadece dilsel değil, aynı zamanda epistemolojik, sosyo-

¹³⁶ el-Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 36.

kültürel boyutlarını da içine alan zengin bir kavram alanına sahip olduğunu göstermektedir.¹³⁷

2.5. İtnâb (الإطناب)

2.5.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İtnâb Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde yer alan “ط ن ب” kökü, bağlama göre farklı lügavî anlamlar taşır. Kökün temel kullanım alanları arasında çadır kurmak, bir şeyi sağlamca yerleştirmek, kurulmuş çadırı sabitleyen ipler ve direkler, uzunluk ve yayılma, sağlamlık ve dayanıklılık yer almaktadır.¹³⁸ Örneğin, “طنب خباءه” ifadesi, “çadırını kurdu” anlamına gelirken, “بيت مطنب” ifadesi, “sağlam şekilde sabitlenmiş bir çadır”ı tanımlar. Bu bağlamda “طَنَّبَ” fiili, bir şeyi uzatmak, germek, sağlamlaştırmak ve yaymak anlamına gelir. Benzer şekilde “شدّ إطنابة الإيزيم” kullanımında, “ip veya kayışı sıkıca bağlamak” anlamı bulunur. Ayrıca “فرس أطنب” ifadesi, “sırtı uzun at” anlamına gelirken, “وفيه طنب” ifadesi ise, uzunluk sebebiyle meydana gelen bir kusuru (orantısızlık) belirtir. Mecazî kullanımda ise kök, sağlamlık ve köklülük; “هذه شجرة طويلة شدّ الله”، “bu ağacın kökleri derinlere uzanıyor” ve güç ve dayanıklılık; “المفاصل بالأطناب”، “Allah eklemleri güçlü iplerle sağlamlaştırdı” anlamlarına gelir. Ayrıca yayılma ve genişleme; “مدت الشمس أطنابها”، “güneş ışınlarını yaydı” ve zamanın uzaması; “لي حاجات أطنيب”، “bitmek bilmeyen çokça ihtiyaçlarım var” gibi soyut alanlara da taşınmıştır.¹³⁹

Lisânü'l-'Arab'da da kökün bu anlamlarının devamı görülür: konuşmada uzatma ve abartı, övgüde veya yermeye aşırıya kaçma, koşarak uzaklaşma ve ifadenin gereksiz yere uzaması gibi. İbn Manzûr'a göre “أطنب في الكلام” demek, “sözü uzatarak abartmak” anlamına gelir. Bu bağlamda “المطنب” (el-muṭnib),

¹³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 60/48, “حرس”: md.

¹³⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/614–615.

¹³⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1, “ط ن ب”: md.

herkesi aşırı öven kişi anlamında kullanılır. Dolayısıyla kök hem maddî hem de mecazî düzeyde genişlik, sağlamlık ve abartı fikrini taşır.¹⁴⁰

Bu kökten gelen ve belâgat ilminde yer alan “الإطناب” terimi ise, bu fiziksel temeller üzerine inşa edilmiş mecazî ve anlatımsal bir sanat türüdür. Belâgatta “الإطناب”, “ifade edilen manayı daha açık, daha etkileyici ya da daha te’kîdli kılmak amacıyla söze eklemeler yapılmasıdır. Bu eklemeler, lafzî olarak uzundur; fakat anlamı kuvvetlendirir, pekiştirir ya da güzelleştirir. Klasik tanımıyla; “الإطناب هو زيادة اللفظ على المعنى لفائدة.”

İtnâbın lügavî kökeniyle belâgî anlamı arasındaki bağ son derece sağlamdır. Tıpkı bir çadırın “أطناب” (gerilmiş iplerle) yere sabitlenmesi gibi, cümle de eklemelerle anlam bakımından pekiştirilir ve sağlamlaştırılır. Ayrıca “أطناب” ya da “غارات أطناب” gibi deyimlerde olduğu gibi, kök anlam zaman ve içerik bakımından yayılma, genişleme ve çokluk kavramlarını da taşır. Bu yönüyle itnâb, sadece lafzî bir uzunluk değil; aynı zamanda anlamsal bir derinlik ve retorik bir stratejidir.

İtnâb kavramı belâgat ilminde de bu dilsel kökten türemiş ve özgün bir retorik kavram hâline gelmiştir. İtnâb, ifadenin asıl anlamı aşacak şekilde uzatılması, ancak bu uzatmanın anlamı güçlendirmek, açıklamak, teyit etmek veya duygu yoğunluğu oluşturmak gibi bilinçli bir amaca hizmet etmesi demektir. Şerîf el-Cürcânî’ye göre itnâb, “اللفظ الزائد عن أصل المراد” yani asıl anlam için gerekli olandan daha fazla lafız kullanımıdır. Ancak bu fazlalık, boş bir tekrar ya da anlamsız bir uzatma değildir; bilakis te’kîd, îzâh, teşvîk, iknâ ya da duygusal etki gibi maksatlarla yapılır. Bu nedenle, itnâb, boşuna yapılan laf kalabalığı değil, anlatımı güçlendiren sanatlı bir üslup unsurudur.¹⁴¹

Aynı görüşü Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn* adlı eserinde de destekler; ona göre itnâb ve îcâz birbirine zıt değil, her biri bağlama göre tercih edilen tamamlayıcı unsurlar ve anlatım stratejileridir. el-Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn* adlı eserinde şöyle der: “الإيجاز والإطناب يحتاج إليهما في جميع”

¹⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/552.

¹⁴¹ el-Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 39.

”الكلام“, “bütün söz türlerinde hem îcâz hem de itnâb gereklidir.” Yani hangi anlatımın tercih edileceği, bağlamın doğasına ve ifade edilmek istenen mesajın niteliğine bağlıdır. İcâz, kısa ve öz anlatımın gerektiği yerde; itnâb ise açıklama, ikna veya duygu oluşturma gerektiğinde tercih edilmelidir. Bu söz, belâgat ¹⁴² açısından çok önemlidir. Çünkü bazen kısa ve öz ifade (îcâz) daha etkilidir; bazen de duyguyu aktarmak, muhatabı ikna etmek ya da sahneyi göz önünde canlandırmak için itnâba ihtiyaç vardır.

Belâgî kaynaklarda, belâgat âlimlerinden es-Sekkâkî (ö. 626/1229), “الإطناب” itnâbı şu şekilde tanımlar: “هو أدائه الكلام بأكثر من عباراتهم، سواء كانت “القلة أو الكثرة راجعة إلى الجمل أو إلى غير الجمل”, “İtnâb, manayı insanlara alışılmış olandan daha fazla ifadeyle sunmaktır; isterse bu artış cümlelerle, isterse cümle dışı öğelerle olsun.” Burada Sekkâkî, uzatmanın hem cümle düzeyinde hem de kelime düzeyinde gerçekleşebileceğini belirtir. Yani itnâb, anlamı aktarmak için halk arasında yaygın olan anlatım kalıplarından daha fazla lafızla konuşmaktır. Ancak bu fazlalık, sırf laf olsun diye yapılan bir tekrar değil, mana, vurgu ve açıklık sağlamak içindir.

Sekkâkî burada iki tür itnâbı öne çıkarır. Birincisi cümleye dayalı itnâb (زيادة الجمل), cümle yapısına eklenen bağımsız cümlelerle yapılır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu sanatın örnekleri: “فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على “أذلة على المؤمنين” ifadesi, müminlere karşı tevazu ve şefkati ifade ederken, hemen ardından gelen “أعزة على الكافرين” ifadesi, bu tevazunun asla bir zayıflık olmadığını, kafirlere karşı izzetli ve onurlu duruşu vurgular. Böylece “احتراس” ihtirâsla yapılan bu ekleme, anlamı sabitlemiş, olası yanlış anlamayı ortadan kaldırmış ve anlatımı pekiştirmiştir.

İkincisi cümle dışı unsurlarla (زيادة غير الجمل), artırma cümleleri ya da cümle içi tekrar yoluyla da itnâb yapılır. Tek kelimeler, sıfatlar, zarflar, tekrarlar, te’kîd edatları vs. yoluyla yapılır. Kur’ân-ı Kerîm’de: “لا أقسم بيوم القيامة، ولا أقسم “

¹⁴² el-Askerî, *es-Smâ’ateyn: el-Kitâbe ve ’ş-Şi’r*, 45.

¹⁴³ el-Mâide 5/54.

”بالنفس اللوامة“¹⁴⁴ âyette “لا أقسم” ifadesinin iki kez tekrar edilmesi, kıyamet gününün ve insan nefsinin önemine vurgu yaparak anlatımı güçlendirmiştir. Bu tekrar, te’kîd (vurgu) içindir ve anlamı pekiştirir. Bu anlayışa göre itnâb ne sıradan bir laf kalabalığıdır ne de abartılı bir süs. Aksine, mana derinliğini, duygusal tesiri ve anlamın berraklığını sağlamak için yapılan bilinçli uzatmalardır.

2.6. İğâl (الإيغال)

2.6.1. Zemahşerî’nin Esâsü’l-Belâğa’sında İğâl Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî’nin *Esâsü’l-Belâğa* adlı eserinde “و غ ل” kökü, bağlama göre ilerlemek, derinleşmek, yoğunlaşmak, gizlenmek ve içeriye doğru yoğun şekilde nüfuz etmek gibi çeşitli anlamlara gelir. Lügavî düzeyde bu kök, özellikle derin bir şekilde ilerlemek ve yoğun bir şekilde bir yere nüfuz etmek fiillerinde kullanılır.¹⁴⁵ Örneğin, “أوغلوا في السير وتوغلوا” ifadesi, “yürüyüşlerinde derinlemesine ilerlediler, uzaklaştılar” anlamını taşır. “يُستعمل في كل إمعان” cümlesi, kökün hem maddî (fiziksel) hem de manevî (soyut) alanlarda yoğunlaşmayı ifade etmek için kullanıldığını gösterir. Aynı şekilde “وغل في” ifadesi “الشجر غولاً” ifadesi “ağaçlar arasında kayboldu, gizlendi” anlamına gelirken, “دخل على القوم واغلاً” ifadesi ise topluluğa gizlice veya izinsiz girdi manasına gelir.

İbn Manzûr’un *Lisânü’l-‘Arab* sözlüğünde ise “و غ ل” kökü, hızlı ve güçlü yürüyüş, ilerleme ve ihtiyaçtan dolayı derinleşme anlamlarında kullanılır.¹⁴⁶ Örneğin, şair A’sâ şöyle der: “بواجٍ سريعة الإيغال”, yani “ilerleyişi hızlı olan binekler.” Ayrıca, “أوغل القوم” ifadesi “topluluk, özellikle dağlık bölgelerde veya düşman arazisinde derinlemesine yürüdü” anlamında; “أوغلته الحاجة” ise “ihtiyaç, onu bir konuda derinleşmeye zorladı” anlamında kullanılır.¹⁴⁷

¹⁴⁴ el-Kıyâme 75/1-2.

¹⁴⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, 2/346.

¹⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/84, “و غ ل”: md.

¹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/733.

İstilahî anlamda ise iğâl (الإيغال) bir cümle veya bir beyitte anlamın tamamlandığı hissi verildikten sonra, son kısımda yeni bir anlamın eklenmesi olarak tanımlanır. Bu sanat, ifadeye son anda yeni bir unsur ekleyerek anlamı güçlendirme, etkiyi artırma ve üslubu zenginleştirme amacı taşır. Şöyle ifade edilir: “إذا انتهى إلى آخر القرينة أو البيت استخرج سجعه أو قافيته بمعنى زائد قد تجاوز حد المعنى الذي هو أخذ فيه وبلغ مراده فيه إلى زيادة عن الحد” yani, şair ya da hatip düşüncesini bitirmiş gibi görünürken, beklenmedik yeni bir ilave yaparak sözün etkisini artırır. Eklenen bu unsur; yeni bir sıfat, açıklama, duygusal güçlendirme veya mantikî pekiştirme olabilir. Burada amaç, yalnızca cümleyi tamamlamak değil, son anda ilave edilen unsurla anlamın sınırlarını aşmak, etkiyi yoğunlaştırmak ve belâgatî değeri artırmaktır.

Bu sanatın klasik bir örneği Jarrîr’in şu beyitinde görülür: “إن العيون التي في طرفها حورٌ... قتلنا ثم لم يحيين قتلنا”¹⁴⁸ Beytin ilk yarısında “إن العيون التي في طرفها حورٌ” *"gözlerinin uçlarında siyahlık olan kadınların bakışları bizi öldürdü"* ifadesiyle güçlü bir duygusal etki oluşturulmuşken, ikinci yarısında “ثم لم يحيين قتلنا” *"sonra öldürdüklerini diriltmediler"* ilavesiyle hem acı artırılmış hem de anlam derinleştirilmiştir. Burada şair, sadece etkileyici bir bakışın öldürücü etkisini anlatmakla kalmayıp, beklenenin aksine bir diriltme umudunun da olmadığını vurgulamış ve bu yolla duygu yoğunluğunu zirveye taşımıştır. Bu beyitte ilk mısra, kadının gözlerinin öldürücü güzelliğini anlatır. Ancak ikinci mısra, anlamı “iğâl” yoluyla derinleştirir: “öldürdüler ama can da vermediler.” Bu beklenmedik ekleme, duygusal yoğunluğu artırır ve etkiyi tamamlar.

Zemahşerî’nin lügavî açıklaması ile iğâl’in belâgî kullanımı arasında doğrudan bir uyum vardır. Zira lügavî anlamda iğâl, derinlemesine ilerlemek, yüzeyde kalmamak, bir şeyin içine doğru nüfuz etmek anlamına gelirken; belâgat ilminde iğâl, ifadenin yüzeyde kalmaması, düşüncenin son anda beklenmedik şekilde derinleşmesi ve güç kazanması anlamına gelir. Her iki bağlamda da ortak unsur, normal sınırların aşılması, ötesine geçilmesi ve etkili bir derinlik kazandırılmasıdır. Böylece iğâl hem dilde hem de sanatlı söylemde, doğrudan ve

¹⁴⁸ Cerîr, Dîvân, <https://www.aldiwan.net/quote81.html> (erişim: 14 Nisan 2025).

açık anlatımı derinleştirerek etkiyi artıran önemli bir edebî tekniktir. Bu bakımdan iğâl sanatı, Arap edebî geleneğinde, özellikle şiir ve hitabet alanlarında duygusal yoğunluk, anlam genişliği ve belâgatî derinlik sağlamak için sıkça başvurulmuş bir yöntem olmuştur.

Belâgî anlamda “الإيغال”, cümlelerin sonunda beklenmedik ama tamamlayıcı ve anlamı pekiştirici bir unsur ekleyerek sözün etkisini artırma sanatıdır. Sanki anlam tamamlanmış gibidir; fakat müellif veya şair, okuyucunun beklemediği ek bir anlamla sözünü nihayetlendirir.¹⁴⁹ Genellikle tek cümlede iki zıt durum bir arada verilir ve ikinci unsur, anlamı daha derinleştirir. Örnek: “هو يعطي ويمنّ”, “hem verir hem başa kakar.” İlk fiil olumlu, ikinci fiil olumsuzdur. Ancak ikincisi anlamı tamamlar ve kişiliği daha derinden yansıtır. Bu unsur ya nükteli bir tezat ya da duygusal bir vurgu taşır. Sekkâkî bunu şu şekilde özetler: “قد تجاوز حد المعنى الذي هو أخذ فيه” Yani anlatıcı, söze başladığı anlamla yetinmeyip onu aşmış yeni bir katman ekler.

2.7. Tez'yîl (التذليل)

2.7.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tez'yîl Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde yer alan (ذ ي ل) kökü, bağlama göre çekme, uzatma, alçaltma, tâbilik ve genişleme gibi çeşitli anlamlar taşır. Lügavî düzeyde kök, özellikle fiziksel hareket; “جرّ ذيله وأذياه وذيله”, “eteklerini sürüyerek yürüdü”, süslenme ve gösteriş; örneğin: “ذالت الجارية وتذيلت”, “genç kız, elbisesinin eteğini sürüyerek yürüdü” anlamına gelirken, “وقد ذال الثوب يذيل”, “Aynı şekilde, bir elbisenin eteğinin uzayıp sarkması anlamında kullanılır.¹⁵⁰ Aynı şekilde “أذال ثيابه وذيلها” ifadesi, giysinin eteğini uzatmak; “ملاء مذيل” ifadesi ise uzun kuyruklu örtü anlamına gelir. “ذالت الجارية وتذيلت” ve Tarafe b. el-Abd'ın (ö. 564) şu beyti¹⁵¹ “فذالت كما ذالت وليدة مجلس، ثري ربها أذيال سحل ممدّد” genç bir

¹⁴⁹En'âm Fevâl Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî 'Ulûmi'l-Belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, Beyrut: Dârü'l Ktûbi'l 'İlmiyye, 1417 h / 1996, 249.

¹⁵⁰ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/322.

¹⁵¹ Tarafe b. el-Abd, *Dîvân* (nşr. Dürriyye el-Hatîb – Lutfî es-Sakkâl), Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1975, 45.

kızın elbisesini sürüyerek kibirli yürüyüşünü ifade eder. Ayrıca Tarmah b. Hâkîm'in (ö. 125/743) "لما تذيل خلف العنس الخرد" ¹⁵² dizesi, bir devenin peşinden elbisesinin eteğini sürüyerek yürümeyi tasvir eder. Diğer bir anlam kümesi, alçalma, zillet, ihmal ve değersizlik ile ilgilidir. "أهانته:أذاله" ifadesi, bir kişiyi küçük düşürmek anlamına gelirken, "هو في ذيل ذائل" ifadesi, ağır bir zillet ve rezillik hâlini anlatır. "أذال فرسه و غلامه" terkedilmişlik ve ihmal sonucu bozulan canlıları anlatır. ¹⁵³ "إنه لأخيل من مذالة" örneği, bir kişinin son derece zelil ve değersiz olduğunu mecazî şekilde ifade eder. Kökün başka anlamları içerisinde tabi olma, katılma, eklenme ve genişleme anlamları bulunur. "جاءنا أذيال من الناس" ifadesi, ana kitlenin ardından gelen tâbi toplulukları tanımlar. "جرّت بها" ifadesi, ana kitlenin ardından gelen tâbi toplulukları tanımlar. "الرياح ذيولها وأذيالها" mecazî bir kullanım olup, rüzgârın iz bırakacak şekilde etrafa yayıldığını tasvir eder. "ثور ذيال، وفرس ذيال" gibi ifadeler ise, uzun kuyruklu hayvanları tanımlar. İbn Mukbil'in (ö. 70/689) "وكل علندى قص أسفل ذيله" ¹⁵⁴ mısrasında ise atın kuyruğunun kesilmesi ve ardından gelen canlılık vurgulanır.

Mecazî kullanımda ise, kök hareketlilik, etkinlik ve coşku gibi anlamlar taşır. "ذيل كلامه تذييلًا" kuyruğunu neşe ile sallamak, "وقد تذيل في استثنائه" sözlerine ek yaparak genişletmek, "تذيل في كلامه وتسرح", sözü aşırı şekilde uzatmak, gevezelik etmek gibi kullanımlar öne çıkar. "فلان طويل الذيل" ifadesi zengin ve müreffeh insanı tarif ederken, "ذالت حاله وتذاليت" ise sosyal statüde düşüşü ifade eder. Örtme ve kapama anlamında "ذالت الحمامة" güvercinin kuyruğunu sürüklemesi ve "أذالت المرأة قناعها" kadının örtüsünü salıvermesi gibi kullanımlar görülür. "أذال ماله" ifadesi malı hesapsızca harcamayı, "أذل مالك يصن" ifadesi ise malı akıllıca harcayarak şerefi korumayı anlatır. ¹⁵⁵

İbn Manzur'un *Lisânü'l-'Arab* adlı eserinde de "ذيل" kökü, "ذيل فلان ثوبه" bir kimse elbisesinin eteğini uzattı gibi ifadelerle kökün uzatma, sürükleme

¹⁵² Tarmah b. Hâkîm, *Dîvân*, Tarmah b. Hâkîm, neşreden: 'Abd al-Salâm Hârûn, Kahire: Dâr al-Ma'ârif, 1956, 35.

¹⁵³ Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emthâl*, Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1/20.

¹⁵⁴ İbn Mukbil, *Dîvânu İbn Mukbil*, neşreden: 'Izzah Hasan, Beyrut: Dâr el-Şark el-'Arabî, 1995, 47; *Lisânü'l-'Arab*, md: علا; Cemheretü'l-Luğa. 952.

¹⁵⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1, "ذيل": md.

ve ekleme anlamları vurgulanır.¹⁵⁶ Burada, dildeki uzama ve eklenme vurgusu açıkça ortadadır.¹⁵⁷ Özellikle "ملاء مذيل" gibi kalıplarda uzun ve ihtişamlı bir görünüm, toplumdaki statü ve refah göstergesi olarak da ifade edilmiştir.

Belâgat ilminde ise tez'yîl (التذيل), tamamlanmış bir cümleden sonra, onu doğrulayan, açıklayan veya genelleştiren bir cümle ekleme sanatıdır. Tanım olarak; "تعقيب جملة مشتملة على معناها للتوكيد", "içerdiği anlamı pekiştirmek için bir cümleyi diğer bir cümleyle takip etmek" şeklinde tarif edilir.¹⁵⁸ Germânûs Ferrât (ö. 2010) tez'yîli iki türde değerlendirir: Te'kîdî (doğrudan doğrulayıcı) tez'yîl ve mesel (atasözü) yoluyla yapılan tez'yîl. Te'kîdî tez'yîlde, ikinci cümle öncekinin anlamını değiştirmez, sadece daha kuvvetli ifade eder. Örneğin, bir uyarı yapıldıktan sonra Peygamber Efendimizin şu hadisiyle desteklenmesi gibi: "لا يلدغ المؤمن من جحرٍ مرتين", "Mümin, aynı delikten iki kez ısırılmaz." Bu tür tez'yîl, söyleneni pekiştirir. İkinci tür olan meselî tez'yîlde ise, bir mânâyı genelleyerek ifade eder; çoğu zaman bir hikmet, atasözü veya genel geçer bir kaide getirir. Bu yöntem, ilk cümlede verilen mesajı daha geniş bir kapsama yayarak, muhatabın zihninde yerleşmesini sağlar.¹⁵⁹

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa*'da çizdiği lügavî çerçeve ile belâgî kullanım arasında doğrudan bir ilişki vardır. Lügavî anlamda "ذيل" kavramı, uzatma, ekleme ve tâbilik üzerine kuruluyken, belâgî anlamda da tez'yîl, temel fikre uzantı sağlamak, onu pekiştirici veya tamamlayıcı bir unsurla güçlendirmek amacını taşır. Lügavî düzeyde uzama, eklenme ve tâbilik kavramları nasıl "ذيل" kökünde doğal bir hareket ve devamlılık ifade ediyorsa, belâgî düzeyde de tez'yîl, ana fikre yapılan bilinçli bir uzantı ve onu pekiştirici veya tamamlayıcı bir unsurla güçlendirmek anlamına gelir. Tez'yîl gerek sözün gerekse anlamın uzatılmasıyla, ifade gücünü ve etki alanını genişletir. Böylece nasıl ki "ذيل" (etek) elbiseye edebî ve tamamlayıcı bir katkı sağlarsa, tıpkı giysiye eklenen bir etek parçası gibi sözün

¹⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/521–522, "ذيل": md.

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/261.

¹⁵⁸ Ali b. Ali el-Cürcânî, et-Ta'rifât, thk. İbrâhîm el-Ebiyârî, Kahire: Dârü'r-Rayyân li't-Turâs, 2002, 2/50.

¹⁵⁹ Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fi 'Ulûmî'l-Belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, 300.

sonuna yapılan ek de iletişimi güçlendirir, pekiştirir ve edebîsel bir anlam genişliği kazandırır.

Bu bağlamda tez'yîl, konuşmada veya yazıda sadece açıklık sağlamakla kalmaz; aynı zamanda retorik gücü artırır, anlatımın etkisini derinleştirir ve muhatabın zihninde kalıcılığı pekiştirir. Tez'yîl ile anlam, tıpkı eteğin kumaşının yere sürünmesi gibi, konuşmanın zeminine daha sağlam bir şekilde oturtulur. Böylece hem dil hem de düşünce düzeyinde, genişleme, güçlenme ve tamamlanma hedeflenmiş olur.

2.8. Ta'rif (التعريف)

2.8.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Ta'rif Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde (ع ر ف) kökü, farklı bağlamlara göre çok yönlü anlamlar taşır. Bu kökün temel lügavî kullanımları; idrak ve bilgi edinme, şöhret ve görünürlük, güzellik ve açıklık, iyi koku, süreklilik ve ardışıklık, yükseklik ve yücelik ve nihayet kehanet ve gayb bilgisi iddiası etrafında şekillenir.

¹⁶⁰ Bu kökten türeyen kavramlar arasında ma'rifa (bilgi, bilinç), i'lâm (bilgilendirme), ta'rif (tanıtım, açıklama) ve temyîz (ayrıt etme) yer alır. "معرفة", "إشعار", "تعريف", "تمييز" gibi kelimelerde açıkça görüldüğü üzere, kök hem duyuyla algılanan hem de soyut düzeyde kavranan bilgi alanlarına işaret eder. Bu kök, hem zihinsel bir farkındalık ve algılama eylemini (معرفة) hem de sosyal hiyerarşi ve görünürlük anlamında şöhreti (شهرة) fiziksel güzellik ve belirginlik (رائحة طيبة) hareketin düzenli akışı (تابع) hoş koku ve duygusal etki (حسن ووضوح) mekânsal yükseklik (علو وسمو) ve nihâyetinde doğüstü bilgi iddiası olarak kehanet/tahmin (عرافة) anlamlarını içerecek şekilde semantik eksenlerde çeşitlenmektedir. Bu bağlamda, kökün taşıdığı anlam alanları yalnızca sözlük düzeyinde değil, aynı zamanda Arap toplumunun kültürel kodları ve retorik değerleriyle de derinlemesine ilişkilidir. İlk olarak, kök bilme ve idrak anlamında kullanılır: "لأعرفن لك ما صنعت", "Yaptıklarını kesinlikle anlayacak ve karşılığını vereceğim" ifadesinde olduğu gibi, idrak ve bilinçli algı vurgulanır. Aynı şekilde

¹⁶⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/645–647.

"أتيت فلاناً متتكرّاً ثم استعرفت" *"birine kimliğini gizleyerek geldim, sonra tanıttım"* gibi örneklerde, kimliğin bilinir kılınması yer alır. "اعترف القوم" ifadesi ise, bir topluluk hakkında bilgi edinmek, durumlarını araştırmak anlamındadır.

İkinci olarak, kök şöret ve tanınma anlamı taşır: "عرف علينا", *"Üzerimize yetkili oldu"* veya "عرّف القوم", *"topluluğun lideri veya sözcüsü"* gibi kullanımlarda, sosyal görünürlük ve liderlik iması bulunur.

Üçüncü kullanım sahası, güzellik ve edebî netlik ile ilgilidir. "امرأة حسنة" ifadesi, yüz hatları ve özellikle burnu güzel olan kadını tarif ederken; "المعارف" ifadesi, yüz hatları ve özellikle burnu güzel olan kadını tarif ederken; "خرجنا من مجاهل الأرض إلى معارفها" ifadesi, belirsiz ve bilinmeyen yerlerden, tanınır ve bilinen alanlara geçişi anlatır.

Dördüncü alan ise hoş koku ve hissî saflık ile ilişkilidir. "عرف الله الجنة" ifadesi, *"Allah cenneti hoş kokularla donattı."* anlamında olup, güzellik ve saflıkla bilgi ve bilinirlik arasındaki edebî bağı gösterir.

Beşinci bağlamda, kök süreklilik ve düzenlilik ifade eder: "طار القطا عرفاً" *"Keklikler grup grup ardı ardına uçtular."* burada düzenli bir akış ve takip ima edilir. Altıncı anlam, yükseklik ve yücelik ile ilişkilidir. "أعراف الرياح والسحاب" ifadesi, rüzgârın ve bulutların yüksek kısımlarını; "اعرورف البحر" ise, deniz dalgalarının yükselmesini anlatır.

Son olarak, kök kehanet ve gaybî bilgi iddiası anlamında da kullanılır: "العراف", gaybı bildiğini iddia eden kişi anlamındadır, ancak kâhine göre daha alt bir konumdadır.

İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab* eserinde de (ع ر ف) kökü, bildirme ve ilan etme anlamlarıyla açıklanır.¹⁶¹ Özellikle "إنشاد الضالة نشدها" ifadesinde, kaybolmuş bir şeyi aramak için halka duyuru yapılması anlamı üzerinden, *"tanıtım"* ve *"bildirme"* kavramları vurgulanır. Bu kullanım, bilginin gizlilikten açıklığa çıkarılması, bilinmeyenin bilinir hâle getirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, Arap

¹⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/237, "ع ر ف": md.

Dilinin lügavî sisteminde "ع ر ف" kökü daima gizliyi açığa çıkarma, bilinmeyeni bilinir kılma ekseninde dönmüştür. Böylece, ta'rîf (تعريف), kaybolan bir şeyi bulmak için başkalarına bilgi verme işleviyle ilişkilendirilmiştir.¹⁶²

İstilahî anlamda ise, belâgat ilminde ta'rîf (التعريف), bir lafzı kendi türü içinde belirli bir ferde veya bütün bireyleri kapsayan bir hakikate işaret edecek şekilde tahsis etmektir. Tanım olarak "هو عبارة عن ذكر كل شيء يستلزم معرفته معرفة شيء" yani "bir şeyin bilinmesinin, başka bir şeyi bilmeye bağlı olduğu" durumu olarak açıklanır. Ayrıca "أن يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ أوضح دلالة" yani "على ذلك المعنى" yani "bir söz, bir anlamı açıkça ifade eder; ardından bu anlam, o anlamı daha da açık bir şekilde anlatan başka bir sözle açıklanır." şeklinde de tarif edilir.¹⁶³ Bu, zamirler, özel isimler ('alâmât), işaret isimleri (asmâ'u'l-ishâra) "ال" takılı isimler ya da izafet yapıları gibi araçlarla gerçekleştirilir. Tanım cümlelerinde hedef, muhatabın zihninde belirsiz kalan ögeyi belirgin ve net bir şekilde ortaya koymaktır.

el-Mu'cemü'l-Mufasssal fî 'Ulûmi'l-Belâğa adlı eserde, (تعريف) ta'rîf, kavramı beş başlıkta incelenmiştir:

İzmar (zamîr (ضمير) kullanımı): Özne veya nesnenin zamirle belirtilmesidir. Özellikle konuşmacının kendisini ifade ettiği durumlarda ortaya çıkar. Örneğin, Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783-84) şu beyti buna örnektir: "أنا المرعت لا أخفى على", "Ben parlayan bir yıldızım, hiçbir gizlilik içinde değilim; güneşin doğduğu uzaklara ve yakına yayıldım." burada "أنا" (ben) zamiri, konuşanı belirgin kılmaktadır.¹⁶⁴

Alemiyet (özel isim (أعلام) kullanımı): Belirli bir varlığı isimle doğrudan belirtmek. Bu, muhatabın zihninde belirli bir bireyi veya nesneyi çağrıştırır.

¹⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1992, 9/237.

¹⁶³ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 55.

¹⁶⁴ Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî 'Ulûmi'l-Belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, 385.

Örneğin, Kur'ân-ı Kerîm'de: "قل هو الله أحد", "*De ki: O, Allah birdir.*" ifadesinde Allah doğrudan tanımlanmıştır.¹⁶⁵

İşaret (işaret isimleriyle (أسماء الإشارة) belirginleştirme): Bir şeyi işaret ederek tanıtmaya yöntemidir. İsmi işaret yoluyla belirtmek, özellikle muhatabın dikkatini bir şeye çekmek veya algısında belirginleştirmek amacıyla yapılır. Burada hissî bir hazırlık ve sahnede hazır bulunan bir şeyi göstermeye yönelik bir vurgu vardır.

Marifet-i Lâm (elif-lâm takısı (أل التعريف) kullanımı): Bilinen bir şeyi kelimenin başına "أل" takısı eklenerek tanıtmaya yapılır. Bu da ya konuşanla dinleyici arasında önceden bilinen bir şeye işaret eder ya da evrensel bir hakikati ifade eder. Örneğin: "الماء مبدأ كل حي", "*Su, her canlının başlangıcıdır.*" ifadesinde olduğu gibi.¹⁶⁶

İzafet (tamlayanla (الإضافة) marifet kazandırma): Bir ismi başka bir isme izafe ederek belirginlik sağlamak. Bu yöntem ya bir şeyi daha açık bir şekilde belirginleştirmek için, ya da anlamı derinleştirmek, büyütmek, küçültmek veya alay etmek amacıyla kullanılır. Yani izafet, sadece bir isim tamlaması değil, aynı zamanda anlam katmanlarını genişleten bir yapı olur.

İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327), *el-Burhânü'l-Kâşif* adlı eserinde tanımı şu şekilde açıklar: "وقد يظن ظان أن المعرفة أجلي فهي من النكرة أولى ويخفى عليه أن الإيهام في مواطن خليف، وأن سلوك الإيضاح ليس بسلوك للطريق خصوصاً في موارد الوعد والوعيد والمدح والذم وللذين من شأنهما التشديد، وعلّة ذلك أن المطامح متعددة المصادر بتعدد الموارد". Yani, bilgi ve açıklığın her zaman daha üstün olduğu yaygın bir kanaattir; ancak, özellikle va'd, va'id, medih ve zem gibi edebî ve etkileyici bağlamlarda bazen bir miktar kapalılığın (ibham) daha uygun olduğu belirtilir. Burada ima edilen nokta, açıklığın (ta'rîf) ve kapalılığın (ibhâm) kullanımının, iletişimin bağlamına ve amaçlanan etkiye bağlı olarak değişkenlik gösterebileceğidir.¹⁶⁷

¹⁶⁵ el-İhlâs 112/1; *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-İhlâs 112/1.

¹⁶⁶ Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî 'Ulûmi'l-Belâğâ: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, 386.

¹⁶⁷ İbnü'z-Zemlekânî, *el-Burhânü'l-Kâşif*, ilgili bölüm ("ذ" harfi altında), Bağdat: Mektebetü'l-Ânî, 1974, 1/212.

Bütün bu açıklamalar ışığında, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa*'da çizdiği (ع ر ف) kökü kullanımları ile belâgat ilmindeki ta'rîf kavramı arasında doğrudan ve fonksiyonel bir bağ olduğu görülmektedir. Çünkü kök, temel olarak bilgi edinme, gösterme, açıklama ve bildirme etrafında şekillenmiş, belâgat ilminde de aynı işlevler korunarak sistematize edilmiştir. Özellikle tanıtım, ayırt edicilik, şöhret ve netlik gibi anlamlar hem lügavî hem de ıstılahî düzeyde büyük bir tutarlılıkla devam eder. Böylece, belâgattaki ta'rîf sanatı, lügavî kökün doğal bir uzantısı olarak, muhataba bilgiyi ulaştırmayı, belirsizliği gidermeyi ve anlamı belirginleştirmeyi amaçlayan edebî ve fonksiyonel bir yöntem hâline gelir. Bu analiz, klasik Arapça'daki kök-anlam ilişkilerinin durağan değil; bağlamsal, tarihî ve kültürel olarak evrilen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

2.9. Fasl (الفصل) ve Vasl (الوصل)

2.9.1. Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa*'sında Fasl ve Vasl Kavramlarının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde (ف ص ل) kökü, lügavî düzeyde kesmek, ayırmak, açıklamak, ayırt etmek ve iki şey arasındaki irtibatı koparmak gibi temel anlamlar etrafında şekillenmiştir. Bu kök, aynı zamanda açıklık, hüküm verme, anlaşmazlıkları çözme, bölme ve dağıtma kavramlarını da içerir.

Birinci düzeyde, "كانوا حكامًا فياصل يحزون في الحكم المفاصل" ifadesinde "Onlar hakemlerdi; hükümlerinde kemikleri ayıran keskinlikte hüküm verirlerdi." olduğu gibi, faslın adlî ve hukûkî bağlamda, taraflar arasında adaletli hüküm verme anlamında kullanıldığı görülür. "المفاصل" kelimesi de bu bağlamda, "kesin ve kati hüküm" anlamına gelir. "هذا الأمر فصل" ifadesi, anlaşmazlıkları sona erdiren kesin çözüm anlamına işaret eder.

İkinci olarak, doğadaki fizikî ayrışmalarda "الفصل" kelimesi kullanılır. Mafâsil, kemikler arasındaki oynar eklemler için kullanılırken, iki dağ arasındaki mesafe gibi doğal ayrımlar da bu kapsama girer.

Üçüncü olarak, fasl kavramı hitabet ve belâgatta, güçlü ve etkili ifadeler için kullanılır. "رَبِّ كَلَامٍ بِالْمَفْصَلِ أَشَدَّ مِنْ كَلَامٍ بِالْمَفْصَلِ" ifadesinde yani “*Bazen açıklayıcı bir söz, eklem kemiğiyle(fizilsek darbeden) daha şiddetlidir.*”, birincisi etkili sözün, ikincisi ise savaş ve kılıç gücünün mecazî kullanımınıdır; bu, sözün bazen fiziki güçten daha etkili olabileceğini vurgular. Ayrıca, cümlelerin ve ifadelerin düzenli ve dengeli olması, "وشاح مفصل" parça parça sıralanmış gerdanlık benzetmesiyle edebî bir düzene işaret eder.

Dördüncü olarak, "فصيلة" kelimesi, asil ve temiz bir soydan gelen kimseyi belirtir; "فلان من فصيلة أصيلة" ifadesi, yüksek ve değerli bir nesep yapısına işaret eder.

Beşinci olarak, fasl, toplulukların veya birliklerin ayrılması ve dağılması anlamında kullanılır: "افتصلنا فصلات فما عتم منها شيء" “*küçük gruplar hâlinde dağıldık.*”

Altıncı anlam düzeyinde, kesme ve parçalara ayırma anlamı vurgulanır: "فصل الشاة تفصيلاً" (kuzu parça parça kesildi).

Yedinci anlamda, elbise dikişi ve terzilikte kullanılarak, bir giysinin ölçüye göre dikilmesi ve detaylandırılması ifade edilir: "فصل لي هذا الثوب" “*Bu elbiseyi bana özel kes*”.

Sekizinci olarak, Kur’ân’daki "المفصل" bölümü, kısa, çok besmeleli, sonları belirgin âyetlerden oluşan bölümleri ifade eder.

İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* adlı eserinde (ف ص ل) kökünün hem hissî hem de soyut (manevî/şer‘î) alanlarda geniş bir anlam yelpazesi sunduğunu ortaya koyar.

Birinci düzeyde, hissî anlamlar işlenir: Hissî anlamda (فصل) kökü, iki nesne arasındaki ayırım, mesafe oluşturma veya boşluk bırakma fiilini ifade eder. Meselâ, iki nesne arasındaki mesafe (البون), iskelet sistemindeki oynar eklemler (مفاصل), kemiklerin birleşme noktalarındaki esneklik ve ayrılabilme kabiliyeti bu

kapsama girer. "فصلت الشيء فانفصل" ifadesi, "bir şeyi kestim ve ayırdım" anlamına gelir. Bu anlam katmanında, her "fasile" (ayrım) arasında mutlaka bir "vâsıla" (bağlantı) bulunduğu belirtilir: "بين كل فصلين وصل" (Her iki ayrım arasında bir bağ vardır).¹⁶⁸

İkinci düzeyde, manevî ve şer'î anlam düzleminde ise (فصل) kökü, özellikle hak ile batılın kesin şekilde ayrılması bağlamında kullanılmaktadır. "الفصل بين" Hak ile batılın ayrılması, "فيصل" kesin hüküm ve karar anlamında, "يوم الفصل" kıyamet günü; hak ile batılın mutlak biçimde ayrılacağı an, nihai hüküm günü anlamında gibi kullanımlara sahiptir. Ayrıca Kur'ân'da "إنه لقول" "Sözü kesin ve açık bir şekilde ayırmak / hükme bağlamak" ise, ya iddiada bulunanın delil göstermesi ve karşı tarafın yemin etmesi veya açık, güçlü bir beyan anlamında bir şer'î hükmü ya da sözün apaçık ve ayırt edici biçimde ifade edilmesini belirtir. Aynı kökten gelen "مرنا بأمر فصل" ifadesi ise tartışmasız, kesin bir emirle görevlendirme anlamındadır.

Üçüncü düzeyde, şiir ve arûz ilminde ise "fasl" beyitlerdeki biçimsel ayrımı ifade eder. Arûz ilminde "الفصل" "şiirdeki vezin yapısında kullanılır. Arûz kalıplarında, özellikle beyitin ilk yarısında (şatr) veya beyit sonlarında belirli duraklar, fâsıla işlevi görür; bu hem ritmik hem anlamsal bölünmelere imkân tanır. Şiirin bir yarısını oluşturan ölçü kalıpları arasında yer alarak her bahir türünde (müstaf'ilun, maf'ulât, fâ'ilât vb.) belirli bir düzen oluşturur. "الفصل", aruzun ağırlık merkezine göre oluşan yarım ölçüyü ve bu ölçüdeki düzenlemeyi temsil eder.

Ayrıca, fâsıl kelimesi, Basra ekolünde gramatik bir kullanım kazanır. Örneğin bir zamir veya işaret zamiri gibi kelimeler, cümlelerin öğeleri arasında

¹⁶⁸İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/521–524.

¹⁶⁹ et-Târik, 86/13; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, et-Târik, 86/13.

ayırıcı (fâsıl) görevi görür. Kur'ân'da "إن كان هذا هو الحق" ¹⁷⁰ ayetinde "هو" kelimesi, ayırıcı fâsıl olarak kullanılır. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'de ise "فاصلة" terimi, âyetlerin sonunda bulunan anlamlı ve ses uyumlu durak noktalarını ifade eder. Bu, şiirdeki kâfiye işlevine benzer; âyetler hem ses düzeni hem de anlam bütünlüğü bakımından belirgin biçimde birbirinden ayrılır. Böylece hem musiki değeri korunur hem de her âyet bağımsız bir anlam taşıyacak şekilde şekillendirilir.

Istilahî anlamda ise, belâgat ilminde fasl (الفصل), iki cümle arasındaki lafzî bağın, özellikle ("و") (ve) bağlacının) de atıf harflerinin kasıtlı olarak terk edilmesi anlamına gelir. Fasl, böylece cümlelerin birbirine bağlanmaksızın, doğrudan ve bağımsız şekilde ifade edilmesini sağlar.¹⁷¹ Alimler, faslı şöyle tanımlar: "ترك الربط بين الجملتين، إما لاتحاد بينهما في الصورة والمعنى، أو لعدم الصلة مطلقاً، أو لكون الثانية بمنزلة الجواب عن سؤال تضمنته الأولى".¹⁷² Yani, iki cümlelerin ya mutlak uyum içinde olması ya tamamen bağımsızlık göstermesi ya da ikinci cümlelerin birinci cümlelerin içerdiği soruya cevap niteliğinde olması durumlarında fasl tercih edilir. Fasl, özellikle Kur'ân üslubunun ve yüksek edebî ifadelerin inşasında temel bir unsur olarak değerlendirilir; çünkü söyleme keskinlik, vuruculuk ve mana derinliği kazandırır.

Belâgat âlimleri faslı, "iki cümle arasında, ya tam bir anlam birliği (tam irtibat) ya da tam bir anlam ayrılığı (tam kopukluk) bulunması veya ikinci cümlelerin birinci cümlede zımnen yer alan bir soruya cevap teşkil etmesi hâlinde, lafzî bağlantının (atıf edatının) terk edilmesi" olarak tanımlarlar.¹⁷³ Faslin zorunlu olduğu veya tercih edildiği üç temel durum belirlenmiştir:

Birincisi, Kâmil İrtibat Tam Bağlantı (كمال الاتصال): İkinci cümle, birincinin doğrudan teyidi veya tamamlayıcısıdır. İki cümle aynı yapı ve anlam özelliklerini taşır. Örneğin, Kur'ân'da "فإذا نُفِخَ في الصور نفخةً واحدةً * وحُمِلت" "Faslın zorunlu olduğu veya tercih edildiği üç temel durum belirlenmiştir:

¹⁷⁰ el-Enfâl, 8/32.

¹⁷¹ Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, 85

¹⁷² es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 85.

¹⁷³ Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî 'Ulûmi'l-Belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, 618.

174 "الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة" âyetlerinde ikinci cümle, birinciye güçlendiren, yapısal ve anlamsal bütünlük içeren bir devam niteliğindedir.

İkincisi, Kâmil Kopukluk Tam Ayrılma (كمال الانقطاع): İki cümle yapı ve anlam bakımından tamamen farklıdır; biri haber cümlesi diğeri inşâî cümle olabilir veya içeriksel bir kopukluk bulunur. Örneğin bir şairin " قَفَّ بالديار وقَفَّ بها " ifadesinde (Konaklarda dur; sabırla dur!) olduğu gibi; ilk emir hakiki bir durmayı, ikincisi ise sabırla beklemeyi ima eder. İki emir farklı anlam katmanları taşır.

Üçüncüsü, Neredeyse Tam Bağlantı (شبه كمال الاتصال): İkinci cümle, birinci cümlede zımnen mevcut bir sorunun cevabıdır. Örneğin Kur'ân'da " قل من " "رب السموات السبع ورب العرش العظيم * سيقولون لله " *Peki yedi göğün rabbi, yüce arşın rabbi kimdir?* " diye sor. "Bunların rabbi Allah'tır" diyecekler. "O halde Allah'a saygınız yok mu?" ¹⁷⁵ de. " âyetlerinde olduğu gibi, ikinci cümle gizli bir sorunun (kimdir?) cevabını oluşturur. Burada bağlaç kullanılmaması, ikinci cümlelerin doğal bir açıklama veya cevap mahiyeti taşıdığını vurgular.

Fasl kavramı, kökünün lügavî temelinde olduğu gibi, belâgatta da ayırt edicilik, keskinlik, açıklık ve netlik kazandıran bir işlev görür. Zemahşerî'nin tespit ettiği gibi, (ف ص ل) kökü daima ayırma, belirginleştirme ve ayrıştırma fikri üzerine kuruludur. Dolayısıyla, belâgattaki fasl sanatı, sadece dilsel bir yapı tercihi değil; aynı zamanda mana derinliğini artıran, duygusal ve edebî etkiyi yoğunlaştıran bilinçli bir belâgî stratejidir. Sonuç olarak, lügavî anlamla ıstılahî anlam arasında doğrudan bir devamlılık vardır. Her iki düzeyde de bağlantıyı kesme, ayırma ve açıklık kazandırma işlevi belirgin bir şekilde öne çıkmakta; fasl hem sözün hem de anlamın berrak ve etkili bir şekilde sunulmasını sağlamaktadır.

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde (و ص ل) kökü, lügavî düzeyde bağlama, birleştirme, katma ve ilişkilendirme anlamlarını merkez alır. Bu kök, doğrudan (ف ص ل) kökünün (kesme, ayırma) karşıtıdır. " وصل الشيء بغيره "

¹⁷⁴ Hâkka, 69/13-14.

¹⁷⁵ Mü'minûn, 23/86-87; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Mü'minûn, 23/86-87.

وصل " *"Bir şeyi başkasıyla birleştirdi, böylece bağlantı sağlandı."* ve "فاتصل *"الحبال وغيرها توصيلاً"* *"Halatları ve benzerlerini birbirine bağladı."* gibi ifadelerde, iki ayrı nesnenin fiziksel birleştirilmesi vurgulanır. Bu bağlamda, "موصل الحبلين والعظمين" tabiri, *iki ip veya iki kemiğin birleşme noktası* anlamına gelir. Bu anlam alanı sadece maddî seviyede kalmaz; sosyal ve duygusal alanlara da genişler. "وصلني بعد الهجر" *"Beni terk ettikten (uzak kaldıktan) sonra yeniden bağ kurdu."* ve "واصلني وصرمني بعد الوصل" *"Benimle ilişki kurdu, sonra da bu bağı kopardı."* gibi kullanımlarda, insanlar arasındaki bağların kopması ve yeniden kurulması ifade edilir. Böylece "الوصل" ve "الصرم" (kopuş) kavramları arasında anlamsal bir zıtlık oluşur.

Ayrıca dini ve kültürel bağlamlarda da kök zengin biçimde kullanılır. Kur'an'da geçen¹⁷⁶ "ولا وصيلة" ifadesinde, "وصيلة" kelimesi, doğan dişi erkek ikizlerin bağlı kabul edilmesi ve kurban edilmemesi geleneğini yansıtır. Bu kullanım hem somut bir bağlantıyı hem de kültürel bir ritüeli temsil eder. Mecazî düzeyde, "وصله بألف درهم" *"Ona bin dirhem gönderdi (bağ kurdu, ulaştırdı)."* ifadesi, bir kimseye maddî bağışta bulunmayı anlatır ve "صلة" kavramı sosyal dayanışma ve ikram anlamını kazanır. Aynı şekilde "الوصلة" terimi, hediye veya hedefe ulaşmayı kolaylaştıran araç anlamında kullanılır: "ساق الله إليّ وصلة حتى" *"Allah bana bir bağ (yardım, vesile) yöneltti de maksadıma ulaştım."*

İbn Manzur'un *Lisânü'l-'Arab*'da da bu kökün, sosyolojik bağlılık, ailevi bağlar, duygusal yakınlık ve hedefe varmaya aracılık gibi anlamlarla genişletildiği görülür.¹⁷⁷ Hatta "وصيل فلان" ifadesi, bir kimsenin sürekli refakat ettiği kişiyi tanımlar. "توصل إليه" ise bir kişiye dolaylı yollarla ulaşmak anlamında kullanılır.

Belâgat ilminde vasl (الوصل), iki cümleyi özellikle "و" harfiyle birbirine bağlama sanatıdır. Böylece, ikinci cümle birinciye doğrudan ve kesintisiz eklenir. Bu yöntem, anlamlar arasında bir bütünlük, akış ve bağ oluşturur. Belâgatçılara

¹⁷⁶ el-Mâide, 5/103.

¹⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/373, "و ص ل": md.

göre vasl, cümleler arasında güçlü bir ilişki kurulduğunda tercih edilir; özellikle anlamların ayrılmasının anlatımın gücünü zayıflatacağı durumlarda gereklidir.¹⁷⁸ Kur'ân'da "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين"¹⁷⁹ "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun."¹⁸⁰ âyetinde olduğu gibi, "اتقوا الله" emri ile "وكونوا مع الصادقين" emri arasında güçlü bir bağ olduğundan "و" ile bağlanmış ve anlamlar birbirini destekler hâle getirilmiştir.

Dilsel olarak vasl ile fasl arasındaki seçim, bağlamın doğasına bağlıdır. Vasl, akışı sürdürmek ve ilişkileri korumak için; fasl ise vurgulamak, bağımsızlığı artırmak veya özel bir anlam katmak için tercih edilir. Bu bağlamda, vaslın belâgat ilmindeki kullanımının doğrudan, kökün lügavî anlamıyla, yani bağlama ve birleştirme fikriyle örtüştüğü görülür. Böylece, vasl terimi hem dilin yapısal işleyişinde hem de retorik düzeyde birlik ve bütünlük sağlamanın aracıdır.

2.10. Kasr (القصر) ve Îcâz (الإيجاز)

2.10.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Kasr ve Îcâz Kavramlarının Lügavî Anlamları

(ق ص ر) kökü, *Esâsü'l-Belâğa*'da sınırlama, azaltma, kısıtlama, engelleme ve daraltma anlamlarında işlenir. Lügavî anlamda, "قصرته" "onu hapsettim" ve "قصر الستر" "örtüyü indirerek kısalttı" gibi ifadelerde fizikî bir daraltma veya sınırlama anlatılır. "قصر الثوب" "elbiseyi kısaltmak" gibi kullanımlarda ise boyutun küçültülmesi veya hareket alanının sınırlandırılması gibi durumları ifade eder. Soyut anlamda ise bu kök, dikkat ve arzunun bir nesneye yoğunlaştırılması gözlerin ve kalbin belirli bir şeye yönelmesi gibi anlamlarını taşır.

Belâgat ilminde kasr, bir hükmün yalnızca bir unsura tahsisi ve diğerlerinden kaldırılması anlamına gelir. Kasr iki temel unsura dayanır. Maksûr; hükmün konu olduğu unsur. Maksûr aleyh; hükmün yalnızca ona tahsis edildiği unsur. Kasrın

¹⁷⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Asrârü'l-Belâğa*, thk. Fâtıma Zeyneb Abd al-Azîz, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1991, 86.

¹⁷⁹ et-Tevbe, 9/119.

¹⁸⁰ et-Tevbe, 9/119; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, et-Tevbe, 9/119.

uygulanmasında çeşitli yöntemler bulunmaktadır. Bunlardan ilki, nefy ve istisnâ yoluyla gerçekleştirilen kasırdır. Bu yöntemde "ما...إلا" kalıbı kullanılarak hüküm yalnızca belirli bir unsur için sabitlenir; örneğin "ما شوقي إلا شاعر" ifadesinde, Şevkî'nin sadece bir şair olduğu vurgulanmaktadır. İkinci yöntem, "إنما" edatı ile yapılan kasırdır. Bu yolla hem vurgu hem de tahsis sağlanır; mesela Kur'ân'da geçen "إنما يخشى الله من عباده العلماء" âyeti, yalnızca âlimlerin Allah'tan gereği gibi korktuklarını¹⁸¹ belirtir. Üçüncü yöntem "بل", "لا" ve "لكن" gibi atıf edatlarıyla gerçekleştirilir. "الأرض متحركة لا ثابتة" örneğinde olduğu gibi, bir nitelik (hareket) sabitlenirken diğeri (sabitlik) reddedilir. Dördüncü yöntem ise takdim ve tehir yoluyla yapılan kasırdır. Bu teknikte, cümlede öne çıkarılan unsur özel bir vurgu kazanır; mesela Kur'ân'da geçen "إياك نعبد وإياك نستعين" âyetinde yalnızca Allah'a ibadet edildiği ve yalnızca O'ndan yardım istendiği¹⁸² açık bir şekilde belirtilmiştir. Dolayısıyla kasr, dilde vurgu, tahsis ve netlik sağlamada önemli bir işlev üstlenir. Lügavî ve ıstılahî anlamlar arasında sıkı bir ilişki vardır: Dilsel olarak sınırlama ve daraltma, belâgat düzeyinde hükmün özelleştirilmesine dönüşmüştür. Böylece kasr hem zihinsel hem de anlatımsal bir yoğunluk sağlar.¹⁸³

Mecazî düzeyde, "قصرت نفسي على هذا الأمر" "*kendimi sadece bu işle meşgul ettim* veya "قصرت طرفي" "*gözümü alçak tuttum, bakışlarımı kısıtım*" gibi ifadeler, iradî bir sınırlama ve odaklanma anlamına gelir. Bu tür kullanımlarda öz denetim, sadakat, adab gibi değerler ön plana çıkar. Nitekim Kur'ân'da geçen "قاصرات الطرف" ifadesi de kadınların sadece eşlerine odaklanan sadık bakışlarını ifade eder.

Aynı kökten gelen "قصر عنه" bir şeyi başaramamak, geri durmak ve "الإقصار عن الشيء" bir şeyi yapmaya gücü yettiği hâlde vazgeçmek ifadeleri hem fizikî acziyet hem de bilinçli feragat anlamları taşır. Genişleyen bir anlam alanı da tahsis ve seçiciliktir; "قصرت هذه اللفة على عيالي" "*Bu sıcak hava akımı sadece çocuklarımı etkiledi.*" ifadesi, mal veya nimetlerin sadece belirli bir gruba tahsis

¹⁸¹ el-Fâtır, 35/28; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Fâtır, 35/28.

¹⁸² el-Fâtıha, 1/5; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Fâtıha, 1/5.

¹⁸³ el-Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî', 180, 197.

edildiğini gösterir. Mekânsal düzeyde ise, "مقصورة" korunaklı, özel alan ve "مقاصر الطرق" kısaltılmış yollar gibi kullanımlarda daraltma ve koruma kavramları ön plana çıkar.

Toplumsal kullanımlarda "قصير اليد" cimri veya imkânı az olan ifadesiyle, kaynak veya yetenek eksikliği ima edilir. "لهم أيدٍ قصار" sözü ise bir grubun sınırlı güç veya yeteneklere sahip olduğunu belirtir.

Îcâz (و ج ز) kökü, az sözle çok anlam taşıma, sözü veya eylemi kısa ve etkili kılma anlamlarını ifade eder. Zemahşerî, bu kökün hem zaman hem de lafız ekonomisi sağladığını belirtir. Lügat anlamında "kısa ve yoğun söylem" demek olan îcâz, belâgat ilminde ise az kelimeyle derin ve zengin bir mana ifade etme sanatıdır.¹⁸⁴

Belâgat açısından îcâz, iki ana formda incelenir: İlki, Îcâz-ı Kasr olup, lafızda hiçbir eksiltmeye gitmeden kısa ifadelerle yoğun mana sunmaktır. Kur'ân'da geçen, "ولكم في القصاص حياة" "Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız."¹⁸⁵ ayeti gösterilebilir; burada adalet ve toplum düzeninin korunması gibi büyük bir anlam, birkaç kelime ile veciz bir şekilde aktarılmıştır. İkincisi ise Îcâz-ı Hazf olup, bazı unsurların bağlamdan anlaşılabilecek şekilde çıkarılması ve böylece hem ekonomiklik hem de edebî bir yoğunluk sağlanmasıdır. Ancak îcâzın başarısı, anlamı bozmadan sözü yoğunlaştırabilmekle mümkündür; eğer îcâz yanlış uygulanır ve mana eksik veya müphem kalırsa, bu durum belâgat açısından bir kusur olarak değerlendirilir.¹⁸⁶

Bu köklerin anlam zenginliği hem günlük kullanımda hem de edebî dilde bağ kurma, sınır çizme, yoğunlaştırma gibi retorik işlevlere imkân tanır. Vasl, farklı unsurlar arasında ilişki kurarak anlam birliği ve akış sağlar; dildeki asli fonksiyonu, dağınık olanı birleştirme ve anlamı bütünleştirme yönündedir. Kasr, bir hükmü yalnızca belirli bir özneye tahsis ederek sınır koyma, vurgulama ve belirginleştirme işlevi görür; böylece, lügavî kökündeki sınırlama ve odaklanma anlamı, belâgat

¹⁸⁴ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/321.

¹⁸⁵ Bakara, 2/179; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Bakara, 2/179.

¹⁸⁶ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, 224.

sanatında seçici ve etkili bir vurgu aracına dönüşür. İcâz ise, az sözle çok anlamı aktarma becerisiyle, söylemi hem yoğunlaştırır hem de ekonomikleştirir; lafızda tasarruf sağlayarak anlamı açık, güçlü ve etkili kılar. Bu üç sanat, dilin doğal işleyişindeki ilişkilendirme, sınırlandırma ve yoğunlaştırma eğilimlerinin, belâgat ilminde edebî ve fonksiyonel yöntemlere dönüşümünü yansıtır.



3. ZEMAHŞERÎ'NİN “ESÂSÜ'L-BELÂĞA” ADLI ESERİNDE BEYÂN VE BEDÎ İLMÎ AÇISINDAN BELÂĞÎ MEFHURLAR

3.1. Zemahşerî'nin “Esâsü'l-Belâğa” Adlı Eserinde Beyân İlmi Açısından Belâğî Mefhumlar

Belâgat ilmi, klasik kitaplarda; me'ânî, beyân ve bedî olarak bölümlere ayrılır. Bunlardan biri olan beyân ilmi, “*tek bir anlamı, farklı ifade yollarıyla, en açık ve en etkileyici biçimde sunma sanatı*” olarak tanımlanır. Bu ilim, özellikle teşbih (benzetme), mecâz, istiâre (eğretileme), kinâye (ima) ve hakikat-mecaz ayrımı gibi beyânî öğeleri içerir. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa* adlı eserinde beyânı şu sözlerle tarif eder:

البيان هو تأدية المعنى الذي تكون بالنفس تامة على وجه يكون أقرب إلى القبول " 187 ...وأدعى إلى التأثير

“Beyân, zihinde tam olarak beliren bir anlamı, muhatapta kabul ve etki uyandıracak biçimde en uygun lafız ve yapı ile ifade etmektir.”

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde beyân ilminin kavramsal çerçevesine lügat temelli bir yaklaşımla yaklaşır ve bu terimlerin büyük kısmını, “بَيَّنَّ” (açıklamak, ayırt etmek), “أَبَانَ” (beyan etmek), “اسْتَبَانَ” (açığa çıkmak), “تَبَيَّنَّ” (ayırt etmek, açıklığa kavuşturmak) gibi kökler etrafında işler. Bu fiillerin ortak yönü, anlamın açıklık kazanması, kapalılığın ortadan kaldırılması ve zihinsel berraklık sağlamasıdır. Nitekim klasik bir örnekte olduğu gibi:

188 (Zü'r-Rümme) تَبَيَّنُ نِسْبَةُ الْمَرْيِّ لَوْ مَا كَمَا بَيَّنَّتْ فِي الْأَدَمِ الْعَوَارَا
(Görülenin nesepten gelen kötü huyları, nasıl ki ademdeki kusurlar açığa çıkıyorsa, sen de onları öylece beyan ediyorsun.)

Bu beyitte geçen “تَبَيَّنَّ” kelimesi, bir özelliğin açığa çıkarılması, anlaşılır hâle gelmesi anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde, Arapçada sıkça geçen “بَانَ

¹⁸⁷ el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, 1/12.

¹⁸⁸ Zü'r-Rümme, *Dîvân: Kasidetü “Nabet ‘Aynâk”*, <https://2u.pw/Nvrfj7pp> (erişim: 1 Mayıs 2025).

”الحق“ (hak ortaya çıktı) ifadesinde de ”بيان“ kökü ile gizliliğin ortadan kaldırılması ve hakikatin görünür hâle gelmesi amaçlanmaktadır.¹⁸⁹

Zemahşerî, bu anlam katmanlarını lügat maddelerinde işlerken, fesâhat ile beyân arasında kurulan klasik ilişkiyi de vurgular. Nitekim Arapça lügatlerde ”البيان: الفصاحة مع ذكاء“ (beyân, zekâyla birlikte fesâhattir) şeklinde yapılan tanım bu ilişkiyi açıklar. ”الْبَيِّن“ kelimesi ise ”açık konuşan, akıcı ve fasîh söz söyleyen kimse“ anlamında kullanılır. Nitekim Zemahşerî’ye göre, beyân sadece anlamı açığa çıkaran teknik değil, aynı zamanda estetik sezgi, ifade kudreti ve anlam yaratım becerisiyle de ilişkilidir.¹⁹⁰

Bu yönüyle beyân, sadece lafzî anlamın değil, aynı zamanda ”معنى المعنى“ (anlamın ardındaki anlam) seviyesinin de araştırıldığı bir düzlemdir. Burada devreye ”tehiyîl“ (hayal gücüyle anlam kurma) girer. Sanatlı ifadenin doğrudanlığı terk ederek okuyucuyu anlamı çözmeye yönlendirmesi, beyân ilmini sıradan açıklamadan ayırır. Yani beyân, sadece görünür anlamı değil, onun arkasında gizlenen estetik örgüyü de muhataba ulaştırır. Şair Şemir’in şu beyti, beyân vasfının bir kişide ne şekilde tebarüz ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁹¹ ” فَدَّ " يَنْطِقُ الشَّعْرَ الْغَبِيَّ وَيُلْتَنِّي عَلَى الْبَيِّنِ السَّفَاكِ " yani ”Nice ahmak şiir söyler, ama kelimeleri fesâhatte usta ve katıksız bir beyân ehli gibi toparlayamaz. ”

Beyân, yalnızca sözün açıklığıyla sınırlı olmayıp, çoğu zaman zekâ sezgi ve dilsel yetkinlik ile doğrudan ilişkilidir. Bunu en güzel şekilde yansıtan ifadelerden biri, şu şiir beytidir: ” قد ينطق الشعر الغبي ويلتني على البين السفاك “ yani ”Nice ahmak kişi şiir söyleyebilir; ancak sözde ustalık ve açıklık gerektiren beyan, zeki ve fasîh birine mahsustur.“ Bu beyit, ahmak ve anlayışsız bir kişinin bile şiir söyleyebilmesinin şaşırtıcılığına işaret ederken, asıl mesele olan fesâhat ve etkili söyleyişin zihin açıklığına bağlı olduğunu vurgular. Yani, yalnızca konuşmak değil; sözü belâgatle söylemek, lafzı beyân kuvvetiyle donatmak önemlidir.

¹⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 1, 407–408, ”ب ي ن“: md.: ”ل أ م“: md.

¹⁹⁰ Muhammed Ahmed Kâsım, *‘Ulûmu’l-Belâğa: el-Bedî‘ ve’l-Beyân ve’l-Me‘ânî*, Trablus: el - Mu’assasetu’l-Hadîse li’l-Kitâb, 2003 , 138.

¹⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, ”ل أ ي“ ve ”س ف ك“: md.

Sîbeveyhi (ö. 180/796), Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen “إِنَّ مَنْ”
”البيان لسِحْرًا، وَإِنَّ مَنْ الشَّعْرِ لِحِكْمًا”, "Bazı beyanlarda büyüleyici bir etki vardır;
bazı şiirlerde ise hikmet gizlidir" hadis-i şerifini açıklarken, şu tanımını yapar: ¹⁹²

الْبَيَانُ إِظْهَارُ الْمَقْصُودِ بِأَبْلَغِ لَفْظٍ، وَهُوَ الْفَهْمُ وَذِكَاؤُ الْقَلْبِ مَعَ اللَّسَنِ، وَأَصْلُهُ الْكَشْفُ
Yani beyân, maksadın en etkili ifadeyle açıklanmasıdır; bu, ancak anlama
gücü, kalp zekâsı ve dil yetkinliğiyle mümkün olur. Burada “beyân” kelimesinin
kök anlamı olan “keşfetmek ve ortaya çıkarmak” ön plandadır. Bu yaklaşım,
yalnızca sözel başarı değil, aynı zamanda zihinsel berraklık ve sezgisel isabet
gerektirdiğini gösterir. ¹⁹³

Zemahşerî de *Esâsü'l-Belâğa*'da benzer bir doğrultuda hareket eder ve “ب-
”ي-ن” kökünden türeyen birçok form üzerinden beyân, belâgat ve fesâhat
arasındaki kök-anlam ilişkisini işler. Örneğin: ¹⁹⁴

- بَانَ: Açık, belirgin
- بَيْنَ: Gözle görülebilecek uzaklıkta; apaçık olan
- بَانَ: Şey ortaya çıktı, ayrıştı
- تَبَيَّنَ: Açığa çıktı, netleşti
- بَيَّنَّ وَأَبَانَ: Açıkladı, izah etti
- اسْتَبَانَ: Açıklık ve delil aramak
- بَيَّنَّتُهُ وَأَبَّنْتُهُ: Onu net biçimde açıkladım
- تَبَيَّنَّتُهُ وَاسْتَبَّنَّتُهُ: Onu delille kavradım, ikna oldum
- جَاءَ بِبَيَانِهِ وَبَيَّنَّتُهُ: Delili ve açıklamasıyla geldi
- رَجُلٌ بَيِّنٌ: Açık konuşan, fasîh, açıklık ehli
- مَا أَيْبَنَهُ: Ne kadar açık, ne kadar fasîh biri!
- تَبَيَّنَ فِي أَمْرِهِ: Kararında dikkatli ol, sabırlı davran

¹⁹² Abdullah b. Abbas'tan rivayetle, el-Elbânî, Şahîhu'l-Edebi'l-Müfred, 669, hadîs no: 669, “şahîh” hükmüyle değerlendirilmiştir; Ebû Dâvûd, hadîs no: 5011 (lafız farkıyla); Tirmizî, hadîs no: 2845; İbn Mâce, hadîs no: 3756 (muhtaşar). <https://2u.pw/1MXCVVC>. (erişim: 1 Mayıs 2025).

¹⁹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1, 407–408, “ب ي ن”: md; Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt: Matba'at Hükûmeti'l-Kuveyt, 1986, “ب ي ن”: md.

¹⁹⁴ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/88, “ب ي ن”:md.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, Zemahşerî'nin terminolojik yaklaşımı, sadece lügat düzeyinde kalmaz; aynı zamanda anlamı derinleştiren, hikmetle ilişkilendiren ve sözün etki gücünü artıran retorik bir bilinci de yansıtır. Bu bağlamda beyân, yalnızca açıklık değil; delillendirme, ayırt etme, muhakeme etme ve sezgiyle kavrama gibi anlam katmanlarını da içine alan bir üst retorik yetidir.

3.1.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Teşbih Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde “تشبيه” (teşbih) kavramını, klasik sözlük geleneğinde olduğu gibi “*temsîl*” (benzetme) ile eş anlamlı olarak ele alır. Bu yönüyle, *Muhtâr aş-Şihâh* gibi temel lügatlerde yer alan “التشبيه هو التمثيل” tanımıyla örtüşür. “شبه” kökü etrafında geliştirilen maddelerde; örneğin “شَبَّهَ ما له” (eşi-benzeri olmayan bir benzerlik), “شَبَّهَتْهُ” (benzerlik yönü), “شَبَّهْتُ به” (onu ona benzettim), “تَشَابَهَ الشَّيْئَانِ” (iki şey şekil bakımından birbirine benzedi) gibi ifadelerle, teşbihin temel anlam ekseninin şekilsel, niteliksel ve zihinsel yakınlık olduğu ortaya konur.¹⁹⁵ Özellikle “اللبن يُشَبَّه عليه” (süt, onun üzerinden/ona benzetilir.) gibi deyimsel kullanımlar, teşbihin hem hakikî hem de mecazî anlam taşıyabileceğini gösterir.¹⁹⁶ Ayrıca “اشْتَبَه الأمر عليه” ifadesinde olduğu gibi, teşbih kökü karışıklık, benzerlikten doğan tereddüt ve belirsizlik anlamlarını da taşır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “محكم” ve “متشابه” âyet ayrımı da bu kökten türemiştir; “متشابه” âyetler, anlam bakımından doğrudanlık yerine yorum gerektiren benzerlik ve kapalılık içeren âyetlerdir.¹⁹⁷

Zemahşerî, teşbihi yalnızca lügat düzeyinde ele almakla kalmaz; aynı zamanda onu belâğatın sanatsal ve mecazî yönleriyle ilişkilendirir. *Esâsü'l-*

¹⁹⁵Muhtârû’s-Şihâh, “ش ب ه”:md.

¹⁹⁶el-Beyhakî, es-Sünenü'l-Kebîr, “Kitâbü'r-Rağâ’”, hadîs no: 14633; isnâd: ‘Alî → ‘Abdurrahmân b. Mehdî → Süfyân es-Sevrî → İbn Cüreyc → ‘Uthmân b. Ebî Süleymân → Şu‘ayb b. Hâlid el-Hağ‘amî → Abdullah b. ‘Umar (ra): “el-lebenu yüşbihu ‘aleyhi” = “Süt (nesep bakımından) karışıklığa yol açabilir”.

Abdullah b. el-Velîd el-‘Adenî’nin rivayetiyle aynı sened. (Oturarlara: “Çocukların senin mi?” dedi. Sonra şöyle nakletti: Ömer b. el-Hağğâb (ra): ‘Muhakkak ki süt emzirme nesep konusunda karışıklık doğurabilir’ derdi.”); İbn Kuteybe, Gharîbu’l-Hadît, 1, 297: “يُشَبَّه عَلَيْهِ” tabirine açıklama için başvurulabilir.

¹⁹⁷el-Mirrâr b. Sa’îd el-Fuk‘asî’ye ait beyit, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, md.: “شبه”, “زرر”, “شبه”; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, “طبب”: md, “زرر”;md, İbn Hişâm, *et-Tenbih ve'l-İydâh*, 1/107; et-Tehzîb, 13/304; İbn Sîde, el-Muḥaşşas, 12/25 ve 15/81 (beyit herhangi bir şaire nispet edilmeksizin geçmektedir).

Belâğa'da teşbih, “ومن المجاز” (*mecazlardan biri de...*) başlığı altında incelenmiştir. Örneğin şu cümlede:¹⁹⁸ “ومن المجاز: وفلان إن ضرب فأرض، لا يبالي ” *"Mecazlardan biri de şudur: Falanca kişi eğer vurursa, (vuruşu) yere düşer, o vurulmaya aldırılmaz."* burada teşbih, "فلان" (bir kişi) ile "أرض" (yer, toprak) arasında kurulmuştur. Teşbihin amacı, kişinin haysiyet ve direniş bakımından zayıf, her türlü hakarete açık biri olduğunu göstermek; yani mecaz yoluyla zillet ve tahammül niteliklerini yansıtmaktır.¹⁹⁹ Yine başka bir örnekte: “وهو باقعة من البواقع: للكئيس الداهي من الرجال، شبه بالطائر الذي يرد البقع وهي ” *"O, 'bavâki 'tan bir bakı'adır: (yani)Akıllı ve kurnaz erkeklerdendir. Avcıdan korkarak açık yoldan değil de su birikintilerine (bataklıklara) yönelen kuşa benzetilmiştir."* burada zeki bir adam, tuzaklardan korunmak için su birikintilerine inen bir kuşa benzetilmiştir.²⁰⁰ Bu da tedbirli, akıllı ve sezgili kişiliği yansıtır. Bu örneklerde dikkat çeken husus, Zemahşerî'nin teşbihi belâgî mecazlar içinde saymasıdır, fakat bu teşbihler her zaman mecâz-ı mürsel ya da istiâre gibi ıstılahî mecaz türlerinin tüm gereklerini taşımayabilir. Buna rağmen teşbih, onun tasnifinde mecazın bir alt kolu olarak değerlendirilmiş ve estetik anlam taşır biçimde sunulmuştur.²⁰¹

Öte yandan, *Makâyis al-Luga* gibi klasik sözlüklerde “شين-باء-هـاء” kökünün şekil ve vasıf bakımından benzeşmeyi ifade ettiği belirtilmiştir ki bu da teşbihin hem dış görünüş hem de anlam bakımından kurulabileceğini gösterir. Ebû Osmân Saîd b. el-Âs b. Saîd el-Ümevî el-Kureşî (ö. 59/679) beyitte kullandığı “تدين المزرور إلى جنب حلقه... من الشبه سواها ” *"الشبه"* kelimesi de bunu örnekler: “برفي طبيبها ” Bu beyitte "الشبه", incelikle yapılmış, şeklen benzer ama aslında dikkatlice biçimlendirilmiş bir tasvire işaret eder.²⁰²

3.1.1.2. Teşbihin Istılahî Tanımı ve Esâsü'l-Belâğa'da Lügavî Temellerle İlişkisi

Teşbih, Arap belâgatinde sanatlı anlatımın temel unsurlarından biri olup, bir varlığın veya kavramın, başka bir varlık ya da kavramla belirli bir yönden

¹⁹⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, “ض ر ب”:md, 1/25.

¹⁹⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1, “أرض”, “طوف”, “برد”:md.

²⁰⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1, “بقع”: md.

²⁰¹ el-Hâşimî, *el-Mecâz fî Esâsi'l-Belâğa li'z-Zemahşerî*, 42, 43, 45.

²⁰² ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1, “ش ب ه”: md, 1/493.

benzetilmesi esasına dayanır. Bu bağlamda, İbn Reşîk el-Kayravânî (ö. 456/1064) teşbihi şu şekilde tanımlar: ²⁰³ “*Teşbih, bir şeyin kendisine benzer olan başka bir şeyle (tümüyle değil) yalnızca bir ya da birkaç yönden nitelendirilmesidir. Zira eğer her yönden benzese, artık o olurdu.*” Örneğin, “*Yanakları gül gibidir*” ifadesinde yalnızca gülün kırmızılığı ve yumuşaklığı kastedilir; orta kısmındaki sarılık veya yeşil yapraklar kastedilmez. Teşbih, genellikle sanatsal bir temsil biçimidir ve dört temel unsurdan oluşur: Müşebbeh (benzetilen), müşebbeh bih (kendisine benzetilen), teşbih edatı (k, gibi, sanki, tıpkı, şâbeh, eşbehe, benzeri vb.), ve vech-i şebah (ortak özellik).²⁰⁴

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde “teşbih” kavramını, sözlük anlamı çerçevesinde “benzerlik, eşlik, şekil ve nitelik ortaklığı” temelinde işler. “شبه، أشبه، تشابه، شابه، شبه به، اشتبه، وقعت في الشبهة” gibi kökten türeyen ifadeler, iki şey arasındaki ortaklık ve benzerlik ilişkisini açıklar. Bu ifadelerin tamamı, varlıklar arasında ya doğrudan ya da örtük bir benzeşime işaret eder. Bu yönüyle Zemahşerî’nin lügat açıklamaları, belâgat ilminde teşbihin ıstılahî tarifine doğrudan temel oluşturur.

İstilah düzeyinde teşbih ise, iki şey arasında belirli bir yönden benzerlik kurulmasıdır ve bu benzerlik, mutlaka bir edat aracılığıyla ifade edilir. Bu benzerlik tam bir özdeşlik içermez; aksine, aradaki fark korunur. Teşbih, anlamı açıklamak, zihinde canlandırmak, güzelleştirmek, çirkinleştirmek ya da psikolojik etki bırakmak gibi amaçlara hizmet eder.²⁰⁵ Zemahşerî’nin, teşbihi mecaz başlığı altında işlemesi, onun bu sanatın yalnızca yüzeysel benzerliğe dayanan değil, anlamı başka bir düzleme taşıyan estetik ve zihinsel bir araç olduğunu kavradığını gösterir.

Netice itibarıyla, Zemahşerî’nin teşbih kavramını ele alışında lügavî ve ıstılahî anlamlar birbirini bütünler. Teşbihin lügat anlamındaki şekil ve anlam bakımından benzeşim yaklaşımı, belâgatteki ıstılahî kullanımda daha işlevsel ve estetik bir boyuta taşınır. Böylece lügat ve ıstılah arasında özel-genel yönüyle

²⁰³ Ebû ‘Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde fî Sinâ’ati’ş-Şi’ri ve Âdâbihî ve Nakdih*, Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 2002, 1/286.

²⁰⁴ el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğa: fî’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, 249.

²⁰⁵ el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğa: fî’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, 53-54.

örtüşen bir ilişki kurulur: Her teşbih istilâhî anlamda aynı zamanda lügavîdir; ancak her lügavî benzerlik, teşbih sanatı olarak değerlendirilmez.

3.1.2. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İstiâre Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde ele aldığı “ع و ر” kökü, Arapçadaki en zengin anlam alanlarından birini oluşturur. Bu kök, sadece eksiklik veya körlük gibi fiziksel anlamlarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda “*ödünç alma, geçici olarak bir şeyi kullanma*” gibi daha derin anlamlara da uzanır. Zemahşerî'nin bu kökü işlerken sıkça başvurduğu “استعارة” (istiâre) ifadesi, kelimenin sadece sözlük anlamını değil, aynı zamanda onun belâgat ilmindeki mecazî yapısını da inşa eden esaslı bir zemin hazırlar.

Lügavî bağlamda, “استعار سهماً من كنانته” “*Ok kabından bir ok ödünç aldı.*” ifadesinde olduğu gibi istiâre; bir şeyi geçici olarak, asıl sahibinden izinsiz değil ama devredilmeden almak anlamına gelir. Burada ok, sahibi tarafından ödünç verilmiştir; geçici kullanım söz konusudur. Bu anlam, belâgattaki istiâreye temel oluşturur: kelimenin anlamının, asli sahibinden farklı bir bağlama geçici olarak taşınması, fakat bu taşınmanın bağlam içinde doğal gibi gösterilmesidir. Zemahşerî'nin verdiği bir başka örnekte “وأرى الدهر يستعيرني شبابي” “*Ve görüyorum ki zaman benden gençliğimi ödünç alıyor.*” ifadesinde, zamanın gençliği ödünç alması metaforu yer alır. Burada gençlik, sahibinden alınmış gibi tasvir edilir; fakat asıl ilginç olan, bu alımın geçici ve gayrimeşru bir el koyma değil, zamana verilmiş bir emanet gibi düşünülmesidir. Bu da istiâredeki geçicilik ve temellük etmeme fikrini güçlendirir.

Benzer şekilde, “وسيف أعيرته المنية قاطع” “*Ölümün ödünç verdiği kılıç keskindir.*” ifadesinde, ölüm (المنية) kesici bir kılıçla donatılmıştır; ancak bu kılıç onun değildir, ona sadece geçici olarak verilmiştir. Böylece ölümün keskinliği, ödünç bir araçla temsil edilir. Bu kullanımda istiâre, yalnızca bir kelime oyunundan ibaret değildir; aksine, bir soyut kavramın somut bir araçla ifade edilmesi, istiâre sanatının belâgattaki temel işlevini gözler önüne serer.

Zemahşerî'nin örnek verdiği şairlerden biri olan Nâbîga ez-Zubyânî (ö. 604), şu beyitinde istiâreyi çok katmanlı bir yapıda kullanır:

"وَأَنْتَ رَبِيعٌ يَنْعَشُ النَّاسَ سَيِّبُهُ... وَسَيْفٌ أَعِيرَتْهُ الْمَنِيَّةُ قَاطِعٌ"

Burada şair, cömertliği bahara benzetirken, ölümü de ödünç bir kılıçla temsil eder. Her iki benzetme de istiâre sanatının hem zihinsel hem de duygusal düzeyde nasıl derinlik kazandırdığını gösterir.²⁰⁶

İstiâre (الاستعارة) terimi, Arap belâgatında mecazın en etkili türlerinden biridir ve klasik dönemde birçok bilgin tarafından hem teorik hem de uygulamalı düzeyde incelenmiştir. Bu bağlamda, el-Câhîz, istiâreyi “*bir şeyin yerine başka bir şeyin konulması*” olarak tanımlar ve “*تسمية الشيء باسم غيره إذا أقام مقامه، “وَسَمَاهَا مَثَلًا وَبَدِيعًا” “Bir şeyin, yerine geçen başka bir şeyin adıyla anılmasıdır; buna örnek (temsil) ve güzel (süslü) söz demiştir.”* ifadesiyle, istiârede esas unsurun bir şeyin adının başka bir şey için kullanılabilmesi olduğunu belirtir. Bu tanımda “*إقامة الشيء مقام غيره*” (*bir şeyin başka bir şeyin yerine konulması*) ifadesi, istiâreyi benzetmeye dayalı temsili ve estetik bir aktarım aracı olarak görmesini sağlar. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî (ö. 255/869)’e göre istiâre, bir taraftan temsil gücüyle anlamı zenginleştirirken, diğer yandan edebi boyutuyla söylemi güzelleştirir; böylece doğrudan anlatım yerine çağrışım gücü yüksek bir ifade biçimi ortaya çıkar.²⁰⁷

İbnü’l-Mu‘tazz (ö. 296/908), istiâreyi “*kelimenin, bilindiği bir anlam alanından bilinmediği başka bir alana aktarılması*” olarak tanımlar: “*إنها استعارة*”.²⁰⁸ Bu tanım, istiâredeki aktarımı, mecazî alan genişlemesi olarak konumlandırır. Yani, kelime alışıldık bağlamından çıkarılır ve yepyeni bir anlam düzlemine yerleştirilir. Bu geçiş, iki bağlam arasında benzerlik ilişkisine dayanır ve böylece anlam, kelimenin çağrışım kapasitesiyle zenginleşir. Burada istiâre, yalnızca bir süs değil; aynı zamanda dilsel yaratım ve kavramsal yenilik aracıdır.

²⁰⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1, “تأثر”: md., 1/102; “جرح”: md., 1/130–131; “خدج”: md., 1/232, “أس”: md.

²⁰⁷ el-Câhîz, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, ‘Abdüsselâm Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998, 1/153.

²⁰⁸ İbnü’l-Mu‘tazz, *Kitâbü'l-Bedî‘*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, 39.

Öte yandan, Ahmed el-Alevî (ö. 1934), istiâreyi, “bir şeyi o olmayan bir şey yapmak; bir şeyin kendisi olmayan bir şeye dönüştürmek” olarak tanımlar: “تصييرك الشيء الشيء وليس به، وجعلك الشيء الشيء وليس له، بحيث لا يُلاحظ فيه معنى”²⁰⁹ Bu tanımda teşbih unsurları (müşebbeh ve müşebbeh bih) tamamen ortadan kaldırılır, sadece mecazî aktarım ve yerine geçme ilkesi ön planda tutulur. Özellikle istiâre-i tasrîhiyye (açık istiâre) açısından bu tanım dikkat çekicidir; çünkü burada müşebbeh gizlenmiş, müşebbeh bih açıkça zikredilmiştir. Bu aynı zamanda istiâre yoluyla yazma fikrine de işaret eder: okuyucu, metindeki istiâreyi doğrudan değil, bağlamdan çıkarır.²¹⁰

Abdülkâhir el-Cürcânî, istiâre kavramını daha ileri düzeye taşımış ve onu çeşitli türlere ayırarak sistemli biçimde analiz etmiştir. En dikkat çeken sınıflandırmaları şunlardır:²¹¹

- İstiâre-i kinâiyye (الاستعارة بالكناية): Anlamın doğrudan değil, dolaylı bir şekilde verilmesi; muhatap, anlamı ima veya işaret yoluyla çıkarır.
- İstiâre-i teba‘iyye (الاستعارة التبعية): İsim yerine fiiller ve türevlerde yapılan mecaz aktarımı ifade eder.
- İstiâre-i tahayyuliyye (الاستعارة التخيلية): Gerçeklik yerine hayal gücüne dayalı bir tasvir kurulmasıdır ve burada estetik yön ağır basar.

Bu kuramsal yaklaşımlar, Kur’ân-ı Kerîm’deki istiâre örnekleriyle de desteklenmektedir. Örneğin: İstiâre-i tasrîhiyye örneği: “اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمُ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ” *“Allah, inananların dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”*²¹² Yani burada, “الظلمات” (karanlıklar); iman ise, “النور” (ışık) olarak temsil edilmiştir. Müşebbeh (küfür/iman) gizlenmiş, müşebbeh bih (karanlık/ışık) açıkça zikredilmiştir. Bu nedenle bu kullanım, istiâre-i tasrîhiyyedir.

²⁰⁹ Ahmed el-Alevî, *Şerhu Dîvânî ‘l-Mutanebbî*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998, 142.

²¹⁰ el-Cürcânî, *et-Ta‘rîfât*, 25.

²¹¹ el-Cürcânî, *Asrârü ‘l-Belâğâ*, 56-61.

²¹² Bakara, 1/257. *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Bakara, 1/257.

İstiâre-i mekniyye örneği: "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ" "*Mûsâ'nın öfkesi yatışınca levhaları aldı; onların içinde Rablerinden korkanlar için bir hidayet ve rahmet vardı.*" ²¹³ Yani burada, öfkelenme hâli, konuşan bir insan gibi tasvir edilmiştir. Müşebbeh (gazap) zikredilmiş; müşebbeh bih (insan) ise zikredilmemiştir, sadece onun bir özelliği (konuşmanın zıddı olan sükût) korunmuştur. Bu nedenle bu ifade istiâre-i mekniyye sayılır.

İstiâre-i temsîliyye örneği: "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ" "*Tevrat'la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer.*" ²¹⁴ Yani burada, Tevrat'la yükümlü tutulup da onun gereklerini yerine getirmeyen kimseler, sırtında kitap taşıyan ama onların içeriğini anlamayan bir merkebe benzetilmiştir. Bu örnek, iki hâl veya durumun birbiriyle temsil yoluyla eşleştirildiği, yani kompozit düzeyde (bütünsel) benzetme yapılan istiâre-i temsîliyye örneğidir.

3.1.3. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Mecaz Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde incelediği "ج و ز" kökü, Arap Dilinde köklü bir anlam zenginliğine sahiptir. Bu kökün temelinde geçmek, aşmak, ortalamak ve geçiş sağlamak gibi fizikî anlamlar yer almakta olup, bunlardan soyut anlamlara doğru genişleyen bir semantik alan teşekkül eder. Zemahşerî, "جَوَزَ الْفَلَاةَ" (*çölün ortası*) ifadesiyle bu kökün mekânsal geçiş özelliğini vurgular; aynı şekilde "جَوَزَ اللَّيْلَ" ile zamanın ortası anlamına yönelir. "الجوزاء" kelimesi ise, çok sayıda geçiş yeri olan araziye tasvir eder.²¹⁵ Böylece kök, yalnızca yer tayiniyle değil, hareketin, yönelimin ve aşmanın sembolü hâline gelir. Bu temel anlamlardan hareketle, "أَعَانَكَ اللَّهُ عَلَى إِجَازَةِ الصَّرَاطِ" "*Allah sana sıratı geçmede yardım etsin.*" ifadesinde olduğu gibi cennete götüren sıratı geçme hem fizikî hem de metafizikî geçişin bir sembolü olarak sunulur. Ayrıca "أَجَازَ الْبَيْعَ وَالنِّكَاحَ" "*Alım satımı ve evliliği geçerli saydı (onayladı).*" gibi kullanımlarda ise mecazî anlamda geçerlilik, onaylama mânâsında kullanıldığı görülür. "تَجَوَّزَ"

²¹³ A'râf, 7/154; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, A'râf, 7/154.

²¹⁴ Cum'a, 62/5; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Cum'a, 62/5.

²¹⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1, "ج و ز": md, 1/155–156.

المسألة” ifadesinde olduğu gibi, hafifletme, kolaylaştırma ve müsamaha gibi sosyal ve ahlâkî anlamlara da evrilir. Yani “ج و ز” kökü, *Esâsü'l-Belâğa*'da sadece yer değiştirmeyi değil, aynı zamanda anlam kayması, soyutlama ve bağlamsal genişlemeyi temsil eden bir yapı olarak karşımıza çıkar.²¹⁶

Istilahî (terimsel) anlamda ise mecaz, klasik belâgatçılar nezdinde sözün gerçek (hakikî) anlamından başka bir anlama bilinçli olarak kaydırılmasıdır. Bu anlamda Abdülkâhir el-Cürcânî, mecazı şu şekilde tanımlar: “كل كلمة أُريد بها غير ”ما وقع له بوضع واضعها للملاحظة بين الثاني والأول” yani, bir kelimenin kendi konulduğu anlamdan farklı bir anlamda kullanılmasının altında, iki anlam arasında bir bağ veya ilişki olması gerekir. Cürcânî'nin bir diğer tanımı da bunu teyit eder: “كل كلمة جرت بها ما وقعت له في موضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير ”أن تستأنف فيها وضعاً” burada, kelimenin anlam bakımından bir anlamı aşır başka bir alana geçtiği, ancak yeni bir anlam oluşturulmadığı belirtilir.²¹⁷ Bu tanımların ortak noktası, mecazın bilinçli bir edebî tercih olduğudur; burada hem kast (niyet) hem de anlamlar arası ilişki esastır.

Cürcânî'ye göre mecazlar, farklı ilişkilere (alâkalara) dayalı olarak oluşur. Bunlardan bazıları şunlardır:²¹⁸

1. Külliyyet (bütün-yayılım ilişkisi): Bir bütün söylenir, ancak parçadan kasıt vardır. Örneğin: “وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ” “Kendilerini bağışlaman için ben onları ne zaman çağırdıysam, parmaklarını kulaklarına tıkadılar...” burada “أَصَابِعَهُمْ” (bütün parmaklar) ifadesi mecazdır, aslında yalnızca ‘بَنَانِم’ (başparmak uçları) kastedilmiştir.²¹⁹
2. Cüz’iyet (parça-küll ilişkiliği): Parça söylenir, bütünden kasıt vardır. Örnek: “فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” “o halde (ceza olarak) mümin bir köleyi azad

²¹⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, “ج و ز”: md, 1/155–156.

²¹⁷ el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, 56-61.

²¹⁸ el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, 325.

²¹⁹ Nûh, 71/7; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Nûh, 71/7.

etmek gerekir...” burada geçen "رَقَبَةً" (boyun) ifadesiyle aslında tüm insan kastedilmektedir.²²⁰

3. Mahalliyet (yer-zemin ilişkisi): Yer ifade edilir, oradaki hâl kast edilir. Örnek: "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ" “*Senin kalbini açıp genişletmedik mi?*” Buradaki “الصَّدر” (göğüs), kalbin fiziksel yeri olarak söylenmiş olup aslında kalbin genişliği ve huzuru anlamına gelir.²²¹
4. Hâliyet (durumun yeriyle ilişkisi): Hâl söylenir, bu hâlin bulunduğu yer kastedilir. Örnek: "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ" “*Buna göre kuşkusuz erdemliler cennette olacaklar*”²²² Burada “نَعِيمٍ” (nimet) kelimesiyle aslında cennet yani nimetin içinde bulunan yer kastedilmiştir.²²³

3.1.3.1. Mecazın Lügavî ve İstilahî Anlamları Arasındaki İlişki

Arap belâgatında mecazın terimsel (istilahî) anlamı, doğrudan onun lügavî kökeni üzerine inşa edilmiştir. Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde ayrıntılı biçimde incelediği üzere, "ج-و-ز" kökü anlam itibarıyla “geçmek, aşmak, sınırı veya yeri aşarak öteye geçmek” etrafında döner. Bu anlam, hem mekânsal bağlamlarda (جُوزَ الْفَلَاةُ – çölün ortasından geçmek, جُوزَ الْمَكَانِ – bir yerin ortasını geçmek), hem de zamansal bağlamda (جُوزَ اللَّيْلِ – gecenin ortası) kullanılmakta; hatta daha soyut alanlara taşınarak anlamsal geçiş, sabır, affetme ve hoşgörü gibi anlamları da kapsamaktadır. Zemahşerî'nin bu köke dair verdiği örnekler, kelimenin maddî anlamdan mecazî alana doğru nasıl bir genişleme yaşadığını göstermektedir. Böylece, bu kökün taşıdığı geçiş/ötesine geçme anlamı, mecaz teriminin teorik temellerini atmaktadır.

Bu lügavî zeminden hareketle, Abdülkâhir el-Cürcânî de mecazın tanımını kurarken bu “geçiş” fikrini korumuştur. Cürcânî'ye göre mecaz, kelimenin konulduğu gerçek anlamdan başka bir anlama bilinçli biçimde kaydırılmasıdır. Ancak bu anlam kayması gelişigüzel değildir; iki anlam arasında benzerlik, sebep-sonuç ilişkisi, kapsayıcılık vb. gibi bir bağ bulunmalıdır. Nitekim onun tanımında

²²⁰ Mucâdele, 58/3; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Mucâdele, 58/3.

²²¹ İnşirah, 94/1; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İnşirah, 94/1.

²²² İnfitâr, 82/13; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İnfitâr, 82/13.

²²³ el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa: fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 298–299.

geçen “جزت بها ما وقعت له إلى ما لم توضع له” (Onunla, konulduğu anlamdan başka bir anlama geçtin) ifadesi, hem lügavî kökün semantiğine sadık kalmakta hem de mecazın zihinsel bir tercih ve kasıtlı yapıldığını vurgulamaktadır. Burada kelimenin orijinal anlamı bütünüyle terk edilmez; aksine, yeni anlam, önceki anlamla kurulan anlam ilişkisi üzerinden inşa edilir.²²⁴

Dolayısıyla, mecazın ıstılahî anlamı, kök anlamındaki geçiş, öteye taşıma fikrinin anlam düzlemine aktarılmış hâlidir. Bu, anlamın kök üzerinden kurularak başka bağlamlara taşınmasını sağlar. Böylelikle mecaz, dilin yalnızca doğrudan bildirim aracı değil; aynı zamanda temsil, çağrışım ve ifade gücüyle zenginleşen bir anlatım aracı hâline gelir. Bu bağlamda mecaz, lügavî anlamın sürekliliğini koruyarak onu edebî-estetik bir düzleme taşır; dolayısıyla, mecazın terimsel boyutu, kökensel anlamıyla kopuk değil, onun doğal ve işlevsel bir uzantısıdır.

3.1.4. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Kinâye Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde ele aldığı (ك-ن-ي) kökü, Arap Dilinde örtme, dolaylı anlatım, açıkça söylemeden ima etme gibi anlamlarıyla dikkat çeker. Bu kökün temelinde, konuşanın doğrudan ifade etmeksizin, muhataba dolaylı yollarla bir anlamı sezdirmesi yatar ki, bu özellikler belâgat ilminde “kinâye” terimini doğrudan şekillendiren unsurlardır. Nitekim Zemahşerî'nin “كنى عن الشيء كنايةً” ifadesinde, bir şeyin adını açıkça anmadan, o şeyin ima edilerek anlatılması vurgulanır. Bu bağlamda kinâye, doğrudan ifade yerine bağlamdan çıkarıma dayalı bir anlatım tarzı olarak konumlanır.²²⁵

Zemahşerî ayrıca kinâye kelimesinin sosyal ve kültürel anlamlarını da ihmal etmez. Örneğin, “كنى ولده وكناه بكنية حسنة” cümlesinde, “kunya” kavramı açıklanır. Burada “kunya”, genellikle “Ebu” (أبو) veya “Ümm” (أم) ile başlayan ve gerçek ismin yerini tutan bir hitap biçimi olup, muhataba saygı, şeref ve sevgi içeren dolaylı bir isimlendirme biçimidir (ör. Ebu Abdullah, Ümmü'l-Hasen). Bu

²²⁴ el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, 58-59.

²²⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/149, “ك ن ي”: md.

tür kullanımlar sadece bir ad aktarması değil, aynı zamanda toplumsal nezaketin ve kültürel vakarın bir göstergesi olarak da değerlidir.²²⁶

Zemahşerî'nin “الكنى بالمنى” ifadesi ise kinâyenin daha soyut ve mecazî boyutuna işaret eder. Burada kişi, açıkça dile getirmekten çekindiği veya uygun bulmadığı arzularını, temennî ve dilek kalıplarıyla dolaylı biçimde dile getirir. Bu tür kullanımlar, dilde yalnızca mecaz değil, aynı zamanda ahlâkî örtünme ve sembolik ifade biçimi olarak da önemli bir yer tutar.²²⁷

Özellikle dikkat çeken bir başka örnek ise: “فلان حسن العبارة لكنى الرؤيا”
“Falan kişi ifadede başarılıdır, rüyayı kinayeli (dolaylı) şekilde anlattır.”
cümlesidir. Burada “kinâye” kelimesi, rüya yorumu bağlamında kullanılır. Zemahşerî, rüyalarındaki sembolik imgelerin doğrudan değil, kinâyeli (dolaylı, mecazî) biçimde geldiğini vurgular. Rüya sırasında görülen objeler veya durumlar, gerçek hayatla doğrudan örtüşmez; fakat onların taşıdığı remzî anlamlar, bilinçli bir tabir süreciyle çözümlenebilir. Bu tür kinâyeler, melek aracılığıyla kişiye verilen sembolik mesajlar olarak tanımlanır ve genellikle doğrudan değil, “örtük” gerçeklikler taşırlar.²²⁸

3.1.4.1. Kinâyenin Istılahî Tanımı ve Esâsü'l-Belâğa'da Lügavî Temellerle İlişkisi

Belâgat ilminde kinâye, “anlamı doğrudan ifade etmeyip örtülü şekilde aktaran söz” olarak tanımlanır. Yani, “كلام استتر المراد منه بالاستعمال” ifadesinde olduğu gibi, söylenmek istenen mana, lafzın açıkça göstermediği; ancak ima, çağrışım veya bağlam aracılığıyla sezdirilen bir anlamdır. Kinâye, görünüşte doğru ve dil açısından tutarlı bir ifadedir; ancak asıl anlamı, bu açık ifadeye gizlenmiş biçimde eklenir. Burada anlam ne tamamen hakikattir ne de doğrudan mecaz; her ikisinden ayrılarak gizli bir anlam tabakası oluşturur. Bu yönüyle kinâye, mecazdan farklı olarak, anlamlar arasında açık bir benzerlik ilişkisine dayanmaz; bilakis, sosyal, kültürel veya bağlamsal göstergelere dayanır.²²⁹

²²⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/149, “ك ن ي”:md.

²²⁷ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/24, “ك-ن-ي”:md.

²²⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1, “ك ن ي”:md, 2/149.

²²⁹ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 213.

Kinâye, muhatapta çoğu zaman bir anlam belirsizliği veya kararsızlık yaratır. Zira ifade edilen söz hem zahirî anlamına çekilebilir hem de onun ötesinde gizli bir mesaj barındırabilir. Bu iki anlam arasında tercih yapılabilmesi için, konuşanın niyeti, bağlamın durumu veya örfi/dilsel kodlar devreye girer. Özellikle hukukî veya sosyal ilişkilerde, mesela boşanma ifadelerinde geçen kinâyeler, ancak niyetin eşlik etmesiyle bağlayıcı anlam kazanabilir. Bu da kinâyenin yoruma ve iç niyete açık bir söz sanatı olduğunu ortaya koyar.

Kinâye kavramına dair klasik tanımlardan biri de Ebu Hilâl el-Askerî tarafından *es-Sînâ'ateyn* adlı eserinde sunulmuştur. Ona göre kinâye, bir şeyin doğrudan ifade edilmeksizin, dolaylı biçimde anlatılmasıdır. Bu yönüyle “*tevriye*” veya “*lâhn*” gibi sanatlarla benzerlik arz eder; yani gizli, uzaktan ve çağrışıma dayalı bir söylem biçimidir. el-Askerî, bu durumu açıklamak üzere el-Anberî'nin şu beytini örnek verir: “*إذ بعث إلى قومه بصرة شوك ورمل وحظلة*” “*Kavmine diken kum ve eğreli (acı kavun, çöl kabağı) dolu bir torba gönderdiğinde.*” Burada şair, gerçekten diken, kum ve acı kabak göndermekten söz etmemektedir. Bu sözler, Beni Hanzala kabilesinin çokluğu ve sert yapılı insanları hakkında dolaylı bir betimleme işlevi görür. Böylece kinâye, yalnızca örtük bir anlatım değil, aynı zamanda bağlamdan beslenen, ince ve sezgisel bir anlatım biçimi hâline gelir.²³⁰

Bu tanımlara göre kinâyenin en temel özelliği, lafzî anlam ile kastedilen anlam arasında doğrudan bir ilişki kurmaktan kaçınmasıdır. Aksine, aradaki ilişki çağrışım, alışılmış kullanım, kültürel kodlar veya zihinsel yakınlık yoluyla kurulur. Kinâye, genellikle anlatımı yumuşatmak, güzelleştirmek, inceltmek, ima yoluyla edep gözetmek veya mecazî anlamı güçlendirmek gibi amaçlarla tercih edilir. Bu da onu, Arap edebiyatının en rafine ifade biçimlerinden biri yapar. Ayrıca kinâye, okuyucudan anlamı kavramak için zihinsel bir çaba talep eder; bu da hem estetik zevki geliştirir hem de anlatı derinliğini artırır. Bu yönüyle kinâye, yalnızca bir anlatım sanatı değil; aynı zamanda belâğî sezgi, kültürel yetkinlik ve edebî zarafetin bir göstergesidir.²³¹

²³⁰ el-Askerî, *es-Sînâ'ateyn*: *el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, 368.

²³¹ el-Askerî, *es-Sînâ'ateyn*: *el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, 368.

Yukarıda zikredilen tanımlardan da anlaşılacağı üzere, kinâye, lafzın söylenip o lafzın gerektirdiği (lazım) başka bir anlamın kastedildiği söz sanatıdır. Bu anlam, lafzın doğrudan gösterdiği asıl anlamdan farklı ve dolaylı bir anlama yönelmiş olur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, asıl anlamın ihtimal dâhilinde kalması, ancak o anlamın bağlam tarafından desteklenmemesi, yani konuşanın onu kastetmemesidir. Örneğin, "*Falanın kapısı hep açıktır*" ifadesiyle asıl kastedilen onun kapısının fiziksel olarak açık olması değil; onun cömertliği, misafirperverliği ve eli açıklığıdır. Elbette ki gerçekten de kapısı açık olabilir; fakat belâgat açısından kastedilen anlam, bu durumun ötesindedir ve bu, sözün taşıdığı lazım anlam üzerinden anlaşılır. Bu çerçevede, kinâye kastedilen anlamın türüne göre üç ana gruba ayrılır:²³²

1. Mevsûfa (özne) ilişkin kinâye (كناية عن موصوف): Burada, bir varlık doğrudan zikredilmeksizin, onun sıfatları ya da nitelikleri üzerinden dolaylı biçimde ima edilir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de geçen "وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوَاحِ وَدُسِّرَ" "Onu tahtalar ve mihlarla yapılmış gemide taşıdık."²³³ âyetinde, gemi doğrudan anılmamış; onun tahtalardan ve çivilerden yapılmış olduğu tasvir edilerek ima edilmiştir. Bu, gemiye dair bir kinâye-i an'l-mevsûf örneğidir.
2. Sıfata ilişkin kinâye (كناية عن صفة): Burada varlık (mevsûf) doğrudan zikredilir, ancak onun taşıdığı bir nitelik ima edilir. Mesela, "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ" "O gün, (dünyada iken) haktan sapmış kişi ellerini ısırarak..."²³⁴ âyetinde, zalimin ellerini ısırması, doğrudan "pişmanlık" kelimesiyle ifade edilmez. Ancak bu davranış, onun şiddetli pişmanlık içinde olduğunu kinâye yoluyla anlatır.
3. Nisbete ilişkin kinâye (كناية عن نسبة): Bu türde hem sıfat hem de mevsûf birlikte zikredilir; ancak maksat, bu ikisinin birbirine nispet edilmesi, ilişkilendirilmesidir. Örneğin, "...Onların" "وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ"

²³² el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, 369.

²³³ el- Kamer, 54/13; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Kamer, 54/13.

²³⁴ Furkân, 25/27; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Furkân, 25/27.

üzerine zillet ve meskenet damgası vuruldu..." ²³⁵ âyeti, onların zilletle kuşatıldıklarını, aşağılanma ve yoksulluğun onları çevrelediğini ima eder. Buradaki “ضُرِبَتْ” fiili, çadırın kurulması anlamına gelir ve burada da zilletin onları sarıp kuşattığı anlamında kinâye-i an’n-nisbe örneğidir.

Belâgat açısından bakıldığında, kinâye çoğu zaman doğrudan ifadeden daha güçlü ve etkili bir anlatım sunar. Çünkü kinâye hem anlamı hem de o anlamı destekleyen dolaylı bir delili beraberinde getirir. Örneğin, “*falan cömerttir*” demek, sadece bir yargı bildirmektir. Ancak “*falanın kapısı hep açıktır*” denildiğinde, bu ifade onun cömertliğini hem bildirir hem de onun hayatındaki somut bir davranışla destekler. Bu sebeple, kinâye bazen mecazdan dahi daha nüfuz edici ve zarif bir söylem biçimi hâline gelir.²³⁶

3.1.4.2. Kinâyenin Lügavî ve Istilahî Anlamları Arasındaki İlişki

Zemahşerî’nin *Esâsü’l-Belâğa* adlı eserinde “ك ن ي” köküne dair yaptığı analizde açıkça görülmektedir ki, kinâyenin lügavî anlamı, örtme, gizleme ve dolaylı anlatım gibi anlam odaklarında şekillenmiştir. Fiil olarak “كنى” kelimesi, bir şeyi doğrudan ifade etmeksizin, onun yerine ima eden bir lafız kullanmak anlamına gelir. Bu da belâgat ilminde kinâyenin temelini oluşturan dolaylı ve örtük anlatım tarzıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla kinâye, sadece “*Ebu Fulan*” gibi isimsel unvanlarla sınırlı olmayıp; aynı zamanda mecazî çağrışımlar, rüya yorumları ve sembolik ifadeler gibi geniş anlam alanlarını da kapsar.

Bu durum, lügavî anlam ile ıstilahî anlam arasında yüzeysel bir etimolojik ilişki değil, daha derin ve organik bir geçiş olduğunu göstermektedir. Kinâye, dilde zaten mevcut olan bu örtme ve gizleme işlevinin, bilinçli ve maksatlı olarak belâgat yapısı içinde anlam derinliği kazandıran bir anlatım aracına dönüştürülmesidir. Buradaki “örtme” eylemi, sadece anlamı saklamak için değil; aynı zamanda edebi incelik, nezaket, tevriye, hatta anlam belirsizliği yaratma gibi çeşitli sanatsal ve retorik amaçlarla da kullanılır.

²³⁵ Bakara, 2/61; *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Bakara, 2/61.

²³⁶ el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğa: fî’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, 346–352.

Kinâyenin bu anlam genişlemesi, doğrudanlık yerine ima ve işarete dayalı bir anlatım tarzını tercih eden söylem bağlamlarında anlam kazanır. Tıpkı kinye (كِنْيَة) ifadesinin, bir kişinin doğrudan adı yerine saygı veya edep gereği kullanılan alternatif bir ad oluşu gibi, kinâye de ifadenin çıplak ve doğrudan yüzünü yumuşatarak onu bağlama uygun şekilde şekillendirme işlevi üstlenir. Bu yönüyle kinâye sadece bir söz sanatı değil; aynı zamanda sosyal, kültürel ve estetik işlevleri olan bir ifade aracıdır.

Her iki anlam düzeyi de lügavî ve ıstilahî ortak bir temelde birleşir. İfade edilenin ardında başka bir anlamı gizleme ve bu anlamı ancak bağlam, kullanıma ilişkin niyet veya mevcut duruma dair ipuçlarıyla ortaya çıkarma. Bu sebeple kinâye, belâgat sisteminde sıradan bir mecaz türü değil; bilakis, derinlikli, çok katmanlı ve bağlama duyarlı bir anlatım biçimi olarak yer alır. Neticede kinâye, kökenini dilin doğal gizleme kapasitesinden alan ve bu yapıyı sanatlı anlatımın bir parçası hâline getiren yüksek seviye bir beyân aracıdır.

3.2. Zemahşerî'nin “Esâsü'l-Belâğa” Adlı Eserinde Bedî İlmi Açısından Belâgî Mefhumlar

Bedî ilmi, belâgatın üç ana dalından biridir; diğer iki dal olan ma'ânî ve beyân ilimlerinin ardından gelir ve sistematik öğretim sıralamasında üçüncü sırada yer alır. Bedî ilmi, sözün konu ve makamla uygunluk, anlamın açıklığı gibi temel şartları sağladıktan sonra, ifadenin güzelleştirilmesi ve süslenmesi ile ilgilenir. Bu aşamada, hem şekil hem de anlam bakımından edebî değer kazandırma hedeflenir; ancak bu yapılırken, anlamın özüne zarar verilmemesi ve zorlama bir ifade oluşturulmaması temel ilkedir.²³⁷

Bedî ilmi, kısaca, sözün güzelliğini artıran yolları öğreten bir bilim dalı olarak tanımlanır. Bu yollar sayesinde, ifadenin ya biçimsel (lafzî) ya da anlamsal (ma'nevî) estetiği geliştirilir; fakat sözün derinliği ve doğruluğu korunarak, yapaylık ve sunilikten uzak durulur.

²³⁷ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, 11–17.

Bedî ilmi başlıca iki ana kola ayrılır:²³⁸ Lafzî sanatlar (المحسنات اللفظية): Bunlar, sözün ses estetiğini ve lafız düzenini güzelleştirmeye yönelik sanatlardır. En meşhur örnekleri şunlardır: Cinas (الجناس), Seci‘ (السجع), İktibâs (الاقتباس).

Manevî sanatlar (المحسنات المعنوية): Bunlar ise sözün anlam katmanlarını derinleştiren, anlamlar arasındaki paralellik veya zıtlık ilişkilerini güçlendiren sanatlardır. Başlıca örnekleri şunlardır: Tıbâk (الطباق), Mukabele (المقابلة).

Her iki tür sanatın kullanımında da temel kural, doğallık ve bağlama uygunluktur. Sözde yapılan güzelleştirme, ifadenin akışıyla uyumlu olmalı; zorlama, yapmacıklık veya üretilmişlik izlenimi vermemelidir. Aksi takdirde, metin hem belâgatını kaybeder hem de beklenen etkiyi oluşturamaz.

Bu nedenle bedî ilmi hem beyân hem de me‘ânî ilimleriyle birlikte çalışarak, Arap hitabetinin ve edebî sanatının en ince edebî unsurlarını tamamlar. Bedî sanatları, sadece sözün güzelliğini artırmakla kalmaz; aynı zamanda metnin duygusal etkisini güçlendirir, anlamı pekiştirir ve ifadenin sanatsal değerini yüceltir.²³⁹

3.2.1. Söz Sanatları (المحسنات اللفظية)

3.2.1.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Cinas Kavramının Lügavî Anlamları

Cinas (الجناس) kavramının lügavî kökeni, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde, (ج ن س) kökü etrafında şekillenir. Bu kök, temel olarak benzerlik, uyum ve ortaklık kavramları üzerine kuruludur. Özellikle, farklı bireyler veya nesneler arasındaki özde veya biçimde ortaklık fikrini taşır; ancak kimi bağlamlarda, farklılık ve ayrılık kavramlarını da içerir.²⁴⁰

Klasik Arapçada "الجنس" kelimesi, aynı temel özelliklere sahip bireyleri veya nesneleri ifade etmek için kullanılır. "الناس أجناس" (İnsanlar çeşit çeşittir) ifadesi, insanların ahlak, yaradılış ve köken bakımından farklı türlere ayrıldığını

²³⁸ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, 11–17.

²³⁹ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, 290–291.

²⁴⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/152.

anlatır. Ancak bu kullanım nötr bir tarif olabileceği gibi, ahlakî bir değerlendirme de taşıyabilir; nitekim "وأكثرهم أنجاس" (*Çoğu kötüdür*) ifadesinde, tür ayrımı kötü niteliklerle ilişkilendirilir.²⁴¹

Bu kökten türeyen ifadeler, benzerlik ve yakınlık kavramlarını da içerir. "هو" (*O, ona benzer*) veya "هما متجانسان" (*İkisi birbirine benziyor*) gibi kullanımlarda hem özde hem de görünüşte bir benzerlikten söz edilir. Buradan hareketle, Arap Dilinde şöyle bir ilkeye varılmıştır: "مع التجانس التأنس", "*Benzerlik varsa ülfet doğar.*" Bu ifade, insan psikolojisinde de geçerli olan bir gerçeği yansıtır: Yakınlık ve dostluk, benzerlikten doğar. "وكيف يُؤانسك من لا" "*Sana benzemeyeni nasıl dost edinebilirsin?*" şeklindeki ifadeler, bu temel anlayışın belâgatlı yansımalarıdır. Dolayısıyla, Zemahşerî'nin "الجنس" kavramı üzerine yaptığı analiz, sadece sınıflandırmaya değil, aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik bir derinliğe de işaret eder.

Burada "الجنس", yalnızca nesnelerin veya varlıkların ait olduğu türü değil, aynı zamanda insanlar arasındaki sosyal yakınlığı, duygusal uyumu ve kültürel ortaklığı da temsil eder.

Ayrıca "الجنس" kelimesi, çok geniş bir alanda, hem somut varlıklar (insan, hayvan, kuş) hem de soyut kavramlar (örneğin nahiv veya aruz kuralları) için kullanılmıştır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*'da, İbn Sîdde'nin şu gözlemine yer verir: "الجنس أعم من النوع", "*Cins, türden daha genel bir kavramdır.*" Yani "*cins*", birçok türü içine alan daha kapsamlı bir kategori iken, "*tür*" bu kapsamın içinde özel bir alt grup oluşturur.²⁴²

Bu temel lügavî anlamdan, mucanaset (مجانسة) ve tecnis (تجنيس) gibi kavramlar türemiştir. Her ikisi de iki veya daha fazla varlık arasında özde veya görünüşte benzerlik kurma anlamı taşır. Örneğin, "هذا يُجانس هذا" (Bu, şu şeye benziyor) ifadesiyle, iki varlığın temel özelliklerdeki benzerlikleri vurgulanır. İlginç bir şekilde, insanî davranışları değerlendirmek için de bu kavram kullanılır.

²⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "جنس":md.; Ebü'l-Fazl el-Nisâbü'rî, Mecma'u'l-Emşâl, Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, 1/93.

²⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/84, "جنس":md.

Örneğin, akıl ve idrakten yoksun kişiler hakkında "يُجانس البهائم" (hayvanlara benzer, insanlara benzemez) denilerek, insanî özelliklerden uzaklaşma ima edilir.

Bu kökün somut uygulamaları arasında, Arapların deve türlerini yaşlarına göre sınıflandırması örnek verilebilir. Burada da "الإبل" (deve türü) bir "جنس" kabul edilir ve onun alt türleri (بنات المخاض، بنات اللبون، الحقاق، الجذع، الثني،) belirlenir. Bu örnek, "الجنس" kavramının ince ayrımları nasıl yakalayabildiğini ve detaylı tasnif imkânı sunduğunu göstermektedir.

Lisânü'l-'Arab'da, (ج ن س) kökünden türeyen bazı kavramların kullanımı konusunda dikkat çekici bir eleştiri yer alır. İbn Manzûr, "تجانس الشيئان" (iki şeyin birbirine benzemesi) ve "الأنواع مجنوسة للأجناس" (türlerin cinslere benzemesi) gibi terkiplerin, fasîh Arapçaya yabancı ve "müvellid" yani sonradan türetilmiş ifadeler olduğunu belirtir. Bu tür kullanımların, Arapçanın özgün yapısından ziyade felsefî ve teknik genişlemeler sonucu ortaya çıktığına işaret eder. Böylece, Arap Dilinin saflığını koruma gayreti içinde, geleneksel ve doğal kullanım ile sonradan üretilmiş yapılar arasındaki ayrımı vurgular.²⁴³

Ayrıca, aynı kök için İbnü'l-A'râbî'den nakledilen farklı bir kullanım da aktarılır: "الجنس" kelimesi bazı durumlarda "donmuş su" (katı hâle gelmiş su kütlesi) anlamında kullanılmıştır. Bu kullanım, geleneksel tür veya sınıf kavramından oldukça farklıdır; ancak, cins kökünün Arapçada taşıdığı zengin türetme ve genişleme potansiyelini göstermesi açısından önemlidir. Bütün bu bilgiler ışığında, (ج ن س) kökü *Lisânü'l-'Arab*'da üç temel anlam alanı etrafında şekillenir: Tasnif ve tür kavramı (sınıflama ve aidiyet), Müşâkale ve mecânese (benzerlik ve uyum), Duyusal anlamda donma ve katılık (nadir kullanım) Ayrıca, söz konusu kök etrafında Arap Dilinde, fasîh Arapçayla müvellid terkipler arasında kesin bir ayrım gözetildiği görülür.²⁴⁴

İstilahî anlamda cinas, belâgat ilminin üçüncü ana dalı olan bedî ilminde yer alan önemli lafzî sanatlardan biridir. Cinas, lafzın güzelliğini ve sözün

²⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ج ن س" : md.

²⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "جنس": md.

müzikalitesini artırmaya yönelik bir tekniktir, ancak bu yapılırken anlamın özü korunur ve mânânın açıklığı muhafaza edilir.

Cinas, iki kelimenin lafız bakımından birbirine benzemesi, ancak anlamlarının farklı olması sanatıdır. Bu teknik hem işitsel bir ahenk hem de anlamsal bir sürpriz etkisi meydana getirir. Cinas, Arap edebiyatında hem edebî hem de etkiyi artırıcı bir işlev görür. Cinas, iki ana türe ayrılır: ²⁴⁵

Cinas-ı Tâm (Tam Cinas): Burada iki kelime arasında harflerin türü, sıralanışı, sayısı ve hareketleri bakımından tam bir uyum bulunur. Ancak anlamları farklıdır.

Örneğin: Kur'ân-ı Kerîm'de: "ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة" "*Günaha saplanmış olanlar kıyamet koptuğu gün (dünyada) sadece çok kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler.*" ²⁴⁶ Burada "الساعة" kelimesi iki kez kullanılmıştır; birincisi kıyamet günü anlamında, ikincisi ise kısa bir zaman dilimi anlamındadır. Şiir örneği: "وسمَّيْتُهُ يَحْيَى لِيَحْيَا فَلَمْ يَكُنْ إِلَى رَدٍّ أَمْرُ اللَّهِ فِيهِ سَبِيلٌ" "*Adını Yahyâ koydum ki yaşasın diye, Fakat Allah'ın hükmüne karşı gelmenin bir yolu yoktu.*" ²⁴⁷ Burada da "يَحْيَى" kelimesi hem özel isim (Yahya) hem de "yaşamak" fiili anlamında iki farklı anlam taşır.

Cinas-ı Nâkıs (Eksik Cinas): Burada iki kelime arasında tam bir uyum yoktur; dört öğeden birinde (harf türü, sırası, sayısı veya hareketlerde) bir farklılık bulunur. Cinas-ı nâkıs, tam cinasa göre daha az uyumlu olmakla birlikte, uygun bir bağlamda kullanıldığında yine de güçlü bir etki yaratabilir. ²⁴⁸

Cinasın sanatsal değeri, doğru kullanıldığında, sözün ritmini ve müzikalitesini zenginleştirir. Özellikle dinleyicinin veya okuyucunun dikkatini çeker; çünkü ses uyumu ile anlam farklılığı arasındaki incelikli zıtlık, zihinde canlılık ve hayranlık uyandırır. Ancak cinasın etkili olabilmesi için: Tabii (doğal) olması, zorlamadan kaçınılması gerekir. Zorlama yoluyla yapılan cinaslar, ifadenin sanatkârane yönünü zayıflatır ve sözün doğallığını ve etkileyiciliğini

²⁴⁵ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 403-404.

²⁴⁶ er-Rûm 30/55; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, er-Rûm 30/55.

²⁴⁷ Ubeydullah b. Abdullah b. Tahir, *Dîvân*, nşr. Emîl Bedî' Ya'kûb, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998, 254.

²⁴⁸ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 409-410.

kaybettirir. Bu durumda söz, gerçek bir belâğî etki doğurmaz; aksine, sırf lafzi bir oyun gibi algılanır.

Cinas kavramında lügavî ve ıstilahî anlam ilişkisi, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğâ*'sındaki lügavî kökeni ile bedî ilmindeki ıstilahî anlamı arasında belirgin bir anlamsal ve kavramsal uyum gözlemlenir. Her iki düzlemde de (ج ن س) köküne dayanan bir anlayış söz konusudur; bu kök, nesneler veya kavramlar arasındaki özde ya da görünürdeki benzerlik ve uyum anlamına gelir. Lügavî düzeyde, gerek Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğâ*'sında gerekse İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab*'ında, (ج ن س) kökü; Bireylerin veya nesnelerin ortak temel niteliklere sahip olduğu bir sınıfa ait olmayı ve bu sınıfın bireyleri arasında içsel veya dışsal bir benzerlik bulunmasını ifade eder.²⁴⁹ Bu kökten türeyen "الجنس", "مع التجانس التأنس" gibi kavramlar, genellikle şekil, öz, ya da özellik açısından bir benzerlik veya uyum durumunu ifade eder. Ayrıca bu benzerliğin, sadece zahirî düzeyde kalmayıp, insanlar arasında duygusal yakınlık ve sosyal ülfet doğurduğu, klasik ifadeyle "مع التجانس التأنس" (*Benzerlik ülfeti doğurur*) sözüyle belirtilmiştir. Buna karşılık, ıstilahî düzeyde, cinas terimi, lafzî bir sanat olarak, İki lafzın ses açısından benzer, mana açısından ise farklı olması esasına dayanır. Bu yapı, lügavî kökende olduğu gibi görünüşte bir uyum, fakat anlamda bir çeşitlilik meydana getirir. Bu bağlamda, ister tam cinas (الجناس التام) isterse yarım cinas (الجناس الناقص) olsun, bedî ilminde cinas; ses uyumu yoluyla algıda bir bütünlük yaratır, anlam farklılığı yoluyla ise zihinsel bir dikkat ve edebî bir hayranlık uyandırır. Dolayısıyla, cinas, doğal türler arasındaki benzerliğin, edebî ifadede bir ses estetiği ve anlam oyunu hâline getirilmiş şeklidir.

Lafızlardaki benzerlik, doğadaki türler arası benzerlik duygusunu çağrıştıırken, Anamlardaki farklılık, sözün sanatkârane gücünü ve mecazî boyutunu artırır. Sonuç olarak, cinasın lügavî anlamı, nesneler veya varlıklar arasındaki doğal benzerlik ve uyum kavramına dayanır. İstilahî anlamı ise bu lügavî temelin, söz sanatlarında edebî ve fonksiyonel bir kullanım hâline getirilmiş biçimidir. Bu geçiş, somuttan soyuta, doğaldan sanata ve sınıflamadan

²⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ج ن س": md.

yaratıcı estetiğe doğru bir ilerleme çizgisi sunar. Böylece, cinas, sözlük anlamından kopmadan, fakat onu aşarak, edebî yaratıcılığın en etkili araçlarından biri hâline gelir.

3.2.1.2. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Sec'a Kavramının Lügavî Anlamları

Sec'a (السجع) kavramının lügavî kökeni, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde izlenen açıklamalara göre, (س ج ع) kökü çevresinde şekillenir. Bu kök, temelde düzenli ses uyumu, tekrarlanan ritim ve icraî uyum kavramlarına dayanır. Bu düzenlilik ve uyumluluk hem doğal seslerde hem de insanî ifadelerde gözlemlenebilir.²⁵⁰

Lügavî düzeyde, sec'a kavramı, kendi tarihsel gelişiminde doğal bir ses hareketinden başlayarak, mecazî ve sanatkârâne kullanımlara evrilmiş bir zenginlik sergiler. İlk aşamada, sec'a hissî anlamı doğadan kaynaklanır. "سجعت الحمامة" (*güvercin sec'a etti*) ifadesiyle, güvercinin sabit bir ezgide ötüşi; "سجعت الناقة" (*deve sec'a etti*) denildiğinde de devenin kesintisiz, düzenli bir inilti çıkarması kastedilir. "سجعت القوس" ise yayı çekince çıkan ve arı vızıltısına benzeyen düzenli sesi ifade eder. Bu örnekler gösterir ki sec'a, düzenli, ritmik ve istikrarlı ses titreşimleri anlamına gelir ve bu yönüyle, Arapçanın doğal ritim yapısına işaret eder. Doğadaki bu ses uyumu, zamanla dilsel yapıların oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Mecazî anlam düzeyinde ise sec'a, belirli bir ses düzenine sahip nesir anlamına evrilir. Burada sec'a, şiir veznine bağlı kalmaksızın, cümlelerin sonlarındaki seslerin birbiriyle uyumlu olmasını ifade eder. Dil bilginleri sec'ayı, cümle veya cümle parçalarının sonlarında benzer seslerin tekrarıyla oluşan bir tür akustik uyum olarak tanımlar.²⁵¹

Zemahşerî, "السجاع" kelimesini sadece ses ve söz alanında değil, hareket ve davranış düzenliliği bağlamında da kullanmıştır. "فلان ساجع في سيره" (*falanca*

²⁵⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/152.

²⁵¹ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 409.

yürüyüşünde düzenlidir) ifadesi, bir kimsenin yürürken istikametini bozmadan, istikrarlı bir şekilde hareket ettiğini anlatır. Bu anlamı, Zü'r-Rumme'nin (ö. 117/735) şu beyti destekler:

"إذا ما علوا أرضًا ترى وجه ركبها... إذا ما علوها مكفأ غير ساجع"²⁵²

Yani: "Bir tepeye çıktıklarında, binenlerin halleri eğik olur; secîli, yani düzgün bir yürüyüş halinde değildirler. "

Öte yandan, İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab* adlı eserinde de (س ج ع) kökünün benzer biçimde ele alındığı görülür. Bu eserde de sec'a kavramı, sesin düzenli olması, ifadenin ritmik ve dengeli gelişmesi, eylemin veya davranışın ahenkli ve kasıtlı olması gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Böylece sec'a hem doğada hem de insan sözünde ölçülü, dengeli ve maksatlı bir düzenin ifadesi hâline gelir. İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab* eserinde sec'a kavramına ilişkin ek bir boyut dikkat çekicidir: tenkit ve ihtiyat boyutu. Özellikle dinî söylemde, suni ve zorlama secîlerin kullanımına karşı uyarılar bulunur. Hz. Peygamber'in, dua ederken aşırı secî kullanımını hoş görmediği ve bunu kâhinlerin üslubuna benzettiği rivayet edilmiştir. Bu da sec'anın doğal ve samimi bir söyleyiş olması gerektiğine işaret eder; aksi hâlde, yapmacıklığa ve etkisizliğe dönüşür.²⁵³

İbn Cinnî, sec'anın bu adla anılmasını, cümle sonlarındaki ses benzerliklerine ve ahenkli uyuma bağlamıştır. Bu, sadece biçimsel bir ses benzerliği değil, aynı zamanda ifadede bir dengeli kapanış yaratma amacı taşır. Bununla birlikte sec'a kavramı, kast ve istikamet anlamında da kullanılmaktadır. "رجل ساجع في سيره" ifadesi, *birinin yürüyüşünde doğru ve sapmadan ilerlediğini belirtir*. Aynı kökten gelen "سجع له سجعًا" "Ona secî'li (ahenkli, kifayeli) bir söz söyledi." kullanımı da hedefe yönelik kastı ve doğruluğu anlatır. Bu, sec'anın sadece seslerde değil, hareketlerde ve davranışlarda da düzen ve uyumu temsil ettiğini ortaya koyar.²⁵⁴

²⁵² Zü'r-Rumme, *Dîvân*, thk. Abdullah el-Cumey', Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, 303, beyit no: 983.

²⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "س ج ع":md.

²⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "س ج ع":md.

İstilahî anlamda sec'a, cümlelerin veya ifadelerin sonlarında aynı harf ile uyumlu bir bitiş sağlanmasıdır. Burada "فاصلة" (fasıla) olarak adlandırılan kelimelerin son sesleri arasında ahenk bulunur. Sec'anın en temel özelliği, şiir gibi vezne bağlı olmaksızın oluşmasıdır. Dolayısıyla sec'a, bir yandan şiirsel bir musiki duygusu verirken, diğer yandan nesir özgürlüğünü korur.²⁵⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de sec'anın en yetkin örnekleri görülür ve bu durum فواصل (âyetlerin fasılları) kavramıyla ifade edilir. Örneğin: " فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ، وَطَلْحٍ " "Onlar dalbastı kiraz ve meyve yüklü muz ağaçları arasında; Kesintisiz gölgeler altında;..."²⁵⁶ Bu âyetler, sonlarındaki "وٍ" seslerinin tekrarıyla hem işitsel hem de duygusal bir ritim oluşturur. Burada sec'a anlamı pekiştirmek, ahenk oluşturmak ve mana bütünlüğü sağlamak için kullanılmıştır.

Nesirde ise sec'a, özellikle Hz. Peygamber'in hadislerinde, hutbelerde ve resmî yazışmalarda etkili bir biçimde kullanılmıştır. Mesela: " اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا، " "وَأَعْطِ مُسْكِيًا تَلْفًا " "Allah'ım! Veren kimseye (harcayana) yerine daha fazlasını ver, cimrilik edenin (elinde tutanın) ise malını helâk et."²⁵⁷ Bu cümlede hem ses hem de anlam düzeyinde bir denge ve ritim sağlanmıştır. Bu örnekler, sec'anın sadece bir süsleme aracı olmadığını, aynı zamanda mana ile musiki arasındaki derin bağın ifadesi olduğunu gösterir. Yani sec'a, iyi kullanıldığında hem kulak hem kalp üzerinde etkili olur; kötü kullanıldığında ise yapay ve zorlayıcı görünür.

3.2.1.3. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İktibâs Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde (ق ب س) kökünü, esas itibarıyla alma ve aktarma fiillerine dayandırır; bu kavramı hem hissi/maddî hem de mecazî bağlamlarda işler. Kelimenin asli lügavî anlamı, ateşten kıvılcım veya kor alma fiilidir. Örneğin, " خُذْ لِي قَبْسًا مِنَ النَّارِ " (*Bana ateşten bir kıvılcım getir*) ifadesi, doğrudan bir ışık veya ısı kaynağından bir parça alınmasını ifade eder. Bu

²⁵⁵ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 409–410.

²⁵⁶ el-Vâkıa 56/28–30; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Vâkıa 56/28–30.

²⁵⁷ Buhârî, Cihâd, 46; Müslim, Zekât, 57.

bağlamda "مُقَبَّس" ve "مُقَبَّاس" gibi isimler de ateşin alındığı nesneyi veya bu iş için kullanılan aracı gösterir. Buradan hareketle "اقتباس" fiili, bir kaynaktan yararlanmayı, bir şey talep etmeyi veya almaya çalışmayı ifade edecek şekilde genişlemiştir.²⁵⁸

Zemahşerî, bu anlamı hem hız hem de arzu vurgusuyla zenginleştirir: "ما أنت إلا كالقابس العجلان" (*Sen ancak acele eden bir ateş alıcısıdır*) benzetmesi, bir şeyi şiddetle ve süratle isteyen kişiyi tasvir eder. Yine "ما زرتك إلا كقبسة العجلان" (*Seni sadece aceleyle alınan bir kıvılcım gibi ziyaret ettim*) ifadesi de ziyareti kısılgı ve hızlı geçiciliği bakımından niteler. Bu kök zamanla mecazî sahada, özellikle ilim ve bilgi aktarma anlamına kaymıştır. "قَبَسْتَهُ عِلْماً" (*Ondan ilim aldım*) veya "أَقْبَسْتَهُ عِلْماً" (*Ona ilim verdim*) gibi kullanımlar hem öğrenmeyi hem de öğretmeyi kapsayan bir bağlam oluşturur. Bu kullanım, kelimenin mânâda hem taleple alma (قَبَسَ) hem de vererek aktarma (أَقْبَسَ) yönlerini barındırdığını gösterir.²⁵⁹

Zemahşerî ayrıca kelimenin farklı kullanım alanlarını da zikreder. Mesela; bu kökten türeyen "فحل قَبِيس" deyimini, çiftleşme kabiliyeti yüksek hayvanlar için mecazî bir aktarım olup "ateşle dölleme" arasında çarpıcı bir imgesel bağ kurar. Yani çiftleşmedeki sürati ateşin çabuk alınmasına benzetir. Başka bir örnek ise "هذه حمى قَبِيس لا حمى عرض" (*Bu hastalık ani bir bulaşmayla elde edilen bir hummadır, doğuştan gelen bir hastalık değildir*) şeklindedir; burada da "قَبِيس" kökü, edinilen veya dışarıdan alınan şeyleri ifade eder.²⁶⁰

İbn Manzûr *da Lisânü'l-‘Arab* eserinde benzer şekilde, "قَبِيس" kökünün hem hissi hem de mecazî yönlerini detaylı şekilde açıklamıştır. Hissi anlamda: "قَبِيس" doğrudan ılık veya ateş almak fiilini ifade eder. "مُقَبَّس" (*ateş alınan araç*), "قَابَس" (*ateş isteyen kişi*) gibi türevler kullanılır. Hadiste geçen "حَتَّى أُورَى قَبْساً لِقَابِيس" "*Ta ki ılık isteyenlere bir parça ılık sunayım.*"²⁶¹ örneği buna işaret eder; (Ateş

²⁵⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, "ق ب س" :md.

²⁵⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, "ق ب س" :md.

²⁶⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/47.

²⁶¹ Buhârî, İlim, 10.

isteyen birine kıvılcım gösterilmesi). Meczâî anlamda: "اقتباس" bilgi edinmeyi ifade eder. "اقتبسَ علماً" veya "قَبَسَهُ علماً" gibi ifadeler, bir kaynaktan bilgi veya hikmet devşirmeye delalet eder. Nitekim, hadiste geçen " من اقتبس علماً من ...النجوم" (Yıldızlardan ilim iktibâs eden...) ifadesi, bu anlamı destekler.²⁶²

Sarf ilminde bu fiil hem üçlü (قَبَسَ) hem de dördlü (أَقْبَسَ) kalıplarda gelir. "أَقْبَسَ" isteyen (talep etmek, almak, ödünçlemek, yararlanmak), "قَبَسَ" ise veren (aktarmak, bilgi veya metni kaynağından alıp kullanmak) anlamındadır. Bu ayrım, dildeki zenginlik ve ifade kudretini gösterir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde geçen örneklerde, "قَبَسَ" hem maddî hem de manevî aydınlanmanın bir metaforu olarak işlenir. Buradaki amaç sadece süsleme değil; anlam derinliği kazandırmak, delil getirmek, etkiyi artırmak veya dini/edebî bağlam kurmaktır. Böylece kelimenin kullanımı, gündelik hayattan dinî metinlere kadar geniş bir alana yayılmıştır.²⁶³ Örneğin, bir şair şu âyeti mısrasına dahil ederse: "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ" "Rızkınız ve size vaad edilenler göktedir."²⁶⁴ Bu alıntı, sözün hem anlamını güçlendirir hem de Kur'ânî bağ kurar.

İktibâs, belâgat ilminde, bir kimsenin sözünde Kur'ân-ı Kerîm veya hadis-i şeriften bir bölümü doğrudan veya hafif değişiklikle aktarması, fakat kaynak belirterek bunu açıkça ifade etmemesi şeklinde tanımlanan bir üslup sanatıdır. Bu sanat ister nesirde ister nazımda kullanılsın, metne ruhanî bir etki ve otorite kazandırır. Zira kutsal metinlerden alınan ifadeler, içerdiği ilahî anlam gücü ve edebî kudret ile dinleyici veya okuyucu üzerinde derin bir etki bırakır. Ayrıca, edebî metnin içeriğiyle bu alıntı arasında doğal bir bağ kurulması hem yazarın dildeki kudretini hem de dinî ve edebî birikimini ortaya koyar.

İktibâsın edebî ve retorik işlevi, yalnızca metne biçimsel bir zenginlik katmakla sınırlı değildir; aynı zamanda anlamı kuvvetlendirme, delil sunma ve ifadenin ikna ediciliğini artırma yönünde güçlü bir işlev de üstlenir. Bu nedenle, iktibâs sanatı edebî metinlerde olumlu bir metinlerarasılık (التناص) örneği olarak

²⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, "ق ب س" :md.

²⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, "ق ب س" :md.

²⁶⁴ ez-Zâriyât, 51/22; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ez-Zâriyât, 51/22.

değerlendirilir. Bu da edebî zevk ile ilmî vukûfiyetin birleştiği bir düzlemde gelişir.²⁶⁵

İktibâs teriminin lügavî ve ıstılahî anlamları arasındaki ilişki, klasik Arap Dilinin mecazî gelişim gücünü yansıtan özgün bir örnektir. Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* ve İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab* gibi kaynaklarda belirtildiği üzere, "اقتباس" kelimesi, "قبس" kökünden türetilmiş olup, aslen ateşten bir kıvılcım veya alev parçası alma, yani ışık ve ısıyı ödünç alma anlamına gelir. Örneğin, "اقتبس ناراً" denildiğinde, başkasının yaktığı ateşten geçici olarak yararlanmak kastedilir. Bu anlam, asıl kaynağın sahibine ait olduğunu kabul etmekle birlikte, kendi ihtiyacını gidermek amacıyla oradan kısa süreli faydalanmayı ifade eder.²⁶⁶

İşte bu anlam, ıstılahî kullanıma da mecazî bir dönüşümle aktarılmıştır. Belâgat ilminde iktibâs, dinî metinden alınan mana ışığının kendi ifadesine dâhil edilmesidir. Ancak bu aktarımda da asıl kaynak (Kur'ân veya hadis) kendine ait bir otorite olarak korunur, alıntı ise bilinçli ve bağlama uygun şekilde yapılır. Böylece, tıpkı ateşin yol gösterici bir aydınlık sağlaması gibi, iktibâs da metne anlam, ruh ve hikmet yönünden bir aydınlık katar.

Bu bağlamda, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa*'da sunduğu lügavî tanım ile belâgat ilmindeki ıstılahî tanım arasında süreklilik arz eden, kesintisiz bir anlam geçişi söz konusudur. Bu geçiş, Arapçanın maddî alandan manevî alana geçişteki esnekliği ve dilsel köklerin edebî işlev kazanma kabiliyeti açısından oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla, iktibâs hem kutsalın edebî metinle birleşme biçimi, hem de bir kültürün dil yoluyla kendini yeniden üretme yöntemi olarak özgün bir belâgat tekniği teşkil eder.

²⁶⁵ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 429.

²⁶⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, "ق ب س" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ق ب س" : md.

3.2.2. Manevî Sanatlar (المحسنات المعنوية)

3.2.2.1. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tıbâk Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*'da “ط ب ق” kökünü hem soyut hem de somut (mecazî) anlam katmanlarında zengin bir dizi kullanım alanı ile ele alır. Bu kök, Arapçanın anlam genişletme ve soyutlaştırma potansiyelini gösteren örneklerden biri olarak dikkat çeker. Zemahşerî, kökün asıl anlamını “iki şeyin biçimsel olarak tam örtüşmesi, birbirine denk gelmesi veya üst üste binmesi” şeklinde tespit eder. Örneğin; “طبّق الغطاء الإناء” (*Kabın kapağını kapattı*) ifadesi, kap ile kapağın şekilce uyuşması ve örtüşmesi durumunu anlatır. “أطبقت الرحي” (*Değirmen taşını üst üste koydu*) ve “أطبق الحب” (*Kavanozu kapattı*) gibi kullanımlar da tam bir fiziksel örtüşme ve kapanma halini gösterir. “أطبق شفتيه” (*Dudaklarını kapattı*) ifadesi de bu bağlamda “mutlak susma, sessizlik” anlamına gelir ve Arapçada “sus” emriyle doğrudan ilişkilidir.²⁶⁷

Zemahşerî ayrıca, kökün mecazî uzanımlarına da geniş yer ayırır. Örneğin: “طبق الأرض الجراد” (*Çekirgeler yeryüzünü kapladı*) ifadesinde, yoğunluk ve yaygınlık anlamında bir kapsama mecazı söz konusudur. “مطر طبق الأرض” (*Yağmur yeryüzünü örttü*) şeklinde kullanılan deyimler, şiddetli ve kapsamlı etkiyi ifade eder.

Kur'ânî bir örnek olarak, “لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ” “Siz halden hale geçeceksiniz.”²⁶⁸ âyeti zikredilir. Buradaki “طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ” ifadesi, hayattaki safha değişimlerini, insanların uğradıkları hâl ve makam farklılıklarını anlatır. Bu kullanım, kökün maddî katman anlamından, varoluşsal ve sosyolojik dönüşüm anlamına doğru evrilmesinin örneğidir.

Zemahşerî, “طبقة من الناس” (*Toplumsal bir kesimi, sınıfı*) ifadesiyle kökün, toplumsal ve bilgi katmanlarını ifade etmedeki yetkinliğine de dikkat çeker. Benzer şekilde: “أقمت عنده طبقاً” (*Gecenin bir bölümü geçti*) “مضى من الليل طبق”

²⁶⁷ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, “ط ب ق”: md.

²⁶⁸ el-İnşikâk, 84/19; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-İnşikâk, 84/19.

”من النهار“ (Günün bir kısmını onun yanında geçirdim) ifadeleri, zamanın bölümlere ayrılması bağlamında kökün mecazî zaman tasnifine uyarlanışını gösterir. Ayrıca ”سنة مطبقة“ (zorlu, sıkıntılı yıl) ifadesi, çıkışsızlık, kapanmışlık ve kapanan imkânlar gibi anlam katmanlarını barındırır. Zemahşerî, bu anlamı şu şiirle örneklendirir: ”وأهل السكينة في المطبقات“, (sükûnet ehli dar ve karanlık zamanlarda) bu bütünlük içinde değerlendirildiğinde, bu örnek, ”مطبقات“ kelimesinin, halk arasında ve edebî hafızada şiddet, kapanmışlık ve çaresizlik hâliyle özdeşleştiğini ve bu anlamın Arap zihninde kökleşmiş olduğunu gösterir.²⁶⁹

Zemahşerî ”طب-ق“ kökünün anlam evrenini yalnızca fiziksel ve sosyal alanlarla sınırlı tutmaz; bu kökün zamanla ilgili mecazî kullanımlarına da dikkat çeker. Örneğin ”سنة مطبقة“ (kapsayıcı, kapalı bir yıl) ifadesi, zorlayıcı ve ağır geçen, insanlara adeta nefes aldırmayan bir yılı tanımlar. Bu kullanım, bir yılın bolluk ve ferahlık kapılarını kapattığı, insanların üzerine sıkıntıların çöktüğü bir zaman dilimini istiâre yoluyla tasvir eder; sanki o yıl, halkın üzerine kapanmış ve onları kuşatmıştır.²⁷⁰

Ayrıca bu kök, uyum ve toplu mutabakat gibi anlamlara da işaret eder. Örneğin, ”أطبّقوا على الأمر“ (bir konuda birleştiler) ifadesi, fiziksel örtüşmeden soyut düzleme geçerek fikir birliği ve toplumsal uzlaşuya yönelik bir anlam genişlemesini gösterir. Aynı şekilde, ”وطابقته على الأمر“ (onunla aynı görüşte oldum, ona katıldım) şeklindeki kullanım, bu kökün farklı unsurlar arasındaki uyumu ve birlikte hareket etme kabiliyetini ifade etme gücünü ortaya koyar.

Zemahşerî, bu kökün hukukî ve şer‘î bağlamdaki kullanımlarına da dikkat çeker. Örneğin, ”طبق الحاكم والمفتي“ (hâkim ve müftü isabet etti) ifadesinde, verilen hükmün doğruya denk düşmesi anlatılır.²⁷¹ Burada ”tatbîk“, hüküm ile konu ya da fiil ile şer‘î yasa arasındaki uygunluk anlamına gelir. Bu da adaletin tam yerini bulduğunu gösteren güçlü ve teknik bir kullanımdır.

²⁶⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, ”طب ق“ : md.

²⁷⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, ”طب ق“ : md.

²⁷¹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, ”طب ق“ : md.

Yine bu kökün cezalandırma ve hapsedilme bağlamındaki kullanımı da dikkat çekicidir. “تركوه في المطبق” (onu yer altı zindanına attılar) ifadesinde, kelimenin anlamı sıkı bir şekilde kapatılmış, tamamen yalıtılmış bir mekânı tasvir eder. Bu da kelimenin sosyal izolasyon ve mutlak kapanma anlamlarını çağrıştıran mekânsal bir anlam kazandığını ortaya koyar.

Zemahşerî “طب-ق” kökünün edebî ve teknik bağlamlardaki kullanımlarına da dikkat çeker. Özellikle aruz sanatı bağlamında “بيت مطبق” ifadesini örnek verir. Bu kullanımda kastedilen, beyitteki veznin kelimenin ortasında sona ermesidir. Bu, kökün şiirsel yapılar içinde teknik bir terim olarak kullanılabildiğini, yani Arapçanın sanat dilinde de yer bulduğunu gösterir.²⁷²

Ayrıca Zemahşerî, bu kökün deve ve atların yürüyüş düzenlerini tasvir etme amacıyla da kullanıldığını belirtir. Örneğin “طبقت الإبل الطريق”, ifadesi, develerin yolu sapmadan, düz bir hat üzerinde yürüdüğünü belirtir. Yine “مطابقاً يرفع عن”, “مطابقة المقيد” ifadesi ise, hayvanın denge ve uyum içinde attığı adımlar anlamına gelir. Bu, hareketin düzenli ve disiplinli yapısını yansıtır. Yine “مطابقة المقيد” tabiri, ayakların birbirine yakın ve eşit adımlarla atıldığını belirtmek için kullanılır. Bu anlamlar, kökün ritmik ve ölçülü hareketleri tasvir etme kabiliyetini ortaya koyar.²⁷³

Zemahşerî, bu dizi anlamları, meşhur şair Zü'r-Rumme'nin şu beytiyle tamamlar:

274 “لقد خط رومي فلا زعماته لعتبة خطأ لم تُطبق مفاصله” Yani: “Rûmî iz bırakmış ama izi kapının eşiğiyle uyuşmamış; izi oluşturan eklemler (izlerin uçları) örtüşmemiş”. Bu beyitte izlerdeki uyumsuzluk, izlerin bağlantı noktalarının örtüşmemesi üzerinden ahenk ve tutarlılığın eksikliği olarak anlatılır. Bu, “tatbîk” (örtüşme, denk düşme) kavramının Arap zihninde mükemmeliyet, düzen ve teknik ustalıkla özdeşleşmiş olduğunu ortaya koyar.

²⁷² ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, “طب ق”: md.

²⁷³ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, “طب ق”: md.

²⁷⁴ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, “طب ق”: md.

Böylece Zemahşerî, "ط ب ق" kökünün, örtme, uygunluk, uyum, üst üste gelme ve mutabakat anlamları etrafında döndüğünü ortaya koyar. Bu kökün anlamları, doğrudan duyusal alanlardan başlayarak aklî, sosyal ve sanatsal mecazlara kadar genişlemiştir. Kökün bu farklı yansımaları, Arapçanın anlam genişletme ve anlam inşası yeteneğini tek bir somut kökten hareketle nasıl gerçekleştirebildiğinin örneklerinden biridir.²⁷⁵

Metin, "ط ب ق" maddesini ve bu maddeden türeyen anlamları *Lisânü'l-'Arab* 'da ele almakta; bu anlamların sözlükbilimsel, şer'î (dinî), belâgî (hitabî) ve işlevsel bağlamlarda nasıl kullanıldığını göstermektedir. "ط ب ق" kökünün başlıca anlamları şu şekilde özetlenebilir:

Asıl ve fiziksel anlamında "الطبق", bir şeyin üstünü kaplayan örtü anlamına gelir; çoğulu "أطباق" tır. Bu anlam, "الإطباق" (örtme, kapatma) fiilini de içerir. Örneğin: "أطبق الغطاء على الإناء", "Kabın kapağını üzerine kapattı." Aynı kelime, bir şeyle eşit olan veya tam uyumlu olan nesneleri ifade etmek için de kullanılır. Bu bağlamda, "مطابقة" ve "تطابق" gibi kelimeler türemiştir; her ikisi de denk gelme, tam örtüşme anlamlarını taşır.

Mecazî ve istiâreli anlamlar kapsamında "الطبق" kelimesi hem insanlar hem de çekirgeler gibi varlıklar için bir topluluğu ifade edecek şekilde kullanılır ve bu kullanım da çokluk anlamını içerir. Örneğin: "طبق من الناس" veya "طبق من الجراد" ifadelerinde bu anlam görülür. "الطبقات" kelimesi, toplumların veya milletlerin sosyal ve tarihî derecelerini ifade eder. Örneğin: "طبق من الناس" ifadesi, belirli bir zaman diliminde yaşayan bir nesil veya grup anlamına gelir. Ayrıca "طبق" kelimesi, ardışık ve değişen hâlleri tanımlamak için de kullanılır. Bu anlam, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen şu âyette açıkça görülür: "لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ" ²⁷⁶ (Yani: Hâlden hâle, bir durumdan başka bir duruma geçme anlamında kullanılmıştır.)

²⁷⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/595.

²⁷⁶ el-İnşikâk, 84/19; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-İnşikâk, 84/19.

Dînî ve belâgî kullanımları kapsamında tecvid ilminde, “الإطباق” (itbâk), bazı harflerin (ظ، ط، ض، ص) telaffuzunda ortaya çıkan bir fonetik özellik olup, bu harfler söylenirken dilin üst damağa yapışacak şekilde yükselmesiyle gerçekleşir.

Belâgat ilminde, “المطابقة” (mutâbaka), iki unsur arasında ister lafızda ister anlamda olsun uyum, benzerlik veya uygunluk anlamına gelir. Bu terim özellikle mukâbele ya da karşıtlık sanatı (antitez) çerçevesinde değerlendirilir.

Hadis-i şeriflerde, “طبق” kelimesi şiddetli sıkıntı veya zorluk anlamında da kullanılmıştır. Örneğin: “إحدى المطبقات” ifadesi, şiddetli musibetlerden biri anlamında olup, büyük bela veya felaket türlerinden birini tanımlar.²⁷⁷

Anatomik ve fizyolojik anlamlar kapsamında “الطبق” veya “الطبقة” kelimesi, bedendeki omur ya da eklem (mafsal) gibi yapılara işaret eder; bazen de iki omur arasındaki bölgeyi ifade eder. Bu anlamdan hareketle “طَبَّقَ” fiili türetilmiştir; bu fiil, eklem noktasına isabet edip onu kesmek anlamında kullanılır. Bu bağlamda, çok etkili ve yerinde söz söyleyen kişi için “طَبَّقَ المفصل” denilir; yani “delili (veya sözü) tam yerine, hedefe isabet ettirdi” anlamında güçlü ve yerinde hitabeti ifade eder.

Yapılar ve bağlama dayalı anlamlar kapsamında “طبق” kelimesi, bazı deyimsel yapılarda zamanın belirli bir bölümünü ifade etmek için kullanılır. Örneğin: “طبق من الليل” (*gecenin bir kısmı*) veya “طبق من النهار” (*gündüzün bir kısmı*) ifadeleri, bir saat ya da daha uzun bir zaman dilimi anlamına gelebilir. Kelime, yağmur ve rahmet tasvirlerinde de yer alır. Örneğin: “غيثٌ طبق” ifadesi, toprağı tamamen kaplayan, her yeri saran yağmur anlamına gelir. Bu da kelimenin belâgatli (etkili ve yoğun) kullanım örneklerinden biridir.²⁷⁸

Tıbâk (الطباق), belâgat ilminde, anlamca birbirine zıt iki lafzın aynı bağlamda bir araya getirilmesiyle oluşturulan beyanî sanat türlerinden biridir. Bu

²⁷⁷ Ebû Dâvûd, Cenâiz, 23; İbn Mâce, Cenâiz, 55.

²⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “طبق”:md.

sanat, iki kelimenin (isim, fiil, harf ya da farklı sözcük türleri) anlam bakımından açıkça çelişmesi esasına dayanır.

Tıbâk, lafza değil, anlama dayalı bir süsleme sanatı (muhassinat-ı ma'naviyye) olup, sözün anlamını derinleştirir ve ifade gücünü artırarak muhatabın zihninde daha etkili yer etmesini sağlar. Bu sanatın temelinde tezat ilkesi yer alır. Zıt kavramların birlikte zikredilmesi, zihni uyarır; kavramlar arasındaki derin ilişkileri fark etmeye teşvik eder. Böylece anlam daha etkili, güçlü ve belirgin bir biçimde sunulmuş olur. Kur'ân-ı Kerîm ve klasik Arap şiiri, tıbâk sanatına sıklıkla başvurur. Örneğin, Kur'ân'da geçen şu âyette bu sanat en güzel biçimde sergilenir: "هو الأول والآخر، والظاهر والباطن" "O, evveldir ve âhirdir; zâhirdir ve bâtındır."²⁷⁹ Bu âyette geçen karşıt kavramlar, anlamı derinleştirerek ilâhî sıfatların mutlaklığını ortaya koyar. Tıbâk sanatı başlıca iki ana türe ayrılır:²⁸⁰

1. Olumlu Tıbâk (طباق الإيجاب): Zıt anlamlı iki kelimenin, her ikisi de olumlu ve açık biçimde ifade edilerek kullanılmasıdır. Örneğin: Kur'ân-ı Kerîm'de şu âyette olduğu gibi: "وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى", "Ve O'dur güldüren ve ağlatan."²⁸¹ Burada "gülmek" ve "ağlamak" gibi duygusal açıdan zıt iki fiil, doğrudan ve olumlu biçimde yer almakta, böylece neşeyle keder arasındaki karşıtlık güçlü bir biçimde vurgulanmaktadır. Yine: "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" Bu âyette, "lehine kazanmak" ile "aleyhine yüklenmek"²⁸² ifadeleri zıt yönlü anlam ilişkisi kurarak, sorumluluğun çerçevesini hem olumlu hem olumsuz yönüyle derinleştirir.

2. Olumsuz Tıbâk (طباق السلب): Bir kelimenin bir yerde olumlu, başka bir yerde ise olumsuz hâliyle (nefyedilerek) kullanılmasıdır. Örnek: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ" "De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"²⁸³ Bu örnekte, "bilenler" ve "bilmeyenler" arasındaki olumlu–olumsuz karşıtlık,

²⁷⁹ Hadîd, 57/3; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Hadîd, 57/3.

²⁸⁰ el-Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî', 346.

²⁸¹ Necm 53/43; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Necm 53/43.

²⁸² Bakara, 3/286; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Bakara, 3/286.

²⁸³ Zümer 39/9; Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Zümer 39/9.

bilgi ehliyle cahillerin farkını açıkça ortaya koymakta ve anlamı pekiştirerek daha etkileyici kılmaktadır.

3.2.2.2. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Mukâbele Kavramının Lügavî Anlamları

Mukâbele kelimesi, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde belirtildiği üzere, karşı karşıya gelme, yüz yüze olma ve doğrudan alma-karşılama anlamları etrafında döner. Bu anlamlar, esas itibariyle karşılaşma fikrini merkeze alırken, aynı zamanda yer ve yön farklılığına dayalı bir zıtlık duygusunu da içerir. Zemahşerî, "ق-ب-ل" kökünü çok çeşitli bağlamlarla ele almıştır. Bu da Arapçanın kökten türeme ve anlam genişlemesine dayalı yapısal zenginliğini yansıtır. "قبل" kökü, dilsel kullanım bağlamında çoğunlukla ileriye yönelme, karşı karşıya olma, doğrudan alma ya da yönelme anlamlarını içerir.²⁸⁴ Örneğin: "لَقَيْتَهُ", "Onunla yüz yüze karşılaştım" (Doğrudan karşı karşıya gelmek anlamındadır). "ما تصنع لو أقبل فُبلك؟", "Sana kötü bir durum yönelse, ne yaparsın?" (Burada istenmeyen bir şeyin karşıdan gelmesi söz konusudur). "قعدت القبالة الكعبة", "Kâbe'nin karşısına oturdum" (Yani Kâbe'ye dönük olarak, karşı yönde konumlanmak). Tüm bu örnekler, mukâbelenin sözlük anlamının, doğrudan yönelme ya da karşılıklı durma olduğunu ortaya koyar. Bu anlam, ileride belâgî (retorik) bağlamda şekillenen mukâbele sanatının temelini oluşturacaktır.

Mecazî anlamlar kapsamında Zemahşerî'nin açıklamaları, "ق-ب-ل" kökünün yalnızca somut anlamlarla sınırlı kalmadığını, mecazî ve soyut anlamlara da genişlediğini göstermektedir. Örneğin: "ما لهذا الأمر قبلة", "Bu işin doğru bir yönü yok." (Burada "قبلة" kelimesi, doğru yön, uygun istikamet anlamında mecazî olarak kullanılmıştır). Bu tür kullanım, kelimenin yalnızca fiziksel yönelme değil, aynı zamanda doğruluk, yönlendirme, kabullenme gibi anlamsal boyutlara da açıldığını gösterir.²⁸⁵

²⁸⁴ ez- Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, "ق-ب-ل" :md.

²⁸⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/49-50.

Mukâbele (المقابلة), bedî ilminin öne çıkan edebî sanatlarından biridir. Mânevî süsleme tekniklerinden sayılan bu sanat, ifadeye derinlik ve güç kazandırmayı, anlamı daha açık hâle getirmeyi amaçlar. Bu da karşıt anlamların dengeli bir düzende bir araya getirilmesiyle sağlanır. Klasik belâgat âlimleri, bu sanatla özel olarak ilgilenmişlerdir; çünkü mukâbele, tertibin zarafeti, ifadenin düzeni, zıt fikirlerin net biçimde vurgulanması gibi yönleriyle metne estetik bir çekicilik ve anlamsal yoğunluk kazandırır.

Terim olarak mukâbele, konuşmada veya yazıda önce iki veya daha fazla anlam getirilmesi, ardından bu anlamlara sırasıyla karşılık gelen diğer anlamların getirilmesi şeklinde tanımlanır. Bu yapıda hem lafzî (söz dizimi) hem de dilsel-semantic (anlam) düzeyde bir denge söz konusudur. Mukâbele, bağlama göre farklı sayıda anlam çiftiyle gerçekleşebilir.

İstilahî olarak mukâbele, şu şekilde tanımlanır: *"Bir sözde iki ya da daha fazla anlam (ifade) zikredilir ve ardından, bunlara karşılık gelen zıt anlamlar aynı sırayla getirilir."* Bu yapıda lafzî ve anlam düzeyinde bir denge bulunur. Mukâbele, bağlama göre farklı sayıda anlam çiftleriyle gerçekleşebilir.²⁸⁶ Bazen sadece iki karşıt anlam bulunur. Örneğin, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulur: "يُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ", *"Onlara temiz şeyleri helâl kılar, kötü şeyleri ise haram eder."*²⁸⁷ Burada, helâl-haram ve temiz-kötü karşıtlığı üzerinden bir ikili mukâbele yapılmıştır.

Ancak mukâbele üç, dört hatta daha fazla karşıt anlamla da kurulabilir. Örneğin şu âyette altı unsurdan oluşan kapsamlı bir mukâbele örneği yer alır: "فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى", *"Artık kim verir ve sakınır ve en güzel olanı tasdik ederse, biz onu kolay olana kolaylaştırırız. Kim de cimrilik eder, kendini yeterli görür ve en güzel olanı yalanlarsa, biz de onu zora kolaylaştırırız."*²⁸⁸ Bu örnekte, altı karşıt özellik birbiriyle simetrik şekilde karşılaştırılmıştır: ↔ أَعْطَى

²⁸⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, "ق-ب-ل": md; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, 387.

²⁸⁷ el-A'râf 7/157, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-A'râf 7/157.

²⁸⁸ el-Leyl 92/5-10; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Leyl 92/5-10.

بَخِلَ (verdi ↔ cimrilik etti), اَتَّقَى (takvâ sahibi oldu ↔ kendini yeterli gördü), كَذَّبَ بِالْحُسْنَى (iman etti ↔ yalanladı), فَسْتَيْسِرُهُ لِلْيُسْرَى (kolaya yönlendirme ↔ zora yönlendirme).

Mukâbele kavramının zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserindeki lügavî anlamı ile belâgat ilmindeki ıstilahî anlamı arasındaki ilişki, Arap Dilindeki lafızların anlam alanlarıyla, bu anlamların sanatlı ifadelere dönüşümünü açık bir şekilde yansıtan hassas bir etkileşim örneği sunar. Zemahşerî'nin lügavî açıklamalarında "*mukâbele*", karşılaşma, karşı karşıya gelme, yüzleşme, zıt yönlerde bulunma veya yönelme gibi anlamlarla tanımlanır. Bu anlamlar, duyusal (hissî) ve soyut (ma'nevî) düzeyde, bir şeyin karşısında durmak, onunla doğrudan temas kurmak veya karşı yönlerde bulunmak gibi temsillerle ortaya konur. Her ne kadar bu anlamlar yüzeyde mekânsal ya da hareket temelli gibi görünse de özünde bir denge, karşıtlık ve ilişkisel konumlanma fikrini barındırır. İşte bu temel kavramlar, zamanla belâgî bir yapıya bürünmüş ve "*mukâbele*" terimi edebî karşıtlık sanatı olarak gelişmiştir.

Belâgat ilminde ise mukâbele, bu lügavî zeminden hareketle anlamları karşıtlık üzerinden ortaya koyma ve güçlendirme becerisiyle öne çıkar. Zira zıtlıklar, birbirlerini daha görünür kılar; bu, Arap belâgatının temel ilkelerinden biridir. Bir anlam, zıddı zikredilerek daha da belirginleşir. İşte bu yönüyle mukâbele, delili kuvvetlendirme, anlamı yoğunlaştırma, muhataba psikolojik etki bırakma gibi retorik işlevleri üstlenir. Aynı zamanda, anlam ve güzellik yönünden ahenkli bir yapı ortaya koyar.²⁸⁹

Bu çerçevede, lügavî ve ıstilahî anlamlar arasındaki ilişki, bir kök ve dallanma ilişkisi olarak değerlendirilebilir. Zira mukâbele sanatının ıstilahî anlamı, orijinal lügavî anlamın sanatsal bir gelişimi niteliğindedir. Bu gelişim, "*karşı karşıya gelme*" ve "*zıtlık*" fikrinin yaratıcı bir şekilde kullanılarak, anlamı güçlendiren ve vurgulayan etkili bir ifade aracına dönüşmesiyle gerçekleşmiştir. Şunu söylemek mümkündür: Belâgat âlimleri, bu terimi oluştururken, "فَقِيلَ" fiilinin "*karşılaştı, yüz yüze geldi*" şeklindeki temel anlamından yola çıkmışlar ve

²⁸⁹ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 366.

bu anlam çekirdeğini, anlamca zıt kavramların karşı karşıya getirildiği, düzenli ve dengeli bir anlam yapısı kuran edebî bir sanat haline dönüştürmüşlerdir.

Sanatsal düzeyde mukâbele, sadece sözcükleri yan yana getirmekle sınırlı bir teknik değildir. Aksine, konuşmanın örgüsüne hâkim olmayı, söz dizimini özenle kurmayı, anlamları bilinçli şekilde karşı karşıya yerleştirmeyi gerektirir. Bu tür düzenlemelerde lafız ve anlam uyumu, semantik paralellik ve dilsel denge ön plandadır. Bu da konuşanın dilsel yetkinliğini ve anlatım araçlarını etkili kullanma gücünü gözler önüne serer. Anlamı daha güçlü kılmak, muhatabın zihninde karışıklık yoluyla açık bir iz bırakmak ve Arapçanın karışıklıkları dengeli ve tutarlı bir şekilde ifade etme kapasitesini ortaya koymak açısından vazgeçilmezdir.

3.2.2.3. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tevrîye Kavramının Lügavî Anlamları

Tevrîye kelimesinin lügavî kökeni, (و ر ي) fiiline dayanmakta olup, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde bu kökten türeyen kelimeler farklı bağlamlarda çeşitli anlamlarla ele alınmıştır. Bu kök, özellikle örtme, gizleme, örtük gönderme gibi anlamlar etrafında şekillenen çok katmanlı bir anlam alanı sunar. Aşağıda bu kökün öne çıkan temel lügavî anlamları yer almaktadır.²⁹⁰

Tevrîye ve Gizleme (التورية والإخفاء): "تورية" kelimesi, bir şeyi örtmek, üstünü kapatmak ve başka bir şeyi görünür kılmak anlamlarına gelir. "ورى الخبر" ifadesi, "haberi gizledi, onun yerine başka bir şeyi öne çıkardı" şeklinde tercüme edilir. Bu kullanımdan hareketle, tevrîye kelimesi; asıl maksadı gizleyip, muğlak ama kabul edilebilir başka bir anlamı öne çıkarmak anlamında kullanılır. Bu anlam, kinâye ve tevrîye gibi belâgat sanatlarında merkezî bir rol oynar. Yani, bir anlamın örtük şekilde verilmesi, muhatabın zihninde çift anlamlılık oluşturması bakımından tevrîye, örtme ve yön saptırma sanatıdır.

Saklanma ve Görünmez Olma (الاستتار والتواري): "ورى" ve "وارى" fiilleri; gizlemek, örtmek, bir şeyi gözden uzak kılmak anlamlarına gelir. Bu anlam, özellikle görünür olan bir şeyi fiziksel olarak örtme fiilini anlatır. Kur'ân-ı

²⁹⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/330–331.

Kerîm'de bu anlam doğrudan karşımıza çıkar: " فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ " *"Allah, ona kardeşinin çıplak cesedini nasıl örteceğini göstermek için bir karga gönderdi, toprağı eşeliyordu."*²⁹¹ Buradaki "يُؤَارِي" fiili, cesedi örtmek, yani görünmez kılmak anlamındadır. Dolayısıyla bu kullanımda "vürû" (ورى) kökü, örtme/örtünme gibi çok somut bir anlam taşır.

"ورى الزند يري": (الاشتعال والإيقاد) Ateşin Tutuşması ve Kıvılcım Çıkması ifadesi, çakmak taşının ya da odunun birbirine sürtülmesiyle kıvılcım çıkması ve ateşin tutuşması anlamına gelir. Bu anlam, doğrudan fiziksel bir olaya, yani ateş yakma fiiline dayanır. Bu bağlamda türetilen "مُؤْرِي" kelimesi, kıvılcım çıkarmaya elverişli olan şeyler için kullanılır. Örneğin, bir devenin çakmak taşıyla sürtülerek ateş yakılmasına yardım ettiği anlatılır. Suhaym el-Habashi'nin (ö. 107/725) şu beyitinde bu anlam açıkça görülür: ... وَرَاهُنَّ رَبِّي مَثَلٌ مَا قَدْ وَرَيْنِي "Onları nasıl ben tutuşturduysam, Rabbim de onları tutuştursun. Ateşi içlerine salan kızgın demirler gibi." Burada "ورينى" fiili ile anlatılan şey, ateşi yakmak, içten içe tutuşturmak, yani şiddetli etkide bulunmak anlamındadır. Bu da "tevrîye" kökünün hem fiziksel hem de mecazî ateşle ilişkilendirilebileceğini gösterir.

Hastalık ve Ölümle İlişkilendirme (الدلالة على المرض والموت): Klasik tıbbî literatürde de "ورى" kökü anlam açısından yer bulmuştur. "الْوَرِي", akciğerlerde oluşan, kişiyi boğulma (شرق) yoluyla ölüme götüren tehlikeli bir rahatsızlıktır. Bu kullanım, kelimenin sadece maddî veya soyut değil, aynı zamanda tıbbî betimlemeler için de kullanıldığını ortaya koyar. Dolayısıyla bu kök, içten içe ilerleyen, etkisini gizlice sürdüren ve yok edici sonuçlar doğuran anlamları da taşır ki bu, tevrîyenin örtük anlam taşıma özelliğiyle örtüşmektedir.

"ورت" ve "وريت": (التورية في الفعل والمجاز) Eylemde ve Mecazda Tevrîye gibi türevler, mecazî düzlemde hem gizleme hem de ateşleme, yani duygusal veya düşünsel kışkırtma anlamında kullanılır. Örneğin aşağıdaki rıcaz beyitinde "وريت"

²⁹¹ el-Mâide, 5/31, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Mâide, 5/31.

²⁹² Suhaym el-Habashi (Suhaym b. Wathal), *Dîvânü Suhaym el-Habashi*, nşr. Ahmed Zeki Safvet, Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el-Azhariyye, 1977,13.

fiili, duygusal öfke kıvılcımının tutuşturulması, yani kinin, hasedin veya öfkenin içte gizlenerek harlanması anlamında kullanılmıştır: "ورث بعمر بن علي ناري... ساعة تبدو أسوق العذاري", "Amr b. Ali'ye karşı öfkemi tutuşturdum, genç kızları sürmeye çıktığım anda."²⁹³ Bu beyitteki kullanım, "ورث" fiilinin gizli bir öfkeyi ya da arzuyu barındırmakla kalmayıp, onu harekete geçirme ve dışa vurma işlevini de içerdiğini göstermektedir.

Cömertlik ve Eli Açık Olmak (الكرم وكثرة الرماد): Arap Dilinde, cömert kişiyi tanımlarken kullanılan ifadelerden biri "فلان كثير الرماد، واري الزناد" "*Falan kişi çok kül sahibidir, çakmak taşı kıvılcım saçandır.*" dır. Bu deyim, misafirperverliğin ve cömertliğin sembolü olan sürekli yanan bir ocak ve sık yemek pişirme anlamlarını çağrıştırır. Buradaki "كثير الرماد" (eli açık olmak) ifadesi, sık ateş yakma ve yemek ikram etme dolayısıyla cömertlik ile ilişkilendirilmiştir. "واري الزناد" ise, çakmak taşını kolayca tutuşturabilen, yani sık ateş yakan kimse anlamında mecazî olarak cömertliğe işaret eder.

Bilgi Talebi ve Anlama Arzusu (الطلب والاستفهام المعرفي): "استوريت فلاناً" ifadesi, birinden fikrini açıklamasını istemek, yani "*gizlediği görüşünü açığa vurmasını talep etmek*" anlamında kullanılır. Burada anlam, kökün genel gizleme bağlamından çıkarak ifşa ve açıklığa yönelmiştir. Bu da göstermektedir ki "ورى" kökü, yalnızca örtme değil, örtülü olanı ifşa etme talebini de içine alan anlamsal genişliğe sahiptir.

Maddî ve Fizikî Görünme, İçeriden Dışa Taşma (الظهور والانكشاف الحسي): "ورى النقي وزياً" ifadesinde, kemik ya da etin içinden yağlı ve yoğun bir maddenin dışarı çıkması anlatılır. Bu kullanım, doğrudan bedensel ve fiziksel bir salınım, yani dâhilî maddenin zahir olması anlamındadır. Burada da "ورى" kökü, dışa çıkma ve açığa vurulma anlamlarında hissi bir temsile bürünmüştür.

²⁹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 15/81, "ورث":md.

المعاني الوصفية في) Şiirde Vasıflandırıcı Kullanım, Canlılık ve Besleyicilik (الشعر): Şair el Akhtatlı'nın şu beyitinde kökten türeyen bir sıfat göze çarpar: "والمطعمين إذا هبت شامية تزجي الجهام سديف المربع الواري" *"Ve misafir ağırlayanlar ki, kuzey rüzgârı estiğinde, koyu bulutu süren, bol yağlı 'murbâ'ı' hazırlarlar."*²⁹⁴ Buradaki "الواري" kelimesi; ya "سديف" (yemek kabuğu veya yüzeyi) ya da "مربع" (pişmiş et türü veya yemek kazanı) kelimesinin sıfatı olup, besleyicilik, zenginlik, ateşli pişirme veya harlı ocakta hazırlık anlamlarını taşıyabilir. Bu da kelimenin şiirsel bağlamda bereket, canlılık ve zengin ikram çağrışımlarında kullanılabileceğini göstermektedir.

(المعاني السياقية المجازية في الأمثال) Atasözlerinde ve Bağlamsal Mecazlarda Geleneksel Arap atasözlerinde, "ورى" kökü, mecazî bağlamlarda sıklıkla yer, zaman ve davranışa bağlı dolaylılık ifade edecek biçimde kullanılmıştır. Örneğin, "وراءك أوسع لك" (Ardın daha geniştir senin için) ifadesi, kişinin acele etmemesi, geri durması veya tedbirli olması gerektiğini vurgular. Yine, "دعوني أهديه الشعر" "من وراء وراء", *"bırakın ona şiiri dolaylı dolaylı (gizliden gizliye) sunayım"* şeklindeki kullanım, dolaylı söyleyiş, örtük ifade ve tedirgin yollardan ilerleme gibi anlamlara işaret eder. Bu tür kullanımlar, "ورى" kökünün yalnızca fiziksel gizlilik değil, aynı zamanda sözde incelik, zamanlama ve stratejik ifade biçimleri için de kullanıldığını ortaya koyar.

Tevrîye (التورية), belâgat ilminde bedî sanatların (فن البديع) manevî (anlamsal) türlerinden biri olarak kabul edilen, vehim ve hayal yoluyla etkileyici söylem oluşturmaya dayanan bir sanattır. Bu sanat, çift anlamlı bir kelimenin ustalıkla kullanımı üzerine kuruludur: Söz konusu kelimenin hem yakın ve açık bir anlamı vardır ki bu anlam zihne ilk gelen, görünürdeki manadır; hem de uzak ve gizli bir anlamı vardır ki asıl murad edilen, yani ifade edilmek istenen gerçek anlam budur.

Tevrîye, Arap belâgatında en zarif ifade biçimlerinden biri olarak kabul edilir. Çünkü bu sanat, şairin ya da yazarın kelimeleri öyle bir şekilde

²⁹⁴ el-Akhtatlı, Gıyas b. Gavth, *Dîvânü 'l-Akhtatlı*, Beyrut: Dâr Sâdır, 1994, 148.

yönlendirmesini gerektirir ki, anlamda katmanlar oluşur ve metin, doğrudanlıktan uzak, ince ve gizli bir güzellik kazanır. Bu da muhatabın sadece algısına değil, aynı zamanda zihinsel katılımına ve yorum gücüne dayanan bir anlam süreci ortaya çıkarır. Tevrîye, sadece bir anlamı gizleyip bir başkasını öne çıkarmak değildir; aynı zamanda görünürdeki anlam ile kastedilen anlam arasındaki bilinçli gerilimi kullanarak, ifadeye estetik derinlik ve anlam zenginliği katar.

Bu bağlamda, "و ر ی" kökünün Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde ele aldığı lügavî anlamlarıyla, belâgat ilmindeki tevrîye kavramının ıstılâhî anlamı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Gizleme, örtme, ateşleme (alevlendirme), mecaz ve ima gibi kökten türeyen kelimeler, tevrîyenin anlam dünyasına doğrudan kaynaklık eder. Böylece, söz konusu kökün taşıdığı lügavî anlamlar, söz sanatları bağlamında işlevselleştirilmiş, özel bir anlatım stratejisine dönüşmüştür. Bu ilişki, tevrîye sanatının dilde nasıl anlam üretici bir mekanizma olarak kurulduğunu ve sadece lafzî değil, aynı zamanda zihinsel bir oyun alanı sunduğunu açıkça ortaya koyar.

Tevrîyenin temel şartı, yakın anlamın kast edilmemesi, ancak ifadenin bu yakın anlamı çağrıştıracak şekilde düzenlenmesidir. Böylece, söz hem açık bir anlamı çağrıştırır hem de derin ve incelikli bir ikinci anlam barındırır, bu da sözün mecazî ve estetik bir yoğunluk kazanmasına neden olur. Belâgatçılara göre tevrîye şu şekilde tanımlanır: *"Tevrîye, bir kelimenin iki anlamından birinin (yakın ve aşikâr) zihne ilk gelen ama murad edilmeyen, diğerinin ise (uzak ve gizli) asıl murad edilen anlam olduğu sanattır."*

Tevrîye sanatı, klasik belâgat literatüründe bazen *"el-İyhâm"* (الإيهام) yani *"aldatıcı sezgi"* ve *"et-Tahayyül"* (التخييل) yani *"hayal oluşturma"* adlarıyla da anılmıştır. Bu adlandırmaların kaynağı, ifadenin zahirî biçiminin muhatapta belirli bir anlamı çağrıştırması, fakat asıl maksat olan anlamın bu çağrışımın dışında kalmasıdır.

Yani tevrîye, lafzın taşıdığı çokanlamlılıktan yararlanarak muhatabı bir an için *"yanlış ama makul"* bir anlamla meşgul eder, sonra da onu daha derin ve esas olan anlama sevk eder. Bu sanata hem edebî metinlerde hem de Kur'ân-ı Kerîm gibi dinî metinlerde rastlanır. Bunun çarpıcı örneklerinden biri, Yüce Allah'ın şu

beyanında görülür: "وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ" *"Geceleyin sizi (uyku halinde) vefat ettiren, gündüz ne yaptığınızı bilen...O dur."*²⁹⁵ Burada geçen "جرحتُم" kelimesi, zahiren "yaralamak, bedensel zarar vermek" anlamına gelir. Fakat bağlam dikkate alındığında, kastedilen anlam, "gündüz işlediğiniz günahlar, kusurlar ve ahlâkî ihlaller" dir. Bu da yakın ve bedensel anlamın muhataba sunulup, asıl ahlâkî ve metaforik anlamın ima edilmesidir. Aynı şekilde, edebî bağlamda da tevrîyeye başvurularak üstü kapalı eleştiri, sanatlı anlatım ve mecazî yapı oluşturulur. Bunun zarif bir örneği, şair el-Mütenebbî'nin şu beyitlerinde görülebilir:

برغم شبيبٍ فارق السيف كفه ... وكنا على العلاتِ يصطحبان

كأن رقاب الناس قالت لسيفه ... رفيقك قيسي وأنت يمانى²⁹⁶

Gençliğin ateşiyle kılıç elinden ayrıldı; Ama ikisi de hastalıklarla birbirine eşlik ediyordu.

Sanki insanların boyunları kılıca dedi ki: "Sen Yemenlisin, arkadaşın ise Kaysî'dir.(kaysi kabilesinden)"

Burada geçen "يمانى" kelimesi, iki anlama sahiptir. Yakın ve zahirî anlamı: "Yemenli", yani bir kabile ve coğrafya aidiyeti. Uzak ve murad edilen anlamı: "Yemen işi bir kılıç", yani kaliteli, keskin, özel yapım bir silah. Bu şiirde tevrîye şu şekilde işler: "يمانى" kelimesi ilk bakışta kabile çatışması (Kaysî-Yemenî ayrılığı) çağrıştırır. Ancak şiirin sanatsal bağlamında murad edilen, savaşta sahibini terk eden bir Yemen yapımı kılıcın trajik ayrılığıdır. Bu da anlam çok katmanlılığı, söylem oyunları ve belâgat inceliği bakımından tevrîyenin en yetkin örneklerinden biridir.²⁹⁷

3.2.2.4. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İstitrâd Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde geçen "ط ر د" (t-r-d) kökü, anlam bakımından uzaklaştırma, kovma, peşine düşme, aralıksız devam etme ve

²⁹⁵ el-En'âm 6/60; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-En'âm 6/60.

²⁹⁶ Ebû Mürşid el-Ma'errî, *Tefsîru Ebyâtî'l-Me'ânî min Şi'ri Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, Dimaşk: Dârü'r-Rend li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2010, 1/101.

²⁹⁷ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 364.

yoğun hareket gibi birbirine bağlı temalar etrafında şekillenir. Bu kökten türeyen kelimeler, hem maddî-fiziksel hem de soyut ve mecazî düzlemlerde çeşitli bağlamlarda kullanılmıştır. Köken anlamı itibariyle “طَرَدَ” fiili, bir kimseyi uzaklaştırmak, dışlamak ya da bir yerden kovmak anlamına gelir. Buradan türeyen “طريد” kelimesi de “sürgün edilmiş” ya da “yerinden edilmiş” kişi demektir. Bu temel anlam, daha sonra özellikle avcılık ve savaş bağlamlarında “peşinden koşma”, “takip etme” ve “yenme” gibi anlamlarla genişletilmiştir. Nitekim “طَرَدَ” ifadesi, düşmanı kovalamak; “طَرَدَ حُمُرَ الْوَحْشِ” ise vahşi eşeklerin peşine düşmek anlamında kullanılmıştır.

Kökten türeyen “مُطَرِدٌ”, kısa mızrak anlamına gelir ve özellikle yakın mesafe savaşlarında veya avcılıkta kullanılan silahları tanımlar. Bu kullanımlardan hareketle, Arap edebiyatında “طَرْدِيَّاتٌ” (av şiirleri) türü oluşmuştur. Kök ayrıca doğa olaylarını da betimlemede kullanılır. Örneğin: “الريح القيعان تطرد السراب” (çölde serap, su gibi dalga dalga yayılır) gibi ifadelerde sürekli hareket ve ardışıklık anlamı baskındır. Aynı şekilde “طَرَدْتُ بَصْرِي فِي أَثَرِ الْقَوْمِ” ifadesi, bir şeyi gözle uzun süre izlemek anlamına gelir. “اطرد الماء” (su aktı, çağladı) örneğinde ise bu kök, su gibi akıcı ve kesintisiz bir hareketi ifade eder. Buradan hareketle “حديث مطرد” (kesintisiz, düzenli konuşma) gibi soyut kullanımlar da gelişmiştir. Ayrıca zamanın sürekliliğini göstermek üzere de kullanılır: “الليل والنهار طريدان” (gece ile gündüz birbirini kovalar), “يوم طَرَادٌ” (uzun, kesintisiz gün), “بلاد طَرَادَة” (engin, uçsuz bucaksız ülke) gibi ifadelerde zaman ve mekân boyutunda süreklilik vurgulanır. Yine “طارده” (rakibiyle mücadele etti), “تطاردوا” (birbirlerini kovalamak, rekabet etmek) gibi örnekler, kökün mücadele, yarış ve savaş bağlamında da kullanıldığını gösterir. El sanatlarında da bu kök kendine yer bulur. Örneğin: “بَرَى الْقَدَحَ بِالطَرِيدَةِ” ifadesinde, “الطَرِيدَةِ” ağaç oyma aletidir. Yani “kadahı tıraşladı, şekillendirdi” anlamındadır.

“ط ر د” kökünün kullanımlarında, devamlı hareket, ardışıklık ve güçlü bir yönelme dikkat çeker. Bu hareketlilik ister fiziksel bir uzaklaştırma ve mekânsal dışlama, ister doğal akış ve süreklilik, isterse savaştaki takip ya da söylemsel

kovalamaca şeklinde tezahür etsin, kökün taşıdığı anlam genişliği ve bağlama göre değişen esnekliği açıkça ortaya çıkar. Böylece bu kök hem klasik Arapça dilinde hem de belâgat sahasında çok yönlü ve zengin bir kavramsal derinlik sergiler.²⁹⁸

Belâgat âlimlerine göre istitrâd, konuşmacının başladığı asıl konudan, anlam bakımından ona bağlı bir başka konuya geçmesi ve ardından tekrar asıl maksadına dönerek sözü tamamlamasıdır. Bu türden geçiş, belâgatın zarif yönlerinden biridir; çünkü konuşmacının birden fazla anlamı veya amacı, metnin bütünlüğünü bozmadan ustalıkla bir araya getirme becerisini gösterir. Konuşmacı konudan konuya rastgele geçiş yapmaz; iki anlam arasındaki münasebetin doğal gereği olarak geçici bir yönelme olur, ardından başlangıç konusuna geri döner. Bu bağlamda istitrâd, konuşmanın tekdüzeliğini kırar, çeşitlilik ve canlılık kazandırır. Belâgatçılar bu sanatın örneği olarak Sâmu'el'in şu beyitlerini zikrederler:

وإِنَّا لَقَوْمٌ لَا نَرَى الْقَتْلَ سُبَّةً، إِذَا مَا رَأَتْهُ عَامِرٌ وَسُلُولُ
يَقْرَبُ حُبُّ الْمَوْتِ آجَالَنَا لَنَا، وَتَكَرَّهَ آجَالُهُمْ فَتَطُولُ

“Biz, öldürülmeyi bir ayıp saymayan bir kavimiz,
Bunu (öldürülmeyi ayıp saymayı) Âmir ve Selûl kabileleri düşünsün!
Bizde ölüm sevgisi, ecelimizi yaklaştırır,
Onların ise ölümden nefret etmeleri, ecellerini uzatır.”²⁹⁹

Şair burada kavminin yüceliğini överken bir anda Âmir ve Selûl kabilelerini yermek üzere ana konudan ayrılmış; ama ardından yine kavmiyle ilgili övgüsüne dönerek metni tamamlamıştır. Bu da şiire etki ve güç katmış; istitrâdın edebî dehaya dayalı bir yapı olduğunu ortaya koymuştur.

Esâsü'l-Belâğa'da Zemahşerî tarafından verilen “ط ر د” kökünün sözlük anlamı ile istitrâd terimi arasındaki ilişki, hareket, geçici uzaklaşma ve ardından asıl yöne dönme fikrine dayanır. Zira lügat anlamında “طرد” bir şeyi bulunduğu yerden uzaklaştırmak, peşine düşmek, hızla yönlendirmek gibi hareket bildiren anlamları içerir. Bu da istitrâdın içerik düzeyinde bir fikri geçici olarak ana konudan uzaklaştırıp yeni bir noktaya yönlendirme ve ardından asıl konuya

²⁹⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/599.

²⁹⁹ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 364–365.

dönme işleviyle örtüşür. Dolayısıyla, istitrâd terimi, anlam bakımından bir fikrin asıl bağlamından kontrollü bir şekilde başka bir bağlama sürülmesidir. Ancak bu sürüklenme tesadüfî değil; gizli anlamsal bağlarla örülmüş, kontrollü ve metni zenginleştiren bir söylem stratejisidir.

3.2.2.5. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İftinân Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde "فتن" (f-t-n) kökü, kelimenin sözlük anlamı olarak, sözde ve fiilde çeşitlilik, farklılık ve renklenme anlamlarında kullanılır. Zemahşerî, el-iftinân kelimesinin, kişinin konuşmada çeşitli üsluplar arasında geçiş yapması ve ifadelerini duruma göre renklendirmesi anlamına geldiğini belirtir. Aynı kökten gelen "*afânînü'l-kelâm*" ifadesi ise, sözün farklı türlerini ifade eder. Tıpkı bir atın farklı koşu biçimlerinde koşması gibi, konuşan kişinin de farklı üsluplarda ifade biçimlerine geçebilmesini anlatır.³⁰⁰

Bu anlam, hareket ve esneklik kavramlarıyla da ilişkilidir. Mesela, çok yönlü ve kıvrak hareket eden ata "*mufenn*" (مُفَنَّ) denir. Dalları çok olan ağaca da "*feyyân*" denir ki bu da çok yönlülüğü ve dallanmayı simgeler. "*عيشٌ فينان*" ifadesi ise, zengin, verimli ve bereketli bir yaşamı ifade eder.

Belâgat ilminde iftinân (الافتنان), aynı metin içerisinde birbirinden farklı iki edebî tür ya da anlam yönelimi arasında geçiş yapmak anlamında kullanılır. Yani bir yazar ya da şair, sözünü bozmadan ve anlam bütünlüğünü kaybetmeden, iki farklı anlam alanı arasında geçiş yapar. Bu geçiş, konuyu zenginleştirmek, duygusal derinlik katmak ya da okuyucuyu şaşırtmak amacıyla yapılır. Örnek olarak, bir yandan başsağlığı sunulurken öte yandan tebrik ifadesi kullanmak ya da bir savaş sahnesi içinde aşk ve güzellik ögesi sunmak verilebilir. Bu tür bir söylem örneği, Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'nin (ö. 215/830) Yezid'e hitaben söylediği şu cümlede açıkça görülür:

"أَجْرَكَ اللَّهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الرَّزِيَّةِ، وَبَارَكَ لَكَ فِي الْعَطِيَّةِ، وَأَعَانَكَ عَلَى الرَّعِيَّةِ،
فَقَدْ رُزِنْتَ عَظِيماً وَأَعْطِيتَ جَزِيلاً فَاصْبِرْ، وَاشْكُرْ فَقَدْ أَصْبَحْتَ تَرعى الأُمَّةَ، وَاللَّهُ يَرعَاكَ"

³⁰⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/38.

"Allah seni bu musibete karşılık ecrinle mükâfatlandırınsın, bağışladığı nimetle de seni kutlasın, halkı yönetmede sana yardım etsin. Büyük bir kayıp yaşadın, ama büyük bir nimet de verildi sana. Sabret ve şükret. Artık ümmeti sen yöneteceksin, Allah da seni korusun." ³⁰¹

Bu söz, hem Yezid'in babası Muaviye'nin ölümüne başsağlığı, hem de Yezid'in hilâfeti üstlenmesine tebrik niteliğindedir. Başka bir örnek ise meşhur şair Antara b. Şeddâd'ın (ö. 614) savaşın ortasında sevgilisi Abla'yı anmasıdır:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكَ وَالرِّمَاحُ نَوَاهِلٌ...مَنِّي وَبَيْضُ الْهَيْدِ تَقْطُرُ مِنْ دَمِي
فَوَدِدْتُ تَقْبِيلَ السُّيُوفِ...لَأَنَّهَا لَمَعَتْ كَبَارِقِ ثَغْرِكَ الْمُتَبَسِّمِ ³⁰²

"Mızraklar bana yönelmişken seni hatırladım, Hint kılıçlarından kanlar damlıyordu üzerime, keşke kılıçları öpebilseydim, çünkü onların parıltısı, senin tebessüm eden dişlerine benziyordu."

Bu beyitte, şair savaşın tam ortasında sevdiği kadının gülümsemesini hayal eder ve kılıçların parıltısını onun gülüşüne benzetir. Böylece, savaşın şiddetiyle aşkın zarafeti bir arada verilmiş olur. ³⁰³

Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde geçen "فتن" (f-t-n) kökünün lügavî anlamı ile belâgattaki iftinân terimi arasında güçlü bir anlam bağı vardır. Her iki anlam da esasen çeşitlilik, geçiş, renklilik ve farklı yönler açılma fikri üzerine kuruludur. Lügavî olarak iftinân, konuşmada, davranışta veya hareket tarzında çeşitli yollar arasında geçiş yapma, bir kalıba bağlı kalmadan farklı şekillerde ifade etme anlamına gelir. Bu çeşitlilik, bazen farklı anlatım tarzlarının kullanılmasıyla, bazen de aynı konunun farklı yönlerden ele alınmasıyla ortaya çıkar.

İstilahî olarak ise iftinân, bir metin içinde farklı belâgî konular arasında bilinçli geçiş yapma, örneğin bir beyitte hem aşk hem savaş konularına yer verme gibi, birden çok duyguyu veya temayı bir araya getirme sanatı olarak tanımlanır. Dolayısıyla, her iki anlamda da iftinân, bir konuşmacının veya edebî bir metin yazarının farklı fikirleri, duyguları ya da üslupları ustaca bir araya getirme becerisini ifade eder. Lügavî anlamdaki geçiş ve renklilik, istilahî anlamda

³⁰¹Şemsuddîn ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, thk. Mu'assasetu'r-Risâle, Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1996, 11/6.

³⁰² Muhammed Ali Taha, *Fethu'l-Kebîri'l-Mute'âl fi İ'râbi'l-Mu'allaqâti'l-'Aşri't-Tivâl*, Cidde: Mektebetü's-Süvâdî li't-Tevzî', 1989, 2/125–129.

³⁰³ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 365.

sanatsal bir ifadeye dönüşür. Böylece, iftinân hem kelime hem kavram düzeyinde, farklılıkları bir araya getirme ve onları ahenkli bir bütün içinde sunma sanatıdır.

3.2.2.6. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında İrsâd Kavramının Lügavî Anlamları

İrsâd kelimesi, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde dilsel (lügavî) anlamıyla, belirli bir yerin veya kişinin sürekli gözetlenmesi, izlenmesi, dikkatle beklenmesi ve pusuya yatma anlamları etrafında şekillenir. Zemahşerî, “رصد” fiilinin, birinin geçtiği yolu gözetmek, yolu kesmek ya da o yolda pusuya yatmak anlamında kullanıldığını belirtir. Zemahşerî, bu fiilin “ارتصد” ve “ترصد” şeklinde türevlerinin de belirli bir geçitten geçen birini beklemek amacıyla yol kenarında oturmak veya gözetlemek anlamında kullanıldığını belirtir. Bu gözetleme bazen pasif bir bekleyiş, bazen de bir eyleme geçmek için hazırlıklı olma durumudur. “رَصَدَ لِفُلَانٍ” ifadesi bir kişiye karşı tetikte olmak, onun hatasını veya eylemini kaçırmamak anlamında mecazi olarak kullanılır. Ayrıca, bu kök hayvanlar için de mecazî olarak kullanılır; örneğin: “سَبْعُ رَصِيدٍ” (*pusuya yatan yırtıcı hayvan*) veya “نَاقَةٌ رَسَوْدٌ” (*içme sırası için bekleyen dişi deve*). Bu da kelimenin anlam alanını sadece insani fiillerle sınırlı bırakmaz; doğadaki tetikte olma, bekleme ve hazırlık hâlini de kapsar.

Zemahşerî, “رصد” kökünü mecazî anlamda da kullanır; örneğin biri diğerini sürekli izliyor ve hiçbir fırsatı kaçırmıyorsa, “هُوَ لَهُ بِالْمُرْصَادِ” (*onun için pusuya yatmış*) denir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “إِنْ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا” “Şüphesiz cehennem gözetleme yeri olmuştur.”³⁰⁴ âyetinde olduğu gibi, bu kelime dinî bağlamda da kullanılır ve mutlak bir gözetleme, cezalandırma veya hazır olma durumunu ifade eder. Aynı kökten gelen kelimeler, ordu veya sermaye gibi belli bir amaca yönelik önceden hazırlık ve tahsis anlamında da kullanılır. Örneğin, “أَرْصَدَ الْجِيُوشَ” (ordulara tahsis edilen kaynaklar) veya “أَرْصَدَ الْأَمْوَالَ” (belli amaçlar için ayrılmış fonlar) ifadelerinde, “رَصَدَ” kökü bir şey için önceden

³⁰⁴ en-Nebe’ Sûresi, 78/21; *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, en-Nebe’ Sûresi, 78/21.

hazırlık yapma, ayırma ve düzenleme anlamlarını taşır. Zemahşerî ayrıca hazırlık ve düzenleme anlamlarını da bu kökle ilişkilendirir.³⁰⁵

Belâgat ilminde "*irsâd*", nesirde fasıladan (cümle sonu) veya şiirde kâfiyeden önce gelen kelimenin, son gelecek kelimeyi ima edecek şekilde seçilmesi ve okuyucu ya da dinleyicide bir beklenti oluşturmastır. Amaç, muhatabın dikkatini sona yöneltmek, onu son sözcüğü zihninde tahmin etmeye yönlendirmek ve bu yolla metnin etkisini artırmaktır. Eğer kâfiye harfî ya da fasılda gelecek lafız önceden biliniyorsa, bu beklenti daha da güçlenir. Bu sanata örnek olarak Kur'ân-ı Kerîm'de şu âyet verilebilir:

"وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب"

"Güneş doğmadan ve batmadan önce Rabbinin övgüsüyle tesbih et." ³⁰⁶ Burada "الغروب" (gün batımı) kelimesi, "طلوع الشمس" (güneşin doğuşu) ifadesinden sonra gelmesiyle doğal bir beklenti oluşturur. Çünkü iki olay birbirini tamamlayan zıt anlamlı zaman dilimlerini ifade eder. Bu da dinleyicinin zihninde ikinci lafzın (الغروب) geleceğine dair güçlü bir izlenim bırakır. Başka bir örnek de şu âyettir:

"وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون"

"Allah onlara zulmedecek değildi, fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı." ³⁰⁷ Burada "يظلمون" fiili, âyetin ruhsal ve ahlaki bağlamı tarafından öyle bir şekilde hazırlanmıştır ki, bu lafzın gelişini dinleyen kişi önceden sezebilir. Âyetin içeriği ve tonlaması, okuyucuyu bu kelimeyi beklemeye yönlendirir. Dolayısıyla, *irsâd*, sözün sonunda gelecek kelimeye uygun bir ortam hazırlayan ve dinleyicide estetik bir beklenti oluşturan incelikli bir belâgat sanatıdır.

Zemahşerî'nin açıkladığı şekilde "*irsâd*" kelimesinin lügavî (sözlük) anlamı ile belâgattaki ıstılâhî (terimsel) anlamı arasındaki ilişki, her ikisinin de gözlem, beklenti ve hazırlık fikrine dayanmasıdır. Nasıl ki "*rasağ*" kelimesi sözlükte, bir yolun ya da bir kişinin dikkatle izlenmesi, tetikte beklenmesi ve gerektiğinde

³⁰⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/356–357.

³⁰⁶ Kâf Sûresi, 50/39; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Kâf Sûresi, 50/39.

³⁰⁷ Ankebût, 29/40; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, Ankebût, 29/40.

harekete geçme hazırlığı anlamına geliyorsa; aynı şekilde, belâgat ilminde "*irsâd*", okuyucu veya dinleyicide zihinsel ve duygusal bir beklenti ortamı oluşturma sanatıdır.³⁰⁸ Bu, bir kelime veya ifadenin, sonrasında gelecek olan lafzı sezdirici şekilde kullanılmasıyla olur. Bu durumda metin, bilinçli bir beklenti süreci içerisine girer. Okuyucu, devamında gelecek kelimeyi tahmin etmek için zihinsel olarak harekete geçer. Böylece, metin yalnızca anlamsal bir aktarım değil, aynı zamanda etkileşimli bir iletişim hâline gelir. Tıpkı bir savaşçının düşmanını pusuya düşürmek için sessizce ve dikkatlice yol gözlemesi gibi; belâgî irsâd da metnin son lafzını daha etkili kılmak için ince ayarlanmış bir hazırlık ve beklenti düzenidir. Bu yönüyle irsâd hem lügavî hem de ıstılâhî düzeyde bir olaydan önce gelen bilinçli bir hazırlık eylemi olarak öne çıkar.

3.2.2.7. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tecrîd Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde "*tecrîd*" (التجريد) kökünü, "*bir şeyi başka bir şeyden soyup çıkarma ve ondan ayırma*" merkezî bir kavram olarak sunar. Lügat düzeyinde tecrîd, bir şeyin ait olduğu, bağlı bulunduğu ya da üzerinde bulunan unsurlardan soyutlanması ve onlardan ayrıştırılması anlamına gelir.³⁰⁹ Bu bağlamda "*جرد الثياب عن البدن*", "*elbiseyi bedenden çıkarmak*" anlamına gelir; yani bu durumda kişi "*çıplak*" veya "*açığa çıkmış*" olur. Zemahşerî, bu anlamı örneklendirirken kılıcın kınından çıkarılması (السيف المجرد), vücudunda kıllar olmayan adam (الرجل الأجرد), atın derisinin parlak ve tüysüz oluşu (فرس أجرد), ya da bitkisiz kurak topraklar (أرض جرداء) gibi kullanımlara yer verir. Bu örneklerde görüldüğü üzere tecrîd, genellikle örtülü olanın açığa çıkması, bir bütünün içinden seçilip ayrılması, ya da fazlalıklardan arındırılması bağlamlarında kullanılır.

Tecrîd kavramı, mecazî kullanımlarda da büyük bir zenginlik sergiler. Örneğin, "*عام أجرد*" ifadesi, kuraklık sebebiyle insanları rızıklardan yoksun bırakan yılı tanımlar. Yani bereketten, hayırdan arınmış yıllar. "*لبن أجرد*" ise köpüksüz, saf süte işaret eder. Hatta "*انجرد بنا السير*" gibi ifadelerde yolculuğun

³⁰⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, "رصد":md.

³⁰⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2, "تجريد":md.

aralıksız, engel olmaksızın dümdüz devam etti anlamı taşır. Bu tür kullanımlarda tecrîd, sadece maddî bir ayırışma değil, aynı zamanda hareketin serbestleşmesi, niteliğin yoğunlaşması ve özün öne çıkması anlamına gelir. Bunların yanı sıra, "seçkinlik" ve "ayıklama" anlamları da taşır: "جريدة من الخيل" yani "seçilmiş atlar topluluğu", ya da "تنق إبلا جريدة" yani "en iyilerini ayıkladı, seçti." Zemahşerî'nin dikkat çektiği üzere, bu geniş anlam yelpazesinin temelinde, bir şeyin başka bir şeyden bilinçli biçimde ayrılması ve böylece kendi başına bir anlam kazanması yatar.³¹⁰

Belâgat ilminde ise tecrîd, daha da incelikli bir işlev üstlenir. İstilâhî anlamda, tecrîd, bir sıfatın asli sahibinden çekilip yeni bir özneye mecazî biçimde aktarılmasıdır. Bu aktarımda asıl amaç, sıfatın sahibindeki etkisini pekiştirmek ve o sıfatı neredeyse bağımsız bir varlık gibi göstermektir. Örneğin, bir kişiye "O, cesareti almış ve onu kılıcına vermiş" demek, o kişinin cesaretinin o kadar belirgin olduğunu göstermek içindir ki, sanki bu cesaret fiziksel bir nesne olup çıkarılmış ve başka bir varlığa yüklenmiştir. Bu hem mübalağa hem de sanatkârane bir anlatım aracı olarak karşımıza çıkar. Böylece, tecrîd sanatı aracılığıyla anlatım ifadeye güç, mecazî derinlik ve sanatsal incelik katar. Aynı zamanda, vasfın yoğunluğunu vurgulayan bir anlatım tekniğidir.

Tecrîd (التجريد) kavramının belâgat ilmindeki anlamı ile Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde yer verdiği lügavî anlamı arasında derin bir anlamsal örtüşme vardır. Her iki alanda da merkezde yer alan fikir, bir şeyin başka bir şeyden ayrılması, soyulması ve ondan koparılmasıdır. Ancak her biri bu fikri kendi bağlamına göre farklı biçimlerde işler. Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*'da kavramın asli anlamını "bir şeyin başka bir şeyden soyutlanması" olarak tanımlar; bu, kimi zaman kılıcın kınından çıkarılması gibi fiziksel bir ayırma, kimi zaman da sütün köpüğünden, toprağın bitkiden, yılın bereketten ayrılması gibi soyut çağrışımlarla ifade edilir. Belâgat ilminde ise bu ayırma işlemi, doğrudan zihinsel bir imge oluşturma amacı taşır. Belâgat ilmindeki tecrîd ise, bu fiziksel "soyma" ve "çıkarma" fikrini anlamsal bir incelik olarak kullanır. Burada bir sıfat veya nitelik, ait olduğu özne veya nesneden koparılıp başka bir varlığa yüklenir. Amaç,

³¹⁰ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/131.

o sıfatın asıl özneye o kadar derinlemesine ait olduğunu göstermek ki, sanki başka bir varlığa da aktarılabilir düzeydedir. Her iki düzlemde de merkezde aynı kavram bulunur: ayıklama, arındırma ve görünür kılma.³¹¹

Tecrîd sanatı, kullanılan aracın türüne göre farklı yapılarda karşımıza çıkar. Bunlardan biri, "من" harf-i cerri ile yapılan tecrîddir. Örneğin, “لي من فلان صديق”, “*Falanca kişiden bana çok yakın bir dost çıktı.*” ifadesinde, dostluk ilişkisi öylesine güçlü bir biçimde tasvir edilmiştir ki, sanki öznenin içinden başka bir dostluk daha çıkarılmış gibi mecazî bir yapı kurulmuştur. Bir diğer türde ise "باء" harfiyle yapılan tecrîd görülür. "لتسألن به البحر", “*Ona bir şey sorarsan, sanki denize sormuş olursun.*” ifadesinde, kişinin cömertliği ve kudreti o dereceye ulaşır ki, denizle kıyaslanır ve tecrîd, "باء" harfi aracılığıyla sağlanır. Üçüncü tür ise, herhangi bir edat kullanılmadan doğrudan yapılan tecrîddir. Bu türde örneğin Kur’ân’da geçen; “فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ” âyetinde, saldırgan kâfirlere isnat edilen “*kâfirlik*”, o derece vurgulanmıştır ki, artık sadece kâfir değil, “*kâfirliğin önderleri*” hâline getirilmişlerdir. Burada herhangi bir edat kullanılmadan sıfatın asli bağlamından ayrılıp daha ileri bir anlam düzeyine taşındığı görülür. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, tecrîd fiili bir gizlenmiş ya da içkin olanı açığa çıkarma ve asıl yapıyı görünür kılma işlevi taşır. Bu anlam zamanla mecazî alanlara da yayılmıştır: bir yılın bereketsizliği, bir yerin çıplaklığı, ya da bir nesnenin saf hâli gibi soyut kullanımlar ortaya çıkmıştır.³¹²

Tecrîd sanatının en belirgin işlevlerinden biri, bir niteliği, ait olduğu varlıktan ayırarak onu sanki bağımsız bir kimliğe büründürmek suretiyle anlam yoğunluğu oluşturmaktır. Bu durum özellikle Kur’ân-ı Kerîm ve klasik Arap şiiri metinlerinde sıkça görülür. Kur’ân-ı Kerîm’den bir örnek:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي - وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ³¹³
“Hani Rabbin meleklere demişti ki: “Şüphesiz ben çamurdan bir insan yaratacağım.”- “Onu biçimlendirip ruhumdan üflediğim zaman, hemen ona secdeye kapanın.”

³¹¹ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 371.

³¹² et-Tevbe 9/12.

³¹³ Sâd, 38/71–72; *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Sâd, 38/71–72.

Bu âyette Allah Teâlâ, yaratacağı insan için “*ruhumdan üfledim*” ifadesini kullanmakta, “*ruh*” kelimesini kendi zatına isnat ederek, sanki O’nun ruhundan bir parça gibi betimlemektedir. Bu kullanımı doğrudan tecrîd kapsamında ele alan birçok müfessir (özellikle Zemahşerî ve ardından gelen belagatçılar) burada “*ruh*” kelimesinin soyutlanarak mecazî bir aidiyetle sunulduğunu ve kulun ne kadar yüce bir nefha ile yaratıldığını vurgulamak amacı güttüğünü belirtirler.

Klasik şiirden bir örnek olarak Tarafe b. el-Abd’ın beyti:

فذالت كما ذالت وليدة مجلس، ثري ربها أذبال سحلٍ مُمدِّ

*"Tıpkı mecliste(saray ortamında) şımartılmış bir genç kız gibi salınarak gitti; Rabbine (güzelliğini göstermek istercesine) uzun ve ipekten eteğini sürüyerek yürüyordu."*³¹⁴

Burada genç bir kızın süslenip, eteklerini sürüyerek yürüyüşü tarif edilmektedir. Şair, kızın yürüyüşünü betimleyerek adeta onun zarafetini, sadece onunla sınırlı olmayan bir “*zarafet*” hâline getirir. Bu da yürüyüş zarafeti kavramının kızıdan soyutlanarak kendi başına bir “*sanatsal özne*” gibi kullanılması anlamına gelir ki bu da tecrîd sanatının şiirdeki en zarif örneklerindendir.

3.2.2.8. Zemahşerî’nin Esâsü’l-Belâğa’sında Müşâkele Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî, Esâsü’l-Belâğa adlı eserinde “*müşâkele*” (المشاكلة) kökünü, “*benzeşme*” ve “*şekilce uygunluk*” anlamlarının yer aldığını merkezî bir kavram olarak sunar. Arapçada; bu onun şekli (هذا شكله) denildiğinde, bu söz konusu olan şeyin ötekine benzediği veya onunla aynı türde olduğu anlamına gelir. “*Şekl*” (شكل) kelimesinin çoğulları olan “*eşkâl*” (أشكال) ve “*şukûl*” (شكول) şeklinde gelir ve çok sayıda benzer veya aynı türde nesneleri ifade eder.³¹⁵

Zemahşerî’ye göre müşâkele, iki şeyin görünüm, yapı veya anlam bakımından benzerliğini ifade etmek için kullanılır. Örneğin, bu onunkine benziyor (هذا من شكل ذاك) demek, aynı türden ya da aynı görünümünden olduklarını belirtir. Bu tür benzeşim hem olumlu hem de olumsuz ifadelerle dile getirilebilir.

³¹⁴ el-Abd, *Dîvânü Tarafe*, 66.

³¹⁵ ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, 1/517–518.

Mesala, “*şekli şeklime benzemez*” (ليس شكله شكلي) ya da “*o, ona benzemiyor*” (هو لا يشاكله) gibi.

Müşâkele kavramı zamanla genişleyerek başka durumlara da uygulanır. Örneğin hastalıkla ilgili olarak “*hasta müşâkele etti*” (أشکل المريض) denildiğinde, iyileşme sürecine girip sağlıklı hâle benzemeye başladığı kast edilir. Aynı şekilde, hurma için “*nakhil müşâkele etti*” (أشکل النخل) denildiğinde, hurmanın olgunlaşarak tazeye benzer hâle geldiği, yani meyvesi iyileşti, olgunlaştı ve sağlıklı hâle geldi.

Müşâkele aynı zamanda belirsizlik, karışıklık ve zihinsel benzerlik bağlamında da kullanılır. “*Eşkele’l-emr*” (أشکل الأمر) ifadesi “*iş karışıklaştı, ayırt edilemez hâle geldi*” anlamına gelir. Bu, şeklen benzeşmenin zihinsel yansımasıdır.

Arapça’da “مُشَكَّلَة” kelimesi, kökü “ش ك ل” (ş-k-l) olan bir ism-i mef’uldür ve “*biçimlendirilmiş*”, “*şekillendirilmiş*” veya “*harekelenmiş (metin)*” anlamına gelir. Ayrıca kelimenin kökü “*şekil değiştirmek*”, “*görünümünü süslemek*” anlamlarına da gelir. Nitekim “*kadın müşekkile*” (تشكَّلت المرأة) ifadesi, kendini çeşitli şekillerde süsleyen, farklı görünümler kazanan kadın anlamında kullanılır. Bu da kelimenin dışsal şekil ile içsel anlam arasında kurduğu bağı gösterir.

Müşâkele aynı zamanda bedenin belirli bölgeleriyle de ilişkilendirilir. Örneğin, “*şakale zımiye*” ifadesiyle vücudun kalça bölgesi kastedilir. “*Gözde şakle olması*” (رجل أشكل العين) ise gözde beyazla kırmızının karışması anlamına gelir ve renk karışımıyla ortaya çıkan şekil benzerliğini ifade eder.

Müşâkele aynı zamanda ihtiyaç ve talep anlamında da kullanılır. “*Senden bir şeklem var*” (لي عندك أشكلة) demek, “*senden bir işim, çözülmesi zor bir talebim var*” anlamına gelir. Ayrıca “*hayvanı şekal ile şekilledim*” (شكلت دابتي) ifadesi, hayvanı belirli bir şekilde ip ile bağladım anlamına gelir. Bu da şekil ve biçim üzerinden yapılan bir kısıtlama ve yönlendirmeyi ifade eder.

Mecazi kullanımlarda ise, “doğruluğun şekelesine isabet etti” (أصاب شاكلة) (الصواب) denir. Bu, isabetli görüş sunduğu, yani doğruluğun merkezine ulaştığı anlamına gelir. “Görüşünü şevâkil’e atıyor” (يرمي برأيه الشواكل) ifadesi ise, fikrini çeşitli yönlerle, yani olayların farklı yüzeylerine yönlendiriyor demektir.

Müşakele kelimesi yolun tasviri için de kullanılır. “Yolun şekelesinden yürüyün” (امشوا في شاكلتي الطريق) demek, yolun iki yanını kasteder; yani paralel, uyumlu, şekil olarak benzer yollardır. Bu anlam, şair en-Nâbîga ez-Zübyânî’nin şiirinde de geçer ve yolun dallanıp budaklanan şekilleri “şevâkil” olarak tanımlanır. Ayrıca müşakele, suyun kanla karışması gibi betimlemelerde de geçer. “Su şekelleşti” (الماء أشكل) ifadesi, kanla karışıp ona benzediği anlamına gelir. Şair Cerîr, Dicle Nehri’ndeki ölüleri betimlerken şöyle der: “حتى ماء دجلة أشكل” (Dicle’nin suyu bile şekilleşti) yani kana bulanıp onun rengini aldı. Tüm bu kullanımların ortak noktası, “şekl” kökünün temel anlamı olan benzerlik ve eşitliğe dayanmasıdır. Gerek somut varlıklarda gerekse soyut kavramlarda hep bu benzeşme ve paralellik düşüncesi merkezde yer alır.³¹⁶

Müşâkele, belâgat terimi olarak, bir kelimenin anlamıyla değil, kendisinden önce gelen kelimeyle lafzî uygunluk kurularak kullanılmasıdır. Yani konuşmacı, ikinci kelimeyi hakikî anlamında değil, öncesinde gelen kelimeyle uyum sağlamak amacıyla kullanır. Bu kullanımda anlam değil, kelimeler arasındaki şekil (lafız) benzerliği esas alınır. Müşâkele ile kastedilen, bir kelimenin başka bir kelimeye sözde benzemesi, ama bu benzerliğin sadece lafzî (şekilsel) olmasıdır; anlamları farklıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen şu âyet, müşâkeleye örnek verilir: “تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ” “Sen benim içimde olanı bilirsin; ben ise Senin zatında olanı bilmem.”³¹⁷ Burada “نَفْس”, “nefs” kelimesi, Allah hakkında mecazî olarak kullanılmıştır. Asıl kastedilen, “senin bildiklerindir, ancak önceki cümlede “nefs” geçtiği için lafzen uygunluk sağlanmıştır. Bir diğer örnek: “نَسُوا” “الله فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ” “Allah’ı unuttular, O da onlara kendilerini unutturdu.” Burada da Allah’ın unutturması gerçekte bir terk ve cezalandırma anlamındadır. Ancak

³¹⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, 1/517–518.

³¹⁷ el-Mâide 5/116; *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, el-Mâide 5/116.

“نَسُوا” (unuttular) fiiline uygun biçimde “أَنسَاهُمْ” (unutturdu) kullanılarak müşâkele yapılmıştır. Burada Allah'ın unutturması mecazîdir, yani onları terk etti, yüz çevirdi. Ancak unuttular fiiline lafzen uygunluk sağlamak için “*ensâhum*” fiili getirilmiştir. Asıl kasıt senin ilminde olandır. Ancak lafız yönünden “*nefsim*” ifadesine uygunluk sağlamak için “*nefsin*” denilmiştir. Bu da müşâkele örneğidir. Bu tür kullanımlar, kelimeler arasında lafzî bir uyum ve ahenk meydana getirerek sözün etkisini artırır. Müşâkele, beyân ustalığını ve dildeki ince sanatı sergileyen yöntemlerden biridir.³¹⁸

Müşâkelenin lügavî ve ıstılahî anlamı arasındaki ilişki Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde “ش ك ل” kökünden türeyen kelimeler incelendiğinde, müşâkelenin lügavî anlamının benzerlik, eşlik, uyum ve taklit ekseninde geliştiği görülür. “*Şeklî ona benziyor*”, “*birbirine benzeyen şeyler*”, “*görünüşte uyum*” gibi anlamlar kelimenin asıl kök anlamını yansıtır. Bu lügavî anlamlar, müşâkele teriminin ıstılahî (terimsel) kullanımıyla doğrudan ilişkilidir. Her iki anlam düzeyinde de ortak nokta bir benzerlik ve paralellik kurma çabasıdır. Ancak lügavî anlam daha çok gerçek benzerliğe, fiziksel ya da görsel uyuma işaret ederken; ıstılahî anlam bu benzerliği lafız düzeyinde, edebi amaçla kurar.

3.2.2.9. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Müzâvece Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde “زوج” (zevc) kökünü esas alarak müzâvece kelimesinin lügavî temelini şu şekilde sunar: “*Müzâvece, iki unsurun fiziksel ya da manevi olarak birbiriyle çift hâline gelmesi, uyum içinde eşleşmesi, ya da birbirini tamamlamasıdır.*” Bu eşleşme, ister kadın-erkek gibi gerçek anlamda olsun, ister ayakkabı çifti ya da eşdeğer özelliklere sahip iki şey gibi mecazî anlamda olsun, hep aynı semantik çekirdeğe dayanır; beraberlik ve bütünlük oluşturma. Zemahşerî'ye göre: “هو زوجها وهي زوجته”, “O, onun eşidir.” Yani her biri diğeriyle eşleşen iki varlık bir bütün oluşturur. “زوجا حمام” (iki güvercin) veya “زوجا نعال” (bir çift ayakkabı) ifadeleri, aynı türden iki şeyin birlikte var olması anlamındadır. Kur'ân'da geçen:

³¹⁸ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, 371.

“وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَیْجٍ”, “*Ve orada her türden iç açıcı, göz alıcı (nebatları) bitirdik.*”³¹⁹ âyetinde ise “زوج”, farklı türlerin eşleşmesini, yani çok çeşitliliği anlatır. Sadece dişi-erkek anlamına gelmez; bitki türlerinin çeşitliliğini (tamamlayıcılığı) vurgular.

Müzâvece (المزوجة), belâgat terimi olarak, aynı bağlam içinde birbirine zıt ya da birbirini tamamlayan iki anlamın bir araya getirilmesidir. Bu tarzda, her anlamla ilgili bir sonuç ya da hüküm zikredilir ve bu sonuçlar, anlamların doğasına uygun olarak düzenlenir. Böylece, iki şart ve bunların karşılık geldiği iki sonuç arasında anlamlı ve dengeli bir yapı oluşur. Bu sanatın özelliği, sadece bir şart ve onun sonucunu vermekle yetinilmemesi, bunun yerine iki şartın ve her birine ait iki sonucun bir arada sunulmasıdır. Bu yapı hem lafzî hem de mânevî olarak simetrik bir düzen sunar. Böylece söz hem mantıksal hem de sanatsal bir denge kazanır. Belâgatta müzâveceye örnek olarak şu beyit verilir:

إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها
تذكرت القربى ففاضت دموعها³²⁰

“*Bir gün savaşa tutuştular, kanları aktı; akrabalık bağlarını hatırladılar, gözyaşları döküldü.*” Bu beyitte şair, savaş ile gözyaşı dökmek arasında bir eşleme kurmuştur. Birincisi savaş ve kan dökülmesi, ikincisi akrabalığın hatırlanması ve gözyaşlarının dökülmesidir. Böylece beyitte dönüşlü bir denge ve kuvvetli bir duygusal kontrast sağlanmıştır. Bu yönüyle müzâvece, sadece sözcüklerin güzelce sıralanmasından ibaret değildir. Aynı zamanda derin bir anlam dengesi ve duygusal etki yaratır. Bu, konuşanın yahut yazarın ifadesini estetik açıdan zenginleştirmesi ve dinleyiciyi veya okuyucuyu etkileme gücünü artırması açısından önemli bir tekniktir. Bu bağlamda, Zemahşerî’nin lügavî açıklamaları, belâgattaki müzâvece sanatı ile doğrudan ilişkilidir. Zira her ikisi de “iki şeyi bağlama, çift hâline getirme, biriyle diğerini ilişkilendirme” anlam alanı içinde yer alır.

Zemahşerî’ye göre “müzâvece” ve lügavî-istılâhî anlam ilişkisi içerisinde “zevç” (الزوج) kelimesinin “eş, yoldaş, arkadaş” anlamında da

³¹⁹ Kâf 50/7; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, Kâf 50/7.

³²⁰ el-Hâşimî, Cevâhiru’l-Belâğa: fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’, 372.

kullanılabileceğini vurgular. Bu bağlamda Kur’ân’daki şu âyeti örnek verir: “اِحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ” (Allah, görevlilere buyurur:) “Toplayın o zalimleri, onların yoldaşlarını ve Allah’ın dışında taptıklarını! Hepsini cehennemin yoluna sürün!”³²¹ Tefsirlerde “أَزْوَاجَهُمْ” için üç ana anlam zikredilir: Günah ortakları (yani: benzer günahları işleyen kişiler), kadın eşleri, şeytanlar ve kötü arkadaşlar (âyet bağlamından çıkarılan). Zemahşerî (*el-Keşşâf*) ve Râzî gibi müfessirler, buradaki “zevç” kelimesinin “türdaş”, “benzer grup” anlamında olduğunu belirtirler. Burada “ezvâc” (أزواج) ifadesi “zalimlerin eşleri” değil, “denkleri, arkadaşları, yoldaşları” anlamında kullanılmıştır. Bu da müzâvecenin sadece aile bağlarıyla sınırlı olmadığını, her türlü eşlik ve ikili ilişkiyi ifade edebileceğini ortaya koyar. Bu anlam temelinde Zemahşerî, “develerin eşleştirilmesi” (تَزْوِيجُ الْإِبِلِ) ifadesiyle, eşleştirme veya beraberlik oluşturma eyleminin hayvanlar için de geçerli olduğunu aktarır. Zemahşerî aynı zamanda “الكَلَامَانِ يَتَزَاوَجَانِ”, “iki sözün birbiriyle müzâvece yapması, yani birleşmesi” ifadesiyle, bu kavramın sadece somut şeyler için değil, edebî ve belâgat düzeyinde de kullanıldığını belirtir. Bu, iki sözün yapı, anlam veya ahenk açısından birbirine bağlanmasıdır. “Zevvece” ve “ezvece” fiilleri hem somut hem de mecazî alanlarda iki şeyi bir araya getirmek, eşleştirmek anlamında kullanılır.³²²

3.2.2.10. Zemahşerî’nin Esâsü’l-Belâğa’sında Cem Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa* adlı eserinde “cem” (جَمْع) kökünü çeşitli anlamlarda ele alarak, Arapçanın hem somut hem de mecazî bağlamlarda kullanıma ne kadar açık ve esnek olduğunu göstermektedir. “Cem” kelimesi, temel olarak çok sayıda şeyin tek bir yerde veya yapıda bir araya gelmesi anlamını taşır. Bu şeyler insanlar olabileceği gibi nesneler veya anlamlar da olabilir. Zemahşerî bu kavramı dört temel düzeyde inceler:³²³

Somut toplanma (hissî anlam): “جمع” fiili öncelikle fiziksel bir araya gelmeyi ifade eder. Örneğin: “كُنْتُ فِي مَجْمَعٍ مِنَ النَّاسِ”, “İnsanların toplandığı bir

³²¹ es-Sâffât 37/22; Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, es-Sâffât 37/22.

³²² ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, 1/425.

³²³ ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, 1/147–148.

yerdeydim.” Burada “cem”, insanların aynı mekânda bir araya gelmesini ifade eder. Aynı şekilde "جميع" kelimesi, belirli bir topluluğu veya grup hâlindeki nesneleri tanımlamak için kullanılır. “ما جاءني إلا جمعة منهم”, “Bana yalnızca içlerinden bir grup geldi.” cümlesinde de fiziksel bir topluluk anlatılır.

Mecazî toplanma (soyut anlam): “جمع” kelimesi, aynı zamanda bir dizi hâlin veya durumun bir araya gelmesini mecazî olarak ifade etmek için de kullanılır. Örneğin: "جماعات الثمر" (meyvenin kümeler hâlinde olgunlaşması), hasat vaktindeki toplanmayı belirtir. Ayrıca: "أجمعوا الأمر" (Bir konuda fikir birliğine vardılar) ifadesi, görüş birliği ya da zihinsel bir bütünlüğü temsil eder.

Mecazî anlatım biçimi: “جمع” fiili, bazen bir şeyin tamamlandığını, bir bütün haline geldiğini ifade eder. "أجل الله جمع بينكما" (Allah aranızdaki birlikteliği daim kılsın) gibi ifadeler, kişiler arasında sevgi, uyum ve birlik temennisi taşır. Yine, "استجمع القوم" (Topluluk tamamen bir araya geldi) veya "استجمع السيل" (Sel kuvvetini topladı) gibi yapılar, bir şeyin tamamlanması ya da tam güce ulaşmasını anlatır.

Kinâyeli (dolaylı) kullanım: Bazı bağlamlarda “جمع” kökü, dolaylı veya kinâyeli anlamlarda da karşımıza çıkar. Örneğin: “فلانة قد جمعت الثياب”, “Falanca artık elbiseleri toplamıştır.” Burada, kız çocuğunun büyüüp ergenlik çağına gelmesi, kadınlara has kıyafetleri giymeye başlamasıyla kinâyeli bir şekilde anlatılır.

Cem (الجمع), belâgat ilminde iki veya daha fazla kelimeyi tek bir hüküm veya anlam çatısı altında toplama sanatıdır. Bu belâgî teknik, ya bu öğeler arasında bir uyum ve bütünlük sağlamak, ya da zıtlıkları aynı yapı içinde göstermek amacıyla kullanılır. Böylece, metne hem derinlik hem de güçlü bir anlam vurgusu kazandırılır.

İki unsurun birleştirilmesi (الْجَمْعُ فِي اثْنَيْنِ): Bu türde iki farklı kelime veya kavram, tek bir hükme tabi tutulur. Kur’ân-ı Kerîm’den bir örnek: "الْمَالُ وَالْبَنُونَ"

زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا "Mal ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür."³²⁴ Burada "mal" ve "evlatlar" kavramları tek bir hükümde toplanmış ve "cem" olarak nitelendirilmiştir. Benzer şekilde: "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ" "Biliniz ki mallarınız ve evlatlarınız birer imtihandır." Bu kullanım, birden fazla unsurun ahenkli biçimde tek bir çerçeve içinde sunulmasıyla anlamın kuvvetlenmesini sağlar. Bu tarz kullanımda amaç, iki farklı kelimeyi aynı yargıya tabi tutarak kapsayıcı bir anlam oluşturmaktır. Bu da okuyucunun veya dinleyicinin, verilen mesajı daha bütüncül ve derinlikli şekilde kavramasına imkân sağlar.

İkiden fazla unsurun birleştirilmesi (الْجَمْعُ فِي أَكْثَرِ مِنْ اثْنَيْنِ): Bu tür cemde, üç veya daha fazla öge ortak bir hüküm altında toplanır. Kur'ân-ı Kerîm'den bir örnek: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ", "Şarap, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytanın işlerinden birer pisliktir; onlardan uzak durun."³²⁵ Bu âyette dört farklı unsur aynı hüküm altında birleştirilmiştir: "şeytan işi birer pislik olmaları". Bu teknik, o unsurların tekil olarak değil, birlikte tehlike arz ettiğini vurgular. Böylece, Kur'ânî anlatım etkisini artırır ve anlam bütünlüğü sağlar. Bu tür cem kullanımı, anlam yoğunluğu (taktîf) ve mana bütünlüğü (tensîg) sağlama amacı güder. Kur'ân'da özellikle dini, ahlaki ve sosyal mesajların iletiminde sıkça başvurulan bir üslûptur.³²⁶

Belâgat ilminde "cem" (الجمع) terimi, birden fazla anlam ya da kelimenin tek bir hüküm altında birleştirilmesini ifade eden edebî bir tekniktir. Bu teknik sayesinde, sözün yapısında bir bütünlük oluşturularak, farklı kavramlar arasında ortak bir anlam eksenini kurulmuş olur. Kur'ân-ı Kerîm'de bu tarz cem örneklerine sıkça rastlanır; burada amaç, farklı kelimeler arasındaki anlam birliğini vurgulamak ve metnin belâgat gücünü artırmaktır.³²⁷ Bu iki anlam arasında güçlü bir bağ vardır. Çünkü dil düşüncesi ile belâgat düşüncesi burada iç içe geçmektedir. Diğer yandan, mecazî anlamda kullanılan "cem", belâgî olarak bir metni daha etkili, daha kapsamlı ve daha bütüncül hale getirir. Farklı kavramları aynı bağlamda toplamaya dayanan bu yapı, okuyucunun anlamı daha geniş ve

³²⁴ el-Kehf 18/46; Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Kehf 18/46.

³²⁵ el-Mâide 5/90; Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, el-Mâide 5/90.

³²⁶ el-Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî', 373.

³²⁷ el-Cürcânî, Delâ'ilü'l-İ'câz, 109.

derin şekilde kavramasına imkân sağlar. Bu durumda, istilâhî anlamdaki cem, kavramların aynı hüküm altında toplanmasını ifade ederken; mecazî anlamdaki cem ise bu kavramlar arasında anlamsal bir uyum ve bütünlük kurulmasını sağlar. Her iki durumda da “cem” metnin etkisini artırır ve konuşmacının iletmek istediği mesajın daha güçlü ve net biçimde aktarılmasına katkı sağlar.³²⁸

3.2.2.11. Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa'sında Tefrîk Kavramının Lügavî Anlamları

Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde "ف ر ق" kökünden türeyen kelimeleri çeşitli bağlamlarda ele almış ve bu kökün Arap Dilindeki anlam zenginliğini göstermiştir. “*Tefrîk*” kelimesi hem maddî hem de mecazî anlamlarda ayırmak, bölmek, farklılaştırmak gibi anlamlar taşır. İşte Zemahşerî'nin verdiği bazı anlam açıklamaları: ³²⁹

Mekânsal ve fiziksel ayrışma: "مَفْرَقٌ" ve "مَفَارِقٌ" kelimeleriyle, İki şeyin birleştiği veya ayrıldığı noktaları ifade eder. Örneğin: "بَدَأَ الْمَشِيبَ فِي مَفْرَقِهِ" (Saçının ayırım yerinde aklar belirdi) ifadesi, fiziksel bir ayrışma noktası anlamına gelir. "فَرَقْتُ الْمَاشِطَةَ رَأْسَهَا" (*Kuaförün saçları ikiye ayırması anlamında kullanılır.*) gibi ifadeler, somut ayırım eylemine işaret eder. "رَأْسٌ مَفْرُوقٌ" ise saçları ayrılmış, belirgin çizgilere sahip bir baş görünümünü ifade eder.

Fiziksel (bedensel) özelliklerdeki ayırım: "دِيكَ أَفْرَقٌ" (*Gözlerinde titreme olan horoz*) fiziksel bir ayırt edici özellik. "جَمَلٌ أَفْرَقٌ" (*İki hörgüçlü deve*) morfolojik bir farklılık.

Nesneler (eşyaların) dağılması ve toplanması: "فَرَقْتُ فُرُوقاً" Şeylerin birbirinden uzaklaşması, dağılması anlamındadır. "ضَمُّ تَفَارِيقٍ مَتَاعِهِ" Dağılmış eşyaları toplamak, parçaları bir araya getirme.

Kinâyeli ve mecazî kullanımlar (yol ve karar ayrımları): "فَرَقَ لِي الطَّرِيقَ" (Yol ayırımı yapmak, doğru yönü belirlemek anlamındadır. "ضَرَبَ اللَّهُ بِالْحَقِّ" "فُرُوقاً"

³²⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 1/125–126.

³²⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 2/20–21.

"على لسان الفاروق" (*el-Fârûk*) (Hz. Ömer)'un sıfatı olarak hak ile bâtil arasında ayırım yapma gücüne işaret eder. "وسطع الفرقان أي الصبح" Sabahın doğmasıyla gecenin bitmesi, hakikat ile karanlığın ayrılması anlamındadır.

Anlamsal (hareket veya konumda) ayrışma: "فريق الخيل" (*Yarıştâ öne çıkan atlar*) ayırt edici başarı vurgusu. "فريق من الغنم" (*Sürüden ayrılmış bir grup koyun*) bölünmüşlük, alt gruplara ayrılma.

Toplumsal değer ve ahlakî ayrımlar: "هؤلاء فِرْقٌ سوء" Kötü kişilerden oluşan bir grup. "فِرْقٌ خير من حُب" (*Saygı, sevgiden üstündür*) sosyal faziletler bağlamında yapılan anlam farklılaştırması.

Zemahşerî'nin bu köke yüklediği anlamlar, somut ayrışmalardan soyut değerlere, fiziksel ayrımlardan ahlaki hükümlere kadar geniş bir yelpazede gelişmiş, Arap dilinin tümevarımsal anlam katmanlarını göz önüne sermektedir. Böylece "تَفْرِيقٌ" kavramı hem lügavî hem de belâgatî bağlamlarda çok yönlü bir şekilde değerlendirilebilmektedir.

Belâgat ilminde "*tefrîk*", benzer görünen iki ya da daha fazla ögenin hüküm ve işlev bakımından birbirinden ayrılması anlamına gelir. Bu üslûp, özellikle aynı türden varlıklar veya durumlar arasında ince bir ayırım yapma amacı taşır. Dışarıdan bakıldığında bu unsurlar benzer veya eşdeğer görünebilir; fakat belâgat açısından bakıldığında, aralarındaki farkın mahiyet veya değer açısından belirginleştirilmesi hedeflenir. Kur'ân-ı Kerîm'den bir örnek:

”وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ، هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ، وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ“

“İki deniz bir olmaz; biri tatlı ve içimi kolay, diğeri tuzlu ve acıdır.”³³⁰ Burada iki deniz şekil olarak benzerlik taşır. İkisi de geniş su kütesidir, ancak niteliği ve hükmü bakımından ayrılırlar. Biri içilebilir, diğeri değildir. Bu âyet, tefrîk sanatının doğrudan bir örneğidir.³³¹

³³⁰ Fâtır 35/12; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, Fâtır 35/12.

³³¹ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, 374.

Lügavî ve ıstilahî anlamlar arasındaki ilişki kapsamında Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserinde “ف ر ق” kökü, ayırmak, farklılaştırmak, uzaklaştırmak gibi anlamlara gelir. Bu kök; yer, zaman, hâl ve nesneler arasında fiziksel ya da mecazî ayırımları ifade eder. Belâgattaki kullanım ise bu anlamın soyut ve edebi bir uzantısıdır. Fiziksel veya görünürde benzer olan şeylerin, içerik veya sonuç bakımından farklılığının ortaya konması hem lügavî hem de ıstilahî anlamda tefrîkin ortak özelliğidir. Bu bağlamda, tefrîk sanatı, konuşmacının dilsel zekâsını ve ince anlam ayırımlarına dikkatini yansıtan güçlü bir anlatım aracıdır.



SONUÇ

Bu çalışma, Arap dili ve belâgatı alanında özgün bir yere sahip olan Zemahşerî'nin Esâsü'l-Belâğa adlı eserini merkeze alarak, klasik belâgat ilminin temel kavramlarını hem lügavî hem de ıstılahî yönleriyle yeniden ele almayı amaçlamıştır. Zemahşerî, yalnızca bir dil âlimi değil; aynı zamanda kelâmî, mantıkî ve edebî yönleri güçlü, çok katmanlı bir düşünce dünyasına sahip bir müfessir ve dilci olarak, bu eserinde dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi estetik ve işlevsel bir bütünlük içinde sunmuştur.

Esâsü'l-Belâğa, klasik anlamda bir sözlük olmanın ötesinde, her bir kelimeyi bağlamı içerisinde inceleyen, kökenini ve kullanım biçimlerini tahlil eden, anlamın oluşum sürecini semantik ve retorik düzeyde takip eden özgün bir yapı arz etmektedir. Eserde yer alan mecâz, istiâre, teşbih, kinâye, istifhâm, ihtirâs gibi belâgat mefhumları, yalnızca tanımsal açıklamalarla değil, edebî ve kültürel bağlamlarıyla birlikte ele alınarak incelenmiştir. Bu yönüyle Zemahşerî, kelimelerin yalnızca sözlük anlamlarıyla değil; tarihsel, toplumsal ve zihnî bağlamlarıyla da nasıl anlam kazandığını göstermektedir.

Eserde gözlemlenen en dikkat çekici yaklaşımlardan biri, anlamın katmanlı doğasının, kelimenin kökü (cizr) üzerinden açıklanmasıdır. Zemahşerî, her bir kelimenin anlam izini sürerek, onun farklı bağlamlarda nasıl bir retorik işlev yüklendiğini göstermiştir. Bu sayede sadece kelimeler değil, kavramlar da tarihsel ve bağlamsal düzlemde yeniden inşa edilmiştir. Anlamın sabit değil, bağlama göre değişen ve dönüşen bir yapı arz ettiğini gösteren bu yaklaşım, günümüz dil çözümlemeleri açısından da dikkate değerdir.

Zemahşerî'nin dil anlayışı, yalnızca lafzî bir tahlil değil; aynı zamanda düşünsel bir inşadır. Onun metin çözümleme biçimi, hem nazarî hem de tatbikî belâgatın esaslarını yansıtmaktadır. Bu çalışmada, Esâsü'l-Belâğa'nın kavramsal çerçevesi kadar, Zemahşerî'nin bu çerçeveyi hangi yöntemlerle inşa ettiği de dikkate alınmıştır. Metin içerisindeki örneklemeler, ayetlerden ve şiirlerden alınan pasajlar, yalnızca anlatımı zenginleştirmek için değil; kavramın retorik derinliğini ortaya koymak amacıyla seçilmiştir.

Ayrıca Zemahşerî'nin kelimelere dair izahlarında, sadece Arap dilinin içsel dinamiklerini değil, aynı zamanda dönemin entelektüel yapısını ve kelâmî tartışmalarını da dikkate aldığı görülmektedir. Bu yönüyle Esâs'ül- Belâğa, yalnızca bir dil eseri değil; dönemin ilmî, itikadî ve kültürel zihniyetini yansıtan bir kaynak olarak da değerlendirilebilir.

Zemahşerî'nin ilmî kişiliği, hayatındaki zorluklara rağmen gösterdiği azim ve kararlılıkla birleştiğinde, onun eserlerine yansıyan düşünsel derinliği daha anlaşılır kılmaktadır. Hârizm'den başlayıp Horasan, İsfahan, Bağdat ve nihayet Mekke'ye uzanan yolculuğu, sıradan bir seyahat değil; anlam, estetik ve düşüncenin izinde geçen ömürlük bir belâgat arayışıdır. Bu çaba, yalnızca Keşşâf gibi tefsirlerinde değil; Esâsü'l-Belâğa gibi dil temelli eserlerinde de açıkça gözlemlenmektedir.

Zemahşerî'nin, başta Mutezilî kimliği sebebiyle eleştirilmesine rağmen, belâgat alanındaki katkıları hem doğu hem batı ilmî çevrelerinde kabul görmüş; özellikle kavramlara yaklaşımı, anlam inşasındaki derinliği ve dilin işlevselliğini vurgulayan yöntemleriyle sonraki dönem müelliflerine örneklik teşkil etmiştir. Onun eserleri, yalnızca teorik birer kaynak değil; aynı zamanda uygulamalı dil ve düşünce eğitimi sunan metinlerdir.

Sonuç olarak bu çalışma, Esâsü'l-Belâğa'nın klasik belâgat mirası içerisindeki yerini ve özgünlüğünü ortaya koymayı hedeflemiş; Zemahşerî'nin dil anlayışının lügatle retorik arasında nasıl bir köprü kurduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda söz konusu eser, sadece bir sözlük değil; belâgatın düşünsel temellerini yeniden inşa eden, anlamın katmanlarını açan ve ifade biçimlerini zenginleştiren bir başucu kaynağı olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın, klasik belâgat kavramlarının modern anlamda nasıl yeniden yorumlanabileceğine dair bir zemin oluşturması ve Zemahşerî'nin yönteminden hareketle Arap dilinde metin çözümleme çalışmalarına katkı sunması temennisiyle, Esâsü'l-Belâğa'nın bugün de çağdaş araştırmalar için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olmayı sürdürdüğü bir kez daha vurgulanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akkâvî, En'âm Fevâl. *el-Mu'cemü'l-Mufaşşal fî 'Ulûmi'l-Belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Askerî, Ebû Hilâl. *es-Şinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r*. Thk: Ali Muhammed el-Becâvî – Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1419/1999.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-Belâğa*. thk: Fâtıma Zeyneb Abd al-Azîz. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1991.
- Cürcânî, Abdülkâhir Delâ'ilü'l-İ'câz. thk: Mahmûd Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1982.
- Cürcânî, eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk: Abdülmen'im el-Ḥifnî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Câhîz. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk: 'Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Cevherî, İsmâil. *es-Sihâh: Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk: Ahmed Abdü'l-Ğafûr Atâr. Kahire: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Çiçek, Hacı. “Zemahşerî'nin 'Atwagqu'z-Zeheb' Adlı Eserinin Edebi Sanatlar Açısından Değerlendirilmesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015).
- Es'ad, Adnân Abdü's-Selâm. “el-İhtirâs fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Dirâse Belâgiyye.” *Mecelletü Âdâbi'r-Râfidîn*, sayı 54, 1430/2009.
- Gözeler, Esra. “Zemahşarî Araştırmaları: Bir Litaratür İncelemesi.” *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016).
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa: fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Kahire: Hindâvî Kurumu, 1919.
- Hâşimî, Mu'îd Zekerîyyâ Tevfîk. *el-Mecâz fî Esâsi'l-Belâğa li'z-Zemahşerî*. Bağdat: Câmi'at Bağdâd, Külliyyetü't-Terbiyye, 2005.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Ḥasen. *Cemheretü'l-Luğa*. Thk: Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Amir Ahmed Haydar. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- İbnü'z-Zemlekânî. *el-Burhânü'l-Kâşif 'an i'câzi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Matlûb–Hatice el-Hadîsî, Bağdat 1974.
- İmrü'l-Kays. *Dîvân*, Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 2002.

- Kazvîni, Hatîb. *Telhîsu'l-Miftâh*. Thk: Abd al-Hamid Hindâvî. Beyrut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 2004
- Kılıç, Hulusi. “*Esasü'l Belağa*.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, (çeşitli sure ve ayetler).
- Kutaytî, Muhammed Hamîs. *Usûsu's-Sıyâgati'l-Mu'cemiyye fî Keşfi Istılâhâti'l-Funûn*. Amman: Dâr Cerîr, 2010.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Belâğatü'l- 'Arabiyye: Usûlühâ ve 'Ulûmühâ ve Kavânînuhâ ve Suverun min Tatbîkâtihâ*. Dımaşk: Dârü'l-Ğalem; Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1996.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-Emthâl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Meclisü'l-Maârif el-Arabiyye. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l- 'Arabiyye fî'l-Luğa ve'l-Edeb*. Beyrut: Mektebetü Lubnân, 1984.
- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Fazl. *Mecma'u'l-Emşâl*. Thk: Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, ts.
- Öztürk, Mustafa – Mertoğlu, M. Suat. *Zemahşerî: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, Ankara: İSAM Yayınları, 2013.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Saffan Adnân Davûdi. Şam: Dârü'l Kalem, 2002.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-Şihâh*. Kahire: Mektebetü's-Şabâh, ts.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*. thk: Nasrullah Hâcî. Beyrut: Dâr Sâdır, 2004.
- Yüce, Nuri. “Zemahşerî.” *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (1986–1993).
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l- 'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk: Abdülfettâh el-Hilû. Kuveyt: Matba'at Hükûmeti'l-Kuveyt, 1986.
- Zehebî, Şemsuddîn. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk: Mu'assasetu'r-Risâle. Beyrut: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer Muhammed. *Esâsü'l-Belâğa*. thk: Muhammed Bâsil Sûdû'l-'Uyûn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer Muhammed *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-Tenzîl*. 6 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer Muhammed *el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Güncel Türkçe Sözlük. (Erişim tarihi: 14 Şubat 2025). <http://sozluk.gov.tr>

Fîrûzâbâdî. *Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, el-Cevherî. es-Sihâh, Kahire Arap Dil Kurumu. El Mu'cemu'l-Vasîṭ, İbn Fâris b. Zekerîya. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luġa*. (Erişim tarihi: 17 Mayıs 2024). <https://www.almaany.com>

Ma'cemü'l-Me'ânî el-Câmi', <https://2h.ae/zHzf> (Erişim tarihi: 1 Mayıs 2025).

TDK, Türk Dil Kurumu. “*Yazım Kuralları*”. (Erişim tarihi: 14 Şubat 2025). <http://tdk.gov.tr/>



ÖZ GEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Dilek OKÇİ
Bildiği Yabancı Diller : Arapça
Aldığı sertifikalar : Pedagojik Formasyon (OMÜ, 2016)
: Yükseköğretim bakanlığı Arapça dil diploması (Mısır, 2013)

Uzmanlık Alanı:

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	İlahiyat	Samsun OMÜ	2018
Y. Lisans	Temel İslâm Bilimleri	Zonguldak BEUN	2025

Eserler:

A. Uluslararası hakemli dergilerde yayımlanan makaleler:

A1.

B. Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında (proceedings) basılan bildiriler:

B1. Okçi, D. & Assayedahmad Ezzat (2025). Zemahşeri ve “Esasü’L Belağa. *Adlı Eserine Genel Bakış* O. Bilgin (Ed.), 5. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimlere Multidisiplinler Yaklaşımlar Kongresi, 15 Mart 2025* içinde (s. 79). İstanbul.

C. Yazılan ulusal/uluslararası kitaplar veya kitaplardaki bölümler:

C1. Yazılan ulusal/uluslararası kitaplar:

C1.1.

C2. Yazılan ulusal/uluslararası kitaplardaki bölümler:

C2.1.

D. Ulusal hakemli dergilerde yayımlanan makaleler:

D1.

E. Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında basılan bildiriler:

E1.

F. Sanat ve tasarım etkinlikleri:

F1.

G. Diğer yayınlar: (Yukarıdaki maddelerde yer alan başlıklardaki kategorilere girmeyen ve belirtilmek istenen tüm eserler bu maddenin altında belirtilecektir.)