

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

DOKTORA TEZİ

HATİP EL-KAZVİNİ'NİN TELHİS VE İZAH ADLI ESERLERİNDE
SEKKAKİ'YE İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER

HÜSEYİN ARSLAN

2502110367

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ADEM YERİNDE

İSTANBUL, 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HÜSEYİN ARSLAN Numarası : 2502110367
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. ADEM YERİNDE
Tez Savunma Tarihi : 25.07.2018 Saati : 10:00
Tez Başlığı : "HATİP EL-KAZVİNİNİN TELHİS VE İZAH ADLI ESERLERİNDE SEKKÂKİ'YE
İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ADEM YERİNDE		KABUL
2- PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR		KABUL
3- DOÇ. DR. CEMAL ABDULLAH AYDIN		KABUL
4- DOÇ. DR. ALİ ÖZTÜRK		
5- DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ BENLİ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ALİ BULUT		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSA ALAK		KABUL

ÖZ

Hatip El-Kazvini'nin *Telhis* Ve *Îzah* Adlı Eserlerinde Sekkaki'ye İtiraz

Ettiği Meseleler

Hüseyin Arslan

Çalışmamızın bir tarafında *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseriyle belâgat ilminde haklı bir şöhrete sahip olan Ebû Ya'kub Yusuf es-Sekkâkî (ö. 626/1229), diğer tarafında ise yine belâgat alanında telif ettiği *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga* adlı eserleriyle meşhur olan Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) yer almaktadır. Bunlardan Kazvînî, eserlerinde belâgata dair birçok meselede Sekkâkî'ye itirazda bulunmuştur.

Biz bu çalışmamızda Kavînî'nin itirazına konu olan belâgat meselelerini ele aldık. Bunu yaparken öncelikle bu iki değerli belâgat aliminin adı geçen eserlerinden hareketle belâgat anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde ise Kazvînî'nin Sekkâkî'ye yaptığı itirazları değerlendirmeye çalıştık. Bu itirazları değerlendirirken *Miftâhu'l-'ulûm*, *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Îzâh* üzerine yapılmış olan şerh ve hâşiye çalışmalarının bir kısmını temel kaynak olarak aldık ve değerlendirmelerimizi bu kaynaklar çerçevesinde yaptık.

Çalışmamızın amacı, belâgat ilminin bazı tartışmalı meselerine ışık tutmak suretiyle bir nebze de olsa bu ilme katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Sekkâkî, Kazvînî, *Miftâhu'l-'ulûm*, *Telhîsu'l-Miftâh*, *el-Îzâh*, Belâgat.

ABSTRACT

Khatip al-Qazwini's Objections to al-Sakkaki in his works named *Talkhis* and *Idah*

Huseyin Arslan

In one side of our study, there is Abu Yakub Yusuf al-Sakkaki who is very famous in ilm al-Balaghah with his work named *Miftah al-Ulum*, on the other side there is al-Qazwini who is also very famous with his works named *Talkhis* and *Idah* in the same discipline. al-Qazwini has a lot of objections to al-Sakkaki for many issues in his works.

In this study, we dealt with the issues in ilm al-Balaghah that are subject to al-Qazwini's objections. In doing so, we tried to reveal the understanding of two great scholars about ilm al-Balaghah by using their works. In the second and the third part of our study, we tried to evaluate the objections by of Qazwini to al-Sakkaki. We took some of the commentaries on *Miftah al-Ulum*, *Talkhis* and *Idah* as a basic source and we made our evaluations within the framework of these resources.

The aim of our study is to contribute to ilm al-Balaghah to some extent by shedding lights on the controversial issues.

Key Words: al-Sakkaki, al-Qazwini, *Miftah al-Ulum*, *Talkhis al-Miftah*, *al-Idah*, al-Balaghah.

ÖNSÖZ

Dil ilimleri içinde bağımsız bir ilim olarak teşekkülünü en son tamamlayan belâgat ilmi, Kur'ân'ın anlaşılıp, tefsir edilmesinde büyük öneme sahiptir. Bu sebeptendir ki, belâgat ilmi, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasını konu edinen tefsir ilmi başta olmak üzere İslâmî ilimlerin tamamı ile irtibatlandırılmaktadır. Nitekim hadis, fıkıh, usûl-ü fıkıh ve kelâm ilimlerinin belâgatla yakın ilişkisi bilinmektedir.

İslâmî ilimlerle bu kadar yakın ilişkisi olan belâgat ilmine dair yapılacak her türlü çalışmanın Kur'ân-ı Kerîm'e ve İslâmî ilimlere hizmet edeceği düşüncesindeyiz. Bu düşünceden yola çıkarak çalışmamızda, belâgat ilminde özel bir yeri olan ve bu ilmi zirveye taşıyan iki belâgat âlimi arasında söz konusu olan bazı tartışmalı meselelere ışık tutmayı amaçladık.

Çalışmamız; bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmanın konusu, kapsamı, amacı, yöntemi ve kaynaklarından söz ettik. Birinci bölümü, Sekkâkî ve Kazvînî'nin biyografileri ile belâgat anlayışlarına ayırdık. İkinci ve üçüncü bölümde de Kazvînî'nin belâgat alanında telif etmiş olduğu *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Îzâh* adlı eserlerinde Sekkâkî'ye yaptığı itirazları ele aldık. Ancak, mevzuun gereğinden fazla uzaması ve itirazların tamamını ele almanın getireceği zorluklardan dolayı, bunları meânî ilmindeki itirazlarla sınırlandırdık.

Çalışmamızın ortaya çıkmasında birçok kişinin maddi ve manevî katkıları inkar edilemez. Öncelikle bu süreçte destek ve katkılarını esirgemeyen, çalışmamın vücûd bulmasında sürekli teşvikleriyle beni gayretlendiren danışmanım, Prof. Dr. Adem Yerinde hocama, tez izleme kurulunda yer alan ve her daim sıcak ve samimi tavırlarıyla desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, Doç. Dr. Ali Öztürk ve Doç. Dr. Cemal Abdullah Aydın hocalarıma teşekkürü borç bilirim.

Özellikle de Sekkâkî ve Kazvînî'nin biyografileri ile kaynaklarım arasında yer alan önemli eserlerin el yazmalarına ulaşma konusunda ciddi desteğini gördüğüm Dr. Öğr. Üyesi Musa Alak hocaya teşekkür ederim.

Tezimi baştan sona okumak suretiyle görüş ve katkılarını sunan ve çalışmamın tamamlanması yönünde sürekli teşviklerini esirgemeyen değerli dostlarım Dr. Öğr. Üyesi Ali Tülü ve Öğr. Gör. Ahmet Meydan Beylere yakın ilgilerinden dolayı teşekkür ederim.

Bu çalışmayı tertip ve düzene koyup, tez formatına dönüşmesini sağlayan değerli kardeşim Ar. Gör. Batuhan Akartepe'ye ayrıca teşekkür ederim.

Çalışmanın bitmesini heyecanla bekleyen ve bu süreçte gerçekten büyük sabır ve fedakârlık gösteren eşime ve çocuklarıma teşekkürü ifası gerekli bir vazife olarak görüyorum. Son olarak da bu günlere gelmemde en büyük emeğe sahip olan ve dualarıyla sürekli yanımda olan anneme babama ve yetişmemde emeği geçen tüm hocalarıma hâsseten teşekkür ederim.

Gayret bizden muvaffakiyet Allah'tandır.

Hüseyin ARSLAN
ÜMRANİYE - 2018



İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xiv
TABLolar LİSTESİ	xv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SEKKÂKÎ VE KAZVÎNÎ'NİN BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ

I. SEKKÂKÎ VE BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ.....	14
A. SEKKÂKÎ'NİN HAYATI.....	14
1. Adı, Lakabı, Künyesi ve Nisbesi.....	16
2. Doğumu ve Ailesi.....	16
3. Yetiştirilmesi.....	17
4. İlmî Şahsiyeti.....	18
5. Hocaları	19
a. el-Hâtimî (ö. ?)	19
b. el- Hârisî (ö. 606/1209)	20
c. Sedîd el-Hayyâtî (ö. 618/1221'den sonra).....	20
d. Muhammed b. Abdülkerim et-Türkistânî (ö. ?)	21
6. Öğrencileri.....	21
7. Eserleri	22
a. <i>Miftâhu 'l- 'Ulûm</i>	22
b. <i>Şerhu 'l-Cümel</i>	22
c. <i>Mushafü 'z- Zühre/Kitâbü 'ş-Şâmil</i>	22
d. <i>Kitâbü 't-Tılsım</i>	23
e. <i>Risâle fî İlmi 'l-Münâzara/er-Risâletü 'l-Velediyye</i>	23

f. <i>et-Tibyân</i>	24
8. Vefatı.....	24
B. SEKKÂKÎ'NİN BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ	25
1. Sekkâkî Öncesi Belâgat İlmi	26
a. Belâgat Kelimesinin Anlamı	26
b. Belâgatın Tarihi Gelişimi	27
1) Belâgatın Meleke Olarak Değerlendirildiği Dönem	27
i. Dil ve Edebiyât Çalışmaları	29
ii. Tefsir Çalışmaları.....	31
iii. Kelâm Çalışmaları.....	32
iv. Edebî Tenkit Çalışmaları.....	33
2) Belâgat'ın Bir İlim Olarak Teşekkül Etmeye Başladığı Dönem..	35
i. Belâgat ilminin Doğuşuna Etki Eden Âmiller.....	36
a) Dînî Âmiller	36
b) Siyâsî ve Sosyal Âmiller	36
c) Edebî Tenkit Âmili.....	37
ii. Bu Dönemde Eser Veren Belâgat Âlimleri ve Eserleri.....	37
a) Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009)	37
b) İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064).....	38
c) İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073).....	39
d) Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078/79).....	40
e) Zemahşerî (ö. 538/1143)	42
f) Reşîdüddîn el-Vatvat (ö. 573/1177)	42
g) Üsâme b. Münkız (ö. 584/1188)	43
h) Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209).....	43
2. Sekkâkî'nin Yaşadığı Dönemde Belâgat İlmi	44
3. Sekkâkî ve Belâgat İlmi	45
a. Sekkâkî'nin Yöntemi	45
b. Sekkâkî'nin Üslûbu	47
4. Sekkâkî'nin Kendisinden Sonraki Belâgat Çalışmalarına Etkisi	48
a. Genel Olarak.....	48
b. Sekkâkî Ekolünü Devam Ettiren Belâgat Âlimleri.....	50

1) Bedreddin b. Mâlik	50
1) Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311)	52
2) Hatîb el-Kazvî	52
3) Bahâüddin es-Sübkî	52
4) Teftâzânî	54
5) Seyyid Şerif Cürcânî	57
6) Diğer Belâgat Âlimleri	58
II. KAZVÎNÎ VE BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ	60
A. KAZVÎNÎ'NİN HAYATI	60
1. Adı, Lakabı, Künyesi Ve Nisbesi	60
2. Doğumu ve Soyu	62
3. Ailesi ve Çocukları	64
4. Tahsîl Hayatı ve Yetiştirilmesi	65
5. İlmî Şahsiyeti	66
6. Hocaları	68
7. Öğrencileri	70
8. Başlıca Eserleri	73
a. <i>Telhîsü'l-Miftâh (et-Telhîs)</i>	74
b. <i>el-Îzâh</i>	75
9. Görevleri	77
a. Anadolu'da Kadılık	77
b. Şam'da ve Mısır'da Müderrislik	78
c. Şam'da ve Mısır'da Kadılık ve Başkadılık	78
d. Şam'da Hatiplik	78
10. Vefatı	79
B. KAZVÎNÎ'NİN BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ	79
1. Sekkâkî'den Kazvîni'ye Belâgat İlmi	79
2. Kazvîni ve Belâgat İlmi	82
a. Kazvîni'nin Yöntemi	83
b. Kazvîni'nin Üslûbu	84

III. BELÂGAT ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN SEKKÂKÎ-KAZVÎNÎ MUKAYESESİ.....	84
A. YÖNTEMLERİ BAKIMINDAN SEKKÂKÎ KAZVÎNÎ MUKAYESESİ	84
B. ÜSLÛBLARI BAKIMINDAN SEKKÂKÎ KAZVÎNÎ MUKAYESESİ.....	86
C. ESERLERİNİN MUHTEVÂSİ BAKIMINDAN SEKKÂKÎ KAZVÎNÎ MUKAYESESİ.....	87
1. Genel Olarak <i>Miftâhu'l- 'Ulûm</i> ' un Muhtevâsı (Planı).....	88
2. Genel Olarak Telhîs'in Muhtevâsı (Planı)	101
3. Kazvînî'nin Yaptığı Değişiklikler	116
a. Tasnîf ve Tertîb Açısından Yaptığı Değişiklikler	116
b. Kazvînî'nin Yerini Değiştirdiği Konular.....	117
c. Kazvînî'nin Eklediği Konular	120
d. Kazvînî'nin Çıkardığı (Bahsetmediği) Konular	123
e. Kazvînî'nin İsimlendirme vb. Hususlarda Yaptığı Değişiklikler	126

İKİNCİ BÖLÜM

CÜMLE VE CÜMLENİN ÖĞELERİNE DAİR İTİRAZLARI

I. MEÂNÎ İLMİNİN MUKADDİMESİNDEKİ İTİRAZLARI	129
A. Meânî İlminin Tanımındaki Bazı Kayıtlara İtirazları.....	129
1. تتبع Kaydına İtirazı	130
2. “تراكيب/Terâkîb” Sözcüğüne İtirazı	132
3. “وغيره” Kaydına İtirazı.....	132
B. Belâgat Tanımına İtirazı	133
II. HABER-İ İSNÂDIN HALLERİNE DAİR İTİRAZLARI.....	135
A. Fâide-i Haber ve Lâzım-ı Fâide-i Haber Konusundaki İtirazları	135
B. Aklî Hakikat ve Aklî Mecaz'a Dair İtirazları	139
1. Aklî Hakikatın Tanımına Yönelik İtirazları	139
2. Aklî Mecaza Yönelik İtirazları.....	145
a. Aklî Mecaz'ın Tanımına Yönelik İtirazları	145
b. Sekkâkî'nin Aklî Mecazı Cümle/Kelâmın Niteliği Yapmasına İtirazı....	153

- c. Aklî Mecazî Beyan İlminin Konuları Arasında Saymasına İtirazı..... 154
- d. Sekkâkî'nin Aklî Mecazî İstiâre-i Mekniyye Kabul Etmesine İtirazı 159

III. MÜSNEDÜN İLEYH'İN HALLERİ BAHSİNDE İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER..... 173

- A. Müsnedün İleyhin Zikredilmesinin Gerekçelerinden Birine İtirazı..... 173
- B. Müsnedün İleyhin Marife Olarak Getirilmesi Konusundaki İtirazları 177
 - 1. Müsnedün İleyhin İsmi Mevsûlle Marife Yapılmasındaki İtirazları..... 177
 - a. Müsnedün İleyhin İsmi Mevsûlle Marife Yapılmasının Sebeplerinden Birine İtirazı 177
 - b. Ebu'l-'Ala el-Maarî'nin Beytindeki İsmi Mevsûlün Yorumuna İtirazı . 180
 - 2. Müsnedün İleyhin Lâm-ı Ta'rifle Marife Olması Meselesindeki İtirazları . 184
 - a. Lâm-ı Ta'rifin Anlamları ve Bunları Ayırt Etme Yollarındaki İtirazı 185
 - b. Araf Sûresinin 131. Âyetindeki Lâm-ı Ta'rifin Manasına Yönelik İtiraz 189
- C. Müsnedün İleyhin Nekre Olarak Getirilmesi Konusundaki İtirazları 195
 - 1. Rum Sûresi'nin 36. Âyetindeki “رحمة” Kelimesinin Nekre Olarak Getirilişinin Yorumuna İtirazı..... 195
 - 2. Nekre Olan Müsnedün İleyhte Ta'zîm İle Teksîri, Tahkir İle Taklîli Eşit Tutmasına İtirazı 197
 - 3. Enbiya Sûresinin 46. Âyetteki “نفحة” Kelimesinin Nekre Getirilişi Hakkında Sekkâkî'nin Yorumuna İtiraz..... 200
 - 4. Meryem Sûresinin 45. Âyetinde “عذاب” Kelimesindeki Tenvinin Hem Tehvil (Tazim) Hem Tahkir İçin Olabileceğine İtirazı 204
- D. Müsnedün İleyh'in Sıfatla Kayıtlanması Konusundaki İtirazı 206
- E. Müsnedün İleyhin Te'kidlenmesi Konusundaki İtirazı 210
- F. Müsnedün İleyhin Takdimi Konusundaki İtirazları 213
 - 1. Müsnedün İleyhin Takdiminin Gerekçelerinden Birine İtirazı 214
 - 2. Takdim Gerekçelerinden Birine Verdiği Örneğe İtirazı 217
 - 3. Takdimin Tahsis İfade Etmesi İçin Öne Sürdüğü Şartlara İtirazı 219

IV. MÜSNEDİN HALLERİ BAHSİNDE İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER..... 230

A. Müsnedin Zikredilmesi Konusundaki İtirazı	230
B. Müsnedin Müfred Olarak Getirilmesindeki İtirazı	233
V. FİİLİN MÜTEALLIKLARI BAHSİNDE İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER	238
A. Mefulün Terki Konusundaki İtirazı	238
B. Mefulün Takdimi Konusundaki İtirazları	243
1. “بِسْمِ اللَّهِ” İfadesinde Harfi Cerrin (ب) Müteallakının (Fiilinin) Takdiri	
Hususundaki İtirazı:	243
2. Fiilin Müteallıklarının Birbiri Üzerine Takdiminin Sebeplerine Dair İtiraz	247
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
BAZI BELÂGAT ÜSLÜPLARINA DAİR İTİRAZLARI	
I. İLTİFAT KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNE İTİRAZI	259
A. İltifatın Mahiyeti Konusundaki Görüşlerine İtirazı	259
B. İmruülkays’ın Bir Şiirindeki İltifat Yorumuna İtirazı	263
II. KALB KONUSUNDAKİ GÖRÜŞÜNE İTİRAZI	265
III. KASR KONUSUNDA İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER.....	270
A. Kasr-ı Hakîkiyi İhmal Etmesine İtirazı	271
B. Kasrı Ta’yini, Kasr-ı İfrâd İçinde Ele Almasına İtirazı	276
C. Kasr-ı İfrâdda قصر الموصوف على الصفة (Kasru’l-Mevsuf Ale’s-Sıfat/Mevsufun Sıfata Kasrı) Öne Sürdüğü Bir Şartın İtirazı	280
D. Kasr-ı Kalbde İki Sıfatın Çelişmesini Şart Koşmamasına İtirazı	282
E. Kasr Edatı Olan “لا”nın “إِنَّمَا” İle Birleşmesi İçin İleri Sürdüğü Şarta İtirazı... 286	
IV. İNŞÂ KONUSUNDA İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER.....	288
A. İstifhâm Edâtı Olan هل رجل عرف in Gibi Cümlelerde Kullanılmasının Kabih Görülmesinin Sebebine Dair İtirazı	289
B. İstifham Edatlarından “ما” ve “من”in Anlamları Konusundaki İtirazı	292
C. Enbiyâ Sûresinin 62. Âyetindeki İstifhamın Takrir İçin Olduğuna İtirazı	296
D. Yunus Sûresinin 59. Âyetindeki Takdimin Yorumuna Dair İtirazı.....	300

E. Emrin İnşâ İçin Olmasının Gerekçesine İtirazı	306
F. “Emir Fevr Bildirir” Sözüne İtirazı	310
V. FASIL-VASIL KONUSUNDA İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER.....	313
A. Sekkâkî’nin “Kat”ı (Şibih Kemâl-i İnkıtâ‘) İkiye Ayırmasına İtirazı.....	313
B. Bakara Sûresinin 25. ve Saf Sûresinin 13. Âyetlerindeki Atıfların Matufun Aleyhi Konusundaki İtirazı.....	319
C. Fasil, Vasil Bahsinde Câmi‘in Cümlelerin Bütün Öğeleri Arasında Bulunmasının Gerekli Olup Olmadığı Konusundaki İtirazı	323
VI. İCÂZ, İTNÂB VE MÜSÂVÂT KONUSUNDA İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER	332
A. İcâz, Itnâb ve Müsâvâtın Tanımlanamayacağına Dair Görüşün İtirazı	332
B. Meryem Sûresinin 4. Âyetindeki العظم Kelimesinin Müfred Gelmesinin Gerekçesine İtirazı	335
SONUÇ	341
KAYNAKÇA.....	344

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: Bin veya İbn
bkz.	: Bakınız
Bsk.	: Baskı
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
Ktp.	: Kütüphanesi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
nr.	: Numara
OMÜ	: On Dokuz Mayıs Üniversitesi
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	: Sayı
t.y.	: Tarih yok
Thk.	: Tahkik eden
vb.	: ve benzeri/benzerleri
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
y.y.	: Baskı yeri yok

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Genel Olarak Miftâhu'l-'Ulûm'un Muhtevâsı.....	89
Tablo 2: Genel Olarak Telhîs'in Muhtevâsı.....	102



GİRİŞ

I. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Bir meleke olarak mazisi Câhiliye şiirine kadar uzanan Arap belâgatı, tarih boyunca birçok çalışmanın konusu olmuştur. Kur'ân'ın nüzülü ile birlikte uygulama açısından zirveye ulaşan bu meleke, zaman içerisinde kavramları ve terimleri oturmuş bir ilim olma sürecine girmiştir. Belâgatın ilim olarak ortaya çıkışında, dil ve edebiyat başta olmak üzere kelâm, tefsir gibi birçok ilmin katkı sağladığı bilinen bir gerçektir. Bu süreçte bir taraftan konuları farklı olan eserlerde belâgata ait kavram ve terimler oluşurken diğer taraftan konusu ağırlıklı olarak edebî tenkit olan ve belâgat ilmine kapı aralayan müstakil eserler de verilmeye başlanmıştır. Ancak bu eserler, sonraları bir ilim olarak sınırları çizilmiş olan belâgatın konularının ya bir kısmına yer vermişler ya da onun doğrudan alanına girmeyen meseleleri de kapsamışlardır.

Belâgat açısından bu durum hicrî beşinci asra kadar devam etmiştir. Nihayet bu asırda Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-1079), ortaya koyduğu *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserleriyle müstakil bir ilim olarak belâgatın temellerini atmıştır. Zemahşerî (ö. 538/1144) ise, Cürcânî'nin teorisini vazettiği bu ilmi, *el-Keşşâf* adıyla tanınan tefsirinde uygulamaya koymuştur. Ancak Cürcânî, bu ilmi bilinen adıyla “*Belâgat*” diye adlandırmadığı gibi, yine bugün geçerli olan şekliyle “*Meânî – Beyân – Bedî*” şeklinde bölümlere de ayırmamıştır. Genel kabule göre belâgatı; muhtevası bakımından sınırları çizilmiş, kavramları ve terimleri yerleşmiş bir ilim olarak ortaya koyan kişi, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin belâgata dair olan üçüncü bölümüyle Sekkâkî (ö. 626/1229) olmuştur. Sekkâkî'den sonra Hatîb el-Kazvînî, onun bu eserini esas alarak, *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Îzâh* adlı eserleriyle bu ilmin binasını sağlamlaştırmış ve ona son şeklini vermiştir.

O halde belâgat ilmine hizmet eden âlimler arasında Sekkâkî ile Kazvînî, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin ardından önemli iki sîmâ olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Nitekim bu iki belâgat âliminin eserleri gerek ülkemizde gerekse diğer İslam ülkelerinde birçok araştırmaya konu olmuştur.

Hatîb el-Kazvînî, hem *Telhîsu'l-Miftâh* hem de *el-Îzâh* adlı eserlerinde açıkça zikrettiği üzere, Sekkâkî'nin bahsi geçen eserini belâgat alanında telif edilmiş eserlerin

muhteva ve tertip açısından en kıymetlisi olarak nitelemektedir. Bununla birlikte, eserin gereksiz lafızlar (haşv), lüzumsuz uzatmalar (tatvîl) ve manaların kapalı olması (ta'kîd) gibi bazı kusurlarla malûl olduğunu öne sürerek, bu kusurları ortadan kaldırmak üzere eserini kaleme aldığını ifade etmiştir. Kazvî'nin *Telhis* adlı eserinin dikkatle incelenmesinden de anlaşılacağı üzere, bu eser muhtevâsı, tertibi, konuları ele alma yöntemi gibi birçok açıdan *Miftâhu'l-'ulûm*'un özeti mahiyetindedir. Nitekim Kazvî, bu gerekçelerle eserini *Telhisu'l-Miftâh* (Miftâh'ın Özeti) diye adlandırmıştır.

Kazvî, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unu bu alanda kendinden önce yazılmış eserlerin en kıymetlisi olarak nitelemesine rağmen onlarca belâgî meselede Sekkâkî'ye itirazlarda bulunmuştur. Bu itirazlardan bir kısmı edebî açıdan değeri olmayan lafza dönük veya mantık ve cedel ağırlıklı olsa da diğer bir kısmı belâgat ve edebiyat açısından önem taşıyan itirazlardır. Bu durumda “Kazvî, bu alanda telif edilmiş eserlerin en kıymetlisi olarak nitelediği bir eseri telhîs ederken neden bu kadar itiraza yer vermiştir?” sorusu anlamlı hale gelmektedir. Bu itirazlar, iki belâgat âliminin ekollerinin farklı olmasından mı kaynaklanmaktadır? Yöntem ve üslûplarının farklı olmasından mı ileri gelmektedir? En önemlisi de Kazvî bu itirazlarıyla belâgata yeni bir anlayış getirmiş midir? Yani o, bu itirazlarında başarılı olup bir sonuç elde etmiş midir? İşte biz çalışmamız boyunca bu soruların cevaplarına ışık tutmaya çalıştık.

Çalışmamızın amacı; ülkemizde henüz kendine yeterli seviyede araştırma alanı bulamamış olan belâgat ilminin meselelerine katkı sunmak ve kendileriyle birlikte belâgatın müstakil bir ilme dönüşme sürecini tamamlayıp zirveye ulaştığı kabul edilen iki alimin belâgat anlayışlarına ışık tutmaktır. Ayrıca çağımızda birtakım araştırmacılar tarafından her fırsatta belâgat ilmini donuk bir ilim haline dönüştürdükleri iddia edilen Sekkâkî ve Kazvî'nin bu eleştirileri hak edip etmediklerini tespit etmeye çalışmak da bu çalışmanın amaçları arasındadır. Buna ek olarak çağımızda kadim ilim mirasımızda şerh ve hâşiye çalışmalarının yeni bir şey ortaya koymayıp sadece geçmişi tekrarlayan bir özelliğe sahip olduğu eleştirilerinin yerinde bir kanaat olup olmadığına ışık tutmak da çalışmamızın diğer bir amacıdır. Zira bizim çalışmamızda kullandığımız kaynakların önemli bir kısmı şerh ve hâşiyelerden oluşmaktadır. Amaçlarımızdan biri de, bugün ülkemizde gerek

İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin yüksek lisans ve doktora programlarında gerekse medreselerde ders kitabı olarak okutulan Kazvî'nin belâgata dair eserlerinin ve bunların kaynağı olan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun daha yakından tanınmasına katkı sağlamaktır.

II. Kapsam ve Yöntem

Kısaca ifade edecek olursak belâgata dair meselelerde Kazvî'nin Sekkâkî'ye itirazlarını konu alan çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Sekkâkî ve Kazvî'nin biyografileri ile belâgat alanındaki eserlerinin; kısmen de belâgat anlayışlarının karşılaştırılmasına ayrılmıştır. Bu bölümde her iki belâgat âliminin eserleri üzerinden belâgata dair görüşleri genel olarak kıyaslamaya tabi tutulmuş, dolayısıyla bu bölüm çalışmamızda planlanandan daha geniş bir yer tutmuştur. Bu sebeple çalışmamızda Kazvî'nin, Sekkâkî'ye yönelik itirazlarının tamamı ele alınmamış, meânî ilmindeki itirazlarıyla sınırlandırılmış, beyân ve bedî' ilimlerindeki itirazlarına yer verilmemiştir. Meânî ilmine dair itirazlar çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerini oluşturmaktadır. Bu itirazları iki bölüme ayırarak başlıklandırmak uzun süre zihnimizi meşgul etti. Sonunda "Cümle ve Öğelerine Dair İtirazlar" adını verdiğimiz ikinci bölümde; haberî kelâmdaki isnada ait haller, müsnedün ileyhin halleri, müsnedin halleri ve fiilin müteallıklarının halleri konularındaki itirazlara yer verdik. "Bazı Belâgat Üslûplarına Dair İtirazlar" başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise; kasr, inşâ, fasıl-vasıl, îcâz-ıtnâb-müsâvât konuları ile kitaptaki sıralamaya göre ikinci bölümde yer alması gereken ancak farklı mülâhazalarla bu bölüme aldığımız, iltifat ve kalb üslûbuna dair itirazları ele aldık.

Çalışmamızın birinci bölümünde karşılaştırma imkanı vermesi için; Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u ile Kazvî'nin *Telhîs* ve *el-Îzâh* adlı eserlerini baştan sona taramak suretiyle muhtevâlarını bir ders kitabının fihristi mahiyetinde vermeye çalıştık. Bu bölümde adı geçen eserlerin muhtevalarından hareketle Kazvî'nin farklılıklarına işaret ettik. Bu bağlamda *Miftâhu'l-'ulûm*'da yer almadığı halde Kazvî'nin eserlerinde yer verdiği meselelere, *Miftâhu'l-'ulûm*'da yer aldığı halde Kazvî'nin yer vermediği meselelere işaret etmenin yanında, Kazvî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'un tertip ve tasnifinde yaptığı değişikliklere de yer verdik. Ayrıca Sekkâkî'nin ortaya koyduğu bazı ıstılahlarda Kazvî'nin yaptığı değişikliklere de işaret etmeye çalıştık. Bunlara ek olarak birinci bölümde Sekkâkî ve Kazvî'nin belâgat ilmindeki

yerlerini ve belâgat anlayışlarını; üslûpları, yöntemleri vb. açılardan karşılaştırmaya çalıştık.

Çalışmamızın esasını teşkil eden itirazlar konusunda şunlar söylenebilir; Kazvîni'nin *Telhîs* ve *el-Îzâh* adlı eserlerinde Sekkâkî ismine sıkça yer verilmektedir. Zira Kazvîni'nin de ifade ettiği üzere Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseri Kazvîni'nin bahsi geçen her iki eserine doğrudan kaynaklık etmektedir. Ne var ki, Kazvîni, bu eserlerinde birçok meselede ona itirazlarda bulunmuş, bu itirazlarını genellikle *فيہ نظر* “*bu görüş problemlidir*” ifadeleriyle dile getirmiştir. Ancak onun gerek *Telhîs*, gerekse *el-Îzâh* adlı eserleri dikkatle incelendiğinde görülecektir ki, Sekkâkî'ye açık itirazlarının yanında itiraz anlamı taşıyıp taşımadığı şüpheli olan ifadeleri de bulunmaktadır. Mesela Kazvîni kimi yerde *قال السكاكي* “*Sekkâkî dedi ki*” diyerek söze başlamakta ancak sonunda bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bu tür ifadeler Sekkâkî'ye itiraz gayesi mi gütmektedir yoksa sadece Sekkâkî'nin görüşüne yer vermek amacıyla mı dile getirilmiştir? Öncelikle şunu ifade edelim ki çalışmamız boyunca hemen her itirazın değerlendirmesinde başvurduğumuz *Miftâh*, *Telhîs* ve *el-Îzâh* üzerine yapılan şerh ve hâşiyelerde bu sorunun cevabına ışık tutacak herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak bu ifadelerin sadece Sekkâkî'den nakil amacı taşımadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi, Kazvîni'nin eserlerinin ana kaynağı Sekkâkî'nin eseri olması sebebiyle, *قال السكاكي* “*Sekkâkî dedi ki*” ifadesinin kullanılmadığı yerlerde de her iki müellifin ibareleri örtüşmektedir. O halde Kazvîni belâgat meselelerini anlatırken *قال السكاكي* “*Sekkâkî dedi ki*” ifadesini kullanmaksızın bunları kendine nispet ederken bazı durumlarda bu ifadeye niçin yer vermiştir?

Bu konuda akla ilk gelen düşüncüyü şöyle ifade edebiliriz: “Kazvîni, kitabındaki bilgileri genel olarak Sekkâkî'den yararlanmak suretiyle telif etmekle birlikte\ bunları kendi ifade, üslûp ve yöntemiyle dile getirmiş, *قال السكاكي* “*Sekkâkî dedi ki*” şeklinde verdiği bilgileri ise doğrudan Sekkâkî'den alıntılamış olabilir.” İlk bakışta bu düşünce akla yatkın gözüküyorsa da iki eseri karşılaştırma yoluyla yaptığımız araştırma bunun doğru bir bakış açısı olmadığını ortaya koyuyor. İddialı sayılabilecek bir çıkarım olmakla birlikte bu ifadeler hakkında bizim ulaştığımız kanaat şudur: Kazvîni her ne kadar eserlerinde Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'undan yararlanmış ve

genellikle onun ibarelerini almışsa da bunlar kendisinin de katıldığı ve özümsemediği meseleler olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla bunları kendi sistemi içerisinde ele alıp, kendine mal etmiştir. Ancak قال السكاكي “*Sekkâkî dedi ki*” diyerek ortaya koyduğu görüşleri kendine nispet edecek derecede benimseyememiş olmakla birlikte bunlara itiraz edebilecek alternatif bir görüşe de sahip olmadığı için “*Sekkâkî dedi ki*” ifadesini kullanarak kendini tekellüften kurtarma çabası içine girmiştir.

Sonuç itibarıyla Kazvînî’nin قال السكاكي “*Sekkâkî dedi ki*” sözlerinin sırf Sekkâkî’den nakil olmadığı gibi, doğrudan bir itiraz olmadığı da net olarak ortada olup, bu ifadelerin dolaylı bir itiraz amacı taşıyıp taşımadığı ise tartışmaya açıktır. Dolayısıyla bu meseleler bizim çalışmamızın sınırları dışında kalmaktadır.

Bizim çalışmamız, Kazvînî’nin فيه نظر “*bu görüş problemlidir*” diyerek yaptığı itirazları ya da bu ifadelere yer vermeksizin doğrudan yaptığı itirazları kapsamaktadır. Bunların bir kısmında Kazvînî, Sekkâkî’ye itiraz ettiğini dile getirmese de onun görüşlerini verdikten sonra kendi düşüncesini farklı biçimde ortaya koymasından dolayı itiraz ettiği anlaşılmaktadır.

Çalışmamızın yöntemini belirlerken daha önce yapılmış olan benzer çalışmalardan yararlandık. Buna göre sistemi oluştururken genel olarak itirazın tarafları olan her üç eserdeki sıralamayı esas aldık. İtiraza konu olan Sekkâkî’nin eseri ile itiraz eden Kazvînî’nin eserlerindeki sıralamalarda farklılıkların bulunduğu yerlerde ise itiraz eden tarafın, yani Kazvînî’nin eserlerindeki (*Telhîsu’l-Miftâh ve el-Îzâh*) sıralamayı esas aldık. Böylece çalışmamızda ele aldığımız itirazların kaynaklardaki aslıyla karşılaştırılmasının araştırmacılara kolaylık sağlayacağını düşündük.

Çalışmamızın birinci bölümünde Sekkâkî ve Kazvînî’nin eserleri farklı açılardan kıyaslanırken doğal olarak önce Sekkâkî’nin eseri *Miftâh*’daki bilgilere yer verip sonra da Kazvînî’nin *Telhîs* ya da *el-Îzâh*’ındaki görüşlerine yer verdik. Ancak farklı nedenlerle bu yöntemi uygulamanın mümkün olmadığı kimi yerlerde önce Kazvînî’nin ifadelerini alıp sonra da Sekkâkî’nin düşüncelerine temas ettik.

İkinci ve üçüncü bölümlerde itirazlar konusunu işlerken de benzer bir yöntem kullandık. Buna göre önce Sekkâkî’nin görüşünü verip daha sonra mümkün olduğunca Kazvînî’nin itiraz ettiği metni vermek suretiyle konuyu incelemeye çalıştık. Ancak

birçok itirazda farklı nedenlerle bu yöntemi uygulamamız mümkün/kolay olmadı. Bunun sebebi genellikle Sekkâkî'nin metninin çok uzun ya da karmaşık olması idi. Bu tür yerlerde Kazvî'nin Sekkâkî'ye itiraz ettiği metni verip ardından Sekkâkî'nin metnine yer verdik. Sekkâkî'nin metnini vermeye gerek görmediğimiz bazı durumlarda ise kaynağına işaret etmekle yetindik. Her iki müellifin metinlerini verirken orijinal olarak vermeye gayret ettik. Ancak alıntıladığımız metnin birkaç sayfayı bulan uzunlukta olması veya metni olduğu gibi verdiğimizde konunun anlaşılma sorununun ortaya çıkacağını düşündüğümüz durumlarda ise ya metni amacı doğrultusunda tercüme ettik ya da özetleyerek aldık.

İtirazları değerlendirirken kaynak olarak kullandığımız şerh ve haşiyelerdeki bilgileri ele alış yöntemimiz ise şu şekildedir: Bu hususta önceliğimiz itiraz eden ve edilen tarafın görüşlerini vermek oldu. Daha sonra, konu üzerinede görüş beyan edenleri, destekledikleri tarafa göre gruplandırmaya çalıştık. Böylece tarafların görüşlerini iki grup halinde verecek ardından bir değerlendirme ile itirazı sonuçlandıracaktık. Fakat bu konuda tam bir sonuç aldığımızı söyleyemeyiz. Zira kimi itirazlar tamamen lafza yönelik olduğu gibi, bazıları da sadece felsefe ve mantık içerikli tartışmalar olup belâgat açısından bir değer taşımamaktaydı. Dolayısıyla bu tür itirazlarda konu hakkında görüş beyan edenlerin hangi tarafı destekledikleri her zaman kesin olarak ortaya konamıyordu. Öte yandan bu âlimler bazı meselelerde bir açıdan Sekkâkî'ye destek verirken başka bir yönden Kazvî'yi haklı görüyorlar, bazen de her iki tarafın bakış açısını eleştirip hiçbirini haklı görmüyorlardı. Mesela kimi itirazlarda değerlendirme yapan alimler Sekkâkî'nin ifadelerinin itiraza açık olduğunu söylemekle birlikte Kazvî'nin de itirazında alternatif bir düşünce ortaya koyamadığını söyleyip her ikisini de eleştirmişlerdir. Saydığımız bu sebeplerden dolayı benzer çalışmalardan da esinlenerek her bir itirazda görüş beyan eden belâgat alimlerimizin konu hakkındaki düşüncelerini imkan ölçüsünde vefat tarihlerine göre sıralamak suretiyle tek tek vermeye çalıştık. Bunu yaparken mümkün olduğu kadar görüşleri destekledikleri tarafa göre gruplandırmaya gayret ettik.

Bu arada şunu da belirtelim ki, bazı konularda itirazları değerlendiren belâgat âlimlerinin birbirine karşı itirazlarına ve savunmalarına da yer verdik. Çünkü meselenin anlaşılmasında kimi zaman bu tartışmaların ciddi anlamda katkısı olduğunu gördük. Böylece meselenin net biçimde vuzuha kavuşturulmasını amaçladık.

Dipnotları verirken kısaltmaları tercih etmeyip, ilk geçtiği yerde müellifin tam adı ve eserin tam adıyla birlikte varsa baskı yerini ve tarihini verdik. Sonraki atıflarda ise, müellifin adı/kısa adıyla birlikte her geçtiği yerde kitabın adını vermeyi tercih ettik. Eserin adının çok uzun olması ya da kısaltılmış meşhur bir adının olması durumunda kısaltılmış adını verdik.

III. Kaynakların Değerlendirilmesi

Çalışmamızın kaynaklarını; birinci bölümde istifade ettiğimiz kaynaklar ile ikinci ve üçüncü bölümde istifade ettiklerimiz olarak iki bölümde ele alacağız. Sekkâkî ve Kazvî'nin biyografileri ile belâgat anlayışlarının yer aldığı birinci bölümde bu âlimlerin hayatlarını ele alırken; tabakât ve terâcim kitaplarına başvurulmuş olup, istifade edilen kaynaklara bibliyografyada verilmiştir. Ancak Sekkâkî'nin hayatını ele alırken Musa Alak tarafından kaleme alınan *Sekkâkî ve Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri* başlıklı çalışmadan önemli ölçüde istifade edilmiş, Kazvî'nin hayatı bölümünde ise Mehmet Yalar tarafından doktora çalışması olarak hazırlanan *el-Hatîb el-Kazvî ve Belâgat İlmindeki Yeri* adlı çalışmadan yararlanılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde gerek bu âlimlerimizin biyografileri gerekse belâgat anlayışları konusunda Ahmed Matlûb'un yüksek lisans çalışması olan *el-Belâga inde's-Sekkâkî* ve aynı şahsın doktora çalışması olan *el-Kazvî ve şurûhu't-Telhîs* adlı eserlerden büyük oranda istifade ettik. Ayrıca bu bölümde belâgat tarihi ile ilgili kısımda Şevkî Dayf'ın *el-Belâga Tatavvur ve Tarih*, Abdülaziz 'Atîk'in, *fî Târîhi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, Mâzin Mübârek'in, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâga* ve Ahmed Mustafa Merâğî'nin *Târîhu 'ulûmi'l-belâga ve't-ta'rîfu bi ricâlihâ* adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Bu bölümde yararlandığımız diğer kaynaklar dipnotlarda ve bibliyografyada verilmiştir.

Çalışmamızın esasını oluşturan itirazları değerlendirdiğimiz ikinci ve üçüncü bölümde ise; Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u ile Kazvî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Îzâh* adlı eserleri, itiraza konu olan meselelerin tarafları oldukları için çalışma boyunca başvurulmuş temel kaynaklarımız oldular. Öte yandan Abdülkâhir el-Cürcânî'nin belâgat ilminin meselelerinin büyük çoğunluğunu bir araya toplayan kişi olduğu bilinen bir gerçektir. Kazvî'nin itirazına konu olan bazı meseleler incelendiğinde ilgili itirazlarında Abdülkâhir el-Cürcânî'nin görüşüne meylettiği görülmektedir. Bu sebeple Cürcânî'nin belâgat alanında telif ettiği eserlerden özellikle *Delâilü'l-i'câz*,

kısmen de *Esrâru'l-belâga* başvurduğumuz diğer temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin belâgata dair ortaya koyduğu teorileri, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm'e tatbik ettiğinin bütün belâgat otoritelerince kabul gördüğünü daha önce ifade etmiştik. Bu sebeple Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseri de yararlandığımız önemli kaynaklar arasında yerini aldı. Fahreddîn er-Râzî *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz* adlı eseriyle, Cürcânî ile Sekkâkî arasında bir köprü vazifesi görmüş olup, onun bu eseri, Sekkâkî'nin istifade ettiği kaynaklar arasında yer almaktadır.¹ Bu sebeple bahsi geçen eser de başvurduğumuz kaynaklardandır.

Çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde başvurduğumuz kaynakların büyük bir kısmının itirazların iki tarafında yer alan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u ile Kazvînî'nin *el-Îzâh* ve *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserlerinin şerh ve hâşiyeleri çerçevesinde şekilleneceği açıktır. Zira çalışmamızda da görüleceği gibi ilgili itirazlar konusunda en net ve ilk elden bilgilere bu kaynaklar vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Nitekim bu şerh ve hâşiyeler hemen her itiraza değinmişler; itiraza konu olan mesele hakkında Sekkâkî öncesi söz söyleyen belâgat alimleri olmuşsa onların görüşlerini ve kendi çağlarında serdedilen görüşleri vermek suretiyle hakikatin ortaya çıkmasına katkı sunmuşlardır. Bütün bu sebeplerle çalışmamızın bu bölümünde hemen her itirazda başvurduğumuz kaynakların yanında kimi itirazlarda başvurduğumuz şerh ve hâşiyeler de bulunmaktadır. Bu sebeple bu bölümdeki kaynakları; temel kaynaklar (her itirazda başvuru kaynaklar) tâlî kaynaklar olarak iki başlık altında inceleyeceğiz.

İtirazların değerlendirilmesinde başvurduğumuz temel kaynaklar: Bu kaynaklar arasında *Miftâhu'l-'ulûm*'un, *Telhîs*'in ve *el-Îzâh*'ın bazı şerh ve hâşiyeleri bulunmaktadır. Bilindiği gibi bu üç eser üzerine onlarca şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bunların bir kısmı tahkik, neşir vb. yollarla ilim ehlinin istifadesine sunulmu; bir kısmı ise hala el yazması olarak kütüphanelerde bulunmaktadır. Bu şerh ve hâşiyelerin sayıca fazla olması ve bir kısmının matbu şeklinin bulunmaması sebebiyle çalışmamızda tamamından yararlanmamızın zorluğu ortadadır. Dolayısıyla biz bunların arasından, ilim dünyasında gördüğü rağbet, müellifinin belâgat alanındaki

¹ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, Bağdad, Mektebetü'n-nehda, 1384/1964, s. 248-250.

etkisi, asıl kitabın müellifine zaman açısından yakınlığı gibi bazı hususları esas alarak bir kısmını seçtik. Bunları *Miftâh* üzerine yapılan çalışmalar, *Telhîs* üzerine yapılan çalışmalar ve *el-Îzâh* üzerine yapılan çalışmalar şeklinde tasnif etmeyi uygun gördük.

Miftâhu'l-'ulûm üzerine büyük küçük birçok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır.² Bunlardan üç tanesi büyük şöhrete sahiptir: 1- Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), *Miftâhu'l-Miftâh*; 2- Tefâtânî (ö. 792/1390), *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm*; 3- Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh*. Ancak bunlardan, Şîrâzî'nin *Miftâhu'l-Miftâh*'ı ile Tefâtânî'nin³ *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm* adlı eserlerinin el yazmaları mevcut olmakla birlikte henüz tahkikli ya da matbu nüshaları bulunmamaktadır. Bu sebeple itirazların tamamında bunlardan yararlanamadık. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh* adlı eseri ise Yüksel Çelik tarafından bir doktora çalışması olarak tahkik ve tahlil edilmiştir. Bu nedenle çalışmamızda *Miftâh* şerhleri arasından adı geçen eserden hemen hemen bütün itirazlarda istifade edilmiş ve bahsi geçen çalışma esas alınmıştır.

Telhîsu'l-Miftâh üzerine yapılan şerh ve hâşiye çalışmalarının da oldukça fazla olduğu bilinmektedir.⁴ Bunlardan bir kısmı el yazması olarak kütüphanelerde bulunurken,⁵ bazıları tahkik ve tahlil edilerek neşredilmiştir. Neşredilenlerden büyük çoğunluğu kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

Bunların başında Halhâlî'nin (ö. 745/1344) *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh* adlı eseri gelmektedir. *Telhîs* üzerine yapılmış ilk şerh çalışması olmasının yanında Kazvî'nin itirazlarına değinmiş olması, eserin kaynaklarımızın arasında bulunmasını gerekli kılmıştır. Müellifin, Kazvî ile çağdaş olması da bizim açımızdan bu eseri önemli hale getirmektedir.

² Bu çalışmalar için bkz. **Musa Alak, Sekkâkî ve Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri**, İstanbul, Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 2011, s. 61-95.

³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî et-Tefâtânî eş-Şâfî (ö. 792/1390). Hakkında bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Tefâtânî", **DİA**, XL, 299-308.

⁴ Bu çalışmalar için bkz. Ahmed Matlûb, **el-Kazvî ve şurûhu't-Telhîs**, Bağdad, Mektebetü'n-nehda, 1387/1967, s. 173-175, 178-183; Mehmet Yalar, **el-Hatîb el-Kazvî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1997, s. 83-92.

⁵ Bu şerh ve hâşiyelerin bulunduğu kütüphaneler için bkz. Ahmed Matlûb, **el-Kazvî ve şurûhu't-Telhîs**, s. 178; Mehmet Yalar, **el-Hatîb el-Kazvî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 87.

Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) kaleme almış olduğu *el-Mutavvel* ve bu eserin ihtisarı mahiyetinde olan *Muhtasarü'l-meânî*'si, bütün belâgat otoritelerine göre *Telhîs* üzerine yapılan en önemli çalışmalar arasında sayılmaktadır. Bu sebeple her iki eser bizim de kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

Kaynaklarımızdan biri de Bahâeddin es-Sübkî'ye (ö. 773/1372) ait olan '*Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* adlı şerhtir. Sübkî, eserinin mukaddimesinde kendisinden önce yapılan şerhlerin birbirinin tekrarı olmaktan öteye geçmediğini ve edebi zevkten yoksun olduğunu ifade edip, kendisinin Arap asıllı olmasından dolayı doğuştan edebi zevke sahip olduğunu söyleyerek bahsi geçen eseriyle bu eksiklikleri giderdiğini iddia etmektedir.⁶ Bu gerekçelerle ilgili şerhi kaynaklarımız arasına alıp bütün meselelerde kendisinden istifade etmeye gayret ettik.

Telhîs üzerine şerh yazanlardan biri de Ekmelüddin el-Bâbertî (ö. 786/1384)'dir.⁷ Bâbertî'nin gerek Osmanlı uleması arasında yer alması gerekse İslâmî ilimlerin birçoğunda meşhur olması sebebiyle *Şerhu't-Telhîs* adını verdiği eseri ülkemizde büyük bir şöhrete sahiptir. Bu sebeple temel kaynaklarımızdan biri de bu eserdir.

Başvurduğumuz şerhlerden biri de İsmâüddin el-İsferâyînî'ye (ö. 945/1538)⁸ ait olan *el-Atvel* adlı eseridir. Zira bu eser görece olarak daha yakın döneme ait olmasının yanında eserin müellifi İsferâyînî de Teftâzânî'ye yaptığı itirazlarla meşhurdur.

el-İzâh üzerine *Telhîs* kadar yoğun olmasa da birçok çalışma yapıldığı bilinmektedir. Bunlar arasında temel kaynak olarak istifade ettiğimiz en önemli eser Hasan Fehmi Ulus tarafından doktora çalışması olarak tahkik ve tahlili yapılmış Şemseddin Niksârî'nin (ö. 901/1495) *Şerhu'l-İzâh* adlı eseridir.

Yukarıda zikrettiğimiz kaynaklar; çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinin tamamında hemen her itirazda kendilerinden istifade ettiğimiz eserlerdir. Bunların

⁶ Bahâeddin es-Sübkî, '*Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, I, 5,8,9.

⁷ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384). Hakkında bilgi için bkz. Arif Aytekin, "Bâbertî", *DİA*, IV, 377-378.

⁸ Ebû İshâk İsmâüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538). Hakkında bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "İsferâyînî İsmâüddin", *DİA*, XXII, 516-517.

yanında her itirazı değerlendirirken olmasa da ihtiyaç duydukça zaman zaman başvurduğumuz kaynaklar da bulunmaktadır.

Bunları şöyle sıralayabiliriz: *Telhîs'in* meşhur şerhlerinden biri de yakın dönemde yaşamış olan Cezâyirli ilim adamı İbn Yakup el-Mağribî'nin (ö. 1110/1699?) kaleme aldığı *Mevâhibü'l-Fettâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* adlı eserdir. Müellifin bu eserindeki bilgiler genellikle kendinden önce telif edilen şerhlerdeki bilgilerin tekrarı mahiyetinde olduğundan sürekli başvurduğumuz bir kaynak olmamakla birlikte, bazı orijinal düşüncelerinden yararlandığımızı söylemeliyiz.

Mısırlı edebiyat ve fikir adamlarından Abdurrahman el-Berkûkî (ö. 1944) tarafından *Telhîs* neşrindeki dipnotlar bu çerçevede istifade ettiğimiz kaynaklardır.

Seyyid Şerif Cürçâî'nin *Mutavvel* hâşiyesinin yanında Hasan Çelebi (ö. 891/1486) ve Abdülhakim es-Siyâlkûtî'nin (ö. 1067/1657) *Mutavvel* üzerine yaptıkları hâşiyeler de yararlandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır.

Desûkî (ö. 1230/1815) tarafından *Muhtasaru'l-meânî* üzerine yapılmış olan hâşiyeye yine istifade ettiğimiz kaynaklardır. *el-Îzâh* üzerine yapılmış olan şerhlerden Cemaleddin Aksarâyî'nin kaleme aldığı *Îzâhu'l-Îzâh* adlı eser de kısmen yararlandığımız kaynaklardır.⁹ Çağımızda *el-Îzâh* üzerine yapılan meşhur iki şerh bulunmakta olup, bunlardan biri Muhammet Abdülmün'im el-Hafâcî (ö. 2006) tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-Îzâh*, diğeri de Abdülmüteâl es-Saîdî'nin (ö. 1386/1966)¹⁰ çalışması olan *Buğyetü'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâga* adlı eserlerdir. Her iki eser de kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

Bunlara ek olarak mevzumuzda ışık tutan bazı müstakil çalışmalardan da istifade ettiğimizi belirtmeliyiz. Ebû Mûsa Muhammed Hüseyin'in *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî* adlı eseri, Ahmed Hindâvî Hilal tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olan *İstidrâkâtü's-Sa'd ale'l-Hatîb fî'l-Mutavvel* ve

⁹ Bu eser merhum Erdoğan Albayrak tarafından doktora çalışması olarak tahkik ve tahlil edilmiş olup, adı geçen çalışma tarafımızdan kaynak olarak kullanılmıştır.

¹⁰ Hakkında bilgi için bkz. Selman b. Muhammed b. Hasen el-Karnî, *İstidrâkâtü's-Saîdî ale'l-Îzâh fî mesâilî'l-beyân*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-lügati'l-'Arabiyye, feru'l-edeb ve'l-belâga, 1429, s. 8 (Dipnot, 3).

Selman b. Muhammed b. Hasen el-Karnî tarafından hazırlanan *İstidrâkâtü's-Saîdî ale'l-Îzâh fî mesâilî'l-beyân* adlı eser bunlardan bazılarıdır.

Ayrıca; belâgatın temel meselelerinden olan, takdim-tehir, iltifat, kalb, aklî mecâz vb. üslûplar üzerindeki itirazları değerlendiren bahsi geçen üslûplara dair müstakil olarak kaleme alınmış olan eser ve makaleler de kaynaklarımız arasında yer almakta olup bunlar bibliyografyada verilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM
SEKKÂKÎ VE KAZVÎNÎ'NİN BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ

I. SEKKÂKÎ VE BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ

Belâgat ilmi dendiğinde ilk akla gelecek kişilerden biri Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ise, diğerinin Sekkâkî (ö. 626/1229) olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Ancak son dönem belâgat çalışmalarında Sekkâkî'nin Arap kökenli olmaması sebebiyle Arapça selikasının yeterli olmadığı, dolayısıyla kitabının ta'kîd, tatvîl vb. bir takım edebi kusurlarla ma'lûl olduğu, bunun sonucu olarak da belâgatı kuru kurallar manzumesinden ibaret donuk bir bilim haline getirdiği iddiaları sıkça dile getirilmektedir.¹¹ Bu iddiaları doğru zeminde tartışabilmek için Sekkâkî'nin hayatına kısaca değinmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Öte yandan bu eleştirileri yerli yerine oturtabilmek için Sekkâkî'nin belâgat ilmindeki yerinin belirlenmesine ihtiyaç olduğu açıktır. Bunu tesbit edebilmek için de Sekkâkî öncesi belâgat ilmini geçirdiği evreler açısından ele almak uygun olacaktır. Bu aşamada Sekkâkî'nin belâgat ilmindeki yeri ekol, yöntem ve üslûb bakımından ele alınacaktır. Son olarak da Sekkâkî'nin sonraki belâgat çalışmalarına etkisi üzerinde durulacaktır.

A. SEKKÂKÎ'NİN HAYATI

Biyografi kaynaklarında Sekkâkî'nin hayatına dair verilen bilgilerin tamamı birbirinin tekrarı mahiyetinde olup, bir iki sayfayı geçmemektedir.¹² Çağımızda gerek

¹¹ Şevki Dayf, **el-Belâğa tetavvur ve târîh (el-Belâğa)**, 12. Bsk. Kahire, Dâru'l-Maârif, t.y. s. 313; Ahmed Matlûb, **el-Belâğa 'inde's-Sekkâkî**, Bağdad, Mektebetü'n-nehda, 1964, s. 182-183; Hasan Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi" **İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler**, Ed. İsmail Güler, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 274-275.

¹² Sekkâkî'den bahseden tespit edebildiğimiz kaynakları şöyle sıralayabiliriz: Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî (ö. 626/1229), **Mu'cemü'l-üdeba**, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993. VI, 2846, no: 1255; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö. 748/1348), **Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm (Târîh)**, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418/1998, XLV, 273, no: 383; Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî (ö. 775/1373), **el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye (Cevâhir)**, Nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 2. Bsk. Cîze: Hecer li't-ıbâa, 1413/1993, III, 622, no: 1838; İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî (ö. 879/1474), **Tâcü't-terâcim (Tâc)**, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992, s. 317, no: 314; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö.

911/1505), **Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîne ve'n-nuhât (Buğye)**, 2. Bsk. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399/1979, II, 364, no: 2204; **Lübbü'l-Lübâb fî tahrîri'l-ensâb (Lübb)**, nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz-Eşref Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1991, II, 20, no: 2126; Hândmîr, Gıyâsüddîn b. Hâce Hümmâmiddîn Muhammed el-Hüseynî eş-Şîrâzî (ö. 942/1535-36), **Habîbü's-siyer fî ahhâri efrâdi'l-beşer**, Nşr. Muhammed Debîr Siyâkî, 3. Bsk. Tahran, Kitâb-Furûş-i Hayyâm, 1362, III, 80-81; Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsmâüddîn Ahmed b. Muslihiddîn Mustafa (ö. 968/1561), **Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm (Miftâh)**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985, I, 188-189; **Mevzû'âtü'l-'ulûm**, Çev. Kemâleddîn Mehmed, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1313, I, 232-233; Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö.1014/1605), **el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye (Esmâr)**, nşr. Selîmüddîn Ahmed, Hind, Hudâbahş Oriental Public, 2002, s. 330, no: 705; Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), **Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn (Keşf)**, nşr. Şerafettin Yaltkaya – Kilisli Muallim Rifat, İstanbul, Maârif Matbaası, 1360-1362/1941-1943, II, 1024, 1115, 1435, 1762-1768; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî ed-Dımaşkî (ö. 1089/1679), **Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb (Şezerât)**, nşr. Abdülkâdir el-Arnâût-Mahmûd el-Arnâût, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1412/1991, VII, 215; Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî el-Hindî (ö. 1304/1886), **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye (Fevâid)**, Nşr. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sânî, Mısır, Matbaatü's-Seâde, 1324, s. 231-232; Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidin el-Müsevî el-Hânsârî (ö. 1313/1895), **Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâi ve's-sâdât (Ravzât)**, nşr. Esedullâh İsmâiliyyân, Tahran, el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1390, VIII, 220-222; Bağdâdî, İsmâil Paşa el-Bağdâdî (ö. 1920), **Hediyyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn**, (nşr. Kilisli Rifat Bilge – İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1955, II, 553; Fritz Krenkow (ö. 1952), “Sekkâkî”, **Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi (İA)**, X, 328-329; Carl Brockelmann (ö. 1956), **Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (Târîh)**, Arapça'ya Çev. es-Seyyid Ya'kûb Bekr - Ramazan Abdüttevâb, Mısır, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-kitâb, 1993, III, 250-268; Ziriklî, Hayruddîn ez-Ziriklî (ö. 1976), **el-A'lâm kâmusü terâcim li-çşeri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn (A'lâm)**, 15. Bsk. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002, VIII, 222; Kehhâle, Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987), **Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye (Mu'cem)**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993, IV, 148-149; Şevki Dayf (ö. 2005), **el-Belâğa**, s. 286-287; Ahmed Matlûb, **el-Belâgatü 'inde's-Sekkâkî**, “es-Sekkâkî”, **Mevsû'atü a'lâmi'l-'ulemâi ve'l-üdebâi'l-'Arab ve'l-müslimîn (Mevsûa)**, Beyrut, Dâru'l-cil, 1427/2007, XIII, 7-9; Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000, s. 14-18 (Neşredenin girişi). İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebü Ya'kûb”, **DİA**, XXXVI, 2009, 332-334; Musa Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri**, s. 1-29.

Arap dünyasında gerekse ülkemizde Sekkâkî üzerine yapılan araştırmalar bulunmaktadır.¹³ Biz gerek biyografi kaynaklarında verilen bilgiler gerekse zikredilen çalışmalardan faydalanarak Sekkâkî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

1. Adı, Lakabı, Künyesi ve Nisbesi

Biyografi kaynaklarında Sekkâkî'nin adı “Yusuf”¹⁴ künyesi “Ebû Ya'kûb”¹⁵ lakabı “Sirâcüddîn” olarak geçmektedir.¹⁶

Ancak onun nisbesi olan “Sekkâkî”; adı, künyesi ve lakabından daha çok şöhret bulmuştur.¹⁷ Bununla beraber kaynaklarda, doğup büyüdüğü ve hayatını geçirdiği yere nisbetle “el-Hârizmî”¹⁸ nisbesi de yer almaktadır.¹⁹

2. Doğumu ve Ailesi

Sekkâkî, 555/1160 yılının Cemâziyelevvel ayının üçünde Salı gecesi²⁰ Hârizm'in bir köyünde doğmuştur. Yâkût el-Hamevî, onun doğum yılını 554/1159

¹³ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, Bağdat, Mektebetü'n-nehda, 1384/1964; Musa Alak; **Sekkâkî ve Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri**; Musa Alak bu eserinde *Miftâhu'l-'ulûm*'un yazma nüshalarının kenar notlarından ve eser üzerine yapılan çalışmalardan faydalanarak kısa olmakla birlikte orijinal bilgilere yer vermektedir.

¹⁴ Hansârî, **Ravzât**, VIII; 220; İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya'kûb”, **DİA**, XXXVI, 332-334; Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 7.

¹⁵ Yâkût, **Mu'cemü'l-üdebâ**, VI, 2846; Zehebî, **Târîh**, XLV, 273; Kureşî, **Cevâhir**, III, 622; Süyûtî, **Buğye**, II, 364; Taşköprizâde, **Miftâh**, I, 188; Kâtip Çelebi, **Keşf**, II, 1762; Ziriklî, **A'lâm**, VIII, 222; İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya'kûb”, **DİA**, XXXVI, 332-334; Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 8.

¹⁶ Zehebî, **Târîh**, XLV, 273; Kureşî, **Cevâhir**, III, 622; Süyûtî, **Buğye**, II, 364; Taşköprizâde, **Miftâh**, I, 188; Kâtip Çelebi, **Keşf**, II, 1762; Ziriklî, **A'lâm**, VIII, 222; Ahmed Matlûb, **el-Belâga 'inde's-Sekkâkî**, s. 47; İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya'kûb”, **DİA**, XXXVI, 332-334; Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 8.

¹⁷ Zehebî, **Târîh**, XLV, 273; Kureşî, **Cevâhir**, III, 622; Süyûtî, **Buğye**, II, 364; Taşköprizâde, **Miftâh**, I, 188; Ziriklî, **A'lâm**, VIII, 222. Sekkâkî'nin bu nisbeyle anılması ile ilgili görüşler için bkz. Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 9.

¹⁸ Kureşî, **Cevâhir**, III, 622; Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 47; Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 10.

¹⁹ Bu nisbeler dışında Sekkâkî'ye atfedilen övücü sıfatlar için bkz. Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 25.

²⁰ Taşköprizâde, **Miftâh**, Nşr. Kâmil Kâmil Bekrî, Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr, Kahire, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, t.y. I, 203; Krenkow, Sekkâkî'nin doğduğu günü, Cemâziyelevvel ayının 2 si olarak kaydeder. Bkz. Krenkow, “*Sekkâkî*”, **İA**, X, 328.

olarak zikretmektedir.²¹ Ahmed Matlûb, Yâkût'un Sekkâkî'nin çağdaşı olmasını gerekçe göstererek, bu rivayetin doğruya daha yakın olduğunu söylemekte²² ise de muteber kaynaklar önceki rivayeti daha doğru görmektedir.²³

Sekkâkî'nin ailesi hakkında biyografi kaynaklarında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bu kaynaklarda Sekkâkî'nin babasının adı bile çelişkilidir. Zira birçok kaynakta babasının adı "Ebu Bekr" olarak zikredilirken,²⁴ bazı kaynaklarda "Ebû Bekr Muhammed" olarak geçmektedir.²⁵ Babasının adını "Ebu Bekr" olarak zikreden kaynaklara göre Muhammed, dedesinin (babasının babası) adı olmalıdır. Babasının adını "Ebû Bekr Muhammed" şeklinde veren kaynaklara göre ise Muhammed babasının adı, Ebû Bekr ise künyesi olmaktadır. Bu belirsizlik çağımızda Sekkâkî'den bahseden kaynaklarda da kendini göstermektedir.²⁶ İsmail Durmuş *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Sekkâkî" maddesinde bu belirsizliğe işaret etmek için olacak ki, Sekkâkî'nin nesebini şöyle vermektedir: "*Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî.*"²⁷ Görüldüğü gibi babasının adı Ebû Bekr olarak verilmekle birlikte, Muhammed isminin dedesine mi yoksa babasına mı ait olduğu kesin olmadığı için Ebû Bekr ile Muhammed arasına koyduğu b. "oğlu" kısaltmasını parantez içinde vermiştir.

3. Yetiştirilmesi

Sekkâkî'nin yetiştirilmesi hakkında da kesin ve net bilgilere sahip değiliz. Bu husustaki tek bilgimiz, Hansârî'nin (ö. 1313/1895) *Ravzâtü'l-Cennât* adlı eserinde naklettiği ve daha sonra Sekkâkî hakkında bilgi veren eserlerde tekrar edilen bir

²¹ el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdebâ**, IV, 2846.

²² Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 46.

²³ Bkz. Tez dipnot 9 daki kaynaklar

²⁴ Yâkût, **Mu'cemü'l-üdebâ**, VI, 2846; Zehebî, **Târîh**, XLV, 273; Kureşî, **Cevâhir**, III, 622 vd.

²⁵ Leknevî, **Fevâid**, s. 231; Bağdâdî, **Hediyye**, II, 553. Her ne kadar bu ifade görece olarak daha sonraki kaynaklarda geçmekte ise de *Miftâhu'l-'ulûm* nüshalarının pek çoğunun başında yer alması onu önemli kılmaktadır.

²⁶ Mesela Ahmed Matlûb, Sekkâkî'nin babasını "Ebû Bekr Muhammed" olarak zikrederken (Bkz. Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 47), Ahmed Mustafa Merâğî, "Ebû Bekr", (bkz. Merâğî, **Târîh**, s. 109), Şevki Dayf ise, sadece "Muhammed" olarak vermektedir. (Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 286).

²⁷ İsmail Durmuş, "Sekkâkî", **DİA**, XXXVI, 332-334.

hikâyeden ibarettir. Bu hikâyeye göre otuz yaşına kadar demircilik mesleğiyle meşgul olan Sekkâkî, bir gün demirden ağırlığı bir kıratı bile geçmeyen bir hokka yapıp ona ilginç bir kilit koyduktan sonra zamanının melikine hediye etmiş, melik ve meclisindekiler onu bu ustalığından dolayı sadece tebrik etmişlerdir. Bu sırada başka birinin içeri girmesi üzerine ayağa kalkan melik, gelen kişiyi kendi makamına oturtmuştur. Bu durum Sekkâkî'nin ilgisini çekmiş ve melikten saygı gören bu zatın kim olduğunu sorunca, kendisine “âlimlerden biri” şeklinde cevap verilmesi üzerine kendisinin de bu şahıs gibi âlim olması durumunda aynı şeref ve saygınlığa ulaşabileceğini düşünerek ilim tahsil etmeye karar vermiştir.

Bu hikâyenin devamında Sekkâkî'nin, ilim tahsili için medreseye gittiği ancak hocasının ona yaşının ilerlemiş olması sebebiyle belki de tahsilin fayda vermeyeceğini söyleyerek kendisini imtihana tabi tuttuğu zikredilmektedir. Sekkâkî'nin burada on yıllık bir süreyi hocasının anlattığı bilgileri anlamaya çalışarak geçirdiği, fakat bir türlü başarılı olamadığı anlatılır. Sonunda ilim tahsilinden ümidini kesen Sekkâkî, tahsili bırakıp dağlara çıkar ve sert bir kayanın üzerine sürekli su damlacıklarının akmasından dolayı aşındığını ve kendinde bir oyuk meydana geldiğini görüp, “benim kalbim bu kayadan daha katı ve zihnim daha sert değil ki diyerek ilim tahsiline geri döner.”²⁸

Ancak bazı çağdaş araştırmacılar bu hikâyenin hem kaynak hem de metin açısından tenkide açık olduğunu ikna edici delillerle ortaya koymaktadır.²⁹ Öte yandan bazı *Miftâh* nüshalarında yazım tarihi olarak düşülen kaydın Sekkâkî'nin bu eseri 20 yaşlarında yazdığını göstermesi³⁰ de bu rivayetin sıhhatine gölge düşüren delillerdendir.

4. İlmî Şahsiyeti

Sekkâkî'nin tahsili ve yetişmesi ile ilgili sağlıklı bilgilere sahip olmasak da onun ilmi kişiliği hakkında kaynaklarda şu bilgilere yer verilmektedir: Bu bilgilere göre o; sarf, nahiv, belâgat (meânî ve beyân), edep, şiir, aruz ve istidlal ilimlerinde imam,

²⁸ Hansârî, **Ravzât**, VIII, 220-221.

²⁹ Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 11-12.

³⁰ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, Damad İbrahim Paşa-1041 vr. 158b (kenar notu); H. Hüsnü Paşa-1429, zahriye'den naklen Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 33.

kelam ve fıkıh âlimi, birçok ilimde otorite, allâme ve asrının üstün meziyetli bir şahsı olarak zikredilmektedir.³¹

Sekkâkî zikredilen bu ilimlere ek olarak sihir ve büyü gibi bazı gizli ilimlerde bilgi sahibi olup bu tür ilimlerin teorisi yanında pratiği ile de uğraştığını kaynaklardan öğreniyoruz.³² Yine kaynaklardan edindiğimiz bilgiler çerçevesinde onun itikatta Mu'tezile³³ amelde Hanefî³⁴ mezhebine mensup olduğunu söyleyebiliriz.³⁵

5. Hocaları

Sekkâkî'nin lügat ilimlerini tahsil ettiği hocaları hakkında net bilgilere sahip değiliz. Kaynaklarda zikredilen hocalarının tamamı Hanefî fakîhi olup,³⁶ Sekkâkî bunlardan fıkıh ilmi tahsil etmiştir. Sekkâkî'nin kendisinden lügat ilimleri tahsil ettiği bilinen tek kişi, onun *Miftâh*'ın birçok yerinde³⁷ övgü ile adından söz ettiği hocası el-Hâtimî'dir.³⁸

Şimdi bu hocası başta olmak üzere biyografi kaynaklarında yer alan diğer hocaları hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

a. el-Hâtimî (ö. ?)

Bu zat hakkında biyografi kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Musa Alak, *Miftâhu'l-ulûm*'un yazma nüshalarının satır arası ve kenar notlarından tespit ettiği bilgileri derlemiş ve şu bilgilere ulaşmıştır. “Adı: Şerefüddin (Şerefü'l-milleti ve'd-din) el-Hâtimî el-Harizmî. Hocası: Zemahşerî, Ebü'l-Kasım

³¹ Hamevî, **Mu'cemü'l-Üdebâ**, VI, 2846; Zehebî, **Tarih**, XIV, 273.

³² Leknevî, **el-Fevâid**, s. 232; Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali en-Nesevî, **Sîretü's-Sultan Celâlidîn Mengübertî**, Paris, 1891, s. 150-151.

³³ Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 308.

³⁴ Biyografisinin Hanefî tabakat kitaplarında yer alması onun amelde Hanefî olduğunun bir delilidir.

³⁵ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 55-56; İsmail Durmuş, “Sekkâkî”, **DİA**, XXXVI, 332-334.

³⁶ Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 287.

³⁷ Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 49, 79 (Sarf), 143, 243 (Nahiv), 257 (Meânî), 478 (beyan), 619, 627 ('aruz).

³⁸ Bu zatın biyografisi hakkındaki düşünceler için bkz. Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 53; Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 17 (neşredenin girişi). Verilen bilgilerin eleştirisi için bkz. Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 14-15.

Cârullah Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî el-Hârizmî (ö. 538/1144); Öğrencileri: 1) *Sadru'l-efâdîl el-Kâsım b. el-Hüseyn et- Tarâifî el-Hârizmî* (ö. 617/1220), 2) *Sekkâkî* (ö. 626/1229)³⁹ Ahmed Matlûb bu şahsın ileride Sekkâkî'nin hocaları arasında zikredeceğimiz Sedîd el-Hayyâtî ile aynı kişi olma ihtimalinden söz etmektedir.⁴⁰

Sürekli kendisinden övgüyle söz etmesi ve eserinin iki yerinde⁴¹ görüşlerine atıfta bulunması sebebiyle Sekkâkî'nin lügat ilimlerini tahsil ettiği hocalarından birinin belki de en önemlisinin bu zat olduğunu söyleyebiliriz.

b. el- Hârisî (ö. 606/1209)

Mahmud b. Ubeydullah b. Sâid el- Hârisî el-Mervezî⁴²

Kaynaklarda Sekkâkî'nin hocası⁴³ olarak geçen bu şahıstan onun lügat ilimlerini tahsil ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Ancak bu zatın Hanefî fakihlerinden olması sebebiyle Sekkâkî'nin kendisinden Hanefî fikhını tahsil ettiği belirtilmektedir.⁴⁴

c. Sedîd el-Hayyâtî (ö. 618/1221'den sonra)

Şeyhülislâm Alâü'l-eimme (Alâüddin) Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî el-Muhtesib⁴⁵

Sekkâkî'nin bu zattan lügat ilimlerini tahsil ettiğine dair bir bilgiye sahip olmasak da kaynaklarda Sekkâkî'nin kendisinden fıkıh ilmini tahsil ettiği belirtilmektedir.⁴⁶ Bu zâtın Zemahşerî'nin öğrencisi olduğunu iddia eden Ahmed

³⁹ Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 15.

⁴⁰ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 53.

⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 257, 458.

⁴² Biyografisi için Bkz. Zehebî, *Târîh*, XLIII, 229-230; Kureşî, *Cevâhir*, III, 444; İbn Kutluboğa, *Tâc*, s. 290; Leknevî, *Fevâid*, s. 209; Mehmet Erdoğan, "Hârisî Mahmûd b. Ubeydullah", *DİA*, XVI, 204.

⁴³ Kureşî, *Cevâhir*, III, 622; İbnü'l-'Îmâd, *Şezerât*, VII, 215; Leknevî, *Fevâid*, s. 231; Krenkow, "Sekkâkî", *İA*, X, 328; Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 54; Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 287.

⁴⁴ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 287; Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 13.

⁴⁵ Biyografisi için bkz. Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 14.

⁴⁶ Kureşî, *Cevâhir*, III, 622; İbnü'l-'Îmâd, *Şezerât*, VII, 215; Leknevî, *Fevâid*, s. 78, 231; Krenkow, "Sekkâkî", *İA*, X, 328; Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 53; Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 287.

Matlûb, kaynaklarda Sekkâkî'nin hocaları arasında zikredilmeyen, fakat Sekkâkî'nin eserinde kendisinden sürekli övgüyle söz ettiği hocası el-Hâtimî'nin bu zat olabileceğini söylemektedir.⁴⁷ Ancak bazı çağdaş araştırmacılar, Matlûb'un her iki iddiasının geçersizliğini güçlü delillerle ortaya koymaktadır.⁴⁸

d. Muhammed b. Abdülkerim et-Türkistânî (ö. ?)

Burhânü'l-eimme Şemsüddin Muhammed b. Abdülkerim et-Türkistânî el-Hârizmî

Kaynaklarda Sekkâkî'nin hocaları arasında yer almayan bu zâtı bazı çağdaş araştırmacılar onun hocaları arasında saymaktadırlar.⁴⁹

6. Öğrencileri

Kaynaklarda Sekkâkî'nin öğrencisi olarak sadece bir kişinin adı geçmesine karşın Sekkâkî üzerine yapılan bazı araştırmalarda onun başka öğrencilerinden de söz edilmektedir. Biz bu konuda ulaşabildiğimiz bilgileri kısaca özetleyelim.

Muhtâr ez-Zâhidî (ö. 658/1259); Necmüddin Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed Ebü'r-Recâ ez- Zâhidî el-Ğazmîni⁵⁰

Kunyetü'l-Münîye adında telif etmiş olduğu eserinden dolayı “Kunye Sahibi” diye adlandırılan bu zat Sekkâkî'den Kelam ilmi tahsil etmiştir.⁵¹

Kaynaklar Sekkâkî'nin öğrencileri arasında başka kimseyi zikretmemektedir. Ancak Musa Alak, *Miftâhu'l-'ulûm*'un yazma nüshaları ve Sekkâkî'nin verdiği icazetlerden yola çıkarak onun öğrencileri arasında şu şahısları da zikretmektedir:

⁴⁷ Bkz. Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 53.

⁴⁸ Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 14-15.

⁴⁹ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 55; Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 287. Musa Alak, ilgili şahsın Sekkâkî'nin talebelerinden Muhtâr ez-Zâhidî'nin hocalarından olduğunu gerekçe göstererek Matlûb'un bu görüşüne karşı çıkıyor. Kanaatimize göre bu gerekçe onun Sekkâkî'nin hocalarından olmasına engel teşkil etmemektedir. Nitekim Musa Alak Sekkâkî'nin hocaları arasında sayılan el-Hayyâtî'yi de Muhtâr ez-Zâhidî'nin hocaları arasında da saymaktadır. Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 16.

⁵⁰ Zehebî, *Târîh*, XLIII, 370-371; Kureşî, *Cevâhir*, III, 460-462; İbn Kutluboğa, *Tâc*, s. 295-296; Leknevî, *Fevâid*, s. 212-213; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2006, s. 66-67; Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 16.

⁵¹ Taşköprîzâde, *Miftâh*, II, 279; Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 55.

1- Ebû Bekir b. Ömer es- Sabrânî (ö. 618/1222'den sonra) 2- Şihâbüddin (eş-Şihâb) el-Hazzâfî (ö. 656/1258'den sonra) 3- Ebü'l-Fezâil Muhammed eş-Şebezî, (ö. 623/1226'dan sonra) 4- Şemsüddin el-Mu'izzî (ö. 673/1274'ten sonra).⁵²

7. Eserleri

Sekkâkî'nin hayatının bütün yönlerinde mevcut olan kapalılık, eserlerinde de kendini göstermektedir. Zira Sekkâkî'ye aidiyeti kesin olan eserler olduğu gibi, ona aidiyeti şüpheli olanlar da mevcuttur. Sekkâkî'ye nisbet edilen eserlerden tesbit edebildiklerimiz şunlardır:

a. *Miftâhu'l-'Ulûm*

Sarf, nahiv ve belâgat (meânî ve beyân) olmak üzere üç ilim dalını konu alan esere müellif; Kur'ân'ın anlaşılması ve diğer ilimlerin sorunlarının çözülmesinde anahtar vazifesi icra edeceğine vurgu için, *Miftâhu'l-'ulûm* (ilimlerin anahtarı) adını vermiştir.⁵³ Bu eser tez konumuz olan itirazların bir tarafını teşkil ettiği için hakkında ayrıntılı bilgi ileride gelecektir.

b. *Şerhu'l-Cümel*

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-1079) nahiv ilmine dair telif ettiği *Kitâbü'l-Cümel* adlı eserinin⁵⁴ şerhidir. Bu eser kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*'un iki yerinde bizzat kendisi bu eserinden söz etmektedir.⁵⁵ Ancak şu ana kadar herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.

c. *Mushafü'z-Zühre/Kitâbü's-Şâmil*

Sihir, tılsım, astroloji ve kehanet gibi gizli ilimlerden bahseden bir eser olup beş makaleden oluşmaktadır.⁵⁶ Brockelmann bu eserin bir nüshasının, Manchester-372'de kayıtlı olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Öte yandan İsmail Durmuş, "Hansârî'nin

⁵² Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 16-19.

⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 39.

⁵⁴ Kaynaklarda *Kitâbü'l-Cümel* üzerine birçok şerh çalışması yapıldığı zikredilmiş, ancak bu çalışmalar içinde Sekkâkî'nin bu eserine yer verilmemiştir. İlgili çalışmalar için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 602, 603; Brockelmann, *Târîh*, II, 208-209.

⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 141, 235.

⁵⁶ İsmail Durmuş, "Sekkâkî", *DİA*, XXXVI, 332-334; Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 26.

⁵⁷ Brockelmann, *Tarih*, III, 268; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 149.

ilmü't-tılsımatla ilgili çok büyük ve değerli bir eser dediği bu olmalıdır”⁵⁸ demektedir. Ancak biz bir sonraki eseri değerlendirirken konu hakkındaki düşüncemizi ifade etmeye çalışacağız.

d. *Kitâbü't-Tılsım*

Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657)⁵⁹ ve Hansârî'nin (ö. 1313/1895)⁶⁰ Sekkâkî'nin eserleri arasında zikrettiği bu kitap, adından da anlaşılacağı gibi, tılsım, sihir ve büyü hakkındadır. Bağdâdî ise bu eserin Farsça olduğunu söylemektedir.⁶¹ Yukarıda İsmail Durmuş'un Hansârî'den nakille sözünü ettiği eserin bu olma ihtimali bize daha yüksek bir ihtimal gibi geliyor.⁶²

e. *Risâle fî İlmi'l-Münâzara/er-Risâletü'l-Velediyye*⁶³

Brockelmann bu eserin bir nüshasının *er-Risâletü'l-Velediyye* adıyla München-665'de bulunduğunu bildirmekte ve “münâzara ilmi ile kuralları hakkında Sekkâkî'nin, öğrencisi Saçaklızâde'ye gönderdiği bir risâle olduğunu söylemektedir.”⁶⁴ Bazıları ise *Risâle fî 'ilmi'l-Münâzara* dıyla München'de kayıtlı bir eserden söz etmekte ve bu eseri Sekkâkî'ye nisbet etmektedirler.⁶⁵

Bazı araştırmacılar Saçaklızâde Muhammed b. Ebu Bekir el-Mar'aşî'nin (ö. 1145/1732) yaşadığı dönem itibarıyla Sekkâkî'nin öğrencisi olmasının mümkün olmadığına işaret etmekte ve bu eserin Sekkâkî'ye nisbetinin doğru olmadığını dile

⁵⁸ İsmail Durmuş, “Sekkâkî”, **DİA**, XXXVI, 332-334.

⁵⁹ Kâtib çelebi, **Keşf**, II, 1110, 1435.

⁶⁰ Hansârî, **Ravzât**, VIII, 222.

⁶¹ Bağdâdî, **Hediyye**, II, 553.

⁶² *Mushafü'z-Zühre/Kitâbü's-Şâmil* ile aynı içeriğe sahip olduğu anlaşılan bu eserin farklı bir eser olduğunu düşünüyoruz. Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, Bağdâdî, bu eserin Farsça olduğunu söylemektedir. Oysa *Mushafü'z-Zühre/Kitâbü's-Şâmil* Arapça olarak telif edilmiştir. Kitabın Arapça olduğuna dair delil olarak Bkz. Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 27. (Musa Alak burada kitabın baş tarfının metnini vermektedir)

⁶³ İsmail Durmuş bu iki eserin farklı olduğunu değerlendirmiş olmalı ki, Sekkâkî'nin eserleri arasında “er-Risâletü'l-Velediyye” adıyla ayrıca zikretmekte, ancak Brockelmann'dan nakille yetinmekte eser hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Bkz. İsmail Durmuş, “Sekkâkî”, **DİA**, XXXVI, 332-334.

⁶⁴ Brockelmann, **Târîh**, III, 268; Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 28.

⁶⁵ Ziriklî, **el-'Alâm**, IX, 294; Corci Zeydan'dan naklen, Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 60.

getirmektedirler. Ayrıca Saçaklızâde'nin *er-Risâletü'l-Velediyye* (Risale fi adabi'l bahs ve'l-münâzara) adlı bir eserinin bulunduğunu, dolayısıyla söz konusu eserin sehven Sekkâkî'ye nisbet edilmiş olabileceğini söylemektedirler.⁶⁶ Buna göre ilgili eser Saçaklızâde Muhammed b. Ebu Bekir el-Mar'aşî'ye ait olup basit bir karıştırma sonucu Sekkâkî'ye nisbet edilmiştir.

f. *et-Tibyân*

İbn Haldun (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sinde Sekkâkî'ye bu isimle bir eser nisbet etmiş,⁶⁷ Ahmed Matlûb bu bilgiyi nakletmiş,⁶⁸ Ahmed Mustafa el-Merâğî de Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini, bizzat kendisinin *et-Tibyân* adını verdiği bir eserinde telhîs ettiğini belirtmiştir.⁶⁹

Ancak İbn Haldûn'un konu hakkındaki ifadesinin anlaşılmasız ve çelişkili olduğuna işaret eden kimi araştırmacılar bu eserin Sekkâkî'ye değil de “İbnü'z-Zemlekânî” (ö. 651/1253) diye meşhur olan “es-Simâkî”ye ait olduğunu⁷⁰ delilleriyle ortaya koymakta, ميم deki سماكي harfinin yerine tahrif sonucu كاف harfinin yazılması sebebiyle bu hatanın meydana geldiğini söylemektedirler.⁷¹

8. Vefatı

Sekkâkî'nin hayatının diğer alanlarında olduğu gibi vefat ettiği yer ve tarih konusunda da farklı rivayetler vardır. Biyografi kaynaklarının bir kısmında vefat ettiği yer olarak Hârizm zikredilirken,⁷² diğer kaynaklarda ise Almalığ'ın el-Kindî köyünde

⁶⁶ İsmail Durmuş, “Sekkâkî”, *DİA*, XXXVI, 332-334; Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 28.

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dımaşk, el-Dâru Ya'rub, 1215/2004, II, 375.

⁶⁸ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 60; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 18 (Neşredenin girişi)

⁶⁹ Ahmed Mustafa Merâğî, *Ulumu'l-belâga, el-Beyân ve'l-Meânî ve'l-Bedî'*, 3. Bsk. Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993. s. 10.

⁷⁰ Bahsi geçen eserin İbnü'z-Zemlekânî es-Simâkî'ye aidiyeti hakkında bkz. Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 341; Bağdâdî, *Hediyye*, I, 635; Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 314-315.

⁷¹ Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 28-29.

⁷² Zehebî, *Târih*, XLV, 273; Süyûtî, *Buğye*, s. 364; Taşköprizâde, *Miftâh*, I, 189; Ziriklî, *'Alâm*, VIII, 22; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 148.

zindandayken vefat ettiği belirtilmektedir.⁷³ Ancak hayatının son döneminde zamanının meliki Çağatay Han'la arasının açılması sonucu Melik'in onu hapsedtiğini ve hapisteyken vefat ettiğini gösteren rivâyetler, onun Hârizm'de değil de Almalığ'da vefat ettiği bilgisinin daha sağlam olduğunu gösteriyor.⁷⁴

Sekkâkî'nin vefatıyla ilgili tercih edilen görüş, onun 626 yılının Receb⁷⁵ ayında (Mayıs 1229) vefat ettiğidir.⁷⁶ Onun, 623 yılında vefat ettiğini iddia edenler varsa da⁷⁷ bu iddia sahibi, Sekkâkî'nin hapse atıldığı tarih ile vefat tarihini karıştırmış olmalıdır. Çünkü Sekkâkî güvenilir kaynaklara göre, 623 yılında hapse atılmış ve hapsedilmesinden üç yıl sonra vefat etmiştir.⁷⁸

Sekkâkî'nin 627 yılında vefat ettiği de ileri sürülmüştür.⁷⁹ Bu görüşün sağlam bir dayanağı bulunmamakla birlikte, 20 Ramazan 626'da vefat eden Yâkût el-Hamevî'nin, onun biyografisinin sonunda "o bugün memleketi Hârizm'de hâlâ hayattadır"⁸⁰ demesi bu görüşün araştırmaya muhtaç olduğunu düşündürmektedir.⁸¹

B. SEKKÂKÎ'NİN BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ

Sekkâkî'nin belâgat ilmindeki yerini tespit edebilmek için ona gelinceye kadar belâgat ilminin gelişim sürecini ele almanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu

⁷³ Kureşî, **Cevâhir**, III, 623; Handmîr, **Habîb**, III, 81; Leknevî, **Fevâid**, s. 222; Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 52.

⁷⁴ Bkz. Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 22.

⁷⁵ Ahmed Matlûb, Receb ayının sonları derken (bkz. Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 52), Musa Alak, (Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 23) Receb ayının evâilinde (başları) vefat ettiğini savunmaktadır.

⁷⁶ Handmir, **Habîb**, III, 80-81; Leknevi, **Fevâid**, s. 231-232; Hansârî, **Ravzât**, VIII, 220-222; Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 287; Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 52; Musa Alak, **Sekkâkî**, s. 23.

⁷⁷ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 52.

⁷⁸ Handmir, **Habîb**, III, 80-81; Leknevi, **Fevâid**, s. 231-232; Hansârî, **Ravzât**, VIII, 220-222.

⁷⁹ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 52; Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 287.

⁸⁰ Hamevî, **Mu'cemü'l-Üdebâ**, VI, 2846 no: 1255.

⁸¹ Musa Alak, Hamevî'nin bu sözünü Sekkâkî'nin başına gelenlerden haberdar olmadığına bağlamaktadır (Alak, **Sekkâkî**, s. 22). Hamevî'nin "memleketi Hârizm'de hayattadır" demesi bu yorumu destekler niteliktedir. Çünkü yukarıdaki rivâyetlerden anlaşılacağı gibi, Sekkâkî bu tarihte Hârizm'de değil Almalığ'da hapistedir.

sebeple ilk olarak Sekkâkî öncesi belâgat ilminin tarihî gelişimini verecek ardından Sekkâkî'nin bu ilimdeki yerini belirlemeye çalışacağız.

1. Sekkâkî Öncesi Belâgat İlmi

Bu başlık altında “belâgat” kelimesinin anlamı, belâgat ilminin kısa tarihçesi ve bir ilim olarak doğuşuna etki eden amiller üzerinde durulacaktır.

a. Belâgat Kelimesinin Anlamı

“Muktezâ-yı hâle uygun fasih söz söyleme sanatı” diye tanımlayabileceğimiz belâgatın bir ilim olarak teşekkül etmesine kadar birçok farklı tanımları yapılmıştır. Bu dönemde belâgatın muhtevası onu ele alanlar arasında farklılık arzettiği gibi, bu kavramla mürâdif (eşanlamlı) olmak üzere birçok farklı kavram kullanılmıştır.⁸² Biz burada Kazvîni (ö. 739/1338) ile birlikte “‘İlmü’l-belâga - Belâgat ilmi” şeklinde karar kılmış olan bu terimin sözlük ve terim anlamını vermeye çalışacağız.

Lügatta; “bir sözün ya da ifadenin fasih, açık seçik ve anlaşılır olması”⁸³ anlamına gelen belâgat, terim olarak biri meleke, diğeri ilim olmak üzere iki türlü tanıma konu olmuştur.

Meleke olarak belâgat; “bir sözün, açık seçik ve anlaşılır olmakla beraber yer ve zamana da uygun olması, başka bir ifadeyle; bir düşüncenin sözlü veya yazılı olarak yerinde, zamanında ve yeterince ifade edilmesidir”⁸⁴ şeklinde tarif edilmiştir.

İlim olarak belâgatı kelimada ve mütekellimde (sözün sahibi) belâgat şeklinde ayırarak tanımlayanlar olduğu gibi,⁸⁵ bu ayrımı yapmaksızın tanımlama çabası içinde olanlar da vardır.⁸⁶

⁸² Nitekim birçok âlim, “berâat, fesâhat, beyân ve bedî” kelimelerini belâgat terimi ile eşanlamlı olarak kullanmışlardır. Bkz. Fadl Hasan Abbas, *Esâlîbü’l-beyân fi ‘ulûmi’l-belâga*, 2. Bsk. Ürdün/Amman, Dâru’n-nefâis, 1430/2009, s. 13.

⁸³ İbn Manzûr Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’l-‘Arab*, Beyrut, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1979, I, 486-487; Hulûsî Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 380.

⁸⁴ Hulûsî Kılıç, “Belâgat” *DİA*, V, 380.

⁸⁵ Bkz. Kazvîni, *Telhîsu’l-Miftâh*, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, t.y. s. 10-11; *el-Îzâh fi ‘ulûmi’l-belâga*, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, t.y. s. 11, 14.

⁸⁶ Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 526.

Bu tanımlamaların hepsini dikkate alarak belâgatı şöyle tanımlayabiliriz: “Belâgat; düzgün ve yerinde söz söylemenin usûl ve kaidelerini inceleyen bir ilimdir.” Bu ilim; meânî, beyân ve bedî‘ olmak üzere üç kısma ayrılır.⁸⁷

b. Belâgatın Tarihi Gelişimi

Belâgat tarihini inceleyen kaynaklar belâgatın hicri dördüncü asrın sonlarına kadar meleke olarak anlaşıldığını, hicri beşinci asırla birlikte bir disiplin aşamasına girdiğini belirtir. Bu sebeple belâgatın tarihi gelişimini; meleke olarak ele alındığı dönem ve ilim olma sürecine girdiği dönem olmak üzere iki başlık altında ele alacağız.

1) Belâgatın Meleke Olarak Değerlendirildiği Dönem

Bir söz sanatı olarak belâgatın tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Buna göre belâgat sadece Araplarda değil bütün milletlerde var olagelen bir kavramdır. Nitekim Câhiz (ö. 255/869) belâgat hakkında şunları söylemektedir:

“Fârisi’ye belâgat nedir diye sorulduğunda, ‘fasıl ile vaslı birbirinden ayırabilme kabiliyetidir’, demiş. Belâgat nedir? sorusuna Yunanlı, ‘meseleleri düzgün biçimde taksim edip, doğru lafızları seçmektir’, cevabını vermiş. Rum’a belâgat nedir? diye sorulduğunda, ‘söze iyi ve güzel bir başlangıç yapmak, sözün uzatımında manâ ve lafızların zengin olması demektir’, cevabını vermiş. Hintli’ye belâgat nedir diye sorulmuş, ‘delâletin açık olması, sözün düzgün olup, yerinde ve zamanında söylenmesidir’, diye cevap vermiş.”⁸⁸

O halde belâgat ilmi, her ne kadar dînî ilimler içerisinde bağımsızlığını en son elde eden ilim olsa da, bir meleke olarak Arap toplumunda daima var olagelmıştır.

Belâgatın önce şiir tenkidiyle başladığı kabul edilmektedir. Bu da cahiliye dönemine kadar uzanmaktadır. Çünkü Arap toplumunda güzel söz söyleme kabiliyeti ve geleneğinin İslam’dan önce de var olduğu bilinmektedir. Nitekim cahiliye şairleri ve edîpleri bu dönemde her yıl kurulan panayırlara katılırlar ve buralarda şiir ve hitabet alanında ortaya koydukları ürünleri halka sunarlardı. Bu arz bir hakem huzurunda

⁸⁷ Hulûsî Kılıç, “Belâgat” **DİA**, V, 380.

⁸⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, Beyrut, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1968, I, 64; Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde’s-Sekkâkî**, s. 75-76.

yapılır ve bu hakem şiirleri dinledikten sonra aralarında karşılaştırmalar yapıp hangisinin edebi değerin yüksek olduğuna dair hüküm verirdi.⁸⁹ Verilen bu tür hükümlerin doğal olarak dayandığı kıstaslar bulunmaktaydı. Daha sonra bir bilim olarak ortaya çıkan belâgatın birçok konu ve kavramının o dönemden geldiğini kaynaklardan öğreniyoruz. Bu sebeple belâgatın başlangıçta edebî tenkid olarak ortaya çıktığı, hemen hemen bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir.⁹⁰

İslâm'ın zuhuru ile birlikte Müslümanlar arasında edebî bir mu'cize olan Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabaları başgösterdi. Fakat bu kitabı anlama gayesiyle ona yaklaşanlar onda bazı kelimelerin gerçek anlamları dışında kullanıldığını, aynı hükmün farklı yollarla ifade edildiğini ve buna benzer birtakım dil özelliklerinin bulunduğunu görüyorlardı. Bu ve benzer sebeplerle Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik çalışmalar ortaya çıkmaya başladı. Bu bağlamda; *Meâni'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Î'râbu'l-Kur'ân* adı altında birçok eser meydana getirildi. Başlangıçta bu çalışmalar edebî bir kaygı gütmeksizin sadece Kur'ân'ın garip lafızlarını açıklamak ve üslûbunu ortaya koymak için yapılan çalışmalar şeklinde ortaya çıkmış olsa da belâgat tarihçileri bunları, Kur'ân'ın edebî yönünü anlamaya dönük ilk çalışmalar olarak kabul etmektedirler.⁹¹

Öte yandan nahiv ilminin kuruluşunu hazırlayan sebeplerin başında Kur'ân kıraatinde rastlanan hatalı okumalar gelmekteydi. Çünkü bu tür hataları ortadan kaldırmak için Arap Dilinin gramerini bir çerçeveye oturtmak gerekiyordu. Bunun sonucunda da Arap dilinin gramerini kurallara bağlayan nahiv ilmi başta olmak üzere dil ilimlerinde eserler yazılmaya başlandı. Bu amaçla yapılan dil çalışmalarında da belâgat ilminin birçok konusuna temas edildiği görülmektedir. Özellikle daha sonra meâni ilminin konuları arasında yer alacak olan birçok belâgat konusuna ilk olarak bu

⁸⁹ Mâzin Mübarek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâga*, Beyrut, Dâru'l-fıkr, t.y. s. 23; Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 10-11.

⁹⁰ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 11; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 9. Bsk. İstanbul, Bilimevi, 2011, s. 18; Mehmet Akif Özdoğan, "Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit" *Nüşa*, yıl 2, sayı 7, Ankara, 2002; Ali Bulut, *Belâgat (Meâni-Beyân-Bedî)*, 5. Bsk. İstanbul, İFAV yayınları, 2015, s. 19.

⁹¹ Ahmed Matlûb, *el-Belâga 'inde's-Sekkâkî*, s. 80-81.

eserlerde yer verilmiştir. Bu çalışmaları yapan gramer âlimlerinin erken dönemden itibaren bu kuralları öğretirken üslûp ve beyan ile ilgili konulara da yer verdikleri görülmektedir.⁹²

Diğer yandan fetih hareketleri sonucu müslümanların başka milletler ve farklı kültürlerle temasa geçmesiyle bazı problemler ortaya çıktı. Kur'ân-ı Kerîm'e eleştiri de içeren bu problemlere çözüm üretmek için kelâmcılar Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı üzerinde ciddiyetle durdular ve bu alanda eserler ortaya koymaya gayret ettiler. Kur'ân'ın i'câzını anlamak fesâhat ve belâgat üzerinde durmayı gerekli kıldığından bu tür eserlerde belâgata dair birçok terim ve konunun yer aldığı görülmektedir.

Câhiliye döneminde sözlü olarak var olan edebî tenkit, Abbâsiler'in ilk döneminden itibaren yazılı olarak ortaya çıkma sürecine girmiştir. Bunda birçoğu yabancı milletlerden olan divan kâtiplerinin kendi kültür ve medeniyetlerinden getirdikleri dil ve üslup özelliklerini yazılarına yansıtma ve yanısıra, o dönem şairlerinin şiirlerinde lafız anlam ilişkisi ve üslup özellikleri hususunda birtakım ölçütler ortaya koymaları etkili olmuştur. Bunun sonucu olarak da ilk başta edebî tenkidin esaslarını belirlemeye çalışan eserler ortaya konmuş, hicri dördüncü asırdan itibaren de bu alanda müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır.

Biz burada belâgat terimleri ve konularının ilk nüvelerini oluşturacak bilgilere eserlerinde yer veren farklı alanlardaki âlimleri kronolojik sıraya göre vermeye çalışacağız.

i. Dil ve Edebiyât Çalışmaları

Dil ve edebiyat alanındaki çalışmalarıyla bilinen âlimler arasında yer alan İbnü'l-Mukaffâ' (ö. 143/759) Farsça'dan Arapça'ya tarih ve edebiyat alanında tercümeler yapan ve belâgat üzerine ilk açıklama yapan kişi olarak bilinmektedir.⁹³ Nitekim o belâgatı, “sözü herkesin kolay kolay söyleyemeyeceği tarzda söylemektir”⁹⁴ diye tarif etmiştir.

⁹² Saraç, *Belâgat*, s. 19.

⁹³ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, ; Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 20, 71.

⁹⁴ Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 380.

Yine nahiv alanında günümüze ulaşan ilk eser olan Sîbeveyhi'nin (ö.180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde⁹⁵ belâgata dair birçok terime işaret edilmektedir.⁹⁶ Özellikle meâni ilmine dair “takdim”, “tehir”, “hazf”, “ta‘rîf”, “tenkîr”, “emir”, “nehiy”, “müsned” ve “müsnedün ileyh” terimlerini bunlar arasında zikredebiliriz.⁹⁷ Hatta bu kavramlara işâret eden ilk dilci olması ve sonraki dil çalışmalarında referans alınması sebebiyle Sîbeveyhi'yi belâgat ilminin kurucusu kabul edenler de olmuştur.⁹⁸ Fakat Sîbeveyhi'nin belâgat ilminden çok nahiv ilminin terminolojisi içinde bu tabirlere yer verdiği gerekçesi ile bu görüş eleştirilmiştir.⁹⁹

Yine üçüncü asır ediplerinden Câhiz da (ö.255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* ve *el-Hayevân* adlı eserlerinde belâgat ilminin konu ve terimlerinden birçoğuna yer vermiştir.¹⁰⁰ Onun *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde belâgat ilminin bütün bölümlerine dair terimlere rastlanırken, *el-Hayevân*'ında beyân ve bedî' ilimlerine dair bolca tabir bulunmasına rağmen meâni ilmine ilişkin pek bilgiye rastlanmaz.¹⁰¹ Öncekilerden farklı olarak belâgata ait birçok terime yer vermesi ve sonraki belâgat çalışmalarında referans alınmasından dolayı Câhiz bazı belâgat âlimleri tarafından bu ilmin kurucusu sayılmıştır.¹⁰²

⁹⁵ Bu eserin nahiv ilmindeki yeri ve Endülüs uleması nezdindeki kıymeti hakkında bkz. Adem Yerinde, **Kalsik Nahiv Eleştirisi (İbn Madâ el-Kurtubî ve Nahivciliği)**, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015, s. 59.

⁹⁶ Sîbeveyhi'nin *el-Kitab* adlı eserinde, sarf, nahiv ilmine dair bilgilerin yanında edebî bilgilerin de yer aldığı hakkında bkz. Adem Yerinde, "Nahiv" Kavramının Tarihî Arka Planı ve Terimleşme Süreci", **İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası**, sayı: 29 (2016/2) s. 215.

⁹⁷ Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 29; Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 80.

⁹⁸ Ahmed Mustafa Merâğî, **Târîhu 'ulûmi'l-belâga ve't-ta'rîfü bi ricâlihâ**, Kahire, Dâru'l-besâir, 1430/2009, s. 40-41.

⁹⁹ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 80.

¹⁰⁰ Câhiz'in bu iki eserinde belâgatla ilgili terimler için Bkz. Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 46-58; Abdülaziz Atîk, **fî Târîhi'l-belâgati'l-'Arabiyye**, Beyrut, Dâru'n-nehdati'l-'Arabiyye, t.y. s. 138, 246; Mâzin Mübârek, **el-Mûcez**, s. 53-58.

¹⁰¹ Saraç, **Belâgat**, s. 19.

¹⁰² Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 57-58; Abdülaziz 'Atîk, **fî Târîhi'l-belâgati'l-'Arabiyye**, s. 138, 246; **'İlmü'l-beyân**, Beyrut, Dâru'n-nehdati'l-'Arabiyye, 1405/1985, s. 11-12.

Bu asırda yaşayan önemli bir dilcilerden biri de elMüberred'dir (ö.285/898). O, *el-Muktadab* ve *el-Kâmil* adlı eserlerinde dil ve edebiyat meselelerinin yanı sıra daha sonraları meâni ve beyân ilminin konuları arasında yer bulacak olan bazı terim ve meselelere yer vermiştir. Özellikle teşbihi ayrıntılı biçimde işlediği *el-Kâmil*'i teşbih konusunu ele alan sonraki birçok esere de kaynaklık etmiştir.¹⁰³

Son olarak İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *es-Sahibî*'si de bu alana dair terimleri ihtiva eden ilk eserlerdendir. Onun açıklamalarından ve kitabında yer verdiği şevâhide göre İbn Fâris'in bu eserini Kur'ân ve hadis dilinin anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla yazdığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁴

ii. Tefsir Çalışmaları

Kur'ân-ı Kerîm üzerine yapılan ilk çalışmalar Kur'ânın gramer yönünü inceleyip garip lafızlarını açıklayan ve lafız mana uyumu üzerinde duran eserlerdir. Ancak bu eserlerde yukarıdakilere ek olarak Kur'ân'ın edebî yönüne de işaretler bulunmaktadır. Nitekim bu eserlere verilen isimler sonradan yerleşecek olan bazı belâgat terimlerine işaret etmektedir.

Bu eserlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Ferrâ (ö. 209/824) ve Ahfeş el-Evsat'ın (ö.215/830) *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserleri. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824)¹⁰⁵ *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseri. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* ve *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserleri. Ebû İshak ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *İ'rabü'l-Kur'ân* ve *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserleri. Şerif er-Radî'nin (ö.406/1015) *Telhîsü'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân*'ı ile *Mecâzâtü'l-âsâri'n-nebeviyye* adlı eserleri.

Bu eserlerin her birinde belâgata katkı sunmuş olan bilgiler mevcuttur. Ancak Şevki Dayf'a göre İbn Kuteybe'nin ortaya koyduğu yeni bir şey yoktur. O Ebû

¹⁰³ Hulûsi Kılıç, "Belâgat", **DİA**, V, 380; Saraç, **Belâgat**, s. 20; Ali Bulut, **Belâgat**, s. 21.

¹⁰⁴ Hulûsi Kılıç, "es-Sâhibî", **DİA**, XXXV, 2008, 521.

¹⁰⁵ Ebû Ubeyde'nin Arap dili ve belâgatına katkıları için Bkz. Adem Yerinde, "Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ", **Usûl İslam Araştırmaları**, Sayı: 9 (Ocak-Haziran 2008) s. 120-152.

‘Ubeyde’nin görüşlerine tabi olmuş, ona nisbetle meseleleri bablara ayırmada daha titiz davranmış, ayrıca biraz daha tafsilatlı anlatmıştır.¹⁰⁶

Aynı zamanda dil âlimi olan bu müelliflerin eserleri edebî sanatların bilime konu olmasının gerçek başlangıcını teşkil eden ilk eserler olarak kabul edilmektedir.

iii. Kelâm Çalışmaları

Kur’ân’ın i‘câzını ortaya koymak üzere telif edilmiş olan Kelâm ilmine dair eserlerde belâgata dair birçok terime rastlanmaktadır.

Bu alanda ilk söz söyleyen kişi, Mu‘tezile kelimcilerinden olan Bişr b. Mu‘temir’dir (ö.210/825). Onun meşhur *Sahîfe*’sini Câhiz *el-Beyân ve’t-tebyîn* adlı eserinde nakletmektedir. Buna göre onun belâgat hakkındaki görüşleri şöyle özetlenebilir: “Şiir veya yazı yazmak için; uygun vakit seçilmeli, zihin dinlenmiş olmalı, telaffuzu ve anlaşılması kolay kelimeler seçilmeli, cümleler konuya ve maksada uygun düşmeli, üslûp çekici olmalıdır. Bu nitelikte yazı yazma kabiliyeti olmayan kimseler ise başka sahalara yönelmelidirler.”¹⁰⁷

Belâgat tarihi üzerine söz söyleyen bazı araştırmacılar, bu *Sahîfe*’deki belâgata dair ele alınan meseleleri dokuz madde altında özetlemektedir. Ayrıca, Câhiz başta olmak üzere Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ve Abdülkâhir el-Cürcânî’nin bu *Sahîfe*’den ilham alıp bu bilgileri genişlettiklerini, ortaya koydukları bab ve fasıllarda bundan yararlandıklarını söylemektedirler.¹⁰⁸

Kur’ân’ın i‘câzına dair yazılmış ancak günümüze ulaşmamış olan Câhiz’in (ö.255/869) *Nazmü’l-Kur’ân* adlı eseri de bu alanda telif edilen eserlerdendir. Şevkî Dayf: “Bu eserin Câhiz’in belâgata dair görüşlerinden birçoğunu içerdiğinde şüphe yoktur, demektedir.”¹⁰⁹

¹⁰⁶ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 59-60.

¹⁰⁷ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 94-100; Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 41-43; Cihat Tunç, “Bişr b. Mu‘temir”, *DİA*, VI,1992, 223-224, Câhiz’in, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, adlı eserinden naklen.

¹⁰⁸ Abdülaziz ‘Atîk, *fî Târîhi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, s. 29-31.

¹⁰⁹ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 58.

Muhammed b. Zeyd el-Vâsî'tî'nin (ö. 306/919) *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eseri de konumuzla ilgili olmakla birlikte günümüze ulaşmamıştır.¹¹⁰

Rummânî'nin (ö. 384/994) *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı bu konuda yazılmış en kapsamlı eserlerdendir. Bu eserinde beyân ve bedî' ilmine ait birçok terime yer veren müellif istifhamın anlamları gibi meânî ilmine ait bazı terimleri de ele almıştır.

Hattâbî'nin (ö. 388/998), *Beyânü i'cazi'l-Kur'ân* adlı eseri de Kur'ân'ın lafız ve mana açısından i'câzını ele alan bir eserdir.¹¹¹

Bâkılânî (ö. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân*'ında Kur'ân nazımının belâgat açısından zirve olduğuna dikkat çekmiş, onun bu özelliğinin bedî' ilmindeki edebî sanatlara ve ifade özelliklerine bağlı olmadığını söylemiştir. Fakat buna rağmen bedî' ilmine dair sanatları ayrıntılı olarak ele almıştır.¹¹²

Onun ardından döneminin Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gelmektedir. O, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adındaki eserinde Kur'ân'ın fesâhati konusuna yer vermiş ve bunu lafzına ya da manasına değil, nazmına yani lafız, mana ve söz dizimi ile terkip hususiyetlerine bağlamıştır.¹¹³ Ortaya koyduğu bu çaba ile o, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazariyesine zemin hazırlamış gözükmektedir.

iv. Edebî Tenkit Çalışmaları

Edebî tenkidin belâgatın oluşumunda etkin bir rol oynadığını yukarıda belirtmiştik. Bu, belâgat ilminin bir meleke olarak ele alındığı dönemlerde böyle olduğu gibi, bu ilmin terimlerinin oluşmaya başladığı aşamada da da böyle olmuştur. Bu sebeple biz bu alanda yapılan çalışmaları “edebî tenkidin esaslarını belirlemeye yönelik çalışmalar” ve “belâgatla ilgili konulara yer veren çalışmalar” şeklinde ele alacağız.

Edebî tenkidin esaslarını belirlemeye yönelik çalışmalar arasında şu eserler zikredilmektedir:

¹¹⁰ Hulûsi Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 380.

¹¹¹ Hulûsi Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, V, 380; Salih Karacabey, “Hattâbî”, *DİA*, XVI, 489-491.

¹¹² Ali Bulut, *Belâgat*, s. 23.

¹¹³ Ali Bulut, *Belâgat*, s. 23-24.

Asmaî'nin (ö. 216/7831) *Kitâbu fûhûleti 'ş-şu'arâ*'sı. İbn Sellâm el-Cümahî'nin (ö. 232/846) *Tabakâtü fûhûli 'ş-şu'arâ* adlı eseri. Ebû Zeyd el-Kureşî'nin, (ö. IV/X.yüzyıl) *Cemheretü eş 'ârî'l-'Arab*'ı. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ*'sı. İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *Tabakâtü 'ş-şu'arâ* adlı eseri; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğânî*'si.

Bu alanda telif edilen eserler arasında şair Buhtürî ile Ebû Temmâm'ı özel olarak inceleyip, aralarında mukayese yapan ve bu yolla edebî tenkidin esaslarını tespit etmeye çalışan Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö. 371/981) *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*'si zikredilebilir. Aynı şekilde Mütenebbî ile onun karşıtı olan bazı şairleri karşılaştıran, Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin (ö. 392/1002) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî* adlı eseri bu alanda telif edilen eserlerdendir.¹¹⁴

Edebî tenkid konusuna yer vermekle birlikte belagât konu ve terimlerine de yer veren eserler arasında ise şunlar zikredilebilir:

Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in (ö. 291/904) *Kavâ'idü 'ş-şî'r*, Nâşî' el-Ekber'in (ö. 293/905) *Nakdü 'ş-şî'r*, İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *el-Bedî'*, İbn Tabâtabâ el-Alevî'nin (ö. 322/933) *İyarü 'ş-şî'r*, Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948)(?) *Nakdü 'ş-şî'r*; Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin (ö. 368/979) *San'atü 'ş-şî'r ve'l-belâga*, Merzûbânî'nin (ö. 384/994) *el-Muvaşşah fî me'âhizi'l-'ulemâ 'ale 'ş-şu'arâ* ve İbn Münkız'ın (ö. 584/1188) *el-Bedî' fî nakdi 'ş-şî'r* adlı eserleri.

Bu eserlerin her birinde belâgata dair önemli bilgiler yer alıyorsa da belâgat tarihi açısından daha fazla öneme sahip olan üç tanesinden kısaca söz edelim.

Bunlardan biri, İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* adlı eseridir. Aynı zamanda şair olan İbnü'l-Mu'tez, bu eserinde eski ve yeni şairleri sanat açısından mukayese etmiş, belâgat ilminin özellikle beyân ve bedî' konularına dair derli toplu bilgiler vermiştir. Eser bu yönüyle alanında ilk olma özelliğine sahiptir.

Müellif, bedî'in Beşşar b. Bürd (ö. 167/783-84), Müslim b. Velid (ö. 208/823), Ebû Nüvas (ö. 198/813?) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) gibi sonraki (muhtes) edebiyatçı ve şairlerin ortaya çıkardığı bir şey olmadığı, aksine bu sanatların cahiliye

¹¹⁴ Hulûsi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, V, 380.

şiiirinde, Kur'ân ve hadislerde de bulunduğunu söyler ve eserini bu görüşleri kanıtlamak için telif ettiğini belirtir.¹¹⁵ Bu eserini belâgat alanında telif edilen ilk eser kabul edip, İbnü'l-Mu'tez'i de belâgatın kurucusu sayanlar olmuştur.¹¹⁶ Fakat bu görüş kabul görmemiştir. Çünkü İbnü'l-Mu'tez'in yaptığı kendisinden önce ortaya konan belâgat malzemesini biraraya getirmekten ibarettir.¹¹⁷

Diğer önemli eser de Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948)(?) *Nakdü's-şi'r* adlı eseridir. Bazı araştırmacılara göre bu eserde Aristo mantığının etkisi gözükmektedir. Bu açıdan eser Arap belâgatını eski Yunan'dan intikal eden Aristo mantığı esaslarına uyarlamaya çalışmıştır. Bu da daha sonra felsefi/kelâmî ekolün doğmasında etken olmuştur.¹¹⁸

Buraya kadar tanıtmaya çalıştığımız eserlerin yazılış amacı belâgat konularını derlemek değildir. Nitekim bu eserlerin müellifleri de birer belâgat âlimi değildir. Bu eserlerin müellifleri nahiv, tefsir, kelim, şiir, edebiyat, şairlerin tabakaları ve edebî tenkit gibi alanlarda telif ettikleri eserlerde konuları işlerken belâgat meselelerine de temas etmişlerdir. Bu eserler müstakil belâgat kitapları olmadıkları için, terimler yerleşmemiş ve aynı anlamı ifade etmek üzere farklı terimler kullanıldığı gibi, aynı terim farklı sanatları ifade etmek üzere de kullanılmaktaydı.

2) Belâgat'ın Bir İlim Olarak Teşekkül Etmeye Başladığı Dönem

Bu başlık altında öncelikle belâgat ilminin doğuşuna etki eden âmiller üzerinde durulacak, daha sonra da belâgatın bir ilim olarak gelişme sürecinde eser veren âlimler ve bunların eserleri üzerinde durulacaktır.

¹¹⁵ İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbü'l-bedî'*, nşr. İğnatyus Krachkowsky, Beyrut, Dâru'l-mesire, t.y. s. 1; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mu'tez", *DİA*, XXI, 143-147.

¹¹⁶ Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî*, 7. Bsk. Cidde, Dâru'l-menâre, Riyâd, Dâru'r-Rifâî, 1408/1988, s. 117.

¹¹⁷ Ahmed Matlûb, *el-Belâga 'inde's-Sekkâkî*, s. 87.

¹¹⁸ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 81; Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 106.

i. Belâgat ilminin Doğuşuna Etki Eden Âmiller

Yukarıda ele aldığımız tarihi gelişimin ışığında belâgatın bir ilim olarak doğuşuna etki eden âmiller üç maddede özetlenebilir.

a) Dînî Âmiller

Belâgat ilminin doğuş ve gelişiminde etkili olan en büyük âmil, Kur’ân-ı Kerîm’i doğru anlama ve başkalarına onu doğru olarak öğretme çabasıdır. Bu çabanın sonucu olarak Kur’ân’ın okunuşunda hatadan (lahn) kaçınmak amacıyla nahiv ilmi ortaya çıkmış ve belâgat ilmine ait ilk terimler ve belâgatın bazı konuları bu eserlerde ele alınmıştır.

Yine anlaşılacak için yeryüzüne indirilmiş olan Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı lafızların farklı anlamlarda kullanılması ve bir takım üslûp özellikleri, dilcileri bu kitap üzerinde araştırmalar yapmaya itmiş; bunun sonucu olarak da Kur’ân’ın garip lafızlarını açıklayan ve üslûp özelliklerinden bahseden filolojik tefsirler ortaya konmuştur. Bu eserlerde de belâgatın birçok meselesine temas edilmiştir. Ayrıca Kur’ân’ın i‘câzını ortaya koymak üzere yapılan kelâm ağırlıklı çalışmalar da bunlara eklenmelidir. Bütün bunlar belâgat ilminin ortaya çıkmasında en büyük âminin “Kur’ân-ı doğru anlayıp başkalarına anlatmak” olduğunu göstermektedir.

b) Siyâsî ve Sosyal Âmiller

Bu âmillerin başında Arap dilini savunma âmili gelmektedir. Bunun sebebi şuydu: İslâm dinine giren Arap olmayan unsurlar, hâkim milletin dili olan Arapçayı mükemmel bir şekilde öğrenmişlerdi. Ancak sonraları daha çok “şuûbiyye”¹¹⁹ adı verilen bir akımın Arapların bu hâkimiyetine bir anlamda başkaldırması, Arapçaya da bazı yönlerden hücum edilmesine sebep oldu. Bu harekete karşı Arapçayı savunmak amacıyla bu dilin üstün özelliklerinin ortaya konması gerekiyordu. İşte bu amaçla yapılan çalışmaların sonucunda ortaya çıkan ilimlerden biri de belâgat ilmidir.

¹¹⁹ Arap olmayan milletlerin Araplar’dan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikrî ve edebî hareketi ifade eden Şuûbiyye kavramı için Bkz. Adem Apak, “Şuûbiyye”, **DİA**, XXXIX, 2010, 244-246.

Ayrıca Arapların yerleşik medeniyete geçmeleri ve başka milletlerle kaynaşmalarının bir sonucu olarak kültür hayatlarında meydana gelen değişikliklerin yanı sıra dil ve edebiyat alanında da bazı değişiklikler ortaya çıktı. Buna ek olarak çoğunluğu başka milletlerden olan divan kâtipleri de kendi kültür ve medeniyetlerinden getirdikleri dil ve üslûp özelliklerini yazılarına yansıtıyorlardı. Bütün bunlar Arap dilinin belâgatının ve üslûp özelliklerinin kurallara bağlanmasını gerekli kılıyordu.

c) Edebî Tenkit Âmili

Araplarda câhiliyye döneminde şifâhi olarak varolan edebî tenkidin İslâm'ın doğuşundan sonra yazılı metinlerde de ele alındığı bilinmektedir. Sözün iyisini kötüsünden ayırtedebilmek ve ister nesir ister şiir olsun edebî eserleri karşılaştırıp aralarında mukayese yapabilmek bu alanda birtakım kuralların oluşturulmasını zaruri kılıyordu. İşte bu kurallar belâgat ilminin temelini oluşturmuştur.¹²⁰

ii. Bu Dönemde Eser Veren Belâgat Âlimleri ve Eserleri

Araştırmacılar, ilk dönemlerde ağırlıklı olarak edebî tenkitle ilgili olan eserlerde dolaylı biçimde birtakım belâgat konuları ele alınırken h. 5. asırdan itibaren belâgat alanında müstakil eserlerin kaleme alınmaya başladığını söylemektedirler. Bu asırda öne çıkan dört belâgat âlimi göze çarpmaktadır. Bunları sırasıyla ele alalım:

a) Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009)

Hicrî 4. asrın sonlarında telif ettiği eseriyle belâgat ilmine önemli katkılar sunan alimlerden birisi Ebû Hilâl el-Askerî'dir. Onun bu alandaki eseri; şiir ve nesir sanatı ile ilgili kitap anlamına gelen, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*¹²¹ adlı çalışmadır. el-‘Askerî'nin bu eseri, belâgat ıstılahları ve belâgat konularının biraraya toplandığı ilk eser kabul edilmektedir. Çünkü ilk defa bu eserde belâgat ilminin konuları birlikte ele

¹²⁰ Bkz. Mohammed Ali Shareef, *el-Hatîb el-Kazvînî'nin Telhîsu'l-Miftâh Eseri Işığında Klâsik Türk Edebiyatı Belâgat Terimlerinin Tasnîfi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 14-15.

¹²¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, Dâru ihyâi'l-küttübi'l-Arabiyye, 1952.

alınmıştır. Gerçi bu konular daha sonra meâni, beyân ve bedî‘ şeklinde ayrılmış olduğu şekliyle her biri kendi bölümünde ele alınmamıştır. Çünkü ilgili eserin kaleme alındığı dönemde henüz belâgat ilminin bu şekilde taksimi yapılmamış, dolayısıyla da bu ilimlerin sınırları belirlenmemiştir. Bununla birlikte bu üç ilme ait konular dağınık bir şekilde *Kitâbü’s-Sinâ’ateyn* de yer almaktaydı.

Ancak Ebû Hilâl el-‘Askerî bu eserini belâgat ilminin metodları çerçevesinde yazmamış olup, edebî tenkid içinde belâgatın konularını ele alan bir metodla yazmıştır.¹²²

Öte yandan el-‘Askerî bu eserini kelimcilerin metodu ile değil şair ve ediplerin metodu üzerine yazdığını iddia ediyorsa da, sonraki araştırmacılar bu eserin kelimcilerin metoduna daha yakın durduğunu ifade etmişlerdir.¹²³

Ebu Hilal el-Askerî’ye göre, belâgatı öğrenmenin temel amaçlarından biri Kur’ân’ın i‘câzına vakıf olmaktır. Bu sebeple *Kitâbü’s-Sinâ’ateyn*, nazım ve nesir sanatlarına dair olduğu kadar, Kur’ân’ın i‘câzını ispat etmek için kaleme alınmış eserler arasında sayılır.¹²⁴

b) İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064)

İbn Reşîk, *el-‘Umde fî mehâsini’s-şî‘ir ve âdâbih ve nakdih* adlı eserinde belâgatla ilgili konulara otuz dokuz bölüm ayırmış; meâni ilmiyle ilgili konulardan sadece icâz-ıtnâb-müsâvât konularına yer vermiş, beyân ilminin hemen hemen bütün konularına yer vermiş, bedî‘e ait sanatlara da birçok ekleme yapmıştır.¹²⁵

Bu eserin belâgat tarihi açısından önemi iki açıdan ortaya çıkmaktadır. Birincisi, “önceliğin lafız ya da manada olmadığını; aksine lafzın cesed mananın ise bu cesedin ruhu mesabesinde olduğunu, dolayısıyla lafızdaki bir fesadın manada da etkili olacağını ve manadaki bir fesadın lafızda da kendini göstereceğini” söylemiştir.

¹²² Abdülaziz ‘Atîk, *fî Târîhi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, s. 209; Ali Bulut, *Belâgat*, s. 24.

¹²³ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde’s-Sekkâkî*, s. 95.

¹²⁴ Hüseyin Elmalı, “Kitâbü’s-Sinâ’ateyn”, *DİA*, XXVI, 115.

¹²⁵ M. Akif Özdoğan, “el-‘Umde”, *DİA*, XLII, 142; Ali Bulut, *Belâgat*, s. 25.

O, bu ifadeleriyle önceliği lafza ya da manaya verenlere karşı yeni bir duruş ortaya koymuştur.¹²⁶

Bu eserin ikinci özelliği ise, kendinden önce geçen belâgat alanında söz söyleyen âlimlerinin görüşlerini derlemiş olması ve kendi dönemine kadar belâgatla ilgili terimlerin gelişim sürecini, bu terimlerin uğradığı değişiklikleri ve isimlendirmeleri ele almış olmasıdır.¹²⁷

İbn Haldûn, Afrika ve Endülüs âlimlerinin bu eserin yöntemini takip ettiklerini söylemektedir.¹²⁸

c) İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073)

Hafâcî, *Sırru'l-fesâha* adını verdiği eserinde, fesâhat ve belâgat kavramları üzerinde ayrıntılı olarak durmuş ve bu iki kavramı birbirinden net çizgilerle ayırmıştır. Onun zamanına kadar bu kavramları müradif kabul edenler olduğu gibi, aralarında ayırım yapanlar da bulunmaktaydı. Ancak ilk defa İbn Sinân bu iki kavram arasındaki farklara işaret etmiş ve kesin hatlarla bunları birbirinden ayırmıştır.¹²⁹ Daha sonraki belâgat çalışmalarında da onun bu teorisi esas alınmış ve bu kavramlar onun koyduğu ölçüler içinde tarif edilmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim çalışmamızın bir kısmını oluşturan Kazvî'nin fesâhat ve belâgat kavramları hakkındaki açıklamalarının İbn Sinân'ın bu eserinden beslendiği görüşü hâkimdir.¹³⁰

Sonradan beyân ilminin konuları arasında yer alan; teşbih, mecaz, kinâye ve istiâre gibi konuları fesâhat başlığı altında ele almıştır.

¹²⁶ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 96.

¹²⁷ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 97.

¹²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 375; Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 96.

¹²⁹ Bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinan el-Hafâcî el-Halebî, *Sırru'l-fesâha*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1982, s. 59-60

¹³⁰ Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî, *Şerhu'l-Îzâh*, 3. Bsk. Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1993, s. 18 (Dipnot); Merâğî, *Târîh*, s. 31; Ahmed Matlûb, *el-Kazvî*, s. 198.

Bu eserin bir diğer özelliği ise çağdaşı olan Abdülkâhir el-Cürcânî'nin aksine parçadan bütüne doğru (tümevarım) bir sistemi esas almasıdır.¹³¹

Eserini üç bölüme ayıran Hafâcî, birinci bölümde, kelimelerin (müfred) fesâhati, ikinci bölümde kelimelerin terkip içinde birbiriyle uyumu, üçüncü bölümde ise, lafız-mana ilişkisi üzerinde durmuştur.¹³²

d) Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078/79)

“Şeyhu'l-Belâga” lakabıyla meşhur olan Abdülkâhir el-Cürcânî, bu alanda telif ettiği iki değerli eserle belâgata yeni bir bakış açısı getirmiştir. Cürcânî öncesi bu alanda telif edilen eserler, belâgat konularını edebî tenkidle karışık biçimde ele aldığı halde müellif, bu iki eserini tamamen belâgat konularına ayırmış ve daha sonra meânî, beyân ve bedî' şeklinde bölümlere ayrılacak olan belâgat ilminin hemen hemen bütün konularına eserlerinde yer vermiştir.

Bu eserlerden ilki *Delâilü'l-i'câz* olup, müellif bu eserinde meânî ilminin konularına ayrıntılı olarak yer vermiş, meşhur kelimciler Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkîllânî'nin eserlerinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Mu'tezile'nin, fesahat özelliklerini tek tek kelimelerde aramasına karşılık, Cürcânî bu özelliklerin cümle tekniğinde bulunduğunu söylemiş, Kur'ân'ın i'câzının onun nazmında, yani üslûp ve ahenginde olduğu nazariyesiyle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Oysa Cürcânî'den önceki dönemlerde bu hususta söz söyleyen âlimler, Kur'ân'ın i'câzını onun fesahat ve belâgatında aramakla beraber, fesâhat ve belâgatın kaynağı konusunda ittifak edememişlerdi. Bunlardan kimi fesâhatı lafızlarda ararken, kimi de lafız-mana uyumunda aramaktaydı.¹³³ İşte Cürcânî her iki düşünceye karşı daha sonra kendisine nispet edilen “Nazm Teorisi” ni ortaya koydu.

Belâgat ilminin özellikle meânî diye adlandırılan bölümünün konularını Cürcânî'den önce ele alanlar olsa da bu bilgiler bütünlük arzetmeyen dağınık bir görünüm arz etmekteydi. Cürcânî bu ilme ait bütün konuları ilgili eserinde biraraya

¹³¹ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 97.

¹³² Ali Bulut, *Belâgat*, s. 25.

¹³³ Hulusi Kılıç, “*Delâilü'l-i'câz*”, *DİA*, IX, 114.

toplamıştır. Bu nedenle müellifi meâni ilminin kurucusu sayanlar olmuştur.¹³⁴ Ancak bu konuları bir ilim disiplini içinde tasnif etmediğini gerekçe göstererek bu görüşe karşı çıkanlar da olmuştur.¹³⁵

Bu arada şunu gözden uzak tutmamalıyız. Cürcânî döneminde belâgat ilmi meânî, beyân ve bedî' kısımlarına ayrılmadığı için, onun *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde meânî konuları ağır basmakla birlikte, çok az da olsa daha sonra beyân ilminin konularından kabul edilen "kinâye" ve bedî' ilminin konuları arasında yer alan, "cinâs" ve "seci" gibi bedî'î sanatlar da yer almaktadır.¹³⁶

Meânî ilminin konularını bu eserinde toplayan Cürcânî, beyân ilmine ait konuları da *Esrâru'l-Belâga* adını verdiği eserinde toplamıştır.

Cürcânî bu eserinde "cinâs", "seci", "serikâti şî'riyye", gibi bedî' ilmine e ait konuları bir kenara bırakırsak tamamen beyân ilminin konularını ele almıştır. Bu konular; "hakikat", "mecaz", "teşbih" ve "istiâre"dir. Cürcânî aynı zamanda mecâz-ı akli diye bir kavram icad etmiş ve istiârenin bazı türleri üzerinde durmuştur. Ancak beyân ilminin konuları arasında yer alan "kinâye" konusuna *Delâilü'l-i'câz* da ele aldığı için olsa gerek bu eserinde değinmemiştir.¹³⁷

Onun bu iki eseri yöntem açısından da farklılık arz etmektedir. Cürcânî *Delâilü'l-i'câz*'da kelâmî/felsefî üslûba meylederken, *Esrâru'l-belâga*'da ise edebî üslûba meyletmektedir. Çünkü ilk eserinde Kur'an'ın i'câzını reddedenlere mantikî delillerle cevap vermeyi esas alırken diğer eserinde böyle bir kaygısı yoktur.¹³⁸

Cürcânî'nin bu eserlerindeki metodu; tümünden gelim metodu olup, bütünden parçaya gidiştir. Abdülaziz 'Atîk, Cürcânî'nin metodu ile ilgili olarak şöyle diyor. "O, ilim ve ameli biraraya toplayan bir metoddur. Çünkü önce kaideleri verir, sonra onları

¹³⁴ Abdülaziz 'Atîk, *fî Târîhi'l-belâgati'l-Arabiyye*, s. 253.

¹³⁵ Bkz. Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 116.

¹³⁶ Abdülaziz 'Atîk, *fî Târîhi'l-belâgati'l-Arabiyye*, s. 253.

¹³⁷ Abdülaziz 'Atîk, *fî Târîhi'l-belâgati'l-Arabiyye*, s. 247-248.

¹³⁸ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 112.

isbat sadedinde bolca örnek getirir. Böylece ilgili kaidenin zihinlere yerleşmesi, sağlanmış olur.”¹³⁹

Hicrî 5. asırda bu dört şahıs eliyle edebî tenkidle karışık ele alınan belâgat ilmi müstakil bir ilim olmaya evrilirken, 6. asırda bu ilme katkı sunan önemli âlimler yetişmiştir. Şimdi kısaca bunları ele alacağız.

e) Zemahşerî (ö. 538/1143)

Bilindiği gibi Zemahşerî'nin belâgata dair kaleme aldığı müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Ancak onun tefsir alanında yazdığı *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* adlı eseri belâgat ilminin en önemli kaynakları arasındadır. Müellif, bu eserinin mukaddimesinde, “*Kur'ân'ı tefsir etmeye yeltenen kimsenin fıkıh, nahiv, kelam, lügat, kıssa ve ahhâr ilimlerinde uzman olması yeterli olmayıp, bu işe yönelen kimsenin aynı zamanda Kur'ân'a mahsus olan meânî ve beyân ilimlerinde de yetkin olması gerekir*”,¹⁴⁰ demektedir.

Zemahşerî'nin bu eserini telife başlamadan önce, Cürcânî'nin iki eserini hazmettiği açıktır. Çünkü bütün araştırmacılar tarafından onun bu eseri, Cürcânî'nin bahsi geçen eserlerindeki kaidelerin uygulandığı bir alan olarak kabul edilmektedir. Böylece bu iki ilmin meselelerinin Zemahşerî'nin eliyle kemale erdiği kabul edilmektedir.¹⁴¹ Zemahşerî'nin Cürcânî'nin izinden giderek bedî' ilminin konularına fazla temas etmediğini de zikrederim.

f) Reşîdüddîn el-Vatvat (ö. 573/1177)

Bu çağda bedî' ilmi alanında eser verenlerin en önemlisi Reşîdüddîn Vatvât'tır. O, belâgat alanında telif etmiş olduğu *Hadâiku's-sihr fî dekâiki's-ş-ir* adlı eserinde bedî'e dair seksen kadar sanata yer vermiş, Arap edebiyatındaki bedî' ilmini Fars edebiyatına uygulamaya çalışmıştır. Kitabında yer verdiği sanatları; Kur'ân-ı Kerîm,

¹³⁹ Abdülaziz 'Atîk, *'İlmü'l-beyân*, Beyrut, Dâru'n-nehdâti'l-'Arabiyye, 1405/1985, s. 26.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*, I-IV, Kahire, Dâru'r-reyyân li't-türâs, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987, I, 2 (Mukaddime).

¹⁴¹ Abdülaziz 'Atîk, *fî Târîhi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, s. 262; Ali Bulut, *Belâgat*, s. 26.

Arap meselleri ve şiirlerinden şahidlerle desteklemiştir.¹⁴² Vatvât'ın bu eseri İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* adlı eserinden sonra kaleme alınmış en kapsamlı eser olup, kendisinden sonraki belâgat çalışmalarında bedî' ilmi sahasında ortaya konan bütün araştırmalara kaynak teşkil etmiştir.

g) Üsâme b. Münkız (ö. 584/1188)

Bedî' sanatları konusunda eser veren bu zat, *el-Bedî' fî nakdi's-şi'r* adlı eserinde doksan beş kadar bedî' sanatı toplamıştır.¹⁴³

h) Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209)

Belâgat ilmine felsefe, mantık, kelam ve usulü fıkıh gibi birçok ilmin terimlerini alan Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz* adındaki eseri ile Cürçânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrâru'l-b3elâga* adındaki eserlerini özetlemiş ve bu iki eserde yer alan konuları kendine has bir sistemle yeniden tertib ve tasnif etmiştir. Ayrıca Râzî bu eserinde Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsirinden ve Rummânî'nin *en-Nüket*'inden de yararlanmışır. Bedî' sanatları konusunda ise büyük ölçüde Reşîdüddîn el-Vatvât'ın *Hadâiku's-sihr*'inden istifade etmiştir.¹⁴⁴

Aslında Râzî bu eseriyle kendi dönemine kadar ortaya konmuş olan belâgat malzemesini sistemleştirip bir ilim disiplini içinde ortaya koymaya çabalamış, ancak kendisinden sonra gelen Sekkâkî'nin bu konuda ortaya koyduğu çaba ve telif ettiği eser onun gölgede kalmasına sebep olmuştur.

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşıldığına göre belâgat; ilk başta şâir ve ediplerin yazılan şiir ve edebî ürünlere uyguladıkları genel işaretler ve ferdî mülâhazalar şeklinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra nahiv kitapları ve Kur'ân tefsirlerinde belâgata ait terimler bu ilimlere hizmet edecek şekilde yer almıştır. Bu arada Kur'ân'ın i'câzını isbat için yazılan kelâm konularının ağırlıkta olduğu eserlerde de fesâhat ve belâgatla ilgili kavramlara yer verilmiştir. Bunlarla birlikte ilk önceleri şiir tenkidi sonraları ise edebî tenkid olarak beliren ilme ait eserlerde de belâgata ait

¹⁴² Abdülaziz 'Atîk, *fî Târîhi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, s. 26.

¹⁴³ Merâğî, *Târîh*, s. 105.

¹⁴⁴ Ali Bulut, *Belâgat*, s. 27.

konulara yer verilmiş, hicrî 4. asra kadar, belâgat edebî tenkidle birlikte ele alınmıştır.¹⁴⁵ Bu asırdan itibaren ise, Ebû Hilâl el-‘Askerî, İbn Reşîk el-Kayrevânî, İbn Sinân el-Hafâcî ve nihayet Abdülkâhir el-Cürcânî ile birlikte belâgat artık müstakil bir ilme dönüşme sürecine girmiştir.

2. Sekkâkî’nin Yaşadığı Dönemde Belâgat İlmi

Sekkâkî’nin yaşadığı dönemde belâgat alanında yeni bir bakış açısı getirebilecek çalışma yok gibidir. Bu dönemde Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eseri ile birlikte kelâmî/felsefî ekolün belirgin üstünlüğü sözkonusudur. Ancak bu durum edebî ekolü devam ettiren ya da bu ekole yakın çalışmaların yapılmadığını göstermez. Aksine bu dönemde edebî ekol ağırlıklı birtakım çalışmalara da şahit olmaktayız.¹⁴⁶

Bu çalışmalar içinde Sekkâkî’nin çağdaşı olup, onunla aynı çevrede yetişen ancak Sekkâkî’den önce vefat etmiş olan Mutarrizî’nin (610/1213) *Makâmâtü’l-Harîrî*’nin şerhi olan *el-Îzâh* adlı eseri gelmektedir. Mutarrizî, bu eserin mukaddimesinde belâgat ile ilgili meselelere yer vermiştir. Ancak Sekkâkî’nin yaptığı gibi felsefî ve mantıkî taksimlere yer vermemiştir. Mutarrizî’nin Sekkâkî ile bir etkileşimini tesbit edemedik. Bedî’î sanatlarda Sekkâkî’nin ortaya koyduğu mutabakat, leff-ü neşr, îhâm, iştikak, mablûb, tarsî’, tecnîs gibi konularda aralarında benzerlik varsa da bu benzerliği Sekkâkî’nin Mutarrizî’den yararlandığına delil sayamıyoruz. Çünkü her iki âlimin zikrettiği bedî’î sanatların tarif ve misalleri kendilerinden önce eser vermiş olan Reşîdüddîn el-Vatvât tarafından ortaya konmuştur. Her ikisi de bu meselelerde Vatvat’ın yazdıklarının dışına çıkmamışlardır. Dolayısıyla söylenebilecek olan husus; her ikisinin ortak kaynaktan beslendiğidir.¹⁴⁷

Sekkâkî’nin çağında onunla farklı bölgelerde yaşayan; Üsâme b. Münkız (ö. 584/1188) ve Zıyâüddîn İbnu’l-Esîr de (ö. 637/1239) belâgat alanında çalışmalar yapmışlardır.

Üsâme b. Münkız’ın *el-Bedî‘ fî nakdi’s-şi‘r* adlı eseri o zamana kadar bedî‘ alanında söylenenleri derleyen bir eser olup, kitapta edebî ekolün yöntemi hâkimdir.

¹⁴⁵ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde’s-Sekkâkî*, s. 99.

¹⁴⁶ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 314 vd.

¹⁴⁷ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde’s-Sekkâkî*, s. 260.

Dolayısıyla Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u ile arasında ne sistem ne metod ne de üslûb bakımından herhangi bir benzerlik bulunmamaktadır.

İbnu'l-Esîr için de aynı şeyleri söylemeliyiz. Zira İbnu'l-Esîr Sekkâkî'nin çağdaşı olmakla birlikte edebi ekolü temsil eden bir belâgat âlimi olarak kabul edilmektedir. Hal böyle olunca belâgat alanında Sekkâkî ile tamamen farklı bakış açılarına sahip olduğu âşikardır.

3. Sekkâkî ve Belâgat İlmi

Bu başlık altında Sekkâkî'nin yöntemi ve üslûbuna yer verilecek, böylece belâgat çalışmalarında durduğu yer tesbit edilmeye çalışılacaktır.

a. Sekkâkî'nin Yöntemi¹⁴⁸

Bu hususta kaynaklarımız genellikle Sekkâkî'nin konuları tasnif ve tertibinden ve nasıl işlediğinden söz etmişlerdir. Ancak biz, Sekkâkî ve Kazvî'nin eserlerini içerik bakımından, ayrıca tertib ve tasnif açısından ileride karşılaştıracığımız için bu başlık altında Sekkâkî'nin bu yöntemi kullanmasının amillerini ele alacağız.

Miftâhu'l-'ulûm adlı eserde Sekkâkî'nin yöntemine ışık tutacak cümleler bulunmaktadır. Mesela o şöyle demektedir:

Bu eserimde edeb ilminin –lûgat ilminin türleri değil- birbiriyle yapısal bağı bulunan bilinmesi zorunlu olan birkaç tanesini aldım. İlk olarak Sarf ilmi ile başladım, onun tamamlayıcısı ıstikak ilmi olduğu için, peşinden üç ayrı bölüme ayrılan ıstikak ilmini zikrettim ve bunun bölümlerini açıkladım. Ardından nahiv ilmini zikrettim ve onun tamamlayıcısı konumunda olan meânî ve beyân ilimlerini zikrettim. Bu ilimlerin tamamlayıcısı Had ve İstidlal ilimleri olduğu için, bunlara temas etmekten geri durmadım. Meânî ve Beyân ilimlerinde gelişmek, nesir ve nazım konusunda bilgi sahibi olmayı gerektirdiği ve nazmı bilmek için de aruz ve kafiye ilimlerine ihtiyaç duyulduğu için, bu iki ilimden söz ettim. Bu ilimlerin kendi içinde tasnif edilmesi gereken bölümlerini uygun biçimde bölümlere ayırdım. Sözü makamın gereğine uygun olarak özetledim. Ortaya koyduğum görüşlere uygun kaideler vaz' ettim ve her bir görüşe uygun deliller sundum. Selef'in görüşlerinden mümkün olduğu kadarını takrir ettim.

¹⁴⁸ Bkz. Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 58-59.

Onların fazla üzerinde durmadığı konulara işaret ettim. Ayrıca daha önce hiç dile getirilmeyen meselelerden de bahsettim.¹⁴⁹

Sekkâkî'nin; belâgat ilmini, meânî, beyân ve muhassinat olmak üzere tasnif ettiği ve ilk defa bu ilimlerin konularını tayin edip sınırlarını çizdiği hemen bütün belâgat otoritelerince kabul edilen bir husustur. Hâlbuki Sekkâkî öncesi belâgat alanında hâkim olan kelamî/felsefî ekol ve edebî ekol mensuplarından hiç biri belâgat ilmini bölümlere ayırmamış idi. Bunun sonucu olarak Sekkâkî'nin zamanına kadar belâgatın bütün konuları tek bir ilmin konuları olarak ele alınmıştır.

Sekkâkî'nin belâgat ilmini meânî ve beyân ilimlerine ayırırken ve bu ilimlerin alt disiplinlerini ortaya koyarken izlediği yol ve yöntemi incelediğimizde mantık ve felsefenin verilerinden oldukça yararlandığını görebiliyoruz.

Onun yöntemine kelamî/felsefî ekolün hâkim olması yadırganmamalıdır. Bunun sebepleri onun yetiştiği ortam, asır ve mensup olduğu çevrede aranmalıdır. Zira o, felsefe, mantık ve kelam ilimlerinin revaçta olduğu, ayrıca âlimlerin kelam ve usûl meseleleriyle ilgilenip, araştırmalarında bunları kullandığı, dil ilimlerinde bunlardan yararlandığı bir dönemde yaşamıştır. Sekkâkî'nin Mu'tezile mezhebine mensub olması da onun yöntem ve belâgat anlayışına mantık, kelam ve felsefenin hâkim olmasının nedenleri arasındadır. Çünkü Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu mantık ve kelam ile ilgilenmişlerdir.

Sekkâkî'nin yöntemine felsefe ve kelamın hâkimiyetini gösteren en önemli işaret; onun belâgat ilmini istidlal ilmiyle bağlantılı kabul etmesidir. Bu bağlantıyı o kadar ileri götürmüştür ki, belâgat âliminin yaptığı işi istidlal ilmiyle uğraşmanın ameliyle eşit tutmuştur. Ona göre, istiare, kinâye ve diğer belâgat terimleri mantıkî kıyaslar olup, mütekellim bunları, isbat ya da reddetmek istediği teori ve düşüncelerini delillendirmek için kullanır.¹⁵⁰

Sekkâkî'nin yöntemini etkileyen felsefe ve mantık dört alanda kendini belirgin biçimde göstermektedir: 1- Tariflerin efradını cami ağıyarını mani olacak şekilde mantık ilkelerine göre yapılması. 2- Belâgat ilimlerinin ve konularının sınırlarının

¹⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 37-38.

¹⁵⁰ Ahmed Matlûb, *el-Belâga 'inde's-Sekkâkî*, s. 161.

çizilmesi 3- Bu sınırlar çizilirken hasr amacının güdülmesi 4- Meseleler ta'lîl edilirken (gerekçelendirme) felsefî yöntemlere başvurulması.¹⁵¹

Ahmed Matlûb, Sekkâkî'nin yöntemi hakkında şu ifadelerle yer vermektedir: *"Sekkâkî'nin metodu takrir metodudur. Buna göre o, evvela kaideler koyar; sonra meseleleri taksim eder, ardından da konuyu açıklayıp kısa örneklere yer verir."*¹⁵²

Burada şunu da belirtelim ki, Sekkâkî'nin yönteminde bütünden parçaya gitmek (tümünden gelim) esastır. Bu yöntemin özelliği ise önce kaide ve kural koymak sonra da bu kuralları açıklamak üzere misal ve şâhid getirmektir.

b. Sekkâkî'nin Üslûbu

Sekkâkî bizzat kendisi üslûbunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: *"Zamanımın zeki ve değerli şahsiyetleri benden kendilerine tam manasıyla yeterli olabilecek ve üslûbu bir zeki kimselerin anlamasına uygun olan bir eser telif etmemi istediler, ben de bu isteğe cevap olarak bu eseri telif ettim."*¹⁵³

Onun bu ifadelerinden eserini zekilerin anlayışına uygun bir üslûpla kaleme aldığı sonucu çıkarılabilir. Peki, hakikat bu mudur?

Bu soruya cevap vermek için üslûptan kastımızı beyan edelim. Genellikle kabul gören, ilmî üslûb,¹⁵⁴ edebî üslûb¹⁵⁵ ve hatâbî üslûb¹⁵⁶ olmak üzere üç tür üslûptan söz edilmektedir. Sekkâkî'nin üslûbunun edebi olmadığı bilinmektedir. Çünkü onun en çok eleştirisi alan yönü üslûbunun kapalı ve edebi zevkten uzak oluşudur. Tarif,

¹⁵¹ Bkz. Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 296; Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 163-165.

¹⁵² Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 153.

¹⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 39.

¹⁵⁴ Doğru bir mantık ve sağlam bir tefekküre dayanan, duygusallık ve hayalden uzak olan bir üslûptur. Bu üslûb akla hitap eden ve kapalı olmasıyla bilinen ilmi hakikatleri açıklamaya yarayan bir özelliğe sahiptir. Bkz. Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984, s. 12.

¹⁵⁵ Edebi üslûbun en önemli özelliği, zevke hitap etmesidir. Çünkü bu üslûpta yüksek bir hayal gücü, ince tasvirler, ma'kûl mahsûs; mahsûsü ma'kul biçiminde ortaya koyma ameliyesi hâkimdir. Bkz. Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, s. 13.

¹⁵⁶ Hatâbî üslûb herhangi bir teoriyi isbat gayesi gütmeyen, lafızların ve manaların güçlü olduğu, bolca tekrarların yapıldığı, müradif lafızların; darb-ı mesel ve deyimlerin içinde çokça yer aldığı bir üslûptur. Bkz. Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, s. 16.

taksim ve ta'lillerinde, mantiki tutarlılığı esas alan birinin üslûbunun hatâbi üslûp olmasından da söz edilemeyeceğine göre, Sekkâkî'nin üslûbu hakkında söylenebilecek en doğru söz, ilmi üslûba yakın oluşudur. Nitekim eseri *Miftâhu'l-ulûm*'un yüzyıllar boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş olması bunu teyit etmektedir.

Ahmed Matlub'a göre, Sekkâkî'nin üslûbu bir edibin üslûbu olmayıp, âlimin üslûbudur. Diğer bir ifadeyle *Miftâhu'l- 'ulûm*'a hâkim olan üslûb, akıcılık ve üslûb güzelliğinden çok ifadelerinin doğruluk ve tutarlığına önem veren bir ilim adamının üslûbudur.¹⁵⁷ O da bu ifadeleriyle bunun ilmi üslûb olduğunu vurguluyor. Ancak daha sonra kitabın ibarelerinin birçok ta'kid içerdiğini bazı cümle, paragraf ve ifadelerinin girift ve anlaşılmaz olduğunu, dolayısıyla anlaşılması için kafa yormak; defalarca okuyup, üzerinde düşünmek gerektiğini beyan ediyor.

4. Sekkâkî'nin Kendisinden Sonraki Belâgat Çalışmalarına Etkisi

Bu bölümde Sekkâkî'den sonra belâgat çalışmalarının nasıl bir seyir izlediği ve Sekkâkî'nin bu çalışmalara nasıl bir etki yaptığı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda öncelikle genel olarak Sekkâkî ile Kazvînî arasında geçen dönemdeki belâgat çalışmalarına yer verilecek ardından da Sekkâkî'den etkilenip onun ekolünü devam ettiren belâgat alimleri üzerinde durulacaktır.

a. Genel Olarak

Sekkâkî'den sonra belâgat çalışmalarının iki farklı yönde seyrettiğini görüyoruz. Birincisi edebî belâgat ekolünü takip eden yöneliştir ki buna “Mısır ve Şam ekolü” de denmektedir. İkinci ekol ise Sekkâkî'nin de içinde yer aldığı kabul edilen “kelâmî/felsefî ekol”dür.¹⁵⁸

Mısır ve Şam ekolü belâgatçıları üzerinde Sekkâkî'nin doğrudan bir etkisinden bahsedilemez. İbnü'z- Zemlekânî (ö. 651/1253), İbn Ebi'l-Isba' el-Mısri (ö.

¹⁵⁷ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 69.

¹⁵⁸ Ahmed Matlûb, *el- Belâga*, s. 351

654/1256),¹⁵⁹ et- Tenûhî (ö. 749/1348), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350)¹⁶⁰ ve Yahya b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) gibi bilginler bu ekolün önde gelen belâgatçileri arasındadırlar. Bu ekolden olan belâgatçılar eserlerinde Sekkâkî ekolüne göre farklı belâgat konularına yer verdikleri gibi, üslûp ve metot olarak da farklı bir yol izlemişlerdir. Eserlerinde yer verdikleri bazı bilgilerin Sekkâkî'nin ortaya koyduğu görüşlerle benzerlik arz etmesi, iki tarafın kaynaklarının aynı olmasından ileri gelmektedir. Zira iki ekolün de temel kaynakları Abdülkahir el- Cürçânî, Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî'dir. Ahmed Matlûb, bazı araştırmacıların, ez-Zemlekânî'nin *et-Tibyân*'ını Sekkâkî ekolüne göre kaleme alınmış bir eser olarak gördüğünü söyledikten sonra bu görüşe şiddetle itiraz ediyor ve bahse konu olan eserin Sekkâkî'nin metodolojisinden tamamen farklı bir yönelişe sahip olduğunu belirtiyor.¹⁶¹

Ancak zikri geçen belâgat âlimleri içinde Sekkâkî'den etkilenmiş olması bakımından Yahya b. Hamza el- Alevî'ye (ö. 749/1348) özel bir yer açmak gerekir. Çünkü el-Alevî, eserinin başında bu eseri telif ederken başvurduğu kaynakları arasında Bedreddin b. Mâlik'in (ö.686/1287)¹⁶² *el-Misbâh fî ihtisari'l-Miftâh* adlı eserini de zikretmiştir.¹⁶³ Bu eserin Sekkâkî'nin *Miftâh*'ının özeti mahiyetinde olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin eseri dolaylı da olsa el-Alevî'nin kaynakları arasında yer almaktadır. Nitekim eserinde kimi zaman Sekkâkî'den nakiller yapmakla birlikte dolaylı yoldan buna vakıf olduğunu göstermek için olacak ki, "Sekkâkî'den hikâye edildiğine göre" ifadesine sıkça başvurmaktadır. el-Alevî'nin, birçok konuda Bedreddin b. Mâlik üzerinden Sekkâkî'den faydalandığı bir hakikattir.¹⁶⁴ Zaten el-Alevî, edebî belâgat ekolü ile kelâmî/felsefî ekolü mezceden bir belâgat âlimi olarak

¹⁵⁹ Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî. Biyografisi için bkz. İsmail Durmuş, "İbn Ebû'l-İsba", **DİA**, XIX, 467-468.

¹⁶⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. Biyografisi için bkz. H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyım el-Cevziyye", **DİA**, XX, 109-123.

¹⁶¹ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 351.

¹⁶² Biyografisi için bkz. "İbnü'n-Nâzım", M. Reşit Özbalkıç, **DİA**, XXI, 2000, 168-169.

¹⁶³ Yahya b. Hamza el- Alevî, **et-Tırâzü'l-mütezzammin li Esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz**, Mısır, Dâru'l-kütübi'l-hidyûtiyye, 1332, I, 3-4.

¹⁶⁴ Benzerlikler için bkz. Ahmed Matlûb, **el- Belâga**, s. 360-368.

kabul edilmektedir.¹⁶⁵ Hal böyle olunca kelâmî/felsefî belâgat ekolünün üstadı sayılan Sekkâkî'den etkilenmiş olması kaçınılmazdır.

Kelâmî/felsefî belâgat ekolünün Sekkâkî ile kemâle erdiği belâgat tarihçileri arasında genellikle kabul edilmektedir. Bu sebeple Sekkâkî sonrası kelâmî/felsefî ekole mensup kabul edilen âlimlerin tamamının Sekkâkî'den etkilenen belâgat âlimleri arasında yer alacağı açıktır. Zira bu gruptaki belâgatçılar ya doğrudan Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı üzerinde çalışmalar yapmışlar veya *Miftâh* çerçevesinde telif edilen eserler üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Sekkâkî'den sonra bu ekolde eser verenler arasında *Miftâhu'l-'ulûm*'dan bağımsız, ona aykırı sayılabilecek bir çalışma yapan yok gibidir. Dolayısıyla biz burada Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* ve Kazvî'nin *Telhîs* ve *el-İzah* adlı eserleri üzerine çalışma yapan belâgat âlimlerinden meşhur olanların Sekkâkî'den ne derecede etkilendiklerine kısaca temas edeceğiz.

b. Sekkâkî Ekolünü Devam Ettiren Belâgat Âlimleri

1) Bedreddin b. Mâlik¹⁶⁶

Şam bölgesinde yetişmiş olmakla birlikte Sekkâkî ekolüne mensup olan bu zât; Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini, *el-Misbâh fi 'htisâri'l-Miftâh* adlı eserinde özetlemiştir. Bu eser; içeriği, sistemi metod ve üslûbu açısından Sekkâkî'nin eserinin gerçek bir özeti mahiyetindedir. O kadar ki Sekkâkî'nin kaynaklarına neredeyse hiç inmemiş, sadece Sekkâkî'nin eserini; felsefî, mantıkî ve kelâmî tahlillerden arındırarak özetlemeye çalışmıştır.¹⁶⁷

İki eseri karşılaştırdığımızda aralarındaki bu benzerlik açık biçimde kendini göstermektedir. Ancak bu durum, iki eser arasında hiçbir farkın bulunmadığını da göstermez. İki eser arasında göze çarpan farklılıklar şunlardır:

Bedreddin b. Mâlik, Sekkâkî'nin beyân ilminin sonunda ele aldığı belâgat kavramını¹⁶⁸ kitabının girişinde ele almıştır.¹⁶⁹ Bunun yanında îcâz ve itnâb konularını

¹⁶⁵ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 368.

¹⁶⁶ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 686/1287). Hakkında bilgi için bkz. M. Reşit Özbalıkcı, "İbnü'n-Nâzım", *DİA*, XXI, 168-169.

¹⁶⁷ Bkz. Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 315.

¹⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 525-526.

¹⁶⁹ Bedreddin b. Mâlik, *el-Misbâh*, s. 3-5.

Sekkâkî'ye göre ayrıntılı sayılabilecek şekilde ele almış ve her birini kısımlara ayırmıştır.¹⁷⁰ Bu, Sekkâkî'nin yapmadığı bir şeydir. Bedreddin b. Mâlik'in ortaya koyduğu en önemli farklılık; belâgatın üçüncü kısmını teşkil eden; muhassinâta “bedî” adını vermesidir. Bilindiği gibi Sekkâkî, meânî ve beyân terimlerini belâgatın ilk iki ilmi için kullanan ilk belâgat âlimi olmakla birlikte, üçüncü kısmı ayrı bir ilim olarak ele almamış, bir anlamda bu kısmı belâgatın tâbilerinden kabul edip onlara “kelâmı güzelleştirmek için başvurulacak vecihler” demiştir.¹⁷¹ İşte bu bölüm için “bedî” ıstılahını ilk kullanan Bedreddin b. Mâlik olmuştur. Daha sonraki belâgat âlimleri bu yolu takip etmişler ve belâgat ilminin üçüncü kısmına “bedî” adını vermişlerdir. Bedreddin b. Mâlik bedî ilminde ele aldığı sanatları da Sekkâkî'ye göre ayrıntılı sayılabilecek tarzda ele almıştır. Çünkü Sekkâkî; bu kısmı kelâmı güzelleştirme vecihleri adı altında işleyip, bunları manaya yönelik ve lafza yönelik vecihler olarak ikiye ayırmıştır. Oysa Bedreddin b. Mâlik; bedî ilmini, “fesâhatın tâbilerini bilmektir”¹⁷² diye tanımladıktan sonra fesâhat-ı maneviyye ve fesâhat-ı lafziyyeden bahsetmiş, ardından da bu ilmi üç başlık altında ele almıştır.¹⁷³

Bedreddin b. Mâlik bu sanatları Sekkâkî'ye göre daha sistemli ve ayrıntılı işlemiş, Sekkâkî'den farklı isimlendirmeler yaptığı gibi onun “manaya dönük güzelleştirme vecihleri” içinde saydığı bazı sanatları lafza dönük güzelleştirme vecihleri içinde zikretmiş, bazen de tersini yapmıştır. Örnek olarak, Sekkâkî, “müzavece”yi manaya dönük sanatlar arasında zikrederken,¹⁷⁴ Bedreddin b. Mâlik, “ta’tif” adını verdiği bu sanatı lafızla ilgili görmüş,¹⁷⁵ ayrıca Sekkâkî'nin Miftâhu'l-’ulûm’unda yer verdiği şâhidlere de bazı eklemelerde bulunmuştur.

¹⁷⁰ Bkz. Bedreddin b. Mâlik, **el-Misbâh**, s. 72-82.

¹⁷¹ Sekkâkî, **Miftâhu'l-’ulûm**, s. 532.

¹⁷² Bedreddin b. Mâlik, **el-Misbâh**, s. 159.

¹⁷³ Bedreddin b. Mâlik, **el-Misbâh**, s. 161.

¹⁷⁴ Sekkâkî, **Miftâhu'l-’ulûm**, s. 534.

¹⁷⁵ İbn Mâlik, **el-Misbâh**, s. 164.

Şevki Dayf, bu eserin çoğunlukla *Miftâhu'l-'ulûm*'un ince anlayışını yakalayamadığını söylemekte ve bu düşüncesini her iki eseri mukayese ederek ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁷⁶

1) Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311)¹⁷⁷

Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u üzerine yapılan en meşhur üç şerhten biri kabul edilen¹⁷⁸ ve 701/1302 yılında telifi tamamlanan, *Miftâhu'l-Miftâh* adlı eserin müellifi olup¹⁷⁹ eserini, *Miftâhu'l-'ulûm*'un belâgata dair üçüncü kısmı üzerine telif etmiştir ve memzûc bir şerhtir. Birçok yazma nüshası mevcut olan¹⁸⁰ bu eser, tezimizin önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Bu eser Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun bir şerhi olması dolayısıyla genel olarak Sekkâkî'nin görüşlerinin dışına çıkmamış olup, bu ekolün devam ettiricisi sayılmaktadır.

2) Hatîb el-Kazvînî

Tezimizin ana eksenini Sekkâkî ve Kazvînî oluşturduğu için Kazvînî'nin Sekkâkî'den ne derece etkilendiğini iki âlimi karşılaştırırken ayrıntılarıyla ele alacağız.

3) Bahâüddin es-Sübkî

Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserinin meşhur şerhlerinden biri de Bahâüddin es-Sübkî'ye (ö. 773/1372) ait olan *Arûsü'l-efrâh* adlı eserdir. Sübkî bu eserinde Sekkâkî ve Kazvînî'nin yolunu takip ettiğini açıkça ifade etmekte ve şöyle demektedir: “*Belâgat ilmi konusunda yazılmış olan Telhîsu'l-Miftâh adlı eser bu*

¹⁷⁶ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 316.

¹⁷⁷ Kutbüddin Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrazî eş-Şâfî, (ö. 710/1311). Biyografisi için bkz. Azmi Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *DİA*, XXVI, 487- 489.

¹⁷⁸ Diğer ikisi; Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Miftâh* adlı eseri ile Seyyid Şerîf'in “*el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh*” adlı eserleridir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1763.

¹⁷⁹ Bkz. Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 62.

¹⁸⁰ Yazma nüshalarının bulunduğu kütüphaneler için bkz. Musa Alak, *Sekkâkî*, s. 62 (dipnot 7).

kitabı tanıyanların ve bu ilme ilgi duyanların ittifakıyla, ilgili ilim dalında telif edilmiş olanların en faydalısı ve bu hacimdeki eserlerin en kapsamlısıdır.”¹⁸¹

Sübkî, eseri telif sebebini açıklarken de şöyle diyor:

Bize acem beldelerinde Sekkâkî ve Kazvînî'nin eserleri üzerine yazılmış olan birçok şerh ve hâşiye ulaştı. Ancak bunların tamamı birbiri ardınca aynı şeyleri tekrarlayan eserler olup, yeni hiçbir şey ortaya koymadıkları gibi, müşkil olanla vâzıh (açık) olanı bile ayırt etmekte yetersizdirler. Yaptıkları açıklamalar gramer ve mantık eksenli olmaktan öteye geçmemektedir. Onların ortaya koyduğu tek doğru, şâhid olarak getirilmiş olan şiirlerin şâirlerine nisbet edilmesidir. Bu nedenle bahse konu olan şerh ve haşiyeler ihtiyaca cevap verememektedirler.”¹⁸²

Bu sözlerinin ardından, bu boşluğu doldurmak amacıyla eserini telif ettiğini belirtiyor ve Arap asıllı bir çevrede yetişmiş olması sebebiyle doğuştan edebî zevke sahip olduğunu, dolayısıyla söz konusu şerhlerde düşülen hatalara kendisinin düşmeyeceğini îmâ ediyor.¹⁸³

Sübkî'nin kitaptaki metodu şu cümlelerle özetlenebilir: Sübkî bu eserinde edebî zevke dayalı olarak belâğata ait konuları, mantık ve felsefeye ait bazı konuları, kelamla ilgili bir takım maksatları, usûl alanına ait meseleleri ve bütün bunlara ek olarak kendi kültür birikimini ve zihnî melekelerinin ona ilham ettiği bilgileri bir araya toplamıştır.¹⁸⁴

Sübkî'nin yöntemi hakkında kendi verdiği bu bilgiler esasen, onun Sekkâkî ekolünü takip ettiğini göstermeye yeter kanaatindeyiz.

Sübkî yukarıda bahsi geçen acem diyarında yapılan şerhlere bu eleştirileri yöneltmekle kalmaz, kitabının baş tarafında belâgat alanında söz söyleyecek olanları edebî zevke davet eder.¹⁸⁵ Hal böyle olmakla birlikte eserinde edebi zevkten çok,

¹⁸¹Bahâeddîn es-Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh fî şerhi Telhîsî’l-Miftâh*, Beyrut, Dâru’s-sürûr, t.y. (*Şurûhu’t-Telhîs* Adlı Eserin İçinde), I, 4.

¹⁸² Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh*, I, 8-9.

¹⁸³ Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh*, I, 5.

¹⁸⁴ Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh*; I, 26-27.

¹⁸⁵ Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh*; I, 26-27.

felsefe, mantık ve kelamla ilgili meselelere ve taksimlere aşırı daldığı için aynı eleştirilere maruz kalmaktan kendini kurtaramaz.¹⁸⁶

Gerçekten de Sübkî ne belâgatın taksimi, ne meselelerinin ele alınacağı yerler, ne de meselerin ele alınış şekli konusunda Sekkâkî'nin ortaya koyduğu sisteme bir yenilik getirememiştir. Belâgatçıları davet ettiği edebî zevk konusunda da eleştiri yönelttiği belâgatçılardan farklılık gösterememiş hatta özellikle mantıkî taksimler konusunda onları gölgede bırakmıştır. Mesela fasıl vasıl babında câmi konusunu anlatırken yaptığı taksimler yüzbinler basamağına ulaşmıştır.¹⁸⁷ Bu durum ise Sübkî'nin diğer şârihleri davet ettiği edebi zevk konusunda kendisini de eleştiriye açık hale getirmektedir.

Öte yandan Sübkî bu ekolün takipçisi olmakla birlikte hatırı sayılır miktarda Kazvîni'ye itirazlarda bulunmuş,¹⁸⁸ kimi zaman da Sekkâkî'nin görüşlerine itiraz etmiştir.¹⁸⁹

Sübkî bizim araştırma konumuz olan itirazlar konusunda da ağırlıklı olarak Kazvîni'ye karşı Sekkâkî'yi savunmuştur. Oysaki Kazvîni'nin özellikle *el-Îzâh*'ta edebî üslûba yakın durduğu belâgat âlimleri tarafından kabul edilmektedir. Bu da onun edebî zevke davetinin teori de kaldığını, bunu uygulamaya çok yansıtamadığını gösterir kanaatindeyiz.

4) Teftâzânî

Sekkâkî ekolünü devam ettiren âlimlerin önde gelenlerinden biri de Sa'düddîn et-Teftâzânî'dir (ö. 792/1390). Teftâzânî'nin bu ekolün temsilcilerinden olduğunu

¹⁸⁶ Bu konudaki eleştiriler için bkz. Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 386-387; Abdülfettah Lâşin, *Bahaüddin es-Sübkî ve ârâühü'l-Belâgiyye*, Dârü't-tibâati'l-Muhammediyye, Kahire, 1978, s. 48-50.

¹⁸⁷ Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh*; III, 6 vd.

¹⁸⁸ Kazvîni'ye itirazları için bkz. Abdülfettah Lâşin, *Bahaüddin es-Sübkî ve ârâühü'l-Belâgiyye*, s. 56-182.

¹⁸⁹ Sekkâkî'ye itirazları için bkz. Abdülfettah Lâşin, *Bahaüddin es-Sübkî ve ârâühü'l-Belâgiyye*, s. 229-232, 246-247.

gösteren en önemli delil, Kazvî'nin *Telhîs* adlı eseri üzerine yazdığı *el-Mutavvel*¹⁹⁰ adlı eseri ile daha sonra bu eseri ihtisar ettiği *Muhtasaru'l-meânî* adlı eserleridir. Teftâzânî ayrıca ömrünün sonlarına doğru bunlara ek olarak Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserini de şerh etmiştir. Teftâzânî, *Telhîs* üzerine yazdığı iki eserini genç yaşlarda, *Mutavvel*'i 748/1342 yılında,¹⁹¹ *Muhtasaru'l-meânî*'yi ise bundan yaklaşık sekiz yıl sonra 756/1355 yılında telif etmiştir.¹⁹² Her iki eserinde de Kazvî ve Sekkâkî sisteminden çıkmayan¹⁹³ Teftâzânî, kimi zaman Kazvî'nin görüşlerini ciddi bir şekilde tenkide tabi tutmuş¹⁹⁴ ve müellifi, Abdülkâhir el-Cürcânî ve Zemahşerî'nin edebî zevkini yakalayamadığı için onları anlayamamakla itham etmiştir.¹⁹⁵ Teftâzânî gerek *Telhîs*'e yazdığı bu iki şerhte gerekse *Miftâh* şerhinde Sekkâkî'ye de eleştirilerde bulunmuştur.¹⁹⁶ Kazvî ile Sekkâkî ihtilaflarında özellikle Kazvî'nin itirazına konu olan tariflerde Sekkâkî'yi desteklemiş, ancak Abdülkâhir el-Cürcânî ve Zemahşerî'ye muhalefet ettiği meselelerde Sekkâkî'ye eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca taksimlerdeki aşırılığı sebebiyle Sekkâkî'yi eleştirmiş; bu tür taksimlerin pratikte sonucu olmayan faydası az bilgileri olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷ Sekkâkî'nin kelâmcıların ıstılahlarına

¹⁹⁰ Teftâzânî'nin bu iki eserinin (*Mutavvel*, *Muhtasaru'l-meânî*) isimleri Teftâzânî'nin bizzat kendisi tarafından mı verilmiştir yoksa sonradan mı bu isimle şöhret bulmuşlardır? Konu hakkındaki düşünceler için bkz. Zıyâüddin el-Kâliş, **et-Teftâzânî ve ârâuhu'l-belâgiyye**, Lübnan, Dâru'n-nevâdir, 2010; s. 62, 70.

¹⁹¹ Teftâzânî eserlerinin sonunda bizzat kendisi o eseri telif ettiği tarihi belirtmektedir. Buna göre *Mutavvel*'in telifini 748 yılında Safer ayının onbirinde Çarşamba günü Herât'ta tamamladığını ifade etmektedir. (Bkz. Sa'düddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, **Mutavvel**, İstanbul, Muharrem Efendi Matbaası, 1304, s. 481)

¹⁹² Teftâzânî, **Muhtasaru'l-meânî**, s. 403.

¹⁹³ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 178.

¹⁹⁴ Teftâzânî'nin Kazvî'ye eleştirileri müstakil olarak master tezine konu olmuştur. Bkz. Ahmed Hindâvî, Hilal, **İstidrâkâtüs-Sa'd 'ale'l-Hatîb, fi'l-Mutavvel**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2001; Ayrıca bu itirazlar için bkz. Ahmed Matlûb, **el-Kazvî ve şürûhu't-Telhîs**, s. 574-580; Zıyâüddin el-Kâliş, **et-Teftâzânî ve ârâuhü'l-belâgiyye**, s. 214-229.

¹⁹⁵ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 393.

¹⁹⁶ Bu eleştiriler için bkz. Zıyâüddin el-Kâliş, **et-Teftâzânî ve ârâuhu'l-belâgiyye**, s. 195-214.

¹⁹⁷ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 319.

vâkıf olduğunu göstermek için bu tür taksimlere giriştiğini iddia etmiştir.¹⁹⁸ Nitekim Teftâzânî, *Mutavvel*'in mukaddimesinde Kazvî'nin Sekkâkî'ye itirazlarına cevaplar verdiğini de beyân etmektedir.¹⁹⁹

Teftâzânî'nin *Telhîs* üzerine yaptığı şerhlerle *Miftâh* üzerine yaptığı şerh arasındaki en önemli fark; *Telhîs* şerhlerinde bir kelimeyi ve ibareyi alıp şerh ederken, *Miftâh* şerhinde Sekkâkî'nin cümlesinin baş tarafını alıp konuyu şerh etmektedir. Yani *Telhîs* şerhleri memzûc iken, *Miftâh* şerhi "قال-أقول." tarzındadır.²⁰⁰ Öte yandan *Miftâh* şerhi edebi üslûba daha yakın durmaktadır. Oysaki *Telhîs* şerhleri kelâmî/felsefî üslûbun en meşhur örneklerinden kabul edilmektedir.²⁰¹ Teftâzânî'nin *Miftâh* şerhinde daha edebi bir üslûb benimsemesini; bu eserini ileri yaşlarda telif ettiği için edebi melekесinin gelişmiş olması ve belâgat alanındaki fikirlerinin oturmuş olmasına bağlayan modern dönem araştırmacıları vardır.²⁰²

Teftâzânî bu eserlerinde sadece Sekkâkî ve Kazvî'nin görüşlerini nakletmekle yetinmemiş aksine mütekaddimin ulemadan; Müberred, Merzûkî (ö. 421/1030),²⁰³ İbn Sînâ (ö. 428/1037), Abdülkâhir el-Cürcânî, Zemahşerî, Râzî, İbnü'l-Esîr, vb. âlimlerden de nakillerde bulunmuş, kimi zaman onların görüşleri arasında tercihler yapmıştır.²⁰⁴ Teftâzânî, kelâmî ekolün önde gelenlerinden olmakla birlikte, o da eserinin birçok yerinde edebî zevk vurgusu yapmaktadır. Mesela fesâhati bilme yollarında bunu açıkça dile getirmektedir.²⁰⁵ Teftâzânî ile Kazvî arasındaki en büyük anlaşmazlık noktası ise mecâz-ı aklînin beyân ilminin konuları arasında mı, yoksa meânî ilminin konuları arasında mı yer alacağı konusudur. Kazvî bunu meânî

¹⁹⁸ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 319; Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 356.

¹⁹⁹ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 355.

²⁰⁰ Şerh türleri hakkında bkz. Kâtip Çelebi,

²⁰¹ Bu şerhler arasındaki farklar için bkz. Zıyâüddîn el-Kâliş, *et-Teftâzânî ve ârâuhü'l-belâgiyye*, s. 76-79.

²⁰² Zıyâüddîn el-Kâliş, *et-Teftâzânî ve ârâuhu'l-belagiyye*, s. 76.

²⁰³ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî. Biyografiai için bkz. Hüseyin Varol, Ebû Ali el-Merzûkî, *DİA*, X, 1994, 91-92.

²⁰⁴ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 356; Ahmed Matlûb, *el-Belâga*, s. 392.

²⁰⁵ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 17 vd.

ilminde ele alırken, Teftâzânî, Sekkâkî'nin yolundan giderek, bunu ağır bir dille eleştiriyor ve beyân ilminin konularından²⁰⁶ sayılması gerektiğini iddia ediyor.

Sonuç olarak Teftâzânî'nin Sekkâkî ekolünü takip ettiği tartışılmaz bir gerçektir. Ancak o, aklî ilimlerdeki yeteneği ve geniş birikimi sayesinde Kazvînî ve Sekkâkî'yi körü körüne taklit etmemiş onların görüşlerine birçok yenilikler eklemiştir.

5) Seyyid Şerif Cürcânî

Sekkâkî ekolünü devam ettiren âlimlerden biri de Seyyid Şerif Cürcânî'dir. Çünkü Cürcânî mantık, kelâm ve felsefî ilimlere hâkimiyeti herkes tarafından kabul edilen bir âlimdir.²⁰⁷ Hal böyle olunca belâgata dair eserlerinde kelâmî/felsefî ekolün izinden gitmesi tabî'dir. Nitekim kaleme aldığı eserlerde bu özelliği açıkça görülmektedir. Bunlardan biri Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserine yazdığı ve *Miftâh*'ın en önemli üç şerhinden biri kabul edilen²⁰⁸ *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh* adlı eseridir. Diğer de Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* adlı eseri üzerine yazdığı hâşiyedir. Cürcânî bu iki eserinde Sekkâkî'nin sisteminden dışarıya çıkmamıştır.²⁰⁹ Özellikle Teftâzânî ile olan münazaraları meşhurdur.²¹⁰ Bu sebeple *Mutavvel* hâşiyesinde Teftâzânî'ye sık sık itirazlarda bulunmuş; bu itirazları yaparken de mantık, felsefe ve kelâm konularına çokça dalmıştır. Özellikle tarifler, nisbet, isnâd, haberin sıdkı-kizbi, fasıl-vasıl bahislerinde, cmi'in kısımları (aklî, vehmî, hayâlî) vb. konulardaki itirazları²¹¹ çok ağırdır. Seyyid Şerif, Teftâzânî'ye bu itirazları yaparken genellikle Abdülkâhir ve Zemahşerî'nin görüşlerine yer vermiştir.

²⁰⁶ “Mecazî aklî beyan ilminin konuları arasında ele alınmalıdır”, diyen âlimler ve karşıt görüşü savunanlar için bkz. el-Kâliş, *et-Teftâzânî ve ârâühü'l-belâgiyye*, s. 218.

²⁰⁷ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 356; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul, Fatih Yayınevi Matbaası, 1984, s. 96, 178; Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin “el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 84.

²⁰⁸ Diğer ikisi; Kutbuddîn-i Şîrâzî'nin *Miftâhu'l-Miftâh* ve Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Miftâh* adlı şerhleridir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1763.

²⁰⁹ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 393.

²¹⁰ Bu münazaralar için bkz. Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, s. 99-105.

²¹¹ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 356.

Cürcânî'nin bu eseri esasen yeni bir belâgat görüşü ortaya koymaktan ziyade Teftâzânî'nin *Mutavvel*'ine nazire olarak yazdığı, ancak *Mutavvel*'in itibarından bir şey kaybetmediği belirtilmektedir.²¹² Cürcânî'nin eserlerinde kelimeler ve felsefenin ağırlığı o kadar ön plandadır ki, sonraki bazı âlimler Cürcânî'nin Arap dilinde bir otoritesi bulunmadığını, sadece felsefî ilimlerde söz sahibi olduğunu iddia etmişlerdir.²¹³ Bütün bunlar Seyyid Şerif'in belâgat alanında Sekkâkî ekolünü devam ettirenlerden olduğunu göstermeye yeter kanaatindeyiz.

6) Diğer Belâgat Âlimleri

Sekkâkî'nin izinden yürüyenlerden bir diğeri de İsmâüddîn el- İsferyânî'dir. (ö. 945/1538)²¹⁴ Bu zat *Telhîs* üzerine yazdığı *Atvel* adlı eserinde kimi zaman Sekkâkî ve Kazvîni'ye itirazlar yöneltse de Sekkâkî ekolünün dışına çıkmamıştır. İsferyânî, Kazvîni'nin belâgat alanındaki çabalarını takdir ettiği için onun *Telhîs* adlı eserini şerh etmiştir. Ancak, Kazvîni'yi eleştirmekten de geri durmamıştır. Kimi zaman Kazvîni'ye karşı Sekkâkî'nin görüşlerini tercih ederken, bazen de Zemahşerî, Teftâzânî ya da Seyyid Şerif'in görüşlerini tercih etmiştir.²¹⁵ Eserinde Sekkâkî ve Kazvîni'den daha çok Teftâzânî'ye eleştiriler yöneltmiştir.²¹⁶

Sekkâkî ekolünü devam ettiren belâgat âlimlerinden biri de İbn Yakup el-Mağribî'dir (ö. 1110/1698-1699). *Telhîs* üzerine yazdığı *Mevâhibü'l-Fettâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* adlı eserinde²¹⁷ Sekkâkî ve Kazvîni ekolünü takip eden bu zât, her ne

²¹² Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, s. 163.

²¹³ Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 582. Bu iddialar hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, s. 179-180.

²¹⁴ Arap dili, kelâm ve mantığa dair şerh ve hâşiyeleriyle tanınmış olan, Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferyânî'nin biyografisi için bkz. İsmail Durmuş, "İsferyânî, İsmâüddîn", *DİA*, XXII, 516-517.

²¹⁵ Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 601.

²¹⁶ Desûkî Muhammed, *Hâşiye alâ Muhtasari'l-meânî*, İstanbul, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1290, II, 295, 304, 305 vd. Ayrıca bkz. Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 598 vd.

²¹⁷ Ahmed Matlûb, bu eserin Teftâzânî'nin *Muhtasar* adlı eseri üzerine yazılmış bir şerh olduğunu söylüyor (Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 394; *el-Kazvîni ve Şurûh*, s. 177, 584). Sanıyorum bu yanlış düşmesinin sebebi, Mağribî'nin bu eserin başlangıcında Teftâzânî'nin *Muhtasar* adlı eserinin mukaddimesini şerh ederek başlamış olmasıdır. Ancak Mağribî, mukaddimenin

kadar zaman zaman Sekkâkî'nin zaman zaman da Kazvîni'ni görüşlerine itiraz etmiş olsa da esas itibarıyla Sekkâkî ile zirveye ulaşan belâgat ilmine bir yenilik getirmemiştir.²¹⁸ En önemli itirazı meânî ve beyân ilimlerinin birbirinden ayrılamayacağı, çünkü beyân ilminin meânî ilminin bir parçası olduğu meselesidir.²¹⁹

Sekkâkî ekolünü devam ettiren âlimlerden bir diğeri de Allâme Desûkî'dir (ö. 1230/1815).²²⁰ Teftâzânî'nin *Muhtasarı'l-meânî* adlı eserine haşiye yazan Desûkî, bu eserinde genellikle Sekkâkî ekolüne tabi olmuş; çok az konuda farklı bakış açısı ve görüş ortaya koymuştur. Bunlar arasında en dikkat çeken, istifhâm ve benzerlerinin asıl anlamları dışında kullanılmasını mecazın kısımları arasında değerlendirmesidir.²²¹ Ayrıca Kazvîni'nin meânî ilminin konularını taksim edip sınırlandırmasına itiraz etmektedir.²²² Ancak Desûkî'nin bu eserin diğeri şerh ve haşiyelerden temel bir farkı vardır. Çünkü bu eser, belâgata ait bilgileri kapsamının yanı sıra lügavî, edebî ve tarihî bilgileri ihtiva etmektedir.²²³ Ayrıca belâgatı nahiv alanından uzaklaştırmaya yönelik çabalarıyla dikkat çekmektedir.²²⁴

Bunların dışında Halhâlî(ö. 745/1344-45), Bâbertî(ö. 786/1384), Niksârî (ö. 901/1495) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi Sekkâkî ekolünü devam ettiren âlimler de vardır.

şerhinden sonra eserine *Telhîs* 'i şerhederek devam etmiştir. (Bkz. İbn Ya'kub el-Mağribî, **Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh**, Beyrut, Darü's-Sürûr, t.y. (*Şurûhu't-Telhîs* içinde), I, 33-39). Ahmed Mustafa el-Merâğî'de *Tarîhu 'ulumi'l-belâga* adlı eserinde aynı yanlış tekrarlamıştır (bkz. Merâğî, **Tarîh**, s. 197).

²¹⁸ Ayrıntı için bkz. Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 394; **el-Kazvîni**, s. 584-591.

²¹⁹ Mağribî'nin Sekkâkî ve Kazvîni'ye itiraz ettiği diğeri konular için bkz. Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 584 vd.

²²⁰ Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî. Mısır'da doğmuş ve tahsilini orada tamamlamıştır. Mâlikî fakîhi ve kelâm alimidir. Bkz. Cengiz Kallek, "Desûkî Muhammed b. Ahmed", **DİA**, IX, 1994, 214.

²²¹ Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 594.

²²² Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 595-596.

²²³ Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 594.

²²⁴ Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 595.

II. KAZVÎNÎ VE BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ

Kazvînî'nin belâgat ilmindeki yerine ışık tutabilmek adına önce kısaca biyografisine yer verilecektir.

A. KAZVÎNÎ'NİN HAYATI

Bazı kapalı alanlar bulunmakla birlikte kazvînî'nin hayatı hakkında Sekkâkî'ye nisbetle, daha ayrıntılı bilgilere sahibiz. Biyografi kaynaklarında onun hayatıyla ilgili bilgiler bulabildiğimiz gibi, Kazvînî'nin gerek hayatı gerekse belâgattaki yeri bakımından hem Arap âleminde hem de ülkemizde akademik çalışmalara konu olduğunu görüyoruz. Bu çalışmalar içinde kendinden sonraki araştırmalara kaynak teşkil eden ve en önemli olanı Ahmed Matlûb'un *el-Kazvînî ve şurûhu't-Telhîs* adlı doktora çalışmasıdır. Ülkemizde de Kazvînî hakkında doktora seviyesinde bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.²²⁵ Biz başta biyografi kaynakları olmak üzere bu çalışmalardan da yararlanmak suretiyle Kazvînî'nin hayatını kısaca ele alacağız.

1. Adı, Lakabı, Künyesi Ve Nisbesi

el-Hatîb el- Kazvînî diye meşhur olan Kazvînî'nin adının Muhammed olduğu hususunda bütün kaynaklar müttefiktir.²²⁶ Tam adı ise Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî'dir.

Kazvînî'nin birkaç lakabı bulunmakla birlikte, bunlardan kaynakların hemen hemen hepsinde zikredileni, “Celâlüddîn”dir. Bunun dışında uzun yıllar Şam Emeviyye Câmii'nde hatiplik yapmış olması münasebetiyle “el-Hatîb” ve “Hatîbü Dımaşk” lakapları²²⁷ da şöhret bulmuştur. Ayrıca icra etmiş olduğu görevlerden dolayı

²²⁵ Mesela: Mehmet Yalar, *el- Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997; Mohammed Ali Shareef, *el-Hatîb el-Kazvînî'nin Telhîsu'l-Miftâh Eseri Işığında Klâsik Türk Edebiyatı Belâgat Terimlerinin Tasnîfi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

²²⁶ Mesela bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Düvelü'l-İslâm (et-Târîhu's-sağîr)*, nşr. Hasan İsmail Merve, Beyrut, Dâru sâdır, 1999, II, 283; a.mlf, *Zü'yûlû'l-İber fi haberi men gaber*, nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985, IV, 112.

²²⁷ Bkz. Hansâri, *Ravzât*, I, 286-287.

“Kâdî'l-kudât”, “Kâdî Mısır ve's-Şâm” ya da “Kâdî kudâtî'l-İklîmeyn” ifadeleri de kullanılmıştır.²²⁸

Künyesi; bazı kaynaklarda “Ebü'l-Meâlî”²²⁹ olarak geçerken diğer bazılarında Ebû Abdillâh²³⁰ şeklinde geçmekte, bazı kaynaklarda ise her ikisi birlikte zikredilmektedir.²³¹ Ebû Abdillâh künyesini büyük oğlu Abdullah'tan dolayı almıştır “Ebü'l-Meâlî” ise muhtemelen yüksek faziletinden dolayı övgü sıfatı olarak kendisine verilmiştir, yani künye şeklinde bir lakaptır.

Kazvînî'nin birçok nisbesi bulunmakla birlikte bunların arasında en meşhur olanı “el-Kazvînî” dir. O kadar ki, adını unutturmuş ve “el-Kazvînî” nisbesiyle anılan diğer âlimlerden²³² ayırmak için başına “el-Hatîb” sıfatı eklenerek “el-Hatîb el-Kazvînî” diye meşhur olmuştur.

Kazvînî'nin bu nisbeyle anılması onun Arap asıllı olmadığını akla getirir de, biraz sonra Kazvînî'nin soyundan söz edilirken belirteceğimiz üzere, bu doğru değildir. Çünkü bu nisbe ona, Kazvîn'de doğup büyüdüğü ya da orada hayatını geçirdiği için değil, atalarının bir dönem Kazvîn'de yaşamış olmalarından dolayı verilmiştir.²³³

Buna ek olarak kaynaklarda Kazvînî için şu nisbelerin de yer aldığı görülmektedir. Soyunun Ebû Dülef el-‘İclî'ye (ö. 226/840) dayanması sebebiyle “ed-Dülefî”,²³⁴ “el-‘İclî”,²³⁵ atalarının aslen Kerec'li olmasından dolayı “el-Kerecî”,²³⁶

²²⁸ Zehebî, **el-İber fî haberi men gaber**, thk. Ebû Hâcer M. -Saîd b. Besyûnî Zeğlûl, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985. IV, 113; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, 1986- 1993. VIII, 216.

²²⁹ Merâğî, **Târîh**, s. 137.

²³⁰ Ahmed Matlûb, **el-Kazvînî**, s. 97.

²³¹ Ömer Ferrûh, **Târîhu'l-edebi'l-'Arabî**, 4. Bsk. Beyrût, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1991, III, 751.

²³² Kazvînî nisbesiyle anılan diğer âlimler için bkz. **DİA**, XXV, 155-160.

²³³ Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed, **el-Mukaffâ'lkebir**, nşr. Muhammed el-Y'alâvî, Beyrut, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1411/1991, VI, 38.

²³⁴ Şihâbüddin Ahmed b. Yahya b. Fazlullah el-‘Umerî, **Mesâlikü'l-eksâr fî memâlikü'l-emsâr**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971, IX, 123.

²³⁵ Makrîzî, **el-Mukaffâ**, VI, 38.

²³⁶ Makrîzî, **el-Mukaffâ**, VI, 38.

Dımaşk'ta uzun süre hatiplik, müderrislik ve kadılık yapması sebebiyle “ed-Dımaşkî” ve amelinde mensup olduğu mezhebe nisbetle “eş-Şâfiî”²³⁷ nisbeleri bunlardan birkaç tanesidir.

2. Doğumu ve Soyu

Kazvînî'nin doğum yeri ve tarihi konusunda bir ihtilaf yoktur. Buna göre Kazvînî, 22 Şaban 666 (7 Mayıs 1268) Pazartesi günü²³⁸ Musul'da doğmuştur.²³⁹

Hatîb el-Kazvînî'nin Ebû Dülef el- 'İclî'ye ulaşan şeceresi: Muhammed b. Abdurrahman²⁴⁰ b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim b. el-Hasan b. Ali

²³⁷ Zehebî, **Zü'yûlü'l-İber**, IV, 113; el-Yâfiî, **Mirâtü'l-cenân**, IV, 226; İbn Kesîr, el-Hâfız İmduüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru hecr, 1998, XVIII, 706; İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Tağrıberdî el-Atabekî el-Yeşbugavi ez-Zâhirî, **el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi**, nşr. Muhammed Muhammed Emîn, y.y. Matbaatü dâri'l-kütübi'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423/2003, X, 104; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, VIII, 216.

²³⁸ Kazvînî'nin doğum tarihi bütün kaynaklarda yıl olarak 666/1268 olarak geçiyorsa da bu kaynaklarda ay ve gün belirtilmemektedir. Sadece Makrîzî'nin *el-Mukaffâ'l-kebîr*'inde gün, ay yıl şeklinde tam olarak zikredilmektedir. Bkz. Makrîzî, **el-Mukaffâ'l-kebîr**, VI, 38.

²³⁹ Doğum yeri ve yılı için bkz. Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Said) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000, III, 199; Makrîzî, **el-Mukaffâ'l-kebîr**, VI, 38; İbn Kâdî Şühbe, Takiyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed ed-Dımaşkî, **Tabakâtü 'ş-Şâfi'iyye**, Haydarâbâd, Matbaatü Meclisi Dairati'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1399/1979, II, 378; İbn hacir el-Askalânî, **ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yani'l-mi'eti's-sâmine**, Beyrut, Dâru'l-cîl, IV, 3-4; a.mlf, **Ref'u'l-isr 'an kudâti Mısr**, thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire, Mektebetü'l-hancî, Matbaatü'l-medenî, 1418/1998, s. 366; İbn Tağrıberdî, **el-Menhelü's-sâfi**, X, 104; a.mlf. **en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire**, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992, IX, 234; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, **Buğyetü'l-vuât fi tabakâtü'l-lügaviyyîne ve'n-nühât**, 2. bsk. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, y.y. Dâru'l-Fikr, 1299/1979, I, 156; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, VIII, 216; Ziriklî, **'Alâm**, VI, 192; Kehhâle, **Mu'cem**, III, 396; İsmail Durmuş, “Kazvînî, Hatîb”, **DİA**, XXV, 156-157; Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 335.

²⁴⁰ Ahmed Matlûb ve ondan naklen Mehmet Yalar; İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinde babasının adının “Abdürrahîm” olarak yer aldığını söylüyorsa da (bkz. Ahmed Matlûb, **el-Kazvînî**, s. 98; Yalar, **el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 27) bizim elimizdeki nüshalarda, diğer

b. İbrahim b. Ali b. Ahmed b. Dülef b. Ebû Dülef (el-Kasım b. 'İsâ)²⁴¹ el-'İclî el-Kazvîni' dir.²⁴²

Soyu Abbâsî Halifelerinden Me'mûn (ö. 218/833) ve Mu'tasım'ın (ö. 227/842) kumandanlarından şâir ve edîp Ebû Dülef el-'İclî'ye (ö. 226/840) dayanır.²⁴³ Her ne kadar "Kazvîni" nisbesiyle meşhur olması sebebiyle Arap asıllı olmadığı akla gelse de soyuna dair bu bilgi onun soylu bir Arap ailesine mensup olduğunu göstermektedir. Kazvîni'nin ataları aslen Kerec'li²⁴⁴ olup sonraları Kazvîn'e göç etmiş ve oraya yerleşmişlerdir. Ancak Hatîb el-Kazvîni yukarıda da geçtiği gibi Musul'da doğmuştur.²⁴⁵ Muhtemelen Moğollar'ın 656/1258 yılında Bağdat'ı işgal edip Abbâsî hilâfetine son vermelerinden sonra Kazvîni ailesi Musul'a göç etmiş ve Kazvîni burada

kaynaklarla uyumlu olarak "Abdurrahman" şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, XVIII, 706.

²⁴¹ Parantez içindeki bölüm sadece Makrîzî'nin "**el-Mukaffâ'l-kebîr**" adlı eserinde yer almaktadır. Bkz. Makrîzî, **el-Mukaffâ**, VI, 38.

²⁴² Takıyyüddîn Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Râfî' es-Sellâmî, **el-Vefeyât**, nşr. Sâlih Mehdî Abbâs, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1402/1982, I, 258; Makrîzî, **el-Mukaffâ**, VI, 38; İbn Hacer, **ed-Dürer**, IV, 3; Süyûtî, **Buğye**, I, 156; Taşköprizâde, **Miftâh**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985, I, 194; Kâtip Çelebî (Hacı Halife), **Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl**, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Arnaût, İstanbul, İrcica, 2010, III, 171; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, VIII, 212; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **el-Bedrû't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'**, nşr. Muhammed Hasan Hallak, Dimaşk- Beyrut, Dâru İbni Kesîr, 1427/2006, I, 737.

²⁴³ Tâcüddîn Ebû Nasr 'Abdülvehhâb b. Ali b. 'Abdülkâfi es-Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî- 'Abdülfeţtâh Muhammed el-Hulv, Kahire, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1236, IX, 158; İbn Şuhbe, **Tabakâtü's-Şâfiyye**, II, 378; İbn Fazlillah, **Mesâlikü'l-ebsâr**, IX, 123; İbn Hacer, **ed-Dürer**, IV, 3; Süyûtî, **Buğye**, I, 156; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, VIII, 216; Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 335; İsmail Durmuş, "Kazvîni, Hatîb", **DİA**, XXV, 156-157.

²⁴⁴ Melek Dosay Gökdoğan, "Kerecî", **DİA**, XXV, 277-278.

²⁴⁵ Makrîzî, **el-Mukaffâ**, VI, 38; Bazı tarihçiler Kazvîni'nin ağabeyi İmâmüddîn'in Kazvîn'de doğduğunu yazmaktadır. Bkz. Abdülkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî ed-Dimeşki, **ed-Dâris fi tarîhi'l-medâris**, nşr. İbrahim Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990, I, 348.

doğmuştur. Fakat daha sonra Moğolların Suriye ve Musul'u da işgal etmesi üzerine bu aile Anadolu'ya göç etmiştir.²⁴⁶

3. Ailesi ve Çocukları

Kazvîni'nin nesebinin Ebû Dülef el-İclî'ye dayanması onun soylu bir aileden geldiğini göstermektedir. Bunun yanında o; ilim, irfan sahibi bir aileye mensuptur.²⁴⁷ Çünkü babası Abdurrahman b. Ömer devrinin ileri gelen âlimlerinden olup, “kâdı'l-kudât” lık yaptığı gibi, dedesi İmâmüddîn Ömer de “eş-Şeyh”, “el-İmâm” ve “kâdı'l-kudât” ünvanlarıyla tanınmıştır. Ayrıca amcası Bedruddîn Fadlullah'ın, Tokat'ın Niksar kazasında kadılık yapmış ilim ehli bir zat olduğunu kaynaklardan öğreniyoruz.²⁴⁸ Ağabeyi İmâmüddîn²⁴⁹ Ömer de Şam'da hem müderrislik hem de kısa bir süreliğine de olsa “kâdı'l-kudât”lık yapmıştır.²⁵⁰

Bütün bunlar onun ailesinin ilim ehli olduğunu göstermektedir. İleride geleceği üzere ilk hocasının, babası olması da bu ailenin ilmî seviyesine işaret etmektedir.

Kaynaklarda Kazvîni'nin dört erkek çocuğundan bahsedilmektedir. Bunlar sırasıyla Abdullah (ö. 743/1342),²⁵¹ Bedruddîn (703/1301²⁵²-742/1341),²⁵³

²⁴⁶ Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 335. Bu görüşün eleştirisi için bkz. Mehmet Yalar, **el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 8-9.

²⁴⁷ İbn Fazlillâh, **Mesâlik**, IX, 124.

²⁴⁸ İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el- İsnevî, **Tabakâtu's-Şâfi'iyye**, haz. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987, II, 167; İbnü'l-Mulakkın, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensâri el-Mısri, **el-'İkdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb**, nşr. Eymen Nasr el-Ezherî, Seyyid Mühennâ, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997, s. 382.

²⁴⁹ Kaynaklarda “İmâmüddîn” olarak geçen (bkz. Zehebî, **Zü'yûl**, IV, 113; İbn Fazlillâh, **Mesâlik**, IX, 124; Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, III; 199), bu zâtı İsmail Durmuş, “İmâdüddîn” olarak zikretmektedir (bkz. İsmail Durmuş, “Kazvîni, Hatîb”, **DİA**, XXV, 156-157). Ancak ilgili kaynaklar dikkate alındığında bunun hata eseri yazıldığı anlaşılmaktadır.

²⁵⁰ Nuaymî, **ed-Dâris**, I, 261.

²⁵¹ Biyografisi için bkz. İbn Hacer, **ed-Dürer**, II, 294; Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 136.

²⁵² Ahmed Matlûb, Bedruddîn'in doğum tarihini muğlak bırakarak “700'den sonrası” şeklinde zikretmektedir. Bkz. Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 136.

²⁵³ Biyografisi için bkz. İbn Hacer, **Dürer**, IV, 85, 361; Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 137.

Abdurrahîm Tâcüddîn (d. 710/1310, ö. 749/1348)²⁵⁴ ve Sadruddîn'dir.²⁵⁵ Kazvî'nin çocuklarının tamamı, babalarının yolundan giderek ilim tahsil etmişlerdir. Daha sonra da medreselerde müderrislik, camilerde hatiplik, kazaskerlik, kadı naipliği vb. vazifelerde bulunmuşlardır. Ancak bu vazifelerinde babalarının gösterdiği mahareti gösterememişler; bilakis babalarını sıkıntıya sokacak bazı hatalı işlere bulaşmışlardır. Özellikle en büyük oğlu Abdullah'ın sefâhate düşkünlüğü bu nedenle de babasını zor durumda bıraktığı bütün kaynaklarda yer almaktadır. Her ne olursa olsun Kazvî'nin çocuklarını da ilim irfan yolunda yetiştirmeye çaba sarfetmiş, bu yolda üzerine düşeni yapmış, ancak çocukları bu görevlerin hakkını verememişlerdir.²⁵⁶

4. Tahsîl Hayatı ve Yetiştmesi

Kazvî'nin tahsil hayatını iki devrede ele alacağız. Çocukluk ve gençlik devresini Irak ve Anadolu'da geçiren Kazvî, ilk tahsilini bu dönemde yapmıştır.

Kazvî'nin ilk tahsilini kimlerden yaptığına dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Zira Kazvî'nin çocukluk ve gençlik devresinin ne kadarını Musul'da ve ne kadarını Anadolu'da geçirdiğini de kesin olarak bilemiyoruz. Bu konuda kesin olan, Kazvî'nin ilk tahsilini babasından yaptığıdır.²⁵⁷ Çünkü o, ilim irfan sahibi bir ailenin içinde yetişmiştir. Dolayısıyla meşhur bir âlim olan babasından ilk tahsilinin yanında ileri düzeyde fıkıh ilmi de tahsil etmiştir. Bunun en açık delili ise yaklaşık yirmi yaşında iken Anadolu'daki bir nahiyeye²⁵⁸ kadı olarak atanmış olmasıdır. Bu arada

²⁵⁴ Biyografisi için bkz. İbn Hacer, **Dürer**, II, 361; Ahmed Matlûb, **el-Kazvî**, s. 137.

²⁵⁵ Bkz. Nuaymî, **ed-Dâris**, I, 100; Mehmet Yalar, **el-Hatîb el-Kazvî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 27. Ahmed Matlûb bu zâtın ismini "Abdülkerim Muhammed b. Muhammed, Sadruddîn" şeklinde vermekte ancak kaynak göstermemektedir. Bkz. Ahmed Matlûb, **el-Kazvî**, s. 137.

²⁵⁶ Ahmed Matlûb, **el-Kazvî**, s. 136-138; Yalar, **el-Hatîb el-Kazvî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 26-27.

²⁵⁷ Zehebî, **Zü'yûl**, IV, 113; Nu'aymî, **ed-Dâris**, I, 196; Ahmed Matlûb, **el-Kazvî**, s. 112.

²⁵⁸ Mehmet Yalar ve İsmail Durmuş bu nahiyenin Tokat'ın Niksar kazası olduğunu söylemekte ise de sanıyorum bu onların *el-İzâh*'ın modern dönem şârihlerinden olan Muhammed Abdülmün'im Hafâcî'nin; mukaddimedeki Kazvî'nin biyografisini verirken kaynak göstermeksizin bu nahiyenin Niksâr olduğunu söylemesinden kaynaklanmaktadır. (bkz. Abdülmün'im el-Hafâcî, **Şerhu'l-İzâh**, I, 14 (Hafâcî'nin mukaddimesi)). Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla onun dışındaki kaynakların hiçbirinde isim zikredilmemekte "Anadolu'da bir nahiyeye" ifadesi kullanılmaktadır (bkz. Safedî,

dönemin diğer âlimlerinden de Şafîî fıkhnı tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Şam'a göçmeden önce Ömer b. İlyas b. Yûnus el-Merâğî'den de ders aldığı düşünölmekte²⁵⁹ ancak bu zattan hangi ilimleri tahsil ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Anlaşılan Kazvîni, Şam'a göçmeden önce Musul ve Anadolu'da babası başta olmak üzere döneminin âlimlerinden fıkıh ağırlıklı bir ilim tahsil etmiştir.

Kazvîni ağabeyi İmâmüddîn ile birlikte 689/1290 yılında yaklaşık 23 yaşlarında iken Şam'a göçmüş ve burada yeniden ilim tahsiline başlamıştır.

Kazvîni bu dönemde bir ilim merkezi olan Şam'da fıkıh ilminin yanında aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiş ve bu ilimlerde o derece maharet kesbetmiştir ki, sonunda birçok medresede müderrislik yapmasının yanısıra, Emevî Camii hatipliği ve Şam'da başkadılık mertebesine yükselmiştir.

Şam'da bulunduğu sırada Şemsüddin el-Eykî'den (ö. 697/1297) aklî ilimlerin yanısıra mantık ilmi de tahsil eden Kazvîni, Şihâbüddîn el-Erbilî'den (ö. 738/1338) usûlü fıkıh ve usûlüddîn (el-Asleyn), Ebu'l-Abbâs el-Fârûsî (ö. 694/1294) ve ünlü Hanbelî fakîhi Takiyyüddin Süleyman b. Hamza'dan (ö. 715/1316) hadis ilmi ve naklî ilimleri tahsil etmiştir.²⁶⁰

5. İlmî Şahsiyeti

Kazvîni aklî ve naklî ilimlerde yüksek bir seviyeye ulaşmış ve çağdaşı birçok âlimin övgüsüne mazhar olmuştur. Bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

A'yânü'l-asr, IV, 493; a. mlf. el-Vâfi, III, 199; İbn Hacer, **Dürer**, IV, 4 vd.). Muhtemelen onları bu hataya sevkeden âmil, Kazvîni'nin amcası Bedrüddîn Fazlullah'ın bazı kaynaklarda Tokat'ın Niksar kazasında görev yaptığının zikredilmesidir. Bkz. İbnü'l-Mulakkın, **el-'İkdü'l-müzheb**, s. 382.

²⁵⁹ Kaynaklara göre bu zât yaşı seksenin üzerindeyken Şam'a gelmiş ve bu sırada Şam'da başkadı olarak görev yapan Kazvîni'yi eski talebelerinden olduğu halde kendisine gereken ilgiyi göstermemesinden dolayı eleştirmiştir. Bkz. İbn Hacer, **Dürer**, III, 157; Ahmed Matlûb, **el-Kazvîni**, s. 114, Yalar, **el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 29.

²⁶⁰ Yalar, **el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 29.

Zehebî (ö. 748/1348) onun hakkında: “*Fetvâ verir, ders okutur, ilmî münâzaralarda bulunur, ... Görünüşüne dikkat eden, güzel konuşan, güzel ahlaklı ve engin bir ilim ehli*”²⁶¹ der.

Kazvînî’den meânî ve beyân ilimlerini okuduğunu söyleyen öğrencisi İbn Fazlillâh (ö. 749/1349) şunları söylüyor:

“Kazvînî; fıkıh, lügat, meânî, beyân ve kelâm ilmi tahsil etmiş ve bu ilimlerde temâyüz etmiş biridir. Ayrıca hikmet ilminde ileri derecede bir yetkinliğe sahip olup, bu konuda onunla yarışacak kimse yok gibidir. Meclis ve medreselerde güzel görünüşü ile dikkat çeken, ilim tahsiline düşkün, kitap okumaktan ve âlimlerle ilmî konuları münazara etmekten zevk duyan bir yapıya sahiptir.”²⁶²

İbnü’l-Verdî (ö.749/1349) de; “*O, meânî ve beyân ilimlerinde imam olup bu alanda kaleme aldığı çok değerli eserleri vardır. Ayrıca fıkıh usûlü ve akâid alanlarında da söz sahibi bir kimsedir*”²⁶³ der.

İbn Kesîr (ö. 774/1373); onun meânî ve beyân ilimlerinde erişilmesi güç bir yere sahip olduğunu, çokça fetvâ verdiğini ve meânî ilmine dair birçok eseri bulunduğunu belirttikten sonra: “*Bütün faziletleri kendinde toplayan biridir*”²⁶⁴ demektedir.

Bütün bu ifadelerden; Kazvînî’nin Arap dili ve belâgatı başta olmak üzere mantık, felsefe ve kelâm gibi aklî ilimlerde otorite olmasının yanında fıkıh ve hadis gibi naklî ilimlerde de söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁵ Kimilerine göre

²⁶¹ Zehebî, **Zü’yûl**, IV, 113.

²⁶² İbn Fazlillâh, **Mesâlik**, IX, 124.

²⁶³ İbnü’l-Verdî, **Tetimmatü’l-Muhtasar fî ahhârî’l-beşer**, thk. Ahmed Rifat el-Bedrâvî, Beyrut, Dâru’l-marife, 1970, II, 459-460; Yalar, **el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 23.

²⁶⁴ İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’n-nihâye**, XVIII, 411-412.

²⁶⁵ Kazvînî’nin ilmî şahsiyetinden söz eden bazı kaynaklar: Safedî, **A’yânü’l-‘asr**, IV, 492-493; a. mlf. **el-Vâfi**, III, 199; Yâfî, **Mir’ât**, IV, 225-226; Sübkî, **Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ**, IX, 158-161; İbn Râfî es-Sellâmî, **el-Vefeyât**, I, 259; İbn Hacer, **Dürer**, IV; 4-6; a. mlf. **Ref’u’l-isr**, s. 367.

Kazvîni'nin fıkıh alanındaki yetkinliği, belâgat alanında kaleme aldığı eserlerinin şöhretine rağmen, bu alandaki bilgisinden daha öndedir.²⁶⁶

6. Hocaları

Yukarıda ifade edildiği gibi Kazvîni'nin tahsil hayatı Şam'a göçmeden önce ve göç ettikten sonra olmak üzere iki döneme ayrıldığı için, hocalarını da Şam'a göç etmeden önceki hocaları ve Şam'daki hocaları olmak üzere iki ayrı başlık altında işleyeceğiz.

Şam'a göç etmeden önce kendilerinden ilim tahsil ettiği iki hocasından söz edilmektedir. Bunlar:

a. Kâdî Sa'düddîn Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni (ö. 684/1284?)

Kazvîni'nin babası olan bu zât hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Bu sebeple doğum ve vefat yeri ve yılı hakkında da kesin bir bilgiye sahip değiliz. Mehmet Yalar, bu zâtın vefat yılı hakkında kaynak vermeksizin “684-688/1284-1288 yılları arasında Aadolu’da vefat ettiği sanılmaktadır”²⁶⁷ demektedir.

Bilinen tek şey Kazvîni'nin, babası olan bu zattan fıkıh ağırlıklı olarak öğrenim görmüş olduğudur.²⁶⁸

b. Ömer b. İlyas b. Yunus el-Merâgî (ö. 729/1329' dan sonra)

Kazvîni'nin, 643/1243 yılında Azerbaycan'da doğan bu zattan Şam'a göç etmeden önce ders okuduğu düşünülmektedir. Çünkü bu zât 729/1329 yılında seksen altı yaşında iken Şam'a gelmiş ve bu sırada Mısır başkadısı olan Kazvîni'yi, eski talebelerinden olmasına rağmen kendisine gereken ilgiyi göstermediğini gerekçe göstererek eleştirmiştir.²⁶⁹ Ancak kaynaklarda Kazvîni'ninin bu zattan nerede ne zaman okuduğu ve hangi ilimleri tahsil ettiğine dair bir bilgi yer almamaktadır.

²⁶⁶ Bkz. Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 112.

²⁶⁷ Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 28.

²⁶⁸ Zehebî, *Zü'yûl*, IV, 113; Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 196; Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 112.

²⁶⁹ İbn Hacer, *Dürer*, III, 156-157; Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 113-114; Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 29.

Kazvîni'nin Şam'a göç ettikten sonraki hocaları ise şunlardır.

a. İzzüddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İbrâhim b. Ömer el-Fârûsî (ö. 694/1294)²⁷⁰

614/1217²⁷¹ yılında Vâsıt'ta doğan bu zât, 691/1291 yılında Şam'a gelmiş ve burada ez-Zâhiriyye Medresesinde hadis şeyhi ve en-Necîbiyye Medresesinde müderris olarak görev yapmıştır.²⁷² Şam'a geldiği yıl Kazvîni'nin kendisiyle tanıştığı ve hadis ilmi başta olmak üzere kendisinden farklı ilimleri tahsil ettiği belirtilmektedir. Fıkıh, hadis, kırâat ve dil ilimlerinde otorite olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.²⁷³

b. Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Fârisî el-Eykî (ö. 697/1297)²⁷⁴

el-Fârisî nisbesinden de anlaşılacağı gibi İran asıllı ve Şafi'î olan bu zât, Şam'a göçmüş ve burada el-Gazzâliyye Medresesinde müderrislik yapmıştır.²⁷⁵ Kazvîni, mantık başta olmak üzere aklî ilimler ile usûl ilmini Eykî'den tahsil etmiştir.²⁷⁶

²⁷⁰ Bu zâtın Kazvîni'nin hocası olduğu hakkında bkz. Safedî, *el-Vâfi*, III, 199; *A'yânü'l-'asr*, IV, 492; Yâfi'î, *Mirât*, IV, 226; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 167; Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 38; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 378; İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 3; İbn Tağrîberdî, *el-Menhel*, X, 104; Süyûtî, *Buğye*, I, 156; Taşköprizâde, *Miftâh*, I, 194; İbnü'l- 'Îmâd, *Şezerât*, VIII, 216; Biyografisi için bkz. Yâfi'î, *Mirât*, IV, 167; Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 268-269

²⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IX, 231.

²⁷² Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 268-269.

²⁷³ Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 28.

²⁷⁴ Bu zâtın Kazvîni'nin hocası olduğu hakkında bkz. Safedî, *el-Vâfi*, III, 199; *A'yânü'l-'asr*, IV, 492; Yâfi'î, *Mirât*, IV, 226; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 167; İbnü'l-mulakkın, *el-'İkdü'l-müzheb*, s. 420; Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 38; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 378; İbn Hacer, *ed-Dürer*, IV, 3; İbn Tağrîberdî, *el-Menhel*, X, 104; Süyûtî, *Buğye*, I, 156; Taşköprizâde, *Miftâh*, I, 194; İbnü'l- 'Îmâd, *Şezerât*, VIII, 216; Biyografisi için bkz. Yâfi'î, *Mirât*, IV, 167; Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 268-269.

²⁷⁵ Bu zâtın biyografisi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, 706; Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 320.

²⁷⁶ Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, 706; Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 320; Zehebî, *Züyûl*, IV, 113.

c. Süleyman b. Hamza b. Ahmed b. Ömer Takıyyüddîn b. Kudâme el-Makdisî (ö. 715/1316)²⁷⁷

İlim ve takva sahibi bir zâttır. Şam'da dünyaya gelmiş ve burada vefat etmiştir. Kazvîni'nin bu zattan hangi ilimleri tahsil ettiğini tespit edemedik.²⁷⁸

d. Şihâbuddîn Muhammed b. el-Mecd b. Abdillâh el-Erbilî (ö. 738/1338)²⁷⁹

662/1263 yılında Erbil'de doğmuş olan bu zât daha sonra Şam'a göç etmiş ve burada sırasıyla el-İkbâliyye, er-Ravâhiyye ve Ümmu's-Sâlih medreselerinde müderrislik yapmıştır.²⁸⁰ Daha sonra Şam başkadısı olarak görev yapmış ve bu görevdeyken vefat etmiştir.

Kazvîni bu zattan usûlü fıkıh ve usûlu'd-dîn ilimlerini (el-Asleyn) okumuştur.²⁸¹

7. Öğrencileri

Birçok talebe yetiştirdiği anlaşılan Kazvîni'nin en önemli öğrencileri şunlardır:

a. Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yusuf el-İşbîlî el-Birzâlî (ö. 739/1339)²⁸²

665/1267 yılında muhtemelen Şam'da doğmuş²⁸³ olan bu zâtın ailesi, o doğmadan önce İşbîliye'den Şam'a göç etmiştir.²⁸⁴

²⁷⁷ Biyografisi için bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 66-67; el-Makrizî, *Sülûk*, II, 511; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira*, IX, 164.

²⁷⁸ Kazvîni'nin hocası olduğuna dair bkz. Makrizî, *el-Mukaffâ*, VI, 39.

²⁷⁹ Kazvîni'nin hocası olduğuna dair bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 212.

²⁸⁰ Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 121.

²⁸¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 212.

²⁸² Kazvîni'nin öğrencilerinden olduğu hakkında bkz. İbn Râfî', *el-Vefeyât*, I, 259; Ondan naklen İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 379. Biyografisi için bkz. Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 83-84; Ali Yardım, "Birzâlî", *DİA*, VI, 216.

²⁸³ Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 30; Ali Yardım, "Birzâlî", *DİA*, VI, 216.

²⁸⁴ Ali Yardım, "Birzâlî", *DİA*, VI, 216.

Hadis ilmi ve tarih konusunda şöhret sahibi olan bu zâtın Kazvîni'den hadis okuduğu düşünülmektedir.²⁸⁵

b. Şihâbüddin (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahya b. Fazlillâh el-Ömerî (ö. 749/1349)

700/1301 yılında Şam'da doğan bu zât ilk tahsilini yaptıktan sonra Mısır'a gitmiş ve burada birçok meşhur âlimden okuma fırsatı yakalamıştır. Fıkıh, edebiyat, tarih ve hadis ilimlerinde önemli bir yere sahiptir.²⁸⁶ Bu şahsın bizzat kendisi Kazvîni'den meânî ve beyân ilimlerini okuduğunu söylemektedir.²⁸⁷

c. Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363)²⁸⁸

696/1296-97 yılında Filistin'in Safed şehrinde dünyaya gelmiş, birçok müderristen icâzet almıştır. Bizzat kendisi 728/1328 yılında Kahire'de Kazvîni'den icâzet aldığını belirtmektedir.²⁸⁹ Edebiyat, tarih ve şiir alanında meşhur olan Safedî'nin, Kazvîni'ye övgü sâdedinde nazmettiği şiirleri vardır.²⁹⁰

d. Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullâh b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî (ö. 769/1367)

Tefsîr, fıkıh, usûlü fıkıh, 'arûz ve nahiv ilimlerini tahsîl etmiş ve bu ilimlerden icâzet almıştır. Belâgat ilmini de Kazvîni'den okumuştur.²⁹¹ Özellikle nahiv ve belâgat

²⁸⁵ Yalar bu şahsı Kazvîni'nin hocaları arasında saymıştır. Ancak kanaatimize göre kaynaklarda geçen وَخَرَجَ لَهُ الْبَرْزَالِي جزءاً من حديثه ifadesini yanlış anlaması bu hataya düşmesine sebep olmuştur. Oysaki bizim zikrettiğimiz kaynaklarda açıkça سَمِعَ مِنْهُ الْبَرْزَالِي geçmektedir. Bkz. İbn Râfî, *el-Vefeyât*, I, 259; Ondan naklen İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 379.

²⁸⁶ Biyografisi için bkz. Abdülazîz el-'Alevî, "İbn Fazlullâh", *DİA*, XIX, 483-484.

²⁸⁷ İbn Fazlillâh, *Mesâlik*, IX, 176.

²⁸⁸ Biyografisi için bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 343-344; İsmail Durmuş, "Safedî", *DİA*, 35, 447-450.

²⁸⁹ Safedî, *el-Vâfi*, III, 200; a. mlf. *A'yânü'l-'asr*, IV, 496.

²⁹⁰ Örnek olarak bkz. Safedî, *A'yânü'l-'asr*, IV, 496.

²⁹¹ Mehmet Sâmî Benli, "İbn Akîl, Bahâeddîn", *DİA*, XIX, 300-301.

alanlarında temâyüz eden İbn Akîl, İbn Mâlik'in (ö. 672/1273) *Elfiyye*'sine yazdığı şerhle şöhretini perçinlemiştir.

e. Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-İsnevî (ö. 772/ 1370)

704/1305 yılında Mısır'ın güneyindeki İsna (Esna) şehrinde doğan bu zât 721/1321 yılında Kahire'ye gelmiş, başta hadis olmak üzere farklı birçok ilimde kendini geliştirmiştir. Kazvîni'den de Şâfiî fikhını tahsil etmiştir.²⁹² Arap dili ve belâgatı, fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında devrinin önde gelen sîmalarındandır.²⁹³

f. Ebü'l-Meâlî Takıyyüddin Muhammed b. Rafî' b. Hicris es-Sellâmî (ö. 774/1372)

Mısır'da doğmuş ve burada ünlü hocalardan ders alarak yetişmiştir. Daha sonra Şam'a yerleşmiş ve burada Kazvîni'den hadis dersleri almıştır.²⁹⁴

g. Bahâüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Abdilber b. Yahyâ b. Ali b. Temmâm es-Sübkî (ö. 777/1378)²⁹⁵

708/1309 yılında doğmuştur. Nahiv, lügat, edebiyat ve tefsir alanında yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Birçok hocanın yanı sıra Kazvîni'den de ders okumuştur.²⁹⁶

h. Muhibbüddîn Nâzîru'l-Ceyş, Muhamed b. Yusuf b. Ahmed el-Halebî (ö. 778/1376)

²⁹² İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 383.

²⁹³ Biyografisi için bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 368; Saffet Köse, "*İsnevî*". *DİA*, XXIII, 2001, 160-161.

²⁹⁴ Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 32; M. Yaşar Kandemir, "İbn Râfi'", *DİA*, XX, 1999, 239.

²⁹⁵ Ahmed Matlûb bu zâtı, Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserini '*Arûsü'l-efrâh*' adlı eseriyle şerhetmiş olan Bahaüddîn es-Sübkî (ö. 773/1373) ile karıştırmıştır. Bkz. Ahmed Matlûb *el-Kazvîni*, s. 120.

²⁹⁶ İbn Hacer, *ed-Dürer*, III, 490; Süyûtî, *Buğye*, I, 152-153; İbnü'l-Kâdî Ahmed b. Muhammed, *Dürretü'l-hicâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Muhammed el-Ahmed Ebu'n-Nûr, Tunus, el-Mektebetü'l-'atîka, Kâhire, Dâru't-türâs, 1391/1971, II, 130; Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 32.

Halepte doğmuştur. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra Kahire'ye göç etmiş ve burada eğitimine devam etmiştir. Kahire'de ders aldığı hocalarından biri de Kazvîni'dir. Ayrıca hocası Kazvîni'nin *Telhîs* adlı eserini şerhetmiştir.²⁹⁷

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Kazvîni'nin diğer öğrencileri de şunlardır:

Ahmed b. Abdirrahmân b. Abdilmümin Ebi'l-Feth es-Sûrî (ö. 701/1301),²⁹⁸ İbrâhîm b. Ahmed Kâdî Burhâneddîn ez-Zer'î (ö. 741/1340),²⁹⁹ Abdullah el-Mağribî el-Menûfî (ö. 749/1349),³⁰⁰ Ömer b. Muhammed b. Ali b. Fütûh (ö. 752/1352),³⁰¹ Moğoltay b. Kılıç b. Abdillâh el-Begcerî el-Hanefî (ö. 762/1361),³⁰² Muhammed b. Ahmed b. Merzûk et-Tilmisânî (ö. 781/1379),³⁰³ Sirâcüddîn Ömer b. Reslân el-Bülkînî (ö. 805/1403).³⁰⁴

8. Başlıca Eserleri

20 yaşında iken Anadolu'nun bir kazasında kadılık yapmış olan Kazvîni'nin, daha sonra da Şam ve Mısır'da birçok medresede müderrislik yapmış olmasının yanı sıra buralarda kadılık ve başkadılık görevlerinde bulunmuş olması onun ilmî seviyesini göstermek için yeterlidir. Telif ettiği birçok eser de onun ilimde eriştiği yüksek seviyeye işaret etmektedir.³⁰⁵ Ancak onun eserlerinin tamamı henüz tespit edilebilmiş değildir. Kaynaklarda adı geçen eserlerinden bir kısmı günümüze ulaşmış, bazı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır. Burada önce günümüze ulaşan eserleri tanıtılacak, sonra da günümüze ulaşmayan fakat kaynaklarda zikredilen eserlerine yer verilecektir.

Kazvîni'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

²⁹⁷ Süyûtî, *Buğye*, I, 275-276; Merâğî, *Târîh*, s. 150; Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 32-33.

²⁹⁸ İbn Hacer, *Dürer*, I, 168.

²⁹⁹ İbn Hacer, *Dürer*, I, 15-16.

³⁰⁰ İbn Hacer, *Dürer*, II, 312-313.

³⁰¹ Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 120.

³⁰² İbn Hacer, *Dürer*, IV, 352-354.

³⁰³ İbn Hacer, *Dürer*, III, 360-362.

³⁰⁴ Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 120.

³⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 411-412; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, IX, 318.

a. *Telhîsü'l-Miftâh (et-Telhîs)*

Çalışmamızın bir tarafını teşkil eden bu eserin muhtevası hakkında ileride bilgi verilecektir. Biz burada bu eserin yazılış tarihi hakkında bilgi vermekle yetineceğiz.

Telhîsü'l-Miftâh adlı bu eserin yazılış tarihi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Emîn el-Hûlî (1386/1966) Kazvînî'nin hem bu eserini hem de *el-Îzâh*'ı Mısır'da iken 727/1327'den sonra yazmış olma ihtimalinden söz ederken İzzüddin et-Tenûhî (ö. 1386/1966) Kazvînî'nin her iki eserini de Şam başkadısı iken (724-727/1324-1327) yazmış olması gerektiğini söylemektedir. Ahmed Matlûb ise her iki görüşü dile getirdikten sonra ikisinin de gerçeği yansıtmadığını çünkü kendisinin *el-Îzâh*'ın h. 724 tarihinde tamamlanmış olan bir yazmasına ulaştığını söylemekte ve şöyle devam etmektedir: “*el-Îzâh, Telhîs'in şerhi mâhiyetinde olduğuna göre Telhîs'den sonra yazılmış olmalıdır.*³⁰⁶ Dolayısıyla *Telhîs'in 724/1324'ten önce Şam'da yazılmış olduğu kesindir*”.³⁰⁷

Ancak biz ulaşabildiğimiz *Telhîs* ve *el-Îzâh*'ın yazma nüshalarından yola çıkarak her iki eserin müellif tarafından bitirilme tarihinin 700/1300 yılı olduğunu söylemeliyiz. Buna göre *Telhîsü'l-Miftâh*'ın telifi 14 Safer 700/29 Ekim 1300 tarihinde tamamlanmıştır.³⁰⁸ *el-Îzâh* ise 18 Safer 700/2 Kasım 1330 tarihinde tamamlanmıştır.³⁰⁹

³⁰⁶ Telhîs'in *el-Îzâh*'tan önce yazılmış olduğu meselesinde kadîm ve modern dönemdeki kaynaklar ittifak halindedirler. Bunun gerekçesi ise *el-Îzâh*'ın baş tarafında Kazvînî'nin; “bu eserimi *Telhîs*'e şerh olması için te'lif ettim” şeklindeki sözleridir. Ancak bizim görebildiğimiz yazma nüshalar her iki eserin aynı zaman diliminde yazıldığını ortaya koymaktadır.

³⁰⁷ Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 163-164; 183-184.

³⁰⁸ Bkz. Musa Alak, *Kitâbu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 293. İstanbul, 1436/2015 (Neşr aşamasında). Musa Alak'ın araştırmalarına göre, Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa nr. 1458'de kayıtlı bulunan bu nüsha, müellif nüshasından istinsah edilmiş olup üzerinde mukabele kaydı bulunmaktadır.

³⁰⁹ Kazvînî, *el-Îzâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, nr. 280, vr. 192/a (Bu nüsha müellif hattı olup, ferağ kaydında eserin tamamlanma tarihi yer almaktadır). Ayrıca bkz. Erdoğan Albayrak, *Cemâlüddin Aksarâyî*, s. 82.

b. *el-İzâh*

İçerik bakımından *Telhîsü'l-Miftâh*'ın şerhi mahiyetinde olan bu eser; meânî, beyân ve bedî' ilimlerinden bahsetmektedir. Tertip açısından *Telhîs* ile aynı olup, muhtevâ olarak *Telhîs*'te yer alan konuları ayrıntılı olarak anlatmış ve müellifinin edebî zevkini yansıtacak biçimde bolca şiir ve nesirden örnekler sunmuştur.³¹⁰

Kazvînî bu gerçeği şöyle dile getirmektedir:

“Bu, belâgat ilmi ve tâbileri hakkında bir kitap olup, ona el-izâh adını verdim. Bu eserde Telhîsü'l-Miftâh adını verdiğim muhtasar kitabımın tertibini esas aldım. Fakat ona şerh gibi olsun diye sözü uzun tuttum. Şöyleki, müşkil olan meseleleri izah edip, mücmel olan bölümlerini de ayrıntılı olarak anlattım.”³¹¹

Kazvînî bu eserin *Telhîs*'ten farkını ise şöyle ifade etmektedir:

“Ayrıca Miftâh'ta bulunduğu halde Telhîs'te yer vermediğim konuların yanında, Miftâh'ta da yer almadığı halde eş-Şeyh el-İmâm Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Delâilü'l-i'câz ve Esrârü'l-belâga adlı eserlerinde yer alan meseleler ile bunların dışında ulaşabildiğim bazı kimselerin sözlerini de aldım..... Bütün bunlara başka kaynaklarda yer almayan kendi düşüncemin mahsulü olan bazı bilgileri de ekledim.”³¹²

Kazvînî'nin sözünü ettiği *Telhîs*'te yer almadığı halde *el-İzâh*'ta ele aldığı konular belâgata ait müstakil konular olmayıp, konuların anlatım şekli ile şiir ve nesir örnekleriyle alakalı olmalıdır. Zira muhteva bakımından *el-İzâh*'ta *Telhîs*'ten farklı olarak yer alan tek konu, “İstitrâd” konusudur.³¹³

Kazvînî'nin Kaynaklarda Adı Geçen Diğer Eserleri Şunlardır:

³¹⁰ Bu sebeple Kazvînî'nin bu eseri edebî ekole daha yakın olarak değerlendirilmektedir. Oysa Kazvînî Kelâmî/Felsefî ekole mensup Belâgat âlimleri arasında yer almaktadır.

³¹¹ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 3.

³¹² Kazvînî, *el-İzâh*, s. 3.

³¹³ Yalar, *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 94.

a. eş-Şezrû'l-mercânî min³¹⁴ şî'ri'l-Errecânî (es-Sûrû'l-mercânî min şî'ri'l-Errecânî)

Kazvînî'nin çok beğendiği kadı ve şair Nâsihuddin Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Errecânî'nin (ö. 544/1149) şiirlerinden yaptığı seçmelerden oluşmaktadır.³¹⁵

b. Kitâb fî'l-usûl

Ahmed Matlûb Kazvînî'ye ait bu eserin varlığını İbnü'l-İmâd el-Hanbelî'den (ö. 1089/1679) naklediyorsa da, bu bilgiyi ilk veren ondan dört asır önce yaşamış olan Kazvînî'nin öğrencisi İbn Râfi' es-Sellâmî'dir. (ö. 774/1372) Çünkü o Kazvînî için; *“Usûl alanında güzel bir eser telif etmiştir”*³¹⁶ demektedir. Daha sonrada İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) ve İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) aynı bilgiyi aktarmışlardır.³¹⁷ Matlûb bunun Şafi'î fikhının usulüne dair bir eser olması gerektiğini söylemektedir.³¹⁸

c. Şerhu't-Tâ'iyye li'bni'l-Fâriz

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Kâdî'nin *“Dürretü'l-hicâl”* adlı eserinde Kazvînî'ye böyle bir eser nisbet edilmekte ancak hakkında bilgi verilmemektedir.³¹⁹

Bunlara ek olarak Ahmed Matlûb; Kalkaşendî'nin, *“es-Sâvî'nin 'arûza dair Lâmiyyesi üzerine İmâm Kazvînî'nin güzel bir şerhi vardır”*³²⁰ dediğini aktarmakta ve bu eserin Kazvînî'ye ait olduğu izlenimini vermektedir.³²¹ Mehmet Yalar,³²² İsmail

³¹⁴ Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, III, 199-200; İbn Hacer, **ed-Dürer**, IV, 5 vb. kaynaklarda “min” ile geçen bu kitabın adını, Ahmed Matlûb *“eş-Şezrû'l-mercânî fî şî'ri'l-Errecânî”* şeklinde “fî” ile vermektedir. Bkz. Ahmed Matlûb, **el-Kazvînî**, s. 160.

³¹⁵ Safedî, **el-Vâfi**, III, 199-200; İbn Hacer, **ed-Dürer**, IV, 5; Ahmed Matlûb, **el-Kazvînî**, s. 160.

³¹⁶ İbn Râfi', **el-Vefeyât**, I, 259.

³¹⁷ İbn Kâdî Şühbe, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, II, 379; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, VIII, 217.

³¹⁸ Ahmed Matlûb, **el-Kazvînî**, s. 161.

³¹⁹ İbnü'l-Kâdî, **Dürretü'l-hicâl**, II, 115; Yalar, **el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 34.

³²⁰ Kalkaşendî, **Subhu'l-a'sâ**, I, 469.

³²¹ Ahmed Matlûb, **el-Kazvînî**, s. 160.

³²² Yalar, **el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 34.

Durmuş³²³ ve Mohammed Ali Shareef,³²⁴ Ahmed Matlûb'un bu ifadelerinden yola çıkarak adı geçen eseri ona nisbet etmişlerdir. Oysa bu bilgi doğru değildir. Çünkü Kalkaşendî bu eseri İmâm el-Kazvîni'ye nisbet etmektedir. Halbuki *Telhîs* sahibi olan Kazvîni, "Celâlüddîn" ya da "Hatîp" lakaplarıyla meşhur olup "İmam" lakabı ile anılmamaktadır. Ayrıca başka hiçbir kaynakta Kazvîni'ye böyle bir eser nisbet edilmemektedir. Bunlara ilaveten Bağdatlı İsmail Paşa, Kazvîni'nin ağabeyi olan İmâmüddîn Ömer'in eserleri arasında *ed-Dürretü'l-ferîde fî şerhi'l-kasîde* adında bir eseri zikretmekte ve bu bunun es-Sâvî'nin şerhi olduğunu söylemektedir.³²⁵

Bu delillerden yola çıkarak adı geçen eserin Celalüddîn el-Kazvîni'ye değil de ağabeyi olan İmâmüddîn el-Kazvîni'ye ait olduğunu söyleyebiliriz.

9. Görevleri

Kazvîni'nin ilmî ve ahlâkî şahsiyetine ışık tutması bakımından onun îfâ ettiği görevlerin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple îfâ ettiği görevlere kısaca temas edilecektir.

Kazvîni'nin hayatını üç döneme ayırabiliriz. Çünkü o, çocukluk ve gençlik dönemini Anadolu'da, sonraki dönemini ise sırasıyla Şam ve Mısır'da geçirmiş, sonunda tekrar Şam'a dönmüş orada vefat etmiştir. Dolayısıyla Kazvîni'nin görevlerini Anadolu'daki görevleri, Şam'daki ve Mısır'daki görevleri olmak üzere üç bölümde ele alacağız.

a. Anadolu'da Kadılık

Musul'da doğan Kazvîni, babası ve ağabeyi ile birlikte Anadolu'ya göç etmiş ve henüz yirmi yaşlarında iken burada bir nahiyede kadılık yapmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda Anadolu'daki hayatına dair bu kısa bilgi dışında bir ayrıntı yer almamaktadır.

³²³ İsmail Durmuş, "Kazvîni, Hatîp", *DİA*, XXV, 156-157.

³²⁴ Mohammed Ali Shareef, *el-Hatîb el-Kazvîni'nin Telhîsu'l-Miftâh Eseri Işığında Klâsik Türk Edebiyatı Belâgat Terimlerinin Tasnîfi*, s. 77.

³²⁵ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y. I, 788.

b. Şam'da ve Mısır'da Müderrislik

689/1290 yılından ağabeyi İmâmüddîn ile birlikte Şam'a giden burada bir süre ilim tahsil ettikten sonra 693/1294 yılında el-Mesrûriyye Medresesine müderris olarak atanmıştır. Daha sonra 694/1295 yılında ez-Zâhiriyyetü'l-Berrâniyye Medresesine ve 699/1300 yılında ağabeyinin ölümü üzerine onun yerine el-Emîniyye Medresesine müderris olarak atanmış ve diğer vazifelerinin yanında bu görevini yirmi beş yıl sürdürmüştür. 724/1324 yılından itibaren Şam başkadılığına getirildikten sonra el-Âdiliyye ve el-Gazzâliyye Medreselerinin de müderrisliğini yaptığı için el-Emîniyye Medresesinin müderrisliğinden ayrılmıştır. Ayrıca Kahire'deki es-Sâlihiyye, en-Nâsırıyye ve el-Kâmiliyye Medreselerinde müderrislik vazifesini üstlenmiştir.

c. Şam'da ve Mısır'da Kadılık ve Başkadılık

696/1297 yılında, o sırada Şam başkadısı olan ağabeyinin kadı nâibi olarak görev yapan Kazvînî, 705/1306 yılında ise İbn Sasrâ'nın başkadılığı sırasında ona nâiblik yapmıştır. 724/1325 yılında ise Şam'a başkâdı olarak atanmış ve bu görevini 727/1328 yılına kadar sürdürmüştür. 727/1328 yılında Sultan Nâsır Muhammed Kalavun'un (ö. 689/1290) daveti üzerine Mısır'a giden Kazvînî'yi Sultan Mısır'a başkadı (kâdı'l-kudât) olarak tayin etmiştir. 738/1338 yılında Mısır başkadılığından azledilmesi üzerine Şam'a dönen Kazvînî, tekrar Şam başkadılığına atanmış, ancak bir yıl sonra geçirdiği bir felç sonucu vefat etmiştir.³²⁶ Kazvînî'nin bu görevlere ek olarak kazaskerlik yaptığını söylenmektedir.³²⁷

d. Şam'da Hatiplik

Kazvînî'nin Şam Emeviyye Câmii hatipliğine atanması 706/1307 yılında gerçekleşmiştir. Bu tarihten itibaren 727/1328 yılında Mısır'a gitmesine kadar başkadılık ve müderrislik görevlerine ek olarak bu görevini yürütmüştür.

³²⁶ Yâfi'î, *Mirâtü'l-cenân*, IV, 226.

³²⁷ Yalar, *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 17.

10. Vefatı

Kazvîni. 739 yılında³²⁸ Cemâziyelevvel ayının³²⁹ onbeşinci³³⁰ Pazar günü³³¹ (29 Kasım 1338) Dimaşk'ta vefat etmiş ve Emeviyye Camiinin yanındaki Mekâbirü's-Sûfiyye'ye defnedilmiştir.³³²

B. KAZVÎNÎ'NİN BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ

Kazvîni'nin belâgat ilmindeki yerini tespit edebilmek için Kazvîni'ye kadar bu ilmin tarihi gelişimini bilmek gereklidir. Ancak biz Sekkâkî'ye kadar bu ilmin tarihine yer verdiğimiz için burada Sekkâkî'den Kazvîni'ye kadar olan döneme işaret etmekle yetineceğiz.

1. Sekkâkî'den Kazvîni'ye Belâgat İlmî

Belâgat, Sekkâkî'nin eliyle kuralları ve yöntemi belirlenmiş, çerçevesi çizilmiş, öğrenilen ve öğretilen ilmî bir disiplin halini almıştır. Dolayısıyla Sekkâkî ile Kazvîni arasında geçen yaklaşık bir asırlık süre içerisinde belâgata bir ilim olarak katkı

³²⁸ İbn Kesîr 738/1337 yılının başlarında 70 yaşında veya bunu biraz geçmişken vefat ettiğini söylüyorsa (bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 412) da diğer kaynaklar bunu desteklememektedir.

³²⁹ Bazı kaynaklarda onun vefat ettiği ay Cemâziyelâhir olarak geçmekte ise de (bkz. İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 167; el-Makrîzî, *es-Sülûk*, III, 262; İbn Hacer, *Ref'u'l-İsr*, 369; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira*, IX, 234) biz bunun yazım hatasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü diğer kaynaklar Cemâziyelevvel ayında ittifak ettiği gibi, İbn Tağrıberdî'nin *el-Menhelü's-Sâfi* adlı eserinde Cemâziyelevvel olarak geçerken (bkz. İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, X, 105), aynı müellifin *en-Nücûmü'z-Zâhira*'sında, (bkz. İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira*, IX, 234) Cemâziyelâhir geçmektedir.

³³⁰ Bu konudaki kaynaklar Cemâziyelevvel ayının ortasında (nisf, muntasaf) ifadelerini kullanmaktadır. Bkz. Zehebî, *Zü'yûl*, IV, 113; Safedî, *el-Vâfi*, III, 199; Â'yânü'l-asr, IV, 493; İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, X, 105. Ancak İbnü'l-Verdî Cemâziyelevvel ayının 27. günü vefat ettiğini söylemektedir. Bkz. İbnü'l-Verdî, *Tetimme*, II, 459.

³³¹ İbn Râfi' es-Sellâmî Pazar gününü bu ayın 16. günü olarak zikreder. (Bkz. es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, I, 258). Makrîzî ise 16. Pazartesi günü demektedir. (Bkz. Makrîzî, *el-Mukaffâ*, VI, 43). Bu farklılık hicri ayların başlangıcındaki ihtilaftan kaynaklanabilir.

³³² Zehebî, *Zü'yûl*, IV, 113; Safedî, *el-Vâfi*, III, 199; Â'yânü'l-Asr, IV, 493; Yâfi'î, *Mirât*, IV, 225-226; İbn Râfi' es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, I, 259; el-Makrîzî, *es-Sülûk*, III, 262; İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 379; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira*, IX, 739; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 217.

sağlayan ciddi bir gelişmenin varlığından söz edilmemektedir.³³³ Bununla birlikte bu asır, bazı belâgat çalışmalarına sahne olmuştur. Biz burada kısaca bu asırda yaşamış olan belâgat âlimleri ve bunların eserlerine yer vereceğiz.

Sekkâkî'nin çağdaşı olan ve ondan sonra bu alanda adından söz ettirenlerin başında Zıyâüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) gelmektedir. İbnü'l-Esîr belâgat alanında telif ettiği *el-Câmiu'l-kebîr fî sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelem ve'l-mensûr ve el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir* adlı eserleriyle şöhret bulmuştur. Özellikle ikinci eserini, Âmidî'nin (ö. 371 / 981)³³⁴ *el-Müvâzenesi* ve İbn Sinan el-Hafâcî'nin *Sırrü'l-Fesâha*'sında gördüğü bazı eksiklikleri tamamlamak üzere kaleme almıştır. İbnü'l-Esîr, Sekkâkî ile birlikte kuralları belirlenmiş bir ilme dönüşen belâgat konusunda zevk-i selimi esas alan ve belâgatın zevke dayanması gerektiğini savunan son kişi kabul edilir. Belâgat ilmini meânî, beyân, bedî' kısımlarına ayırmayıp, tamamı için "beyân" terimini kullanmıştır.³³⁵

Şevki Dayf, söz konusu eserin, VI/XII. asırdan sonra kaleme alınan eserlerin en kıymetlisi ve en faydalısı olduğunu söylemektedir. Ancak o, eserin müellifinin görüşlerinin beyân ve meânî ile ilgili konularda son derece problemlili olduğunu belirtmekte, ayrıca Abdülkâhir el-Cürçânî, Zemahşerî ve Fahreddîn er-Râzî gibi önceki belâgatçıların alana dair eserlerini iyice inceleyip hazmetmediğini bu sebeple de özellikle Zemahşerî'ye haksız itirazlarda bulunduğunu dile getirmektedir.³³⁶

Kazvîni'nin hâtimede ele aldığı serikâti şî'riyye³³⁷ bölümünde İbnü'l-Esîr'in görüşlerinden istifade ettiği düşünülmektedir.³³⁸

³³³ Şevki Dayf, *el-Belâga Tatavvur ve Târîh*, s. 358.

³³⁴ Hasan b. Bişr Âmidî. Biyografisi için bkz. İsmail Durmuş, Âmidî, Hasan b. Bişr, *DİA*, III, 1991, 55-56.

³³⁵ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 334.

³³⁶ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 334.

³³⁷ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 435.

³³⁸ Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni ve şurûhu't-Telhîs*, s. 199

Bu dönemde kaleme alınan eserler arasında Ahmed b. Yusuf et-Tîfâşî'nin (ö. 651/1253) *el-Bedî'* adındaki eseri ile Abdülvâhid b. Abdilkerim ez-Zemlekânî'nin (ö. 651/1253) *et-Tibyân fî 'ilmi'l-beyân* adlı eserleri de meşhurdur.

Yine aynı dönemde yaşamış olan İbnu Ebi'l-İsba' el-Mısırî'nin (ö. 654/1256) *Bedî'u'l-Kur'ân ve Tahrîru't-tahbîr fî 'İlmi'l-bedî'* isimli eserleri de bu alanda önemlidir. O, birinci eserinde bedî' alanındaki sanatlara otuz tane ekleme yapmıştır. Ancak bunlardan yirmi tanesinin onun tarafından icad edildiği görüşü hâkimdir. *Bedî'u'l-Kur'ân* adlı eserinde ise bazı meânî konularını bedî'î sanatlara katmıştır.³³⁹ Kazvî'nin onun bu eserlerine vâkıf olduğu “el-Kavlü bi'l-mûceb” adlı bedî' sanatını bu eserlerden istifade ile ortaya koyduğu ancak kendine özgü bir tasnif ile bunları açıkladığı kabul edilmektedir.³⁴⁰

Kazvî'nin öncesi belâgatçılardan biri de İbnü'n-Nâzım diye meşhur olan Bedreddîn b. Mâlik'tir. Sekkâkî ekolüne mensup olan bu âlim; Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini, *el-Misbâh fî 'htisâri'l-Miftâh* adlı eserinde özetlemiştir. Bu eser; içeriği, sistemi, metodu ve üslûbu açısından Sekkâkî'nin eserinin gerçek bir özeti mahiyetindedir. O kadar ki Sekkâkî'nin kaynaklarına neredeyse hiç inmemiş, sadece Sekkâkî'nin eserini; felsefî, mantıkî ve kelâmî tahlillerden arındırarak özetlemeye çalışmıştır.³⁴¹

Kazvî'nin bu eseri gördüğü kesindir. Çünkü ona atıflarda bulunduğu gibi, fesâhat ve belâgat kavramlarını kitabının başına alması ayrıca bedî' ilmini meânî ve beyân'ın tâbii saymak yerine ona müstakil bir ilim olarak yer vermesi, bütün bunlara ek olarak icâz ve itnaba ek olarak müsâvât terimini kullanması Bedreddîn b. Mâlik'ten istifade ettiği bazı konulardır.

Kazvî'nin çağdaşlarından biri de Yahya b. Hamza el-Alevî'dir. *et-Tırâzu'l-mutazammînü li esrâri'l-belâgati ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* adlı eseri ile belâgat alanında şöhrete kavuşmuş olan bu zât, kitabının kaynakları arasında Râzî'nin *Nihâyetü'l-icâz*, İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâir*, İbnü'z-Zemlekânî'nin *et-Tibyân* ve

³³⁹ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 359.

³⁴⁰ Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni*, s. 202-203.

³⁴¹ Bkz. Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 315.

Bedreddin b. Mâlik'in *el-Misbâh* adlı eserlerini zikretmektedir. Kitabını telif etmesinin sebebi olarak da bazı öğrencilerle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirini okurken, öğrencilerinin kendisinden *Keşşâf*'ı daha iyi anlamak için belâgat alanında bir eser telif etmesini istemelerini göstermektedir. Bütün bunlar belâgat tarihçilerini onun bu eserinde edebî ekol ile felsefî/kelâmî ekolü mezcettiği düşüncesine götürmüştür.³⁴² Sonuç olarak bu eser VIII/XIV. asırda kaleme alınan belâgat alanındaki eserlerin en kıymetlilerinden biri olarak kabul edilmektedir.³⁴³

Yine Kazvî'nin çağdaşı sayılan Şihâbüddîn Mahmûd el-Halebî'nin (ö. 725/1325) *Hüsni't-Teveşşül ilâ sinâ'ati't-teressül* adlı eseri ile Muhammed b. Amr et-Tenûhî'nin (ö. 749/1348) *el-Aksa'l-karîb fî 'İlmi'l-beyân* adlı eserini de ayrıca zikretmeliyiz.³⁴⁴

2. Kazvî ve Belâgat İlmi

“Kazvî'nin ilmi şahsiyeti” başlığı altında anlatıldığı üzere, onun belâgat ilimlerindeki otoritesi bütün belâgat âlimleri tarafından kabul edilmektedir. Çünkü bu ilim onunla son halini almış ve günümüze dek bu alanda telif edilen eserlerde gerek sistem, gerek metot ve gerekse muhtevâ bakımından onun etkileri kendini göstermiştir. Modern dönemde kaleme alınan belâgat kitaplarından herhangi birinin incelenmesi bu gerçeği ortaya koymaya yeterlidir.³⁴⁵

Onun kaleme aldığı *Telhîsü'l-Miftâh* ile *el-İzâh*'ın yüzyıllar boyu medreselerde ders kitabı olarak okutulması ve aslı olan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unu âdetâ gölgede bırakması bu düşünceyi te'yit etmektedir. Günümüzde hâlâ gerek ülkemizde gerekse diğer İslâm ülkelerinde Kazvî'nin bu eserlerine ilgi devam etmekte olup medreselerde ve akademik dünyada bu eserler okutulmaktadır.

³⁴² Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 322-324; Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 367.

³⁴³ Bu eserin Miftâh'la karşılaştırması ve hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 356-368.

³⁴⁴ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 316-317; Saraç, *Belâgat*, s. 24; Ali Bulut, *Belâgat*, s. 28.

³⁴⁵ Seyyid Ahmed el-Hâşimî'nin kaleme aldığı “*Cevâhiru'l-belâga*” ve Ali el-Cârim ile Mustafa Emin'in “*el-Belâgatü'l-vâdiha*” sını Kazvî'nin *Telhîs* ve *el-İzâh* adlı eserleriyle karşılaştırılması bu gerçeği ortaya koyacaktır.

a. Kazvî'nin Yöntemi

Kazvî'nin yöntemi başlığı altında onun konuları tasnif ve tertibini, hangi ekolü benimsediğini ve meseleleri ele alırken hangi yöntemi kullandığını açıklamaya çalışacağız.

Kazvî'nin meseleleri tasnif ve tertib konusunda ufak tefek farklılıklarla birlikte Sekkâkî'ye tabi olduğu bilinmektedir. Nitekim belâgat araştırmacıları Kazvî'nin hem muhtevâ hem de yöntem bakımından Sekkâkî'yi takip ettiğini belirtmektedirler.³⁴⁶ İki eser karşılaştırıldığında da bu durum açıkça kendini göstermektedir.

Belâgat ekollerinin genel olarak felsefî/kelâmî ekol ve edebî ekol olmak üzere iki ana grupta ele alındığı bilinmektedir.³⁴⁷ Kazvî'nin bu ekollerden felsefî/kelâmî ekol grubunda yer aldığı hemen bütün araştırmacılar tarafından kabul görmektedir. Dolayısıyla Kazvî'nin eserlerinde takrir yöntemini uyguladığı görüşü kabul edilmektedir.³⁴⁸ Bu da kaideleri koyup, onları açıklamaya dönük misaller ya da isbatlamaya dönük şâhidler getirmek şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla Kazvî'nin yöntemi, Cürçânî'nin yöntemi gibi edebî bir yöntem olmayıp, Sekkâkî'ninki gibi mantıkî bir yöntemdir.

Ancak araştırmacılar, Kazvî'nin *Telhîs*'te bu yöntemi takip ettiği konusunda ittifak etmekle birlikte, *el-Îzâh*'ta Cürçânî'nin yöntemine daha yakın olduğunu belirtmektedirler. Bu yöntemin özelliği kaidelere sınırlı olarak yer verip, metinleri edebî açıdan tahlile tabi tutmak şeklinde özetlenebilir. Özellikle teşbih vb. konularda *el-Îzâh*'ta bu yöntemin daha belirgin olduğu dile getirilmektedir.

³⁴⁶ Bkz. Şevki Dayf, *el-Belâga Tatavvur ve Târîh*, s. 335-351; Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 372; *el-Kazvîni ve şurûhu't-Telhîs*, s. 229-230.

³⁴⁷ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 101-111; a. mlf. *el-Kazvîni ve şurûhu't-Telhîs*, s. 35; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı 8, (1988), s. 2 vd.; Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri*, s. 50-54; Halil İbrahim Kaçar, *Edebî Yönden Hazîf Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, İstanbul, 2007, s. 29-30

³⁴⁸ Abdülmüteâl es-Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâga*, Kahire, Mektebetü'l-âdâb, t.y. I, 5.

b. Kazvî'nin Üslûbu

Kazvî'nin üslûbunun da Sekkâkî'ninki gibi edebî üslûb olmayıp ilmî üslûb olduğu hususunda belâgat araştırmacıları ittifak halindedirler. Çünkü Kazvî, *Telhîs*'in girişinde şöyle demektedir: “*Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin (belâgatla ilgili olan) üçüncü kısmı bu alanda telif edilen eserlerin tasnif ve tertip açısından en güzeli, en faydalısı olmasına rağmen, haşv, tatvîl ve ta'kîdden arınmış değildir. Bu sebeple tecrid, ihtisar ve îzâha muhtaçtır...”³⁴⁹ Kazvî ardından bu eksiklikleri gidermek üzere ilgili eserini kaleme aldığını söylemektedir.

Kazvî'nin üslûbu ilmî üslûb olmakla birlikte *el-Îzâh*'ta Cürçânî'nin ekolüne daha yakın olduğu ve edebî üslûba meylettği araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.³⁵⁰

Her ne olursa olsun Kazvî'nin üslûbunun edebî zevke daha yakın olduğu ve halis Arapların dilini kullandığı kesin gibidir. Zira yukarıda kendisinin de ifade ettiği gibi, onun bu eseri yazma amaçlarından biri de Sekkâkî'nin dilindeki kapalılıkları ortadan kaldırmaktır. Bu konuda hayli başarılı olduğu da araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.

III. BELÂGAT ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN SEKKÂKÎ-KAZVÎ MUKAYESESİ

Bu başlık altında öncelikle Sekkâkî ve Kazvî'nin yöntem ve üslûbları karşılaştırılacak, ardından da eserlerinin muhtevasının karşılaştırılmasına yer verilecek bu bağlamda Kazvî'nin yaptığı değişiklikler ele alınacaktır.

A. YÖNTEMLERİ BAKIMINDAN SEKKÂKÎ KAZVÎ MUKAYESESİ

Sekkâkî'nin yönteminin felsefe ve mantık eksenli olduğunu daha önce ifade etmiştik. Kazvî'nin hem *Telhîs* hem de *el-Îzâh* adlı eserlerinde içerik açısından olduğu gibi yöntem bakımından da Sekkâkî'ye tâbi olduğu bilinmektedir.³⁵¹ Nitekim Kazvî de Sekkâkî gibi, tarifleri mantık ilkelerine uygun olarak efrâdını câmi, ağyârını mâni' olacak şekilde yapmış, belâgat ilminin konularının sınırlarını çizmeye

³⁴⁹ Kazvî, *Telhîs*, s. 3.

³⁵⁰ Ahmed Matlûb, *el-Kazvî ve şurûhu't-Telhîs*, s. 184.

³⁵¹ Ahmed Matlûb, *el-Kazvî ve şurûhu't-Telhîs*, s. 168, 245, 638.

ve bunu yaparken hasr amacının güdülmesine önem vermiş, nihayet meselelerin ta'lîl edilmesinde felsefenin yöntemlerine başvurmuştur. Hal böyle olunca Sekkâkî ve Kazvî'nin aynı yöntemi kullandıkları söylenebilir. Ancak bu her iki belâgat âliminin yöntemi arasında hiçbir farkın olmadığı anlamına gelmez.

Her şeyden önce Kazvî'nî, meânî ve beyân ilimlerini Sekkâkî'ye nisbetle daha güzel tasnif ve tertib etmiştir.³⁵² Öte yandan Kazvî'nî'nin yönteminin Sekkâkî'nin yönteminden daha sağlam olduğu belâgat otoritelerince kabul edilmektedir.³⁵³ Çünkü Sekkâkî'nin menhecinde ağır basan cedel yöntemi, Kazvî'nî'de o kadar belirgin değildir. Öte yandan birbirine benzer meseleleri aynı babta toplama bakımından Kazvî'nî, Sekkâkî'ye göre daha başarılı gözükmektedir.³⁵⁴

Belâgat araştırmacılarına göre Kazvî'nî, *Telhîs* adlı eserinde yöntem bakımından Sekkâkî'ye daha yakın gözüküyorsa da, *el-Îzâh*'taki yöntemine dair aynı şey söylenemez. Zira o, *el-Îzâh*'ta Abdülkâhir el-Cürcânî'nin edebî zevke dayanan yöntemi ile Sekkâkî'nin yöntemini birleştirmiştir. Onun *el-Îzâh*'ta; belâgat ilimlerinin ve konularının sınırlandırılması, ta'riflerin efrâdını câmi' ağıyarını mâni olacak şekilde mantık ilkelerine uyarlanması ve meselelerin ta'lîl edilmesinde Sekkâkî'nin menhecine tabi olduğu doğrudur. Ancak teşbih gibi bazı konuların sunulması, tahlil edilmesi ve bol misal ve şâhidlerle desteklenmesi; ayrıca bu misal ve şâhidler üzerinde edebî tahlillere yer verilmesi Cürcânî'nin yöntemine daha yakın durduğunu göstermektedir.

Nitekim asrımızda *el-Îzâh*'ı şerheden Abdülmüteâl es-Saîdî ve Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Kazvî'nî'nin *el-Îzâh*'taki yönteminin Cürcânî ile Sekkâkî'nin yönteminin birleşmesi olduğunu söylemektedirler.³⁵⁵ Ahmed Matlûb'un bu görüşü

³⁵² Ahmed Matlûb, *el-Kazvî'nî*, s. 168.

³⁵³ Ahmed Matlûb, *el-Kazvî'nî*, s. 647.

³⁵⁴ Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 182, 294.

³⁵⁵ Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, I, 5. (Mukaddime); Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *Şerhu'l-Îzâh*, I, 11.

dile getirmesinin yanında, Bâbertî tarafından kaleme alınan *Telhîs* şerhini tahkik eden Muhammed Mustafa Ramazan da aynı görüşü dile getirmektedir.³⁵⁶

Öte yandan Ebû Mûsa da Kazvînî'nin *el-Îzâh* adlı eserinin edebî zevke uygunluk bakımından Sekkâkî'nin *Miftâh*'ından daha önde olduğunu belirtmektedir.³⁵⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Kazvînî yöntem bakımından genel hatlarıyla Sekkâkî'nin yöntemini benimsemiş olmakla birlikte, özellikle *el-Îzâh*'ın edebî zevke önem verme, bol örnekler kullanıp bunlar üzerinde edebî tahliller yapma ve bazı meseleleri ayrıntılı olarak açıklama bakımından Cürcânî'nin yöntemine de yakın durmaktadır. Bu haliyle onun özellikle *el-Îzâh*'ta Cürcânî ile Sekkâkî'nin yöntemini cem ettiğini söyleyebiliriz.

B. ÜSLÛBLARI BAKIMINDAN SEKKÂKÎ KAZVÎNÎ MUKAYESESİ

Sekkâkî'nin üslûbu bir edibin üslûbu değildir. Çünkü o, bir edip değil, edebi tenkitle meşgul olan bir bilgindir.³⁵⁸ O nedenle, Sekkâkî'nin üslûbunda edebi zevk aranmamalıdır. Gerçi Sekkâkî eserinde edebi zevkin önemini ısrarla vurgulamış ve edebi zevke sahip olmayan birinin belâgat alanında söz söylemesinin doğru olmayacağını vurgulamıştır.³⁵⁹ Durum bu olmakla birlikte Sekkâkî'nin üslûbu yukarıda ifade edildiği üzere bir edebiyatçının zevkini yansıtmaktan çok uzaktır. Nitekim Kazvînî, *Telhîs*'in baş tarafında Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserine övgüler düzdükten sonra “fakat” şerhi koyarak bu eserin haşiv, tatvîl ve ta'kidden kurtulamadığını belirtip, eserinde bu eksiklikleri düzelttiğini beyân etmiştir.³⁶⁰

³⁵⁶ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *Şerhu't-Telhîs*, nşr. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye, Trablus, el-Münşeatü'l-âmmе, 1392/1983. s. 94, 100 (Neşredenın mukaddimesi); Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 112, 229, 294.

³⁵⁷ Ebû Mûsâ Muhammed Hüseyin, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fî dirâsâti'l-belâgiyye*, Kahire, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1988, s. 519.

³⁵⁸ Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, I, 5.

³⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 257.

³⁶⁰ Kazvînî, *Telhîs*, s. 4.

Sekkâkî'nin üslûbuna acem üslûbunun hâkim olduğu ve ifadelerinin ta'kid, za'f-ı telif ve kapalılıktan kurtulamadığı genel olarak araştırmacılar tarafından kabul görmüştür.³⁶¹

Kazvînî hakkında durum daha farklıdır. Çünkü Kazvînî Arap asıllı olmasının yanında, edebî tenkitçi bir âlim olmasına ek olarak edebiyatçı kişiliğiyle de tanınır. Bu sebeple Sekkâkî'nin üslûbuna hâkim olan noksanlıklar Kazvînî için geçerli değildir. Çünkü onun üslûbu, anlaşılması kolay olan bir Arap üslûbu olup kendisinde zorlama ve sanat yapma kaygısı olmadığı gibi, acemlerin ifadelerindeki eğip bükmeler de yoktur.³⁶²

Netice olarak Kazvînî'nin Sekkâkî'ye nisbetle edebî zevke daha yakın bir üslûba sahip olduğunu söyleyebiliriz.

C. ESERLERİNİN MUHTEVÂSİ BAKIMINDAN SEKKÂKÎ KAZVÎNÎ MUKAYESESİ

Bu başlık altında Kazvînî'nin belâgat konularını ele alırken, Sekkâkî'ninkinden farklı olan yaklaşımları ele alınacaktır. Zira o, eserlerinde *Miftâhu'l-'ulûm*'un tertibinde bazı değişiklikler yapmış, bununla da yetinmeyip Sekkâkî'nin temas ettiği bazı kavram ve terimlere yer vermemiştir. Öte yandan Sekkâkî'nin değinmediği birtakım kavram, terim ve meseleleri de ele almıştır. Biz burada Kazvînî'nin yaptığı bu değişikliklerin tamamını ortaya koymaya çalışacağız. Onun ortaya koyduğu farklılıkların daha iyi kavranabilmesi amacıyla öncelikle Sekkâkî'nin eseri olan *Miftâhu'l-'ulûm*'un sonra da Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ının muhtevâsını vereceğiz. Bu kitapların muhtevalarını, bir ders kitabının “içindekiler” tablosu şeklinde vermeye gayret edeceğiz. Böylece araştırmacıların iki kitap arasındaki farklılıklara kolayca vakıf olmalarını amaçlıyoruz.

³⁶¹ Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, I, 5.

³⁶² Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî*, s. 229.

1. Genel Olarak *Miftâhu'l-'Ulûm*'un Muhtevâsı (Planı)

Tablo 1: Genel Olarak *Miftâhu'l-'Ulûm*'un Muhtevâsı³⁶³

ÜÇÜNCÜ KISIM
MEÂNÎ VE BEYÂN İLİMLERİ
MUKADDİME
MEÂNÎ VE BEYÂN İLİMLERİNİN TARİFLERİ
I- MEÂNÎ İLMİNİN TARİFİ
II- BEYÂN İLMİNİN TARİFİ
BİRİNCİ FASIL
MEÂNÎ İLMİ
TEMHÎD
A- MUKTAZÂ-YI HÂL
B- “HABER” VE “TALEB”İN TARİFİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLER
I- “HABER” İLE İLGİLİ KONULAR
GİRİŞ:
1- “Haberin Muhatab İçin Müfîd Olması”nın Ölçüsü
a) Fâide-i Haber
b) Lâzım-ı Fâide-i Haber
2- “Haberin Sâdık veya Kâzib Olması”nın Ölçüsü
3- Muktaazâ-yı Hâlin Açıklaması
4- Zevk-i Selîmin Önemi

³⁶³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1420/2000. *Miftâhu'l-'ulûm*'un muhtevâsı çıkarılırken Musa Alak'ın *Sekkâkî ve Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserindeki plan esas alınmıştır. (bkz. Musa Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-'Ulûm Adlı Eseri*, s. 45-57). Ancak asıl kaynağına inmek suretiyle, eksik, fazla ya da hatalı olarak değerlendirilen ifadeler tarafımızdan düzeltilmiştir.

A- HABER CÜMLESİNİN İSNÂDİ İLE İLGİLİ KONULAR

1- Muktaazâ-yı Zâhire Uygun Olan Haberî Kelâmın Türleri

- a) İbtidâî Haber
- b) Talebî Haber
- c) İnkârî Haber

2- Muktaazâ-yı Zâhirin Dışına Çıkarılan Haberî Kelâmın Türleri

- a) Kelâmın İfâde Ettiği Hükmü Bilen Kişinin O Konuda Zihni Boş (Fikri Yokmuş) Gibi Kabul Edilmesi
- b) Kelâmın İfâde Ettiği Hükmü Sormayan Kişinin Soruyormuş Gibi Kabul Edilmesi
- c) Kelâmın İfâde Ettiği Hükmü İnkâr Etmeyen Kişinin İnkâr Ediyormuş Gibi Kabul Edilmesi
- d) Kelâmın İfâde Ettiği Hükmü İnkâr Eden Kişinin İnkâr Etmeyormuş Gibi Kabul Edilmesi
- Muktaazâ-yı Zâhirin Dışına Çıkılmasının Belâgattaki Yeri ve Bu Kabiliyeti Elde Etmenin Yolu

B- MÜSNEDÜN İLEYH İLE İLGİLİ KONULAR

1- Müsnedün İleyhin Muktaazâ-yı Zâhire Uygun Olarak Getirilmesi

- a) Müsnedün İleyhin Terkedilmesini Gerektiren Durumlar
- b) Müsnedün İleyhin Zikredilmesini Gerektiren Durumlar
- c) Müsnedün İleyhin Ma'rife Olmasını Gerektiren Durumlar
 - (1) Müsnedün İleyhin Zamir Olmasını Gerektiren Durumlar
 - (2) Müsnedün İleyhin 'Alem Olmasını Gerektiren Durumlar
 - (3) Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsûl Olmasını Gerektiren Durumlar
 - (4) Müsnedün İleyhin İsm-i İşâret Olmasını Gerektiren Durumlar
 - (5) Müsnedün İleyhin Eliflâmla Ma'rife Olmasını Gerektiren Durumlar
 - (6) Müsnedün İleyhin İzâfetle Ma'rife Olmasını Gerektiren Durumlar

(7) Ma'rife Müsnedün İleyhe Sıfat Getirilmesini Gerektiren Durumlar

(8) Ma'rife Müsnedün İleyhin Te'kîdlenmesini Gerektiren Durumlar

(9) Ma'rife Müsnedün İleyhe Atf-ı Beyân Getirilmesini Gerektiren Durumlar

(10) Ma'rife Müsnedün İleyhe Bedel Getirilmesini Gerektiren Durumlar

(11) Ma'rife Müsnedün İleyhe Atf Yapılmasını Gerektiren Durumlar

(12) Ma'rife Müsnedün İleyhten Sonra Zamir-i Fâsılânın Getirilmesini Gerektiren Durumlar

d) Müsnedün İleyhin Nekre Olmasını Gerektiren Durumlar

e) Müsnedün İleyhin Müsnede Takdim Edilmesini Gerektiren Durumlar

f) Müsnedün İleyhin Müsnedden Sonraya Bırakılmasını Gerektiren Durumlar

g) Nekre Olan Müsnedün İleyhin Tahsis Edilip Edilmemesini Gerektiren Durumlar

h) Müsnedün İleyhin Müsnede Kasr Edilmesini Gerektiren Durumlar

2- Müsnedün İleyhde Muktaazâ-yı Zâhirin Dışına Çıkılması

a) Müsnedün İleyhin Zamir Yerine İsm-i İşâret Olarak Getirilmesi

b) Müsnedün İleyhin İsm-i Zâhir Yerine Zamir Olarak Getirilmesi

c) Müsnedün İleyhin Zamir Yerine İsm-i Zâhir Olarak Getirilmesi

d) İltifât Sanatı

C- MÜSNED İLE İLGİLİ KONULAR

Giriş: Müsned ile İlgili Konuların Tasnifi

1- Müsnedin Terk Edilmesini Gerektiren Hâller

2- Müsnedin Zikr Edilmesini Gerektiren Durumlar

3- Müsnedin Müfred Yapılmasını Gerektiren Durumlar

4- Müsnedin Fiil Olmasını Gerektiren Durumlar

5- Müsnedin Kayıtlanmasını Gerektiren Durumlar

6- Müsnedin Kayıtlanmamasını Gerektiren Durumlar

7- Müsnedin İsim Olmasını Gerektiren Durumlar

8- Müsnedin Nekre Olmasını Gerektiren Durumlar

- Kalb San'atı

9- Müsnedin Tahsîs Edilmesini Gerektiren Durumlar

10- Müsnedin Tahsîs Edilmemesini Gerektiren Durumlar

11- Müsnedin Ma'rifeleşmiş Bir İsim Olmasını Gerektiren Durumlar

12- Müsnedin Cümle Olmasını Gerektiren Durumlar

- a) Müsnedin Fiil Cümlesi Olmasını Gerektiren Durumlar
- b) Müsnedin İsim Cümlesi Olmasını Gerektiren Durumlar
- c) Müsnedin Şart Cümlesi Olmasını Gerektiren Durumlar
- d) Müsnedin Zarf Cümlesi Olmasını Gerektiren Durumlar

13- Müsnedin Müsnedün İleyhten Sonraya Bırakılmasını Gerektiren Durumlar

14- Müsnedin Müsnedün İleyhe Takdîm Edilmesini Gerektiren Durumlar

Fasıl: Fiil ve Müteallikâtı ile İlgili Konular

- a) Fiilin Terk Edilmesini Gerektiren Durumlar
- b) Fiilin Zikredilmesini Gerektiren Durumlar
- c) Fiilin Mef'ûlünün Terk Edilmesini Gerektiren Durumlar
- d) Fiilin Mef'ûlünün Zikredilmesini Gerektiren Durumlar
- e) Fiilin Fâilinin Zamir Yapılmasını Gerektiren Durumlar
- f) Fiilin Fâilinin İsm-i Zâhir Yapılmasını Gerektiren Durumlar
- g) Fiille Mamûlleri Arasında Takdim Tehir

(1) Fiil ile Mana Bakımından Fâil Arasında Takdîm-Te'hîr

(2) Fiil ile Mana Bakımından Faili Dışındaki Ma'mûlleri Arasında Takdîm-Te'hîr

(3) Fiilin Ma'mûlleri Arasında Takdîm-Te'hîr

h) Fiilin Çeşitli Şart Edatlarıyla Kayıtlanmasını Gerektiren Durumlar

- Tağlîb Sanatı

- Buraya Kadar Zikredilen Edâtlara Ait Bazı Özellikler

D- FASIL VE VASIL, ÎCÂZ VE İTNÂB İLE İLGİLİ KONULAR

1- Fasil ve Vasil

a) Konunun Önemi

b) Fasil ve Vasilin Ta'rifî

c) Atıf ve Atıf Harfleri Hakkında Genel Bilgiler

(1) Kullanıldığı Yerler Açısından Vav ile Diğer Atıf Harfleri Arasındaki Farklar

(2) “Vâv” ile Atfın Fâidesi

(3) “Vâv” ile Atıf yapılmasının Şartı

d) Fasil Yapma Yerleri

(1) Sonraki Cümleyi Önceki Cümleden Bağımsız Hale Getirmeyi (“Kat” Etmeyi) Gerektiren Durumlar

(a) İhtiyatî Kat

(b) Vâcib Kat

(c) İsti'nâf

(2) Sonraki Cümleyi Önceki Cümleden “Bedel” Yapmayı Gerektiren Durumlar

(3) İki Cümle Arasında “Kemâl-i İttisâl”ı Gerektiren Haller

(a) Sonraki Cümleyi Önceki Cümlelerin “İzâh ve Beyan”ı Yapmayı Gerektiren Durumlar

(b) Sonraki Cümleyi Önceki Cümlelerin “Te’kîd ve Takrîr”i Yapmayı Gerektiren Durumlar

(4) İki Cümle Arasında “Kemâl-i İnkıtâ”ı Gerektiren Hâller

(a) İki Cümlelerin Haber ve Taleb Yönünden Farklı Olmaları Halindeki İnkıtâ

(b) İki Cümlelerin Haber ve Taleb Yönünden Farklı Olmamaları Hâlindeki İnkıtâ

e) Vasıl Yapma Yerleri

- İki Cümle Arasında “Tevassut Beyne’l-Kemâleyn”i
Gerektiren Durumlar

f) Fasıl Yapma Yerlerine Misâller

g) Vasıl Yapma Yerlerine Misâller

h) Vasledilen Cümleler Arasındaki Uygunluk

ı) Cümle Olan Hâlin Başına “Vâv” Gelip gelmemesi ile İlgili
Hükümler

2- Îcâz ve İtnâb

a) “Îcâz” ve “İtnâb”ın Mânâsı

b) Îcâz ve İtnâba Örnekler

c) Îcâz ve İtnâb Açısından Övme ve Yerme Fiilleri

d) Îcâz ve İtnâb Açısından Temyîz

FASIL: KASR KONUSU

1- Kasrın Mânâsı ve Türleri

a) Kasr-ı İfrâd

(1) Mevsûfun Sıfata Kasrı

(2) Sıfatın Mevsûfa Kasrı

b) Kasr-ı Kalb

(1) Mevsûfun Sıfata Kasrı

(2) Sıfatın Mevsûfa Kasrı

2- Müsned ile Müsnedün İleyh Arasındaki Kasrın Yolları

a) Atıf Yoluyla Kasır

b) Nefy ve İstisnâ Yoluyla Kasır

c) “İnnemâ” Edâtıyla Yapılan Kasır

d) Takdim Yoluyla Kasır

- Kasır Yollarının Özellikleri, Ortak ve Farklı Yönleri

3- Bazı Edatlar Vasıtasıyla Cümlelerin Diğer Öğeleri Arasında Yapılan Kasır

a) Bu Öğeler Arasında “Nefy ve İstisnâ” Yoluyla Yapılan Kasrın
Özellikleri

- b) Bu Öğeler Arasında “İnnemâ” Yoluyla Yapılan Kasrın Özellikleri

HÂTİME

II- TALEB İLE İLGİLİ KONULAR

MUKADDİME

1- Taleb İçin Zorunlu Olan Hususlar

2- Talebin Türleri

- a) Temennî
- b) İstifhâm
- c) Emir
- d) Nehiy
- e) Nidâ

- HABER VE TALEB CÜMLELERİNDE MUKTAZÂ-YI ZÂHİRİN DIŞINA ÇIKILMASI

1- Taleb Bildiren Kelâm Yerinde Haber Bildiren Kelâm Kullanılması

2- Haber Bildiren Kelâm Yerinde Taleb Bildiren Kelâm Kullanılması

3- Üslûb-i Hakîm

İKİNCİ FASIL

BEYÂN İLMİ

TEMHÎD: DELÂLET TÜRRLERİ VE BUNLARIN BEYÂN İLMİNİN KONULARIYLA İLİŞKİSİ

I- TEŞBÎH

GİRİŞ: TEŞBÎH İLE İLGİLİ KONULARIN TASNİFİ

A- TEŞBÎHİN TARAFLARI: MÜŞEBBEH (BENZEYEN) VE MÜŞEBBEHÜN BÎH (BENZETİLEN)

B- VECH-İ TEŞBÎH (BENZETME YÖNÜ)

Giriş: Vech-i Teşbîhin Kısımlara Ayrılması

1- Tek Unsurdan İbâret Olan Vech-i Teşbîh

2- Tek Unsurlu Hükmünde Olan Çok Unsurlu Vech-i Teşbîh

3- Tek Unsurlu Hükmünde Olmayan Çok Unsurlu Vech-i Teşbîh

C- TEŞBÎHİN AMAÇLARI

1- Müşebbehle İlgili Olan Amaçlar

2- Müşebbehün Bih’le İlgili Olan Amaçlar

- Teşbîhin Taraflarının Vech-i Teşbîhte Eşit Olmaları: (Teşâbüh)

- Temsîlî Teşbîh

D- TEŞBÎHİN HÂLLERİ

Giriş

1- Teşbîhin Karîb (Anlaşılabilir) Olmasının Sebepleri

2- Teşbîhin Garîb/Baîd (Anlaşılması Zor) Olmasının Sebepleri

3- Teşbîhin Makbûl Olmasının Sebepleri

4- Teşbîhin Merdûd Olmasının Sebepleri

- Teşbîhin Bazı Unsurlarının Zikredilip Edilmemesiyle İlgili Hususlar

- Teşbîhin Dereceleri

- Tezâdla İlgili Olan Vech-i Teşbîh

II- MECÂZ

GİRİŞ: KELİMELERİN MANALARINA DELÂLETLERİNİN KEYFİYETİ

1- Kelimelerin Manalarına Delâletinin, Bizâtihi Kendilerinden Kaynaklandığı İddiası ve Bunun Eleştirisi

2- Kelimelerin Manalarına Vaz’ Yoluyla Delâlet Ettiği İddiası

A- HAKÎKAT VE MECÂZ KAVRAMLARI

1- “Hakîkat”ın Tarifi

2- “Mecâz”ın Tarifi

3- Belâgatçıların Yaptıkları Hakîkat ve Mecâz Tarifleri

B- SELEFE GÖRE MECÂZIN KISIMLARI

Giriş: Mecâz Türlerinin Genel Olarak Taksimi

1- Kelimenin Mânâsı ile İlgili Olan Faydasız Lügavî Mecâz

2- Kelimein Mânâsıyla İlgili Olup, Teşbihdeki Mübâlağayı Barındırmayan, Faydalı Lügavî Mecâz

3- İsti'âre

Giriş: İsti'âre Hakkında Genel Bilgiler

- (1) Tarifi
- (2) Bu İsmi Almasının Sebebi
- (3) İsti'ârenin Hangi Mecâz Türüne Dahil Olduğu Konusundaki Görüşler
 - (a) Lügavî Mecâz Olduğu İddiası
 - (b) Aklî Mecâz Olduğu İddiası
 - (c) İki Görüşün Uzlaştırılması
- (4) İsti'ârenin “Bâtıl İddiâ” ve “Yalan”dan Farkı

a) İsti'ârenin Kısımları

Giriş: Genel olarak İsti'ârenin Taksimi

- (1) Tahyîle İhtimali Olmayan İsti'âre-i Musarraha-i Tahkikiyye
- (2) Tahkike İhtimali Olmayan İsti'âre-i Musarraha-i Tahyîliyye
- (3) Tahkîk ve Tahyîle İhtimali Olan İsti'âre-i Musarraha
- (4) İsti'âre bi'l-Kinâye
- (5) İsti'âre-i Asliyye
- (6) İsti'âre-i Tebeiyye
- (7) İsti'âre-i Mücerrede
- (8) İsti'âre-i Mürâşşaha

b) İsti'ârenin Güzel Kabul Edilmesinin Şartları

c) Unsurlarının Mahsûs veya Makul Olması Açısından İsti'âre Türleri

- (1) Vech-i Teşbih Hissî Olan; Mahsûsün, Mahsûs İçin İsti'âre Edilmesi
- (2) Vech-i Teşbih Aklî Olan, Mahsûsün Mahsûs İçin İsti'âre Edilmesi

(3) Ma'kûlün Ma'kûl İçin İsti'âre Edilmesi

(4) Hissî Olanın Aklî İçin İsti'âre Edilmesi

(5) Aklî Olanın Hissî İçin İsti'âre Edilmesi

4- Lügavî Mecâz

5- Aklî Mecâz

a) Tarifi

b) Bu İsmi Almasının Sebebi

c) Aklî Mecâzın Türleri

- Aklî Hakikat

C- SEKKÂKÎ'YE GÖRE MECÂZIN KISIMLARI

III- KİNÂYE

GİRİŞ: KİNÂYE KAVRAMI

1- Tarifi

2- İsimlendirme Sebebi

3- Türleri

4- Mecâz ile Arasındaki Farklar

A- KİNÂYENİN KISIMLARI

1- Kendisiyle Mevsûf Kastedilen Kinâye

2- Kendisiyle Sıfat Kastedilen Kinâye

3- Kendisiyle Sıfatın Mevsûfa Tahsisi Kastedilen Kinâye

- İkinci ve Üçüncü Kısımlarda Mevsûfun Zikredilip, Edilmemesi

B- KİNÂYENİN TÜRLERİ

1- Ta'rîz

2- Telvîh

3- Remz

4- İmâ ve İşâret

- HAKİKAT, MECÂZ VE KİNÂYE KSARŞILAŞTIRMASI

A- EDEBÎ AÇIDAN MECÂZIN HAKİKATTEN DAHA ÜSTÜN OLMASININ SEBEBİ

B- İSTİÂRENİN SARİH TEŞBÎH'DEN DAHA GÜÇLÜ OLMASININ SEBEBİ

C- KİNÂYENİN SARÎH LAFIZDAN DAHA TESİRLİ OLMASININ SEBEBİ

- HAKİKAT MECÂZ VE KİNAYE İLE İLGİLİ ANLATILANLARIN ÖZETİ

- BELÂGAT VE FESÂHAT

A- BELÂGATİN TARİFİ

B- FESÂHATİN TARİFİ

C- HÛD SÛRESİNİN 44. ÂYETİNİN BELÂGAT VE FESÂHAT AÇISINDAN TAHLİLİ

1- Beyân İlmi Açısından

2- Meânî İlmi Açısından

3- Ma‘nevî Fesâhat Açısından

4- Lafzî Fesâhat Açısından

- KELÂMÎ GÜZELLEŞTİRME VECİHLERİ

A- MANAYI GÜZELLEŞTİRME VECİHLERİ (MUHASSİNÂT-I MÂNEVİYYE)

1- Mutâbakat

2- Mukâbele

3- Müşâkele

4- Murâ‘âtü’n-nazîr

5- Müzâvece

6- Leff ü Neşr

7- Cem‘

8- Tefrîk

9- Taksîm

10- Cem‘ Me‘a’t-Tefrîk

11- Cem‘ Me‘a’t-Taksîm

12- Cem‘ Me‘a’t-Tefrîk ve’t-Taksîm

13- İhâm

14- Te’kîdü’l-Medh bimâ Yüşbihü’z-Zem

15- Tevcîh

16- Sevku’l-Ma‘lûm Mesâka Ğayrih/Tecâhül-i Ârif

17- İ'tirâz

18- İstibtâ'

19- İltifât

20- Taklîlü'l-Lafz ve Lâ Taklîlüh

B- LAFZI GÜZELLEŞTİRME VECİHLERİ (MUHASSİNÂT-I LAFZİYYE)

1- Tecnîs

2- Reddû'l-'Acüz ale's-Sadr

3- Kalb

4- Sec'

5- Kur'ân'daki Fâsılalar

6- Tarsî'

Lafzı Güzelleştirme Vecihlerinde Güzelliğin Kaynağı

HATİME

MEÂNÎ İLMİNİN TEKMİLESİ

HAD VE İSTİDLÂL İLİMLERİ

GİRİŞ

I- HAD İLMİ VE İLGİLİ KONULAR

II- İSTİDLÂL İLMİ

MEÂNÎ VE BEYÂN İLİMLERİNİN AMACININ TETİMMESİ

ŞİİR (ARÛZ, KÂFİYE) VE DEF'U'L-METÂ'İN İLİMLERİ

I- ŞİİR (ARÛZ VE KÂFİYE) İLMİ

A- ŞİİR KAVRAMI

B- ARÛZ İLMİNDE VEZİNLER

C- KÂFİYE İLMİ

II- DEF'U'L-METÂ'İN İLMİ

A- KUR'ÂN'A YÖNELİK SALDIRILARA GENEL CEVAPLAR

B- KUR'ÂN'A YÖNELİK SALDIRILARA AYRINTILI CEVAPLAR

1- Kur'ân'ın Lafzına Yönelik Saldırıları ve Cevapları

2- Kur'ân'ın İ'râbına Yönelik Saldırılar ve Cevapları

3- Kur'ân'ın Manasına Yönelik Saldırılar ve Cevapları

a) Kur'ân'ın Meydan Okumasına Yapılan Saldırılar

b) Kur'ânda Aynı Mananın Değişik Üsluplarla Tekrarlanmasına
Yapılan Saldırılar

c) Kur'ân'daki Tekrarlara Yönelik Saldırılar

d) Kırâat Farklılıklarına Yönelik Saldırılar

e) Bazı Âyetler Arasında Teâruz Bulunduğuna Dair İddiâlar

f) Kur'ân'da Kezib/Yalan Bulunduğu İddiâsı

g) Kur'ân'da Şiir Bulunduğu İddiâsı

MUHTEVÂNIN SONU

2. Genel Olarak Telhîs'in Muhtevâsı (Planı)

Tablo 2: Genel Olarak Telhîs'in Muhtevâsı³⁶⁴

TELHÎSÜ'L-MİFTÂH
MUKADDİME
FESÂHAT ve BELÂGAT
I-FESÂHAT
A- MÜFRETTE
B- KELAMDA
C- MÜTEKELLİMDE
II- BELÂGAT
A- KELAMDA
- Muktezây-ı Hâl
- Belâgatın Mertebeleri
B- MÜTEKELLİMDE
III- BELÂGAT İLMİNİN MEÂNÎ, BEYÂN, BEDÎ' KISIMLARINA
AYRILMASININ GEREKÇESİ
BİRİNCİ FEN
MEÂNÎ İLMİ
GİRİŞ
A- MEÂNÎ İLMİNİN TARİFİ
B- MEÂNÎ İLMİNİN BABLARI
C- MEÂNÎ İLMİNİN SEKİZ BABA HASREDİLMESİNİN GEREKÇESİ
D- HABERİN SÂDİK VEYA KÂZİB OLMASININ ÖLÇÜSÜ
I- BİRİNCİ BAB: HABERÎ İSNADIN (HABER CÜMLESİ) HALLERİ
A- HABERİN MUHATAB İÇİN MÜFİD OLMASININ ÖLÇÜSÜ
1- Fâide-i Haber
2- Lâzımı Fâide-i Haber

³⁶⁴ Kazvînî, **Telhîs**, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, t.y.

B- MUHATABIN DURUMU İTİBARIYLA HABERİN KISIMLARI

1- İbtidâî Haber

2- Talebî Haber

3- İnkârî Haber

C - MUKTAZÂ-YI ZÂHİRİN DIŞINA ÇIKARILAN HABERÎ KELÂMIN TÜRRLERİ

1- Hükmü Sormayan Kişinin Soruyormuş Gibi Kabul Edilmesi

2- Hükmü İnkâr Etmeyen Kişinin İnkâr Ediyormuş Gibi Kabul Edilmesi

3- Hükmü İnkâr Edenin İnkâr Etmeyormuş Gibi Kabul Edilmesi

D- AKLÎ HAKÎKAT VE AKLÎ MECÂZ

1- Aklî Hakîkat

2- Aklî Mecâz

a) Tarifi

b) Tarafları Bakımından Kısımları

c) Karinesi

d) Sekkâkî'nin Aklî Mecâz Hakkındaki Görüşü

e) Kazvînî' nin Bu Görüşü Tenkidi

II- İKİNCİ BAB: MÜSNEDÜN İLEYHİN HALLERİ

A- MÜSNEDÜN İLEYHİN MUKTAZÂ-YI ZÂHİRE UYGUN OLARAK KULLANILMASI

1- Müsnedün İleyhin Hazfedilmesini Gerektiren Hâller

2- Müsnedün İleyhin Zikredilmesini Gerektiren Hâller

3-Müsnedün İleyhin Ma'rife Olmasını Gerektiren Hâller

a) Müsnedün İleyhin Zamir Olmasını Gerektiren Hâller

b) Müsnedün İleyhin 'Alem Olmasını Gerektiren Hâller

c) Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsûl Olmasını Gerektiren Hâller

d) Müsnedün İleyhin İsm-i İşâret Olmasını Gerektiren Hâller

e) Müsnedün İleyhin Eliflâmla Ma'rife Olmasını Gerektiren Hâller

f) Müsnedün İleyhin İzâfetle Ma'rife Olmasını Gerektiren Hâller

- 4- Müsnedün İleyhin Nekre Olmasını Gerektiren Hâller**
- 5- Müsnedün İleyhe Sıfat Getirilmesini Gerektiren Hâller**
- 6- Müsnedün İleyhe Te’kîd Getirilmesini Gerektiren Hâller**
- 7- Müsnedün İleyhe Atf-ı Beyân Getirilmesini Gerektiren Hâller**
- 8- Müsnedün İleyhe Bedel Getirilmesini Gerektiren Hâller**
- 9- Müsnedün İleyhe Atıf Yapılmasını Gerektiren Hâller**
- 10- Müsnedün İleyhten Sonra Fasl Zamirinin Getirilmesini Gerektiren Hâller**

11-Müsnedün İleyhin Müsnede Takdim Edilmesi

- a) Müsnedün İleyhin Müsnede Takdim Edilmesini Gerektiren Hâller
- b) Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Müsnedün İleyh’in Takdiminin Tahsis-Tekavvî İfade Etmesi Hususundaki Görüşü
- c) Sekkâkî’nin Müsnedün İleyh’in Takdiminin Tahsis - Tekavvî İfade Etmesi Hususundaki Görüşü
- d) Kazvînî’nin, Sekkâkî’nin Bu Görüşünü Eleştirisi
- e) “Selbü’l-‘umûm ve ‘umûmu’s-selb” Kavramları
- f) Kazvînî’nin Bu Düşüncenin Delillerini Tenkidi
- g) Abdülkâhir el-Cürcânî’nin “Selbü’l-‘umûm-‘Umûmu’s-selb” Hakkındaki Görüşleri

12- Müsnedün İleyhin Müsneden Sonraya Bırakılmasını Gerektiren Hâller

B- MÜSNEDÜN İLEYHİN MUKTAZÂ-YI ZÂHİRİN DIŞINA ÇIKARILMASI

1- Müsnedün İleyhin İsm-i Zâhir Yerine Zamir Olarak Getirilmesi

2- Müsnedün İleyhin Zamir Yerine İsm-i Zâhir Olarak Getirilmesi

- a) Müsnedün İleyhin Zamir Yerine İsm-i İşâret Olarak Getirilmesi
- b) Müsnedün İleyhin Zamir Yerine İsm-i İşâret Dışında Bir İsim Olarak Getirilmesi

3- İltifât (Şahısların Birinden Diğerine İntikal) Sanatı

- a) İltifat Hakkında Sekkâkî’nin Görüşü

b) İltifat Hakkında Meşhur Olan Görüş (Cumhur'un Görüşü)

4- Üslûb-i Hakîm (el-Kavlü bi'l-Mûceb)

5- İstikbalde Meydana Gelecek Bir Olayı Mâzî Lafzıyla İfâde Etmek

6- Kalb Sanatı

a) Kalb Hakkında Sekkâkî'nin Görüşü

b) Kazvî'nin Görüşü

III- ÜÇÜNCÜ BAB: MÜSNEDİN HALLERİ

A- MÜSNEDİN TERK EDİLMESİNİ GEREKTİREN HÂLLER

B- MÜSNEDİN ZİKR EDİLMESİNİ GEREKTİREN HÂLLER

C- MÜSNEDİN MÜFRED OLMASINI GEREKTİREN HÂLLER

D- MÜSNEDİN FİİL OLMASINI GEREKTİREN HÂLLER

E- MÜSNEDİN İSİM OLMASINI GEREKTİREN HÂLLER

F- FİİL OLAN MÜSNEDİN MEFÛL VB. İLE KAYITLANMASINI GEREKTİREN HÂLLER

G- FİİL OLAN MÜSNEDİN MEFÛL VB. İLE KAYITLANMAMASINI GEREKTİREN HÂLLER

H- FİİL OLAN MÜSNEDİN ŞART İLE KAYITLANMASINI GEREKTİREN HÂLLER

1- Şart Edatlarının Özellikleri ve Aralarındaki Farklar

2- Şart Edatlarının Birbirinin Yerine Kullanılmasının Gerekçeleri

- Tağlîb Sanatı

3- إِنْ و إِذَا Edatlarından Sonra İstikbal İfâde Eden Fiilin Gelmesinin Gerektiği

4- Bu Kurala Aykırı Davranılmasının Gerekçeleri

I- MÜSNEDİN NEKRE OLMASINI GEREKTİREN HÂLLER

K- MÜSNEDİN İZÂFET YA DA VASIFLA TAHSÎS EDİLMESİNİ GEREKTİREN HÂLLER

L- MÜSNEDİN İZÂFET YA DA VASIFLA TAHSÎS EDİLMEMESİNİ GEREKTİREN HÂLLER

M- MÜSNEDİN MA'RİFE OLMASINI GEREKTİREN HÂLLER

N- MÜSNEDİN CÜMLE OLMASINI GEREKTİREN HÂLLER

O- MÜSNEDİN MÜSNEDÜN İLEYHTEN TE'HÎR EDİLMESİNİ GEREKTİREN HÂLLER

P- MÜSNEDİN MÜSNEDÜN İLEYHE TAKDÎM EDİLMESİNİ GEREKTİREN HÂLLER

R- TENBÎH

IV- DÖRDÜNCÜ BAB: FİİLİN MÜTEALLIKLARININ DURUMLARI

A- MEFÛLÜN ZİKREDİLMESİNİ GEREKTİREN SEBEPLER

B- MEFÛLÜN HAZFEDİLMESİNİ GEREKTİREN SEBEPLER

C- FİİLİN MA'MÛLLERİNİN KENDİSİ ÜZERİNE TAKDİMİNİ GEREKTİREN HALLER

D- FİİLİN MA'MÛLLERİ ARASINDA TAKDÎM-TE'HÎRİ GEREKTİREN HÂLLER

V- BEŞİNCİ BAB: KASR

A- KASRIN TÜRLERİ

1- Kasr-ı Hakîkî

a) Mevsûfun Sıfata Kasrı

b) Sıfatın Mevsûfa Kasrı

2- Kasr-ı Gayri Hakîkî

a) Tarafları İtibarıyla Kasr-ı Gayri Hakîki

(1) Mevsûfun Sıfata Kasrı

(2) Sıfatın Mevsûfa Kasrı

b) Muhatabın Durumu İtibarıyla Kasr-ı Gayri Hakîki

(1) Kasr-ı İfrâd

(2) Kasr-ı Kalb

(3) Kasr-ı Ta'yîn

B- MEVSÛFUN SIFATA KASREDİLMESİNİN ŞARTLARI

C- KASR YOLLARI

D- KASR YOLLARINA DAİR BAZI ÖZEL DURUMLAR

1- Sekkâkî'nin Kasr Edatlarından Nefyin إنما İle Biraraya Gelebilmesi İçin Öne Sürdüğü Şart

2- Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Bu Şart Hakkındaki Görüşü

3- Kazvînî'nin Bu Konudaki Görüşü

VI- ALTINCI BAB: İNŞÂ

A- TALEB BİLDİREN İNŞÂ TÜRLERİ

1- Temennî

2- İstifhâm

a) İstifhâm Edatlarının Gerçek Anlamlarında Kullanılması

(1) İstifhâm Edatlarından Hemzenin Kullanımı

(2) İstifhâm Edatlarından Hel'in Kullanımı

(3) Diğer İstifhâm Edatlarının Kullanımı

b) İstifhâm Edatlarının Gerçek Anlamları Dışında Kullanılmaları

3- Emir

a) Emrin Hakîkî (Vaz'î) Anlamı

b) Emrin Hakîkî Anlamı Dışında Kullanılması

c) Emrin Fevr ya da Terâhî İfâde Etmesi

(1) Sekkâkî'nin Görüşü

(2) Kazvînî'nin Sekkâkî'ye İtirazı

4- Nehiy

a) Nehyin Hakîkî (Vazî') Anlamı

b) Nehyin Hakîkî Anlamı Dışında Kullanılması

- Bu Dört İnşâ Türünden Sonra Şart Takdirinin Câiz Olması

5- Nidâ

- Nidânın Gerçek Anlamı Dışında Kullanılması

B- Haberî Kelâm Yerinde İnşâî Kelâm Kullanılmasını Gerektiren Haller

- Tenbîh

VII- YEDİNCİ BAB: FASIL VASIL

A- FASIL VE VASLIN TARİFLERİ

B- FASIL VE VASIL YAPMA YERLERİ

1- Fasil Yapmayı Gerektiren Yerler

a) Kemâl-i İnkıta' bilâ ihâm

(1) İki Cümlelerin Haber ve İnşâ Bakımından Farklı Olmaları

(2) İki Cümle Arasında Câmî' (Ortak Yön) Bulunmaması

b) Kemâl-i İttisal

(1) İkinci Cümlelerin Birincisinin Te'kîdi Olması

(2) İkinci Cümlelerin Birincisinin Bedeli Olması

(3) İkinci Cümlelerin Birinciye Atfî Beyân Olması

c) Şibh-i Kemâl-i İnkıta'

d) Şibh-i Kemâl-i İttisal

- İsti'nâf

- İsti'nâf Türleri

2- Vasıl Yapmayı Gerektiren Yerler

a) Kemâl-i İnkıta' me'a ihâm (Fasıl Yapma Durumunda Yanlış Anlaşılma İhtimalinin Ortaya Çıkması)

b) Tevassut Beyne'l-Kemâleyn (Aralarında Câmî' Bulunan İki Cümlelerin Her İkisinden Haber Ya da İnşâ Olması Durumu)

- Câmî'

- Sekkâkî'ye Göre Câmî'in Kısımları

(1) Aklî

(2) Vehmî

(3) Hayâlî

- Vasıl Yapmanın Güzel Olduğu Durumlar

C- EK: CÜMLE OLAN HÂLİN “VÂV”LI OLUP OLMAMASI İLE İLGİLİ HÜKÜMLER

VII- SEKİZİNCİ BAB: İCÂZ, İTNÂB, MÜSÂVÂT

A- SEKKÂKÎ'NİN İCÂZ VE İTNÂBIN TA'RİF EDİLEMeyeceği HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ

B- KAZVÎNÎ'NİN BU GÖRÜŞE İTİRAZI

C- KAZVÎNÎ'NİN İCÂZ, İTNÂB VE MÜSÂVÂT TARİFİ

D- MÜSÂVÂT

E- İCÂZ VE TÜRLERİ

1- İcâz-ı Kısar

2- İcâz-ı Hazf

F- İTNÂB VE TÜRLERİ

1- İzâh ba‘de’l-İbhâm

2- Zikrû’l-Hâs ba‘de’l-‘Âm (Umûmi Olanın Ardından Husûsînin Zikredilmesi)

3- Bir Nükteden Dolayı Cümlelerin Tekrar Edilmesi

4- İğâl

5- Tezyîl

6- Tekmîl

7- Tetmîm

8- İ‘tirâz

İKİNCİ FEN BEYÂN İLMİ

GİRİŞ

A- BEYÂN İLMİNİN TARİFİ

B- LAFZÎ DELÂLETİN TÜRLERİ VE BEYÂN İLMİNİN KONULARIYLA İLİŞKİSİ

C- BEYÂN İLMİNİN BABLARI

D- BEYÂN İLMİNİN ÜÇ BABA HASREDİLMESİNİN GEREKÇESİ

I- BİRİNCİ BAB: TEŞBÎH

A- TEŞBÎHİN TARİFİ

B- TEŞBÎHLE İLGİLİ (FASILLAR) KONULAR

1- Teşbîhin (Erkânı) Rükünleri

a) Tarafları (Müşebbeh ve Müşebbehün Bih)

(1) Müşebbeh ve Müşebbehün Bihin Her İkisi Hissî

(2) Müşebbeh ve Müşebbehün Bihin Her İkisi Aklî

(3) Müşebbehün Bih Hissî Müşebbeh Aklî

(4) Müşebbehün Bih Aklî Müşebbeh Hissî

b) Vech-i Teşbîh (Şebah)

- Çeşitli Açılardan Vechi Teşbîhin Taksîmi

Birinci Taksîm:

(1) Tahkîkî

(2) Tahyîlî

İkinci Taksîm:

(1) Teşbihte Tarafların Mâhiyetine Dâhil Olan Vech-i Teşbih

(2) Tarafların Mâhiyetine Dâhil Olmayan Vech-i Teşbih

(a) Hakîkiyye

(b) İzâfiyye

Üçüncü Taksîm:

(1) Tek Unsurdan İbâret Olan Vech-i Teşbîh

(2) Tek Unsurlu Hükmünde Olan Çok Unsurlu Vech-i Teşbîh

(3) Tek Unsurlu Hükmünde Olmayan Çok Unsurlu Vech-i Teşbîh

c) Edât-ı Teşbîh

2- Teşbîhin Amaçları

a) Müşebbehe Dönük Amaçlar

b) Müşebbehün Bih'e Dönük Amaçlar

- Tenbîh: Teşbîhin Taraflarının Vech-i Teşbihte Eşit Olmaları:

3- Farklı Açılardan Teşbihin Türleri

a) Taraflarının Müfred veya Mürekkebe Olması Açısından Teşbîh

(1) Her İki Tarafı Müfred Olan Teşbîh

(2) Her İki Tarafı Mürekkebe Olan Teşbîh

(3) Müşebbehin Müfred, Müşebbehün bihin Mürekkebe Olduğu Teşbîh

(4) Müşebbehin Mürekkebe, Müşebbehün bihin Müfred Olduğu Teşbîh

b) Taraflarının Teaddüd Edip Etmemesi Bakımından Teşbîh

c) Vech-i Teşbîhin Müfred Veya Mûrekkep Olması Bakımından Teşbîh

(1) Temsîlî Teşbîh

(2) Ğayr-i Temsîlî Teşbîh (Müfred)

d) Vech-i Teşbîhin Zikredilip Zikredilmemesi Bakımından Teşbîh

(1) Mücmel Teşbîh

(2) Mufasssal Teşbîh

e) Vech-i Teşbîhin Açık Veya Kapalı Olması Bakımından Teşbîh

(1) Karîb-i Mübtezel Teşbîh

(2) Baî'd-i Ğarîb Teşbîh

- Belîğ Teşbîhin Baî-di Ğarîb Olmasının Sebebi

- Karîbi Mübtezelin Baî-di Ğarîbe Dönüşmesi

f) Edâtının Zikredip Edilmemesi Bakımından Teşbîh

(1) Mûekked Teşbîh

(2) Mürsel Teşbîh

g) Amacı Bakımından Teşbîh

(1) Makbûl Teşbîh

(2) Merdûd Teşbîh

C- FASIL: TEŞBÎHİN MERTEBELERİ

II- İKİNCİ BAB: HAKÎKAT ve MECÂZ

A- HAKÎKAT ve MECÂZ HAKINDA GENEL BİLGİLER

1- Lügavî Hakikat ve Mecâz

2- Vâzî' İtibarıyla Hakikat ve Mecâzın Türleri

a) Lügavî

b) Şer'î

c) Örfî

(1) Hâss

(2) 'Âmm

B- MECÂZ TÜRLERİ

1- Mecâz-ı Mürsel

- Mecâz-ı Mürselin Alakaları

2- İstiâre

a) İstiârenin Mahiyeti ile İlgili Husular

- (1) İstiârenin Tahkîkiyye Olarak Kayıtlanması
- (2) İstiârenin Lügavî Mecâz Olmasının Delîli
- (3) İstiârenin Yalandan Farkı

b) İstiârenin Türleri

(1) Tarafları Açısından İstiâre

(a) Mümkün (Buna “Vifâkiyye” Denir)

(b) Mümteni‘ (Buna “Inâdiyye” Denir)

- Tehekkümiyye ve Telmîhiyye Adı Verilen İstiâre de

Bu Kısımda Yer Alır

(2) Câmi‘ Açısından İstiâre

(a) ‘Ammiyye

(b) Hâssiyye

(3) Tarafları ve Câmi‘ Açısından İstiâre

(4) Kullanılan Lafız İtibârıyla İstiâre

(a) Asliyye

(b) Tebeiyye

(5) Kayıt Alıp Almaması Bakımından İstiâre

(a) Mutlaka

(b) Mücerrede

(c) Muraşşaha

(6) Mürekkep Mecâz

- “Temsîl” ve “Mesel” Kavramları

(7) İstiâre-i Mekniyye ve İstiâre-i Tahyîliyye

C- HAKÎKAT VE MECÂZ KONUSUNDA KAZVÎNÎ’NİN SEKKÂKÎ’YE

İTİRAZLARI

1- Lügavî Mecâzın Tarifindeki بالتحقق Kaydına İtirazı

2- Temsîlî İstiâreyi, Tahkîkî İstiârenin Bir Kısım Saymasına İtirazı

3- Tahyîlî İstiâreye Yaptığı Tanım ve Açıklamaya İtirazı

4- Meknî İstiâreye Yaptığı Tanım ve Açıklamaya İtirazı

5- İstiâreyi Tebeıyyeyi, Mekkî İstiâre Kabul Etmesine İtirazı

D- İSTİÂRENİN GÜZELLİĞİNİN ŞARTLARI

E- MECÂZ LAFZININ KULLANILDIĞI FARKLI MANALAR

III- ÜÇÜNCÜ BAB: KİNÂYE

A- KİNÂYENİN TARİFİ

B- MEKNİYYÜN ANH (KASTEDİLEN MANA) AÇISINDAN KİNÂYENİN KISIMLARI

1- Kendisiyle Sıfat ve Nisbet Dışında Bir Şeyin Kastedildiği Kinâye

2- Kendisiyle Sıfat Kastedilen Kinâye

3- Kendisiyle Nisbet Kastedilen Kinâye

C- SEKKÂKÎ'YE GÖRE KİNÂYENİN KISIMLARI

1- Ta'rîz

2- Telvîh

3- Remz

4-Îmâ ve İşâret

D- MECÂZ, KİNÂYE VE İSTİÂRENİN; HAKÎKAT, TASRÎH VE TEŞBÎHTEN DAHA MÜBALAĞALI OLMASININ SEBEPLERİ

ÜÇÜNCÜ FEN

BEDİ' İLMİ

I- BEDİ' İLMİNİN TARİFİ

II- KELÂMI GÜZELLEŞTİRME VECİHLERİ

A- MANAYI GÜZELLEŞTİRME VECİHLERİ (MUHASSİNÂT-I MA'NEVİYYE)

1- Mutâbakat/Tıbâk/Tezât

- a) Tıbâk Türleri

(1) Tıbâk-ı İcâb

(2) Tıbâk-ı Selb

- b) Tıbâk Türleri

(1) Tedbîc

(2) Mukâbele

2- Murâ‘âtü’n-Nazîr/Tenâsüb/Tevfîk

- Murâ‘âtü’n-Nazîre Katılanlar

a) Teşâbüh-i Etrâf

b) Îhâm-ı Tenâsüb

3- İrsâd/Teshîm

4- Müşâkele

5- Müzâvece

6- Akis

7- Rücu‘

8- Tевriye/Îhâm

a) Mücerrede

b) Mûraşşaha

9- İstihdâm

10- Leff ü Neşir

11- Cem‘

12- Tefrîk

13- Taksîm

14- Cem‘ me‘a’t-Tefrîk

15- Cem‘ me‘a’t-Taksîm

16- Cem‘ me‘a’t-Tefrîk ve’t-Taksîm

17- Tecrîd

18- Mübâlaga-i Makbûle

19- Mezheb-i Kelâmî

20- Hüsn-i Ta‘lîl

21- Tefrî‘

22- Te‘kîdü’l-Medh bimâ Yüşbihü’z-Zem

23- Te‘kîdü’z-Zem bimâ Yüşbihü’l-Medh

24- İstitbâ‘

25- İdmâc

26- Tevcîh

27- Maksadı Ciddiyet Olan Hezil/Şaka

28- Tecâhül-i Ârif

29- el-Kavlü bi'l-Mûceb

30- İttirâd

B- LAFZI GÜZELLEŞTİRME VECİHLERİ (MUHASSİNÂT-I LAFZİYYE)

1- Cinâs

a) Cinâs-ı Tâ'm/Tam Cinâs

b) Cinâs-ı Gayr-i Tâ'm

2- Reddû'l-'Acüz ale's-sadr

3- Seci'

4- Müvâzene

5- Kalb

6- Teşrî'

7- Lüzûmü Mâ Lâ Yelzem

- Lafzî Güzelleştirme Vecihlerinde Güzelliğin Kaynağı

HÂTİME

ŞİİR İNTİHÂLİ (SERİKÂT-I Şİ'RİYYE) VE İLGİLİ KONULAR

I-ŞİİR HİRSİZLİĞİ

GİRİŞ: ŞİİR HİRSİZLİĞİNİN KISTASLARI

A- ZÂHİR OLAN HİRSİZLİK

1- Nesh ve İntihâl

2- İğâre ve Mesh

3- İlmâm ve Selh

B- ZÂHİR OLMAYAN HİRSİZLİK ve TÜRLERİ

II-ŞİİR HİRSİZLİĞİ İLE İLGİLİ KONULAR

A- İKTİBÂS

B- TAZMÎN

C- 'AKD

D- HALL

E- TEMLÎH

**III-KELAMDA EDEBÎ AÇIDAN DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN
ÜÇ YER**

A- HÜSN-İ İBTİDÂ

B- HÜSN-İ TEHALLUS

- İktidâb
- Fasl-ı Hitâb

C- HÜSN-İ İNTİHÂ



3. Kazvî'nin Yaptığı Değişiklikler

Telhîs ve *el-Îzâh* adlı eserlerini Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinden istifade ederek kaleme aldığını beyan eden Kazvî'nin bu eserleri; muhtevâ tertip, isimlendirme gibi birçok açıdan *Miftâhu'l-'ulûm*'dan farklılıklar göstermektedir. Ayrıca Kazvî'nin bu eserlerinde kaynağı olan *Miftâhu'l-'ulûm*'da yer alan bazı bilgilere eklemeler yaptığı gibi burada mevcut olan bilgilerin bir kısmına da yer vermemiştir. Bu başlık altında Kazvî'nin eserlerinin *Miftâhu'l-'ulûm*'dan farklı yönleri ele alınacaktır.

a. Tasnîf ve Tertîb Açısından Yaptığı Değişiklikler

(1) Sekkâkî, eserinin belâgata dair olan üçüncü kısmını bir mukaddime iki fasıl (meânî, beyân), bir tekmile ve tetimme olarak tasnif etmiştir. Buna mukabil Kazvî'nin bir mukaddime üç fen (meânî, beyân, bedî') ve bir hâtime şeklinde tasnif etmiştir.

(2) Sekkâkî, birinci fasılın konusu olan meânî ilmini haber ve talep olmak üzere önce iki kânuna ayırmıştır. Birinci kanunun konusu olan haberi ise; 1- isnadla ilgili konular, 2- müsnedün ileyle ilgili konular, 3- müsnedle ilgili konular 4- fasıl-vasıl ve îcâz-itnâbla ilgili konular, olmak üzere dört fenne ayırmıştır. Fiil ve müteallikâtı ile ilgili konuları, müsnedle ilgili konuların hemen ardından bir fasıl açarak ele almış; onu meânî ilminin ayrı bir bölümü (fen) saymamış, kasr konusunu da, dördüncü fennin sonunda fasıl-vasıl, îcâz-itnâb konularından hemen sonra yine fasıl başlığı altında ele almıştır. İkinci kanunun konusu olan talep başlığı altında ise sadece inşâ konularına yer vermiştir.

Kazvî'nin ise, birinci fennin konusu olan meânî ilmini haber ve talep şeklinde ayırmamış, bu ilmin konularını şu şekilde sıralamıştır: 1- Haberî isnadla ilgili konular 2- Müsnedün ileyle ilgili konular 3- Müsnedle ilgili konular 4- Fiilin müteallikâtı ile ilgili konular 5- Kasr 6- İnşâ 7- Fasıl ve vasıl 7- Îcâz, itnâb ve müsâvat. .

(3) Beyân ilmindeki tasnifte Kazvî'nin, genel olarak Sekkâkî'nin tasnîfine uymuş olmakla birlikte teşbihe ait konuları Sekkâkî'ye göre daha sistemli olarak işlemiştir. Çünkü Kazvî'nin; teşbihin tarafları, vech-i teşbih/şebih ve edât-ı teşbihi teşbihin rükünleri başlığı altında ele almıştır. Oysa Sekkâkî bunları ayrı başlıklar halinde açıklamıştır. Öte yandan Kazvî'nin farklı açılardan teşbihin türlerine yer vermiştir. Bu Sekkâkî'nin yapmadığı bir şeydir.

(4) Sekkâkî bedî' ilmini ayrı bir ilim olarak ele almadığı gibi bu ilmin konularını ayrı bir başlık altında sunmamıştır. Beyân ilminin ardından kelâmı güzelleştirme vecihleri adı altında bir başlık açmış ve bedî' ilminin konularını bu başlık altında muhassinât-ı ma'neviyye ve muhassinât-ı lafziyye şeklinde iki bölüm halinde incelemiştir. Oysa Kazvî'nin her ne kadar kitabının girişinde bedî' ilmini “tevâbiu'l-belâga/belâgatın tâbileri” şeklinde ifâde ediyorsa da kitabın tasnifinde “üçüncü fen bedî' ilmi hakkındadır” demek suretiyle ona ayrı bir bölüm açmıştır.

b. Kazvî'nin Yerini Değiştirdiği Konular

Bu başlık altında Sekkâkî'nin kitabının herhangi bir yerinde ele aldığı ancak Kazvî'nin kendi sisteminde farklı bir yere koyduğu konulara yer verilecektir. Karışıklığa mahal vermemek için sıralamada Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eseri esas alınacaktır. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

(1) Kazvî'nin kitabının mukaddimesinde fesâhat ve belâgat terimlerini açıklamıştır.³⁶⁵ Halbuki Sekkâkî bu kavramları beyân ilminin sonunda açıklamıştı.³⁶⁶

(2) Kazvî'nin “meânî”,³⁶⁷ “beyân”,³⁶⁸ ve “bedî’”³⁶⁹ ilimlerinin tariflerini bu ilimlerin girişinde vermiştir. Oysa Sekkâkî “meânî” ve “beyân” ilimlerinin tariflerini kitabının belâgata dair olan üçüncü kısmının mukaddimesinde vermiştir.³⁷⁰

(3) Kazvî'nin “muktezâ-yı hâl” kavramını mukaddimede “Kelâmda Belâgat”ı anlatırken açıklamıştır.³⁷¹ Oysa Sekkâkî bu kavramı “Haberle İlgili Konular” başlığının girişinde açıklamıştır.³⁷²

(4) Kazvî'nin “haberî sıdk ve kizbî” konusunu, meânî ilminin tarifi ve bablarının hemen ardından bu ilmin konularına giriş yapmadan önce “tenbîh” başlığı

³⁶⁵ Kazvî'nin, *Telhîs*, s. 6-12; *el-Îzâh*, s. 5-14.

³⁶⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 532-542.

³⁶⁷ Kazvî'nin, *Telhîs*, s. 13; *el-Îzâh*, s. 15.

³⁶⁸ Kazvî'nin, *Telhîs*, s. 102; *el-Îzâh*, s. 215.

³⁶⁹ Kazvî'nin, *Telhîs*, s. 136; *el-Îzâh*, s. 348.

³⁷⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 247 (Meânî ilminin tanımı); s. 249 (Beyân ilminin tanımı).

³⁷¹ Kazvî'nin, *Telhîs*, s. 9-10; *el-Îzâh*, s. 11-12.

³⁷² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 256-257.

altında ele amıştır.³⁷³ Oysa Sekkâkî aynı konuyu “Haberle İlgili Konular” başlığının giriş bölümünde açıklamaktaydı.³⁷⁴

(5) Kazvîni “Haberin Muhatap İçin Müfîd Olmasının Ölçüsü” (fâide-i haber ve fâide-i haberin lâzımı) konusunu meânî ilminin ilk konusu olan “Haberî İsnâdın Halleri” başlığı altında ele almaktadır.³⁷⁵ Sekkâkî ise aynı meseleyi “Haberle İlgili Konular” başlığının giriş bölümünde açıklamaktaydı.³⁷⁶

(6) Kazvîni “aklî hakikat” ve “aklî mecâz”ı meânî ilminin konuları arasına almış ve “Haberî İsnâdın Halleri” başlığı altında “isnâd hakikat ya da mecâz olur” diyerek konuyu açıklamıştır.³⁷⁷ Sekkâkî ise, beyân ilminin konuları arasında “Selefe Göre Mecâzın Kısımları” bölümünün beşinci faslında konuyu anlatmıştır.³⁷⁸

(7) Kazvîni; “iltifat”,³⁷⁹ “üslûb-i hakîm”,³⁸⁰ “kalb”³⁸¹ gibi konuları “Müsnedün İleyhin Durumları” bölümünde “Müsnedün İleyhin Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkarılması” başlığı altında incelemiş böylece iltifatı Sekkâkî ile aynı yerde ele almış;³⁸² ancak diğer ikisinde Sekkâkî’den ayrılmıştır. Çünkü o, “kalb” sanatını “Müsnedin Nekre Olmasını Gerektiren haller” başlığı altında,³⁸³ “üslûb-i hakîm” i ise, “Haber ve Talepte Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkılması” başlığı altında ele almıştı.³⁸⁴

(8) Kazvîni, Sekkâkî’den farklı olarak şart edatlarının özellikleri ve birbirinden farklarını “Müsnedin Halleri” bölümünde “Fiil Olan Müsnedin Şartla Kayıtlanması” başlığı altında ele almıştır.³⁸⁵ Halbuki *Miftâh* sahibi bu konuyu “Fiil ve Muteallikleri

³⁷³ Kazvîni, *Telhîs*, s. 14-15; *el-İzâh*, s. 18-20.

³⁷⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 254-255.

³⁷⁵ Kazvîni, *Telhîs*, s. 15-16; *el-İzâh*, s. 22-23.

³⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 254.

³⁷⁷ Kazvîni, *Telhîs*, s.18-22; *el-İzâh*, s. 27-37.

³⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 503-510.

³⁷⁹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 41-44; *el-İzâh*, s. 74-78.

³⁸⁰ Kazvîni, *Telhîs*, s. 44-45; *el-İzâh*, s. 79-80.

³⁸¹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 45-46; *el-İzâh*, s. 81-83.

³⁸² Sekkâkî iltifât’tan hem meânî ilminde hem de bedî’ ilminde bahsetmiş, Kazvîni sadece meânî ilminin konuları arasında saymış, bedî’ ilminde iltifata yer vermemiştir.

³⁸³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 296-304.

³⁸⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 435-436.

³⁸⁵ Kazvîni, *Telhîs*, s. 48-52; *el-İzâh*, s. 91-99.

ile İlgili Konular” bölümünde “Fiilin Çeşitli Şartlarla Kayıtlanmasını Gerektiren Haller” başlığı altında incelemiştir.³⁸⁶

(9) Kazvîî, “müsnedün ileyhin müsnede takdimi” konusunu bütün yönleriyle “Müsnedün ileyhin Halleri” bahsinde işlemiş,³⁸⁷ Sekkâkî’nin konu hakkındaki düşüncelerine reddiyelerini de burada zikretmiştir. Sekkâkî ise, “müsnedün ileyhin müsnede takdimi” meselesinin yeri hususunda Kazvîî ile ittifak halinde olmakla birlikte ma‘nen fâil olan müsnedün ileyhin takdimi hususunu “Fiil ve Müteallıkları” konusunda “fiilin müteallıkları ile ilişkisi” mevzuunu işlerken ele almıştır.³⁸⁸

(10) “Talep bildiren inşâ türlerinden herbirinin hakikî anlamı dışında kullanılması” meselesini Sekkâkî “Taleple İlgili Konular” başlığının hemen giriş bölümünde ele almıştır.³⁸⁹ Kazvîî ise talep bildiren her bir kavram hakkında bilgi verdikten sonra o kavramın gerçek anlamı dışında kullanılması meselesine değinmiştir. Meselâ “istifhâm” konusunu anlattıktan sonra istifhâmın gerçek anlamı dışında kullanılmasına yer vermiş,³⁹⁰ “emir” konusunu açıkladıktan sonra emrin gerçek anlamı dışında kullanılmasından söz etmiştir.³⁹¹ Diğer inşâ türlerinde de aynı sistemi uygulamıştır.

(11) Fasil ve vasıl konusunda Sekkâkî, faslı gerektiren hallerin başında “katı” zikretmiştir.³⁹² Oysa Kazvîî, bu konuda değişikliğe gitmiş ve faslı gerektiren hallerden “kemâl-i inkıtâ” ve “kemâl-i ittisâl”i zikrettikten sonra Sekkâkî’nin “kat” dediğini “şibh-i kemâl-i inkıtâ” adı altında zikretmiştir.³⁹³

(12) Beyân ilminin konularının genel tasnifi hususunda Kazvîî, Sekkâkî ile ittifak halindeyken bu konulardan gerek “teşbih” gerekse “mecâzın” kısımlarının tertibi konusunda ondan ayrılmaktadır. Çünkü Sekkâkî “hakikat” ve “mecâz” kavramları hakkında genel bilgilere yer verdikten sonra, “selefe göre mecâzın

³⁸⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 346-356.

³⁸⁷ Kazvîî, *Telhîs*, s. 32-39; *el-Îzâh*, s. 57-72.

³⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 337-346.

³⁸⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 416-417.

³⁹⁰ Kazvîî, *Telhîs*, s.73-75; *el-Îzâh*, s. 141-147.

³⁹¹ Kazvîî, *Telhîs*, s. 75-76; *el-Îzâh*, s. 147-148.

³⁹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 360.

³⁹³ Kazvîî, *Telhîs*, s. 82; *el-Îzâh*, s. 158.

kısımları”na girmiş ardından “istiâre” konusunu ele almıştır. Konuyu kendine hâs bir yaklaşımla ele alan Sekkâkî, ortaya koyduğu sistemle kendinden öncekilerden ayrıldığı gibi, haleflerinden de onu takip eden kimse çıkmamıştır.

(13) Kazvînî, istiâre konusunu Sekkâkî’ye göre daha anlaşılır bir tarzda incelemiş ve kendisinden sonraki belâgatçıların takip ettiği bir sistem ortaya koymuştur. O, mecâzın kısımları arasında yer verdiği istiâre kavramını çeşitli açılardan kısımlara ayırmış ve bu kısımların herbirini tatmin edici biçimde açıklayıp örneklendirmiştir.

(14) Sekkâkî’nin beyân ilminin sonunda “muhassinât-ı ma’neviyye” içinde yer verdiği “i’tirâz”³⁹⁴ konusunu Kazvînî meânî ilminde “ıtnâb” türleri içinde ele almıştır.³⁹⁵

c. Kazvînî’nin Eklediği Konular

(1) Sekkâkî’nin “meânî ve beyân” ilimleri olarak adlandırdığı ilmi, Kazvînî “belâgat ilmi” olarak adlandırmış ve bu ilmi; “meânî” “beyân” ve “bedî” olmak üzere üç bölüme ayırmıştır.

(2) Sekkâkî, “fesâhat” ve “belâgat” kavramları üzerinde kısaca durmuş ayrıntıya girmemiştir. Kazvînî ise, bu kavramlar hakkında yeni bir yaklaşım sergilemiş ve ayrıntılı bilgiler vermiştir. “Fesâhat”ı; müfredde, kelimada ve mütekellimde olmak üzere üç kısma ayırdıktan sonra, herbirinin şartlarını ayrıntılı olarak açıklayıp, örneklendirmiş,³⁹⁶ “belâgat”ı da kelimada³⁹⁷ ve mütekellimde³⁹⁸ olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra her bir kısmın şartlarını örnekler vererek açıklamıştır.

(3) Kazvînî “fesâhat ve belâgat kusurlarından kurtulmak için gerekli olan ilimler”den söz etmiştir.³⁹⁹ Bu Sekkâkî’nin yapmadığı bir şeydir.

³⁹⁴ İtiraz ve cümleyi itiraziyye

³⁹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 538; Kazvînî, *Telhîs*, s. 99; *el-Îzâh*, s. 206.

³⁹⁶ Kazvînî, *Telhîs*, s. 6-9; *el-Îzâh*, s. 5-11.

³⁹⁷ Kazvînî, *Telhîs*, s.9-11; *el-Îzâh*, s. 11-14.

³⁹⁸ Kazvînî, *Telhîs*, s. 11; *el-Îzâh*, s. 14.

³⁹⁹ Kazvînî, *Telhîs*, s. 11-12; *el-Îzâh*, s. 14.

(4) “Müsnedün ileyhın müsnede takdiminin tahsis ya da tekavvî ifâde etmesi” konusunda Abdülkâhir el-Cürcânî’nin görüşlerine⁴⁰⁰ yer veren Kazvîni, konu hakkında Sekkâkî’nin görüşlerini de verip bunlara reddiyelerde bulunmuştur.⁴⁰¹ Ayrıca takdimin umum ifade etmesi (‘umûmu’s-selb # selbü’l-‘umûm) hususunda isim vermeden görüşlerine yer verdiği Bedreddin b. Mâlik’in getirdiği delilleri reddetmiş,⁴⁰² ardından da konu hakkında Cürcânî’nin görüşlerini zikretmiştir.⁴⁰³ Ancak Kazvîni bahsi geçen bu konuda kendi görüşünü belirtmemiştir. Sekkâkî bu konuyu anlatırken yukarıdakilerden herhangi birinin görüşüne yer vermemiştir.

(5) Sekkâkî “kasrı”; sadece “kasr-ı ifrâd” ve “kasr-ı kalb” şeklinde ayrıma tâbi tutarken;⁴⁰⁴ Kazvîni öncelikle “hakîkî” ve “gayr-ı hakîkî” olarak taksim etmiş, sonra bunlardan her birini “sıfatın mevsufa kasrı” ve “mevsufun sıfata kasrı” şeklinde ikiye ayırmıştır. Ardından da “kasr-ı gayri hakîkî”yi “kasr-ı ifrâd”, “kasr-ı kalb” ve “kasr-ı ta’yîn” kısımlarına ayırmıştır. Böylece Sekkâkî’nin sadece “ifrâd” ve “kalb” olarak ortaya koyduğu ikili taksime, “kasr-ı ta’yîn”i ekleyerek üçe çıkarmıştır.⁴⁰⁵

(6) Sekkâkî “fasıl ve vasıl” bahsinde vaslı gerektiren hal olarak sadece “tevassut beyne’l-kemâleyn”i zikretmiş,⁴⁰⁶ Kazvîni “kemâl-i inkita‘ me‘a’l- îhâm” ı da bu hallere eklemiştir.⁴⁰⁷

(7) Sekkâkî’nin “îcâz” ve “itnâb”⁴⁰⁸ olarak ikiye ayırdığı belâgat üslûblarına Kazvîni “müsâvât” ı da eklemiştir.⁴⁰⁹

(8) Kazvîni “îcâz” üslûbunu “îcâz-ı kısar” ve “îcâz-ı hazf” olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁴¹⁰ Bu Sekkâkî’nin yapmadığı bir şeydir.

⁴⁰⁰ Kazvîni, *Telhîs*, s. 33-34; *el-Îzâh*, s. 59-63.

⁴⁰¹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 34-36; *el-Îzâh*, s. 63-67.

⁴⁰² Kazvîni, *Telhîs*, s. 37-38; *el-Îzâh*, s. 68-70.

⁴⁰³ Kazvîni, *Telhîs*, s. 39; *el-Îzâh*, s. 70-71.

⁴⁰⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 400.

⁴⁰⁵ Kazvîni, *Telhîs*, s. 61-62; *el-Îzâh*, s. 122-124.

⁴⁰⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 367-370.

⁴⁰⁷ Kazvîni, *Telhîs*, s. 84; *el-Îzâh*, s. 162-164.

⁴⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 387-388.

⁴⁰⁹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 91,93; *el-Îzâh*, s. 179-180.

⁴¹⁰ Kazvîni, *Telhîs*, s. 93-94; *el-Îzâh*, s. 184.

(9) Sekkâkî “ıtnâb” üslûbu hakkında genel bilgiler vermekle yetinmiş; Kazvînî ise bu üslûbun türlerinden söz etmiş ve bunları sekiz başlık altında ele almıştır.⁴¹¹

(10) Kazvînî vech-i teşbihi; “tahkîkî” ve “tahyîlî” olmak üzere ikiye ayırmış ve “tahyîlî” olan vech-i teşbihi örnek üzerinden açıklamıştır.⁴¹² Bu Sekkâkî’nin yapmadığı bir şeydir.

(11) Kazvînî teşbih türlerine değinmiş ve farklı açılardan teşbihi kısımlara ayırmıştır.⁴¹³ *Miftâh* sahibi ise bu kısımlardan söz etmemiştir.

(12) Sekkâkî ve Kazvînî’nin “mecâz” ve “istiâre”ye bakış açıları tamamen farklı olduğu için bu konuda bir ziyadedden söz etmeyeceğiz.

(13) Bedî’ ilminde Kazvînî, Sekkâkî’nin zikrettiği güzelleştirme vecihlerine eklemeler yapmıştır. “Muhassinât-ı ma’neviyye”de yaptığı eklemeler şunlardır: “İrsâd/teshîm”, ‘akis’, ‘rücu’, ‘istihdâm’, ‘tecrîd’, ‘mübâlaga’, ‘mezheb-i kelâmî’, ‘hüsn-i ta’lîl’, ‘tefrî’, ‘te’kîdüz-zem bimâ yüşbihü’l-medh’, ‘idmâc’, ‘hezl’, ‘el-kavlü bi’l-mûceb’, ‘ittirâd’.

(14) Kazvînî *el-İzâh* adlı eserinde “Muhassinât-i ma’neviyye” ye “İstitrâd” sanatını da eklemiştir.⁴¹⁴ Bu Sekkâkî’nin bahsetmediği bir sanat olmasının yanında Kazvînî de *Telhîs*’te bundan söz etmemiştir.

(15) Ayrıca Kazvînî, Sekkâkî’nin ayrı bir sanat saydığı “mukâbele”yi⁴¹⁵ “mutâbakat/tıbâk” içinde saymış;⁴¹⁶ yine Sekkâkî’nin yer vermediği “ihâm-ı tezâd” ve “tedbîc”i de aynı yerde zikretmiştir.⁴¹⁷ Bunlara ek olarak, “teşâbüh-i etrâf” adını verdiği bir sanatla “ihâm-ı tenâsüb” dediği başka bir sanatı da “mürââtü’n-nazîr”e katılanlar arasında saymıştır.⁴¹⁸

⁴¹¹ Kazvînî, *Telhîs*, s. 96-101; *el-İzâh*, s. 196-211.

⁴¹² Kazvînî, *Telhîs*, s. 104-105; *el-İzâh*, s. 224-227.

⁴¹³ Kazvînî, *Telhîs*, s. 113-119; *el-İzâh*, s. 247-269.

⁴¹⁴ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 361.

⁴¹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 533.

⁴¹⁶ Kazvînî, *Telhîs*, s. 137; *el-İzâh*, s. 353.

⁴¹⁷ Kazvînî, *Telhîs*, s. 137; *el-İzâh*, s. 353.

⁴¹⁸ Kazvînî, *Telhîs*, s. 138; *el-İzâh*, s. 355-356.

(16) Kazvîni, “muhassinât-ı lafzıyye”de de Sekkâkî’nin zikrettiği sanatlarla bazı eklemeler yapmıştır. Bunlar: “Müvâzene”, “teşri” ve “lüzûmu mâ lâ yelzem” sanatlarıdır.⁴¹⁹

(17) Kazvîni’nin kitabının hâtime bölümünde ele aldığı “şiiir hırsızlıkları/intihal” ve ilgili konular Sekkâkî’nin hiç bahsetmediği bir konudur.⁴²⁰ Ayrıca yine hâtimedede ele aldığı son konu olan “hüsn-i ibtida”, “hüsn-i tehallus” ve “hüsn-i intihâ” meseleleri de *Miftâh*’ta hiçbir şekilde yer almayan konulardır.⁴²¹

d. Kazvîni’nin Çıkardığı (Bahsetmediği) Konular

Kazvîni, kitabını telif ederken *Miftâhu’l-‘ulûm*’u esas aldığını söylemekte ise de bu durum onun *Miftâh*’ı aynen taklit ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim yukarıda *Miftâh*’a yaptığı eklemelerden söz ettik. Şimdi de *Miftâh*’ta yer aldığı halde Kazvîni’nin farklı gerekçelerle eserine almadığı konular üzerinde duracağız.

(1) Sekkâkî meânî ilminin “temhîd/giriş” bölümünde “haber” ve “taleb”’in tarife ihtiyacı olup olmadığı meselesini ele almış, konu hakkındaki görüşlere ve bu görüşlerin delillerine yer vermiştir.⁴²² Kazvîni bu meseleye hiç temas etmemiştir.

(2) Sekkâkî meânî ilminin konularına yer verirken “Birinci Kanun: Haberle ilgili Konular” başlığını koymuş ve bu bölümün alt başlıklarına geçmeden önce yer verdiği “Giriş” bölümünde bazı konulara temas etmiştir.⁴²³ Kazvîni “Haberle ilgili Konular” başlığına hiç yer vermemiş, Sekkâkî’nin burada zikrettiği konuların bir kısmını kitabının farklı bölümlerinde ele almış, bir kısmına ise (Haberle ilgili Konuların Çeşitli Açılardan taksimi)⁴²⁴ hiç değinmemiştir.

(3) Sekkâkî “Müsnedün ileyh ile İlgili Konular” başlığı altında konulara geçmeden önce “Müsnedün ileyhin Muktezâ-yı Hâle Uygun Getirilmesinin Önemi”ni ele almıştır.⁴²⁵ Kazvîni doğrudan “Müsnedün ileyhin Halleri” ile başlamıştır.

⁴¹⁹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 157-158; *el-Îzâh*, s. 406-408.

⁴²⁰ Kazvîni, *Telhîs*, s. 159-166; *el-Îzâh*, s. 411-438.

⁴²¹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 166-168; *el-Îzâh*, s. 439-445.

⁴²² Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 251-253.

⁴²³ Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 254-258.

⁴²⁴ Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 255-256.

⁴²⁵ Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 265.

(4) “Müsnedle İlgili Konular” başlığı altında Sekkâkî, konuların tasnifiyle başlamıştır.⁴²⁶ Kazvînî ise “müsnedün ileyh”te olduğu gibi doğrudan konuya girmiştir.

(5) Kazvînî’nin “Fiilin Müteallikâtının Halleri” başlığı altında değindiği konuyu Sekkâkî, “Fiil ve Müteallıkları ile İlgili Konular” başlığıyla ele almış ve bu konuya fiilin terkedilmesini gerektiren hallerle isbat edilmesini gerektiren halleri anlatarak başlamıştır.⁴²⁷ Oysa Kazvînî başlığından da anlaşılacağı gibi, fiille ilgili konulara hiç temas etmemiş sadece fiilin müteallıklarından bahsetmiştir.

(6) Sekkâkî “Fiil ve Müteallıkları ile İlgili Konular” başlığı altında “Fiilin Çeşitli Şartlarla Takyîd Edilmesi”ni anlatırken şart edatlarının hemen hepsine kısa da olsa değinmiştir.⁴²⁸ Ancak Kazvînî, bu edatlara dair nahiv ilminde gerekli bilgilerin bulunabileceğini gerekçe göstererek bu edatlardan sadece "إن", "إذا" و "لو" hakkında bilgi vermiştir.⁴²⁹

(7) Sekkâkî “fasıl ve vasil” konusunun girişinde “Vâv ile Atfa Elverişli Olan Yerler”, “Vâv ile Atfin Fâidesi” ve “Vâv ile Atfin Makbul Olmasının Şartları” gibi hususlara yer vermiştir.⁴³⁰ Kazvînî ise bu meselelere hiç temâs etmeksizin doğrudan “Fasıl ve Vasil Yapılması Gereken Yerler” şeklinde konuyu ele almıştır.

(8) *Miftâh* sahibi “îcâz ve itnâb” konusunu işlerken “medih, zem fiileri”⁴³¹ ile “temyiz”⁴³² konusunu bu açıdan ele alıp işlemiştir. Kazvînî ise bu bölümde farklı bir tarz benimsemiş, “itnâb” konusunu anlatırken “medih, zem fiileri”ne kısaca değinmiş, “temyiz” konusunu da Sekkâkî’nin verdiği örnek üzerinde dururken kısaca zikretmiştir.

⁴²⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 305.

⁴²⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 329-333.

⁴²⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 346-356.

⁴²⁹ Kazvînî, *Telhîs*, s. 48-51; *el-Îzâh*, s. 91-99.

⁴³⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 358-360.

⁴³¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 395-396.

⁴³² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 396-399.

(9) “Kasr” konusunda Sekkâkî “cümlelerin farklı unsurları arasında kasrın neveleri”ne değinmiş,⁴³³ Kazvînî böyle bir ayrıntıya girmemiş, genel olarak “kasrın neveleri” üzerinde durmuştur.

(10) Sekkâkî “Taleb” adını verdiği konunun girişinde (Kazvînî bunu “el-İnşâ”⁴³⁴ başlığı altında zikretmişti) “Taleb İçin Mutlaka Gerekli Olan Hususlar”dansöz etmiştir.⁴³⁵ Kazvînî’de bu yoktur.

(11) Sekkâkî “mecâz” bahsinin girişinde “Kelimelerin Mefhûmlarına Delâletlerinin Keyfiyeti; Vaz‘ ve Vâzı‘ Kavramları” üzerinde durmuştur.⁴³⁶ Ayrıca bu bölümde belâgatçıların “hakikat ve mecâz”a yaptıkları tariflerden söz etmiş,⁴³⁷ daha sonra da “selefe göre mecâzın kısımları”ndan bahsetmiştir.⁴³⁸ Kazvînî bu meselelerin hiçbirine değinmemiştir.

(12) Sekkâkî “kinâye” konusunu işlerken “kinâyenin isimlendirme sebebi”nden söz etmiştir.⁴³⁹ Kazvînî ise bu meseleye değinmemiştir.

(13) Sekkâkî beyân ilminin sonunda “fesâhat” ve “belâgat” kavramlarından söz ettikten sonra Hûd süresinin 44. âyetini beyân⁴⁴⁰ ve meânî⁴⁴¹ ilimleri açısından incelemiş, ardından da “Fesâhat-i Ma‘neviyye⁴⁴² ve Fesâhat-i Lafziyye⁴⁴³” açısından ele almıştır. Kazvînî bunlara değinmemiştir.

(14) Kazvînî, Sekkâkî’nin “Mühassinât-i Ma‘neviyye” içinde zikrettiği “i‘tirâz”⁴⁴⁴ ve “iltifat”⁴⁴⁵ sanatlarını meânî ilminde ele almıştır.⁴⁴⁶ Ayrıca Sekkâkî’nin

⁴³³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 409-412.

⁴³⁴ Kazvînî, *Telhîs*, s. 68.

⁴³⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 414.

⁴³⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 466-467.

⁴³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 470-471.

⁴³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 471.

⁴³⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 512.

⁴⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 528-529.

⁴⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 529-531.

⁴⁴² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 531.

⁴⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 531-532.

⁴⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 538.

⁴⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 539.

⁴⁴⁶ Kazvînî, *Telhîs*, (iltifat) s. 42; (i‘tirâz), s. 99.

bu bölümde yer verdiği “Taklîlü’l-Lafz ve Lâ Taklîlüh”⁴⁴⁷ sanatından Kazvînî hiç bahsetmemiştir.

(15) Sekkâkî’nin “Muhassinât-i Lafziyye” den saydığı “Tarsî” adlı sanatı⁴⁴⁸ Kazvînî “Sec”ın nevilerinden saymış;⁴⁴⁹ yine Sekkâkî’nin bu grubta saydığı “Kur’ân’daki Fâsılalar”ı⁴⁵⁰ hiç zikretmemiştir.

(16) Kazvînî, Sekkâkî’nin kitabının sonuna meânî ilminin tekmiyesi olarak eklediği “Had ve İstidlâl İlimleri”⁴⁵¹ ile meânî ve beyân ilimlerinin amacının tetimmesi olarak eklediği “Şiir ve Def’u’l-Metâ’ın”⁴⁵² ilimlerine işâret yoluyla dahi değinmemiştir.

e. Kazvînî’nin İsimlendirme vb. Hususlarda Yaptığı Değişiklikler

Miftâhu’l-‘ulûm’da yer alan konulardan bir kısmını Kazvînî gerek isimlendirme gerekse başka açılardan değiştirmiştir. Bu başlık altında Kazvînî’nin yaptığı bu değişikliklere temas edeceğiz.

(1) Sekkâkî, bu ilimler “meânî” ve “beyân” ilimleri olarak adlandırırken;⁴⁵³ Kazvînî, “İlmü’l-Belâga/Belâgat İlimleri” adını vermektedir.⁴⁵⁴ “Meânî”, “beyân” ve “bedî” ilimlerini ise belâgat ilminin bölümleri olarak zikretmektedir.

(2) Belâgat ilimlerinin üçüncüsü olarak bilim tarihinde yerini alan “Bedî” ilmini Sekkâkî, müstakil bir ilim olarak kabul etmeyip beyan ilminin sonunda “Kelâmı Güzelleştirme Vecihleri”⁴⁵⁵ başlığıyla verirken Kazvînî, Bedreddin b. Mâlik’e tâbi olarak müstakil bir ilim kabul edip “Bedî’ İlmi”⁴⁵⁶ başlığını kullanmıştır.

⁴⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 539.

⁴⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 542.

⁴⁴⁹ Kazvînî, *Telhîs*, s. 156; *el-Îzâh*, s. 403.

⁴⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 542.

⁴⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 544-615.

⁴⁵² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 615-726.

⁴⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 247.

⁴⁵⁴ Bkz. Kazvînî, *Telhîs*, s. 3; *el-Îzâh*, s. 3.

⁴⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 532.

⁴⁵⁶ Kazvînî, *Telhîs*, s. 136; *el-Îzâh*, s. 348.

(3) Sekkâkî'nin "Taleb"⁴⁵⁷ başlığı altında ele aldığı konuyu Kazvînî, "İnşâ" başlığı altında anlatmakta ve inşâyı "Talebî ve Gayr-ı Talebî" olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁴⁵⁸

(4) Kazvînî "el-Munsif" terimine yer vermemiş, Sekkâkî'nin⁴⁵⁹ bunu kullandığını belirtmekle yetinmiştir.⁴⁶⁰

(5) "Muhassinât-i Ma'neviyye" içinde sayılan Sekkâkî'nin "Îhâm"⁴⁶¹ adını verdiği sanata Kazvînî, "Tevriye"⁴⁶² demektedir.

(6) Sekkâkî'nin "Sevku'l-Ma'lûm Mesâka Gayrih" diye adlandırdığı sanata Kazvînî genel isimlendirmeye uyarak "Tecâhül-i Ârif" demektedir.⁴⁶³ Oysa Sekkâkî bu adlandırmayı uygun görmediğini söylemektedir.⁴⁶⁴

⁴⁵⁷ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 414.

⁴⁵⁸ Kazvînî, **Telhîs**, s. 68; **el-Îzâh**, s. 135.

⁴⁵⁹ Sekkâkî bu terimi, fiilin şartla kayıtlanması bahsinde, ta'rîz meselesini anlatırken ele almaktadır. Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 253.

⁴⁶⁰ Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 97.

⁴⁶¹ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 537.

⁴⁶² Kazvînî, **Telhîs**, s. 140; **el-Îzâh**, s. 364.

⁴⁶³ Kazvînî, **Telhîs**, s. 150; **el-Îzâh**, s. 389.

⁴⁶⁴ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 537-538.

İKİNCİ BÖLÜM
CÜMLE VE CÜMLENİN ÖĞELERİNE DAİR İTİRAZLARI

Bu bölümde Kazvî'nin meânî ilminde Sekkâkî'ye itiraz ettiği meselelerin bir kısmı ele alınacaktır. Bilindiği üzere Kazvî'nin meânî ilminin konularını sekiz başlık altında toplamıştır. Bunlar: 1- Haberî İsnâdın Halleri 2- Müsnedün İleyhin Halleri 3- Müsnedün Halleri 4- Fiilin Müteallıklarının Halleri. 5- Kasr 6- İnşâ 7- Fasil ve Vasıl 8- Îcâz, Itnâb ve Müsâvât konularıdır. Kazvî'nin bu konulara giriş yapmadan önce meânî ilmini tarif etmiş ardından da Sekkâkî'nin meânî ilmi ve belâgata dair tariflerine yer verdikten sonra bu tarifler konusunda Sekkâkî'ye bazı itirazlarda bulunmuştur.

Bu başlık altında Kazvî'nin bu ilmin girişinde meânî ilminin tanımı ve belâgatın tanımı konusunda Sekkâkî'ye itirazları ile meânî ilminin ilk dört konusundaki itirazlarına yer verilecektir. Böylece bu bölümdeki itirazlar beş ana başlık altında ele alınacaktır.

I. MEÂNÎ İLMİNİN MUKADDİMESİNDEKİ İTİRAZLARI

Kazvî'nin meânî ilminin girişinde bu ilmin tarifini yaptıktan sonra Sekkâkî'nin tarifine yer verir ve bazı açılardan bu tarife itiraz eder. Ardından da Sekkâkî'nin belâgata yaptığı tarifi zikreder ve meânî ilminin tarifindeki itirazlarla bağlantılı olarak Sekkâkî'nin belâgat tanımındaki bir kayda da itiraz eder. Bu başlık altında Kazvî'nin meânî ilmin tarifinde ve belâgat tarifinde Sekkâkî'ye itirazlarına yer verilecektir.

A. Meânî İlminin Tanımındaki Bazı Kayıtlara İtirazları

Kazvî'nin daha başta Sekkâkî'nin meânî ilmine getirdiği tanımı eleştirir. Sekkâkî'nin oldukça uzun ve komplike bir görünüm arz eden “meânî ilmi” tanımı şöyledir:

هو تتبع خواص تراكييب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق

الكلام على ما يقتضي الحال ذكره

“Sözün muktezâ-yı hâle⁴⁶⁵ uygunluğunu sağlamada hatadan korunmak için, cümle terkiplerinin anlamsal özelliklerini ve bu terkiplere ait olan güzellik ve (çirkinlik gibi) diğer durumları gözetmek (bilmek) tir.”⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Muktezâ-yı hâl; takdim, tehir, zikr, hazf, marifelik, nekrelik gibi niteliklerle vasıflanan küllî kelimedir. Teftâzânî, **Muhtasarü'l-meânî**, İstanbul, Kırımlı Abdullah Efendi matbaası, 1307, s. 30.

⁴⁶⁶ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 341. Aynı tarif için bkz. Bedreddin b. Mâlik, **el-Misbâh fi'htisârî'l-miftâh**, nşr. Hüsnî Abdülcelîl Yusuf, y.y. Mektebetü'l-âdâb, t.y. s. 5.

Kazvîni, Sekkâkî'nin meânî ilmi tanımında yer alan “تتبع/tetebbu”, “تراكيب/terâkîb” ve “غيره/gayrihi” kayıtlarına itiraz etmiştir. Şimdi Kazvîni'nin bu itirazlarına biraz daha yakından bakalım.

1. تتبع Kaydına İtirazı

Kazvîni, *el-Îzâh*'ta “tetebbu”un (inceleme-araştırma) ilim olmadığı gibi, ilim olarak da adlandırılmayacağı tezinden hareketle “herhangi bir ilmin tarifinde bu kaydın yer alması doğru olmaz” diyerek Sekkâkî'nin meânî ilmi tanımında yer alan bu kayda itiraz eder.⁴⁶⁷

Ancak başta Teftâzânî (ö. 792/1390) olmak üzere *Telhîs* ve *el-Îzâh* şârihlerinin büyük bir kısmı Kazvîni'nin bu itirazını yersiz bularak bu noktada Kazvîni'nin Sekkâkî'yi anlayamadığını ifade etmişlerdir. Şöyleki: Sekkâkî, beyân ilminin sonunda meânî ve beyân ilmine dair ifadelerinde, “tetebbu” yerine “marifet (معرفة)/bilgi” kelimesini kullanmıştır.⁴⁶⁸ Onun bu yaklaşımı “tetebbu” kelimesini “معرفة” anlamında kullandığını gösterir. Dolayısıyla bu kayıt, “melzum zikredilip lâzımın kastedilmesi”⁴⁶⁹ kabilinden mecaz olup, burada “tetebbu”, “marifet/bilgi” anlamındadır.⁴⁷⁰ Bu yüzden Sekkâkî'ye yapılan itiraz yersizdir.

Kazvîni'ye karşı Sekkâkî'yi destekleyen bu müelliflere “tanımlarda mecaz ifadelerle yer vermenin doğru olmadığı” şeklinde itirazlar gelebilir. Peki tanımlarda kelimeleri meczî anlamlarında kullanmak doğru mudur?

⁴⁶⁷ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 15.

⁴⁶⁸ Sekkâkî, *Miftah*, s. 542.

⁴⁶⁹ Bazılarına göre “معرفة ile تتبع” arasında “lazım-melzum” değil “sebeb-müsebbeb” ilişkisi söz konusudur. Bu görüş için bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 159; İsmâüddîn, *Atvel: Şerhu't-Telhîs*, İstanbul, Matbaâ-i âmire, t.y. s. 41; Abdülhakim es-Siyâlkûtî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, nşr. Muhammed Seyyid Osman, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I, 30; Ahmed Hindâvî Hilal, *İstidrâkâtü's-Sa'd ale'l-Hatîb fi'l-Mutavvel*, s. 67.

⁴⁷⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Muzaffer el-Hatîbî el-Halâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Hâşim Muhammed Hâşim Mahmûd, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007, s. 72; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s.161; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 36; Hasan Fehmi Ulus, *Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh'ı*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994, s. 24; Abdülmünim el- Hafâcî, *Şerhu'l-Îzâh*, I, 54; Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 66.

Teftâzânî'nin yanısıra Halhâlî (ö. 745/1344-45) ve Bâbertî (ö. 786/1384) gibi belâgat âlimleri kavram tanımlarında mecaz kullanılmasında bir sakınca görmezler. Tam tersine bunun özellikle bir amaca matuf olması durumunda daha da iyi olacağını söylerler ki onlara göre bu amaç şudur: Arapların sahip oldukları fitrî dil yetenekleriyle bu terkipleri düzgün kullanmaları, onların meânî ilmini de bildikleri anlamına gelmez. Bilakis meânî ilmi ancak tettebbu' (inceleme ve araştırma) sonucu elde edilen bir bilgidir.⁴⁷¹ Dolayısıyla Sekkâkî'nin bu kullanımı eleştiriyi değil aksine övgüyü hak eden bir yaklaşımdır.

Bedreddin b. Mâlik (ö. 686/1287) Sekkâkî'nin bu tanımını aynen almıştır. Bu da onun tanıma bir itirazının olmadığını göstermektedir.⁴⁷²

Bununla birlikte belâgatçılar arasında Kazvî'nin gibi düşünenler de vardır. Bunların en başta gelenleri Sübkî (ö. 773/1372)⁴⁷³ ve İsmâüddîn el-İsferâyînî'dir (ö. 945/1538). Bu bilginlere göre de "tettebbu'" kelimesinin "marifet" anlamında kullanılması uygun değildir. Sübkî "ilmin infîâl, tettebbu'un ise fiil kabilinden olduğu, ayrıca tariflerde mecaz kullanımının hoş olmadığı" gerekçesiyle bu kullanıma karşı çıkarken; İsmâüddîn; "eğer tettebbu'dan maksat ilim olsaydı, tarifin devamında ليحتز بالوقوف عليها "O özelliklere vakıf olmak suretiyle kaçınmak için" yerine ليحتز به "o ilim sayesinde kaçınmak için" denirdi", demektedir.⁴⁷⁴

Yine çağımızda Teftâzânî'nin Kazvî'ye itirazları üzerine bir çalışma yapan Ahmed Hilal Hindâvî de Sekkâkî'nin meânî ilmi tanımındaki "tettebbu'" kaydının herhangi bir ilmin mahiyetinden bir parça olamayacağını ancak ilim tahsilinin araçlarından biri olabileceğini ifade etmek suretiyle, Kazvî'nin bu eleştirisini haklı bulmaktadır.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 72; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 161; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 36; Tariflerde mecaz kullanımı tartışmaları için ayrıca bkz. Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 24.

⁴⁷² Bedreddin b. Mâlik, *el-Misbâh*, s. 7.

⁴⁷³ Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî el-Mısrî: Bilgi için bkz. Recep Cici, "Sübkî Bahâeddîn", *DİA*, XXXVIII, 11.

⁴⁷⁴ Sübkî, *Arûs*, I, 159; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 41.

⁴⁷⁵ Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 68.

2. “تراكيب/Terâkîb” Sözcüğüne İtirazı

Esasen Sekkâkî, meânî ilminin tanımında geçen “تراكيب/terâkîb” kelimesiyle bûlegânın (belîğ kimseler) terkiplerini kastettiğini, tanımın hemen ardından söylemiştir.⁴⁷⁶ Kazvînî’ye göre bu sözcükle “bûlegânın terkibi” kastedilemez. Kazvînî aynı itirazı “belâgat tanımı”nda da dile getirdiğinden onun bu itirazı ileride “Belâgat Tanımına İtirazı” başlığı altında ele alınacaktır.

3. “وغيره” Kaydına İtirazı

Kazvînî’nin meânî ilmi tanımında Sekkâkî’ye üçüncü itirazı “ve gayrihi” kaydını kullanması ve bununla neyi kastettiğini açıklamayıp mübhem bırakmasıdır.⁴⁷⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sübkî ve Niksârî (ö. 901/1495) dışındaki şârihler bu itiraza değinmemişlerdir. Sübkî ve Niksârî’ye göre ise, bu kaydın “الاستحسان/güzellik” kelimesine karşılık gelmesi, esasen onunla neyin kastedildiğine dair bir karine oluşturmaktadır. Buna göre bundan maksadın “الاستهجان/çirkinlik” olduğu söylenebilir. Ayrıca tariflerdeki bütün kayıtların her bakımdan açık olmasının da şart olmadığını savunan Sübkî ve Niksârî,⁴⁷⁸ bu bakımdan Kazvînî’nin itirazını yersiz bulmuşlardır.

Kazvînî, Sekkâkî’nin meânî ilmi tarifini eleştirmekle kalmamış başka bazı kavram tanımlarında da yaptığı gibi, bu ilmi daha kısa ve açık bir tanımla:

“علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال”

*“Arapça lafızların muktezâ-yı hâle uygunluğunu sağlayan hallerinin kendisiyle bilindiği ilimdir.”*⁴⁷⁹ şeklinde yeniden tanımlamıştır.

Kazvînî’nin, Sekkâkî’nin meânî ilmi tanımına yaptığı itirazlarında tamamen haklı olduğunu söylemek mümkün gözükme de bu ilmi daha kısa ve anlaşılır bir

⁴⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 247.

⁴⁷⁷ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 16.

⁴⁷⁸ Sübkî, *Arûs*, I, 160; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh*, s. 26-27.

⁴⁷⁹ Kazvînî, *Telhîs*, s.13; *el-Îzâh*, s. 15.

tanımla yeniden tanımlaması takdire şayandır.⁴⁸⁰ Nitekim İsmüddîn, Süyûtî vb. bilginler⁴⁸¹ Kazvî'nin tanımını öoverlerken, Sekkâkî'nin tanımı eleştirilere konu olmuştur.⁴⁸² Kazvî'nî'yi Sekkâkî'ye yönelik eleştirilerinde haksız bulan Teftâzânî bile yeni bir meânî ilmi tarifi yapmakla Sekkâkî'nin tarifini iyi bir tarif olarak görmediğini hissettirmiştir.⁴⁸³ Son dönem belâgat çalışmalarında da Sekkâkî'nin uzun ve uzun olduğu kadar da anlaşılması güç meânî ilmi tanımı yerine ondan daha kısa ve anlaşılır olması sebebiyle Kazvî'nî'nin tanımı tercih edilmiştir.⁴⁸⁴ Bu çalışmalarda Kazvî'nî'nin tarifinin esas alınmış olması onun tarifinin daha dakik ve anlaşılır olmasından dolayıdır.⁴⁸⁵

B. Belâgat Tanımına İtirazı

Kazvî'nî'nin itiraz ettiği hususlardan biri de Sekkâkî'nin belâgat tanımıdır. Kazvî'nî'nin itirazına konu olan Sekkâkî'nin belâgat tanımı şöyledir:

البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعنى حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها

Belâgat: *Mütekellimin; manayı ifade etme hususunda, terkiplerin hususiyetlerinin tam olarak hakkını verebileceği; teşbih, mecaz ve kinâye türlerini yerli yerinde kullanabileceği bir ihtisas seviyesine ulaşmasıdır.*⁴⁸⁶

Görüldüğü gibi Sekkâkî, meânî ilmi tanımında olduğu gibi, belâgat tanımında da “*التراكيب/خواص*/terkiplerin hususiyetleri” ifadesini kullanmıştır. Daha önce de ifade

⁴⁸⁰ Sekkâkî'nin tarifinin, beyân ve bedî' ilmini dışarıda bırakmadığı (ağyarını mani olmadığı) eleştirisi için bkz. Bedevî Tabâne, **Dirâse fî tatavvuri'l-fikrati'l-belâgiyye inde'l-Arab ve menâhicihâ ve mesâdirihâ'l-kübrâ**, 7. Bsk. Riyad, Dâru'l-menâre, Cidde, Dâru'r-Rifâi, 1988, s. 324-325.

⁴⁸¹ İsmüddîn, **Atvel**, I, 41; Süyûtî, **'Ukûdü'l-cümân**, s. 8; Saîdî, **Buğyetü'l-İzâh**, I, 37.

⁴⁸² Eleştiriler için bkz. Saîdî, **Buğyetü'l-İzâh**, I, 37; Hindâvî, **İstidrâkât**, s. 69.

⁴⁸³ Teftâzânî'nin tarifi için bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 36-37.

⁴⁸⁴ Merâğî, **Ulumu'l-belâga**, s. 54-55; el-Hâşimî, **Cevâhiru'l-belâga**, s. 46; Ayrıca bkz. Mehmet Yalar, **el-Hatîb el-Kazvî'nî ve Belâgat İlmindeki Yeri**, s. 107.

⁴⁸⁵ Şevki Dayf, “Sekkâkî'nin tariflerinin daha karmaşık buna karşın Kazvî'nî'nin tariflerinin daha açık ve anlaşılır olduğu”nu savunuyor. Bkz. Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 336.

⁴⁸⁶ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 526.

edildiği gibi Sekkâkî tanımında geçen “terâkîb” kelimesiyle “bülegânın (beliğ kimseler) terkipler”ini kastetmiştir.⁴⁸⁷

Kazvînî, Sekkâkî’nin “terâkîb” kelimesine ilişkin meânî ilminin tanımında yaptığı açıklamayı esas alarak belâgat tanımındaki “terâkîb” kelimesiyle “bülegânın terkipleri”nin kastedilmesi halinde –ki ilk akla gelen budur-⁴⁸⁸ devir⁴⁸⁹ lâzım geleceğini ileri sürer. Şöyle ki, bu tarife göre belâgatı bilmek; beliğ kimselerin bilinmesine bağlıdır. Oysa beliğ kişilerin beliğ olduğunun bilinmesi de belâgatı bilmeye bağlıdır.⁴⁹⁰ Bu ise devir sonucunu doğurur.

Kazvînî’nin bu itirazı, Sekkâkî’nin tanımında yer alan “terâkîb” kelimesiyle “beliğ kimselerin terkipleri”ni kastetmesine yöneliktir. Kazvînî, “Sekkâkî burada “terâkîb” kelimesiyle beliğ kimselerin terkiplerini kastetmiyorsa, maksadını açık bir şekilde ortaya koymalı ve kastettiği anlamı açıkça belirtmeliydi”,⁴⁹¹ demektedir.

Şârihlerin hemen hepsi bu itiraza karşı çıkmışlardır. Halhâlî ve Bâbertî, “Sekkâkî’nin belâgat tanımının mütekellimin belâgatına dair bir tanım olduğunu, dolayısıyla tanımında geçen terâkipten maksadın ise beliğ kimselerin terkipleri olmayıp beliğ olan terkipler olduğunu” ifade ederek “devir lâzım geleceği” itirazını reddetmişlerdir. Onlara göre; mütekellimde belâgatın tasavvuru, her ne kadar beliğ bir terkiplerin tasavvuruna bağlı olsa da, beliğ bir terkiplerin tasavvuru mütekellimde belâgatın

⁴⁸⁷ Sekkâkî, **Miftâhu’l-‘ulûm**, s. 247.

⁴⁸⁸ Niksârî’ye göre tam tersi bir durum söz konusu olup, bu tabirden maksat “bülegân”ın terkipleri olamaz. Çünkü mütekellim neden başka beliğ kimselerin sözleri derecesine ulaşacak bir söz söylemeye çalışsın. Aksine maksat muktezâ-yı hale uygun söz söylemeye çabalamaktır. Böylece beliğ olan mütekellim, kendine has zaman ve zemine uygun söz söylemeye çabalayacaktır. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 26.

⁴⁸⁹ “Bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etme” anlamında mantık ve felsefe terimi. Bkz. Metin Yurdağür, “Devir”, **DİA**, IX, 230. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, IV, 438 vd. Seyyid Şerif Cürçânî, **et-Ta’rifât**, “dvr” md; Tehânevî, **Keşşâf**, “dvr” ve “teselsül” md.si.

⁴⁹⁰ Saîdî, **Buğyetü’l-Îzâh**, I, 28.

⁴⁹¹ Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 16.

tasavvuruna bağılı değildir, bilakis belîğ bir kelamın ortaya konması mütekellimin belîğ olmasına bağılıdır, dolayısıyla devir lâzım geleceğı iddiası geçersizdir.⁴⁹²

Sübki'nin ifadelerinden onun daha farklı bir bakış açısı sergilediğı anlaşılmaktadır. Ona göre, bu tarif “kelamda belagat”ın tarifi olup, “belîğ” ifadesinin tarifte yer almasında bir sakınca yoktur. Çünkü belîğ olan mütekellimin bilinmesi kelâmın belâgatını bilmeye bağılı değildir.⁴⁹³

Teftâzânî, “tanımdaki terkiplerin hususiyetleri ifadesinden mütekellimin, terkipleri muktezâ-yı hale uygun olarak kullanmasının kastedildiğı”ni söylüyor.⁴⁹⁴ Ardından Kazvî'nin devir iddiasını ağır bir dille eleştirip, bu hususun itiraza mahal vermeyecek açıklıkta olduğunu belirtiyor.

İsâmüddîn de Kazvî'nin itirazına karşı çıkmış ve Teftâzânî'nin cevabını çok güzel bulduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁵

Sonuç olarak Kazvî'nin, Sekkâkî'nin maksadını tam olarak anlayamadığını söyleyebiliriz. Çünkü tanımdaki bu ifade “mütekellimin belâgatı, kelamının zaman ve zemine uygun olmasına bağılıdır” demektir ki, bu durumda devirden söz edilemez.

II. HABER-İ İSNÂDIN HALLERİNE DAİR İTİRAZLARI

Kazvî, haber-i isnâdın halleri başlığı altında ele aldığı konulardan bir kısmında Sekkâkî'ye itirazlarda bulunmuştur. Bu bölümdeki itirazlar aklî mecaz üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak aklî hakikatın tanımı, fâide-i haber ve lâzım-ı fâide-i haberde muktezâ-yı zahirin dışına çıkılması konularında da Kazvî'nin Sekkâkî'ye itirazları bulunmaktadır. Bu başlık altında ilgili itirazlara yer verilecektir.

A. Fâide-i Haber ve Lâzım-ı Fâide-i Haber Konusundaki İtirazları

Kazvî, muhataba bir haberin verilmesinin iki gayesi olabileceğini söyler.⁴⁹⁶ Bunlardan biri, fâide-i haber olup; mütekellimin muhataba cümlelerin ifade ettiğı

⁴⁹² Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 72; Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 161. Bu cevabı eleştiren Niksârî, “terâkipten mutlak olarak terkinin kastedildiğini bu sebeple de Sekkâkî'nin meânînin tarifinde yaptığı gibi bunu açıklamadığını” söylüyor. Bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-İzâh**, s. 26.

⁴⁹³ Sübki, **Arûs**, I, 160; Ayrıca bkz. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, **Şerhu'l-İzâh**, I, 54.

⁴⁹⁴ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 36.

⁴⁹⁵ İsâmüddîn, **Atvel**, I, 41.

⁴⁹⁶ Kazvî, **Telhîs**, s. 15; **el-İzâh**, s. 22.

hükmü bildirmesidir. Diğeri ise lâzımı fâide-i haberdır ki, mütekellimin kendisinin de bu hükmü bildiğini muhataba bildirmesidir.

Bu girişin ardından Kazvînî, “kimi zaman muhatab hem fâide-i haberi hem de lâzımını bildiği halde ona bilmiyormuş muamelesi yapılarak kendisine yöneltilen kelâm, fâide-i haber ve lâzımının câhili olan birine yöneltilyomuş gibi verilir”, dedikten sonra Sekkâkî’den şu alıntıyı yapıyor:⁴⁹⁷

Dilersen izzet sahibi olan Rabbinin şu kelimasına bak:

ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون

“Andolsun ki onlar kesinlikle bilmişlerdi ki, her kim onu (büyüyü) satın alırsa onun ahirette bir nasibi yoktur. Bunların kendilerini sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bunu bilselerdi!”⁴⁹⁸

Âyetin başında Allah Ehl-i kitabı yeminle desteklenmiş bir tekidle ilim sıfatıyla nitelerken yine aynı âyetin sonunda ilimleriyle amel etmedikleri için ilim sıfatını onlardan nefyediyor.⁴⁹⁹

Kazvînî, Sekkâkî’nin verdiği bu örneğe itiraz ederek şöyle demektedir:

“Sekkâkî’nin bu ifadeleri, ilgili âyetin fâide-i haber ve lâzımını bilen kimsenin bu ikisinin cahili konumuna indirgendiğini akla getirmektedir (îham) ki bu gerçeğe uygun değildir. Çünkü âyet mutlak manada bir şeyi bilen (fâide-i haber ve lâzımı ile kayıtlamaksızın) bilgisinin gereğini yerine getirmediği için onu bilmeyen konumuna indirgendiğini ifade etmektedir ki ikisi arasındaki fark açıktır.”⁵⁰⁰

Kazvînî’nin itirazında “îham/akla getirmektedir” tabirini kullanmasının sebebini şârihler şöyle açıklamaktadırlar. Sekkâkî bu örneği verdiği bölümde önce “sözün bazen muktezâ-yı zâhirin dışına çıkarılabileceği”nden söz etmekte, ardından da “bunun fâide-i haber ve lâzımını bilen bilmeyen konumuna indirilmek suretiyle yapılabileceğini” belirtmektedir. Dolayısıyla âyet; mutlak olarak sözün muktezâ-yı zahirin hilafına getirilmesine (mutlak manada bilen bilmeyen konumuna

⁴⁹⁷ Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 22-23.

⁴⁹⁸ Bakara, 2/102.

⁴⁹⁹ Sekkâkî, **Miftâhu’l-‘ulûm**, s. 259.

⁵⁰⁰ Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 23.

indirgenmesine) şâhid olabileceği gibi fâide-i haber ve lâzımını bilen bunları bilmeyen gibi kabul edilmesine de şâhid olmaya elverişlidir.⁵⁰¹ Kazvî'nin buradaki itirazı, âyetin ikinci duruma şâhid olmasındadır. Ona göre âyet ancak birinci duruma, yani, “sözün muktezâ-yı zahire muhalif olarak getirilmesi”ne şahid olabilir.

Bu itiraz konusunda Kazvî'ye destek veren yok gibidir. Bu ihtilafta sonuca ulaşabilmek için âyetin muhataplarının tespiti önem taşımaktadır. Çünkü muhatabın “sihir ve büyü ile uğraşan kâfirler olabileceği” iddiasının yanında, “Yahudi toplumu” veya “Hz. Peygamber ve ashâbı” olabileceği görüşleri dile getirilmiştir.

Halhâlî ve Bâbertî, muhatabın kim olduğuna değinmeksizin Kazvî'nin görüşünün aksine âyetin ikinci duruma da şahid olabileceğini belirtirler. Bu durumda âyetin sonunda yer alan “**keşke bilselerdi!**” ifadesiyle “yaptıklarının kötülüğünü bilselerdi yapmazlardı, yani bilmiyorlardı” manası kastedilir. Oysa âyetin başında bunu bildikleri kesin olarak ifade edilmişti.⁵⁰² Dolayısıyla bildikleriyle amel etmemeleri sebebiyle bilgisiz kabul edilmişlerdir.

Sübkî de âyetin her iki duruma şahid olabileceğini belirtip ikinciye şahit olması durumunda muhatabın Yahudiler olabileceğini ortaya koyduktan sonra bunun gerekçesini şöyle açıklıyor: “Âyetin evvelinde onların bilgi sahibi oldukları kesin bir dille ifade edilmiştir. Bu haberi veren Allah'ın bilgisi de onlar tarafından inkar edilmemektedir. Dolayısıyla burada fâide-i haber ve lâzım-ı fâide-i haber gerçekleştiği halde, “keşke bilselerdi” denilerek bunlar gerçekleşmemiş gibi bir ifade ortaya konmuştur. Ancak Sübkî bu sözlerinin ardından “muhatabın Hz. Peygamber ve ashâbı da olabileceğini bu durumda ise Hz. Peygamberin, onların (sihirle uğraşan Yahudiler) yaptıklarının kötülüğünü bildiklerini ilgili âyetten öğrenmiş olabileceğini” söyleyip böyle olması halinde ikinci duruma örnek olmasına itiraz edilebileceğini” belirtiyor. Bu itiraza karşılık “ilgili âyet Yahudilerle ilgili olduğundan hitap da onlara yapılmıştır,” şeklinde cevap verilebilir diyor.⁵⁰³

Niksârî, öncelikle “Sekkâkî'nin ifadelerinin bunun ikinci duruma örnek olabileceğini akla getirmesinin (îhâm) itiraz gerekçesi olamayacağını” söylüyor. Ona

⁵⁰¹ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 84; Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 172.

⁵⁰² Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 85.

⁵⁰³ Sübkî, **Arûs**, I, 200.

göre “dikkatli bir inceleme sonucu maksadın anlaşılması durumunda mücerred îhâm (başka şeyi akla getirme) maksada zarar vermez.” O, bu sözleriyle Kazvîni’ye karşı Sekkâkî’yi savunuyor ve şunları ekliyor: “Bu itirazı kabul etsek bile ikinci duruma örnek olamayacağını kabul etmiyoruz. Çünkü âyette muhatap Yahudiler olabilir ki onlar hem yaptıklarının kötülüğünü biliyorlar, (fâide-i haber) hem de bunun Allah tarafından bilindiğini biliyorlar (lâzımı fâide-i haber). Dolayısıyla keşke bilselerdi ifadesiyle bunları bilmeyen konumuna indirilmişlerdir.” Niksârî daha sonra “muhatapın Hz. Peygamber ve müminler olması” ihtimalinden de söz ediyor. Bu durumda muhatapların zihni, hüküm hakkında boş olduğu halde neden tekid geldiğiyle ilgili olarak da “bu tekidin muhataba yönelik olmadığını, konunun önemine vurgu için mütekellim tarafından tekid getirildiğini” belirtiyor.⁵⁰⁴

Teftâzânî ikinciye örnek olabileceği düşüncesini kabul etmiyor ve bunun *Miftâh*’ın ibaresiyle çelişeceğini iddia ediyor.⁵⁰⁵ Ona göre, bu âyet “sadece bir şeyi bilen (fâide ve lâzımı ile kayıtlanamaksızın) bilmeyen konumuna indirileceği”ne örnek olabilir. Teftâzânî bu açıdan Kazvîni’yi destekliyor gibi gözükse de Kazvîni’nin “fâide-i haber ve lâzımını bilen bilmeyen konumuna indirgenmesini akla getirir (îhâm)” şeklindeki görüşüne katılmıyor. Ona göre Sekkâkî’nin ifadeleri âyetin ikinci duruma örnek olmasını îhâm etmez.⁵⁰⁶

Îsâmüddîn ise, fâide-i haber ve lâzımını bilen bunları bilmeyen konumuna indirilmesinin o haberin muhataba yöneltilmesi ve muhatapın bu bilgidен soyutlanması şeklinde iki türlü ortaya çıkacağını ifade edip bu âyetin ikinci gruba örnek olduğunu söylüyor.⁵⁰⁷ Böylece hem fâide-i haber ve lâzımını bilen bunu bilmeyen gibi kabul edildiğinin örneği olduğunu söyleyenlerin hem de bir şeyi bilen

⁵⁰⁴ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 36.

⁵⁰⁵ Bu çelişkinin izâhı için bkz. Molla Hüsrev, **Hâşiye ale’l-Mutavvel**, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa, nr. 1019. vr. 91a.

⁵⁰⁶ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 46.

⁵⁰⁷ Îsâmüddîn’in bu yorumunda Zemahşerî’nin etkisi olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Zemahşerî “keşke bilselerdi” ifadesini “keşke bildikleriyle amel etselerdi” şeklinde tefsir ediyor ve bilgileriyle amel etmedikleri için bilgidен soyutlanmış olarak kabul edildiler diyor. Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 73.

(fâide-i haber ve lâzımı kaydı bulunmaksızın) bilmeyen konumuna indirilmesinin örneğidir diyenlerin görüşlerinin yanlışlığının ortaya çıktığını iddia ediyor.⁵⁰⁸

B. Aklî Hakikat ve Aklî Mecaz'a Dair İtirazları

Kazvîni Sekkâkî'nin aklî hakikat ve aklî mecazın tanımını başta olmak üzere aklî mecaz konusunda birçok meselede Sekkâkî'ye itirazlarda bulunmuştur. Bu başlık altında ilgili itirazlara yer verilecektir.

1. Aklî Hakikatın Tanımına Yönelik İtirazları

Kazvîni, Sekkâkî'nin aklî hakikata yaptığı tanıma üç yönden itiraz ediyor. Biz önce Sekkâkî'nin itiraza konu olan aklî hakikat tarifini verecek ardından da Kazvîni'nin itirazlarını ele alacağız.

Sekkâkî aklî hakikati şöyle tarif etmektedir:

الحقيقة العقلية: هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه

*Aklî hakikat, mütekellimin kanaati olan hükmün, kendisiyle ifade edildiği kelimadır.*⁵⁰⁹

Bu tanımın ardından Sekkâkî, tarifteki ما عند المتكلم “söz sahibinin kanaatine uygun olan” kaydını ما عند العقل “akla uygun olan” kaydına tercih etmesinin gerekçesini; dehrînin⁵¹⁰ yeşilliği bitirenin bahar olduğuna inanarak أنبت الربيع البقل “Bahar yeşilliği bitirdi” sözünün ve şifayı doktorun verdiğiğine inanarak شفى الطبيب المريض “Doktor hastayı iyileştirdi” sözünün tarifte kalmasını sağlamak olarak açıklıyor. Çünkü her iki cümle de mütekellimin kanaatini yansıttığı için hakikattir. Ancak “mütekellimin vardığı

⁵⁰⁸ İsâmüddîn, Atvel, I, 60.

⁵⁰⁹ Sekkâkî, Miftâhu'l-'ulûm, s. 510.

⁵¹⁰ Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. Bkz. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, DİA, IX, 1994, 107-109. Sekkâkî, “dehrî” ifadesini olayları Allah'a değil de zamana bağlayan anlamında “kâfir” teriminin yerine kullanıyor. Kazvîni aynı anlamı ifade etmek üzere “câhil” terimini kullanmaktadır.

hüküm” yerine “akla uygun olan hüküm” dersek mecaz olması gerekir.⁵¹¹ Çünkü akıl, doktorun şifayı vereceğini kabul etmemektedir.⁵¹²

Kazvîni Sekkâkî’nin bu tarifine üç yönden itiraz ediyor:

a) Sekkâkî, aklî hakikatı kelamın sıfatı yaptığı halde, Kazvîni bunu isnadın sıfatı kabul ediyor. Aklî mecazda da aynı durum söz konusu olduğu için bunun değerlendirmesine o bölümde temas edeceğiz.

b) Kazvîni’nin ikinci itirazı, tarifi “ağyarını mâni (muttarid)”⁵¹³ olmadığı iddiasıdır. Çünkü الإنسان حيوان “*insan bir canlıdır*” gibi müsnedinin fiil ya da mana-yı fiil⁵¹⁴ olmadığı isnadlar “hakikat” ya da “mecaz” diye isimlendirilemezken⁵¹⁵ bu tarifte ilgili isnadları tarifi dışında tutacak bir kayıt bulunmamaktadır.⁵¹⁶ Dolayısıyla bu tür cümleler tariftan çıkmamaktadır.

Kazvîni’nin bu itirazı belâgat âlimleri tarafından kabule şayan görülmemiştir. Bu itirazı değerlendiren Halhâlî, Bâbertî ve Niksârî “müsnedin fiil ya da fiil manalı bir kelime olması şartının Kazvîni’ye ait bir şart olduğunu; Sekkâkî’nin ise müsnedi fiil

⁵¹¹ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 30.

⁵¹² Tevhid inancına göre zaman, yeryüzü vb. kudret sahibi kabul edilmeyen varlıkların fiilleri meydana getiren fail konumunda bulunması imkansızdır. Buradaki aklen imkansızlığı bu inanç çerçevesinde anlamak gerekir. Bkz. Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Meczaz Tartışmaları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı, 8, 2002, s. 4.

⁵¹³ Birer mantık terimi olan “muttarid” ve “mün’akis” terimleri; tanımların doğruluğunu ölçme amacıyla kullanılır. “İttirad”: Tanımın ağyarını mâni olması, “inikâs” ise efradını câmi olması demektir. Bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 46; A. Cevdet Paşa, **Mi’yar-ı Sedâd**, s. 37; Abdülmünim Hafâcî, **Şerhu’l-Îzâh**, I, 89, 3. Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Meczaz Tartışmaları”, s. 7 (Dipnot 3).

⁵¹⁴ Mana-yı fiil nahivdeki terim anlamıyla değil de lügat anlamıyla şibh-i fiil ve manayı fiili de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bkz. Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 27; İsâmüddîn, **Atvel**, I, 70; Bâbertî, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 179 (3. Dipnot); Fadl Hasan Abbas, **Esâlibü’l-beyân fî ilmi’l-belâga**, s. 284.

⁵¹⁵ Bu tarz isnatlara hakikat ya da mecaz denemeyeceğinin gerekçeleri için bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 47.

⁵¹⁶ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 30.

olsun ya da olmasın her isnadın hakikat ya da mecaz olduğu görüşünde olduğunu Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin de aynı kanaatte olduğunu” söylemektedirler.⁵¹⁷

Sübki de diğerleri gibi Kazvî'nin bu görüşünü doğru bulmayıp eleştiriyor ve “isnadı ‘aklî hakikat’ ve ‘aklî mecaz’a ayırmanın kaçınılmaz sonucu bu ikisinin dışında kalanlara isnad denemeyeceğidir” diyor. Ardından da “aklî hakikat” ve “aklî mecaz”ın tarifine vakıf olanın bu gerçeği bilmesi gerektiğini vurguluyor.⁵¹⁸

Teftâzânî ise Cürcânî'nin tarifini verip “bu tarifi de Kazvî'nin görüşünün aksini ifade ettiğini” söyledikten sonra Kazvî'nin tarifini “efradını câmi (mün‘akis)” olmadığı gerekçesiyle eleştiriyor.⁵¹⁹

el-Îzâh'ın son dönem şârihlerinden Abdülmüteâl es-Saîdî “Sekkâkî'ye bu yolla itiraz etmenin doğru olmadığını; çünkü Kazvî'nin bizzat kendisinin müsnedi fiil olmayan خالق الأفعال كلها هو الله “*Bütün fiillerin yaratıcısı Allah'tır*” cümlesini aklî hakikate örnek olarak getirdiğini;⁵²⁰ ayrıca aklî mecaza verdiği örneklerde de müsnedi fiil olmayan cümleler kullandığını” iddia ediyor.⁵²¹

Yukarıda ifade edildiği gibi Cürcânî'nin aklî hakikate yaptığı şu tarif, onun da müsnedin fiil olmasını şart koşmadığını göstermektedir:

كل جملة وضعتها على أنَّ الحكم المفاد بما على ما هو عليه في العقل واقع موقعه

“Kendisiyle ifade edilen hükmü, akla uygun ve onun gerektirdiği şekilde kurduğün her cümledir.”⁵²²

Bunun gerçekleşmesi ise cümlenin teville ihtiyaç duymadan anlaşılmasıdır.⁵²³

⁵¹⁷ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh*, s. 98; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 183; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 47; Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, s. 60.

⁵¹⁸ Sübki, *Arûs*, I, 227.

⁵¹⁹ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 55-56.

⁵²⁰ Kazvî'nî, *el-Îzâh*, s. 27.

⁵²¹ Kazvî'nî, Sekkâkî'nin mecaz-ı aklî hakkındaki görüşlerine itiraz ettiği bölümde “onun gündüzü oruçludur” örneğini vermektedir (Bkz. Kazvî'nî, *Telhîs*, s. 22). Oysa bu örnekte isnad mübteda haber arasında gerçekleştiği için müsned bir fiil değil; haber olan isimdir. Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, s. 61.

⁵²² Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, s. 384.

⁵²³ Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları,” s. 4.

Görüldüğü gibi Cürcânî tarifte كل جملة “her cümle” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Cürcânî, aklî mecaza verdiği örneklerde⁵²⁴ müsnedi fiil olmayan cümleler kullanmıştır⁵²⁵ ki bu da onun böyle bir şart ileri sürmediğini göstermektedir.⁵²⁶

Kazvîni’nin aklî hakikat ve mecaz tanımında Zemahşerî’den (ö. 538/1144) etkilendiği görülmektedir. Çünkü Zemahşerî aklî mecazı “Fiilin gerçekte ait olduğu şey (yani öznenin bizzat kendisine değil de onun)la ilişkili olan başka bir şeye isnad edilmesidir.”⁵²⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Görüldüğü gibi tarifte “fiilin isnadı” ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî’nin bu tanımı “aklî hakikat” ve “aklî mecaz”ın fiilin faile isnadı ile sınırlı olduğunu düşündürmektedir. Ancak Zemahşerî’nin *Keşşâf* tefsirindeki belâgat vecihlerine dâir bir çalışması bulunan Ebû Mûsa bu tanımın Bakara sûresinin 16. âyetindeki aklî mecaza özel olduğunu söylemektedir. Çünkü burada aklî mecâz fiilin failine isnadında gerçekleşmiştir. Oysa Zemahşerî “aklî mecaz”ın sınırlarını hem fiilin faile hem de mübtedanın habere isnadını kapsayacak şekilde geniş tutmaktadır.”⁵²⁸

Başvurduğumuz kaynaklar arasında bu itiraz konusunda Kazvîni’yi destekleyen bir belâgatçıya rastlayamadık. Dolayısıyla Kazvîni’nin bu itirazında haklı olmadığını söyleyebiliriz.

c) Kazvîni’nin tarife üçüncü itirazı ise, tarifin “efradını câmi‘ (münakis)” olmadığı gerekçesiyledir. Ona göre “mütekellimin itikadına uygun olmadığı halde vakıaya uygun olan” ya da “yalan ifadeler” gibi “her ikisine de uymayan” cümleler, aklî hakikat olduğu halde bu tarife girmemektedirler.⁵²⁹

⁵²⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü’l-İ‘câz**, nşr. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü’l-hancî, 1424/2004. s. 300; Saîdî, **Buğyetü’l-Îzâh**, I, 61.

⁵²⁵ Cürcânî, **Delâilü’l-İ‘câz**, s. 294.

⁵²⁶ Bâberti, bunun bir ıstılah tartışması olduğunu, dolayısıyla dikkate alınmaması gerektiğini söylemektedir. Bkz. Bâberti, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 184.

⁵²⁷ Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 70. Tarifin Arapça metni için bkz. Tez, s. 143.

⁵²⁸ Ebû Mûsa, **el-Belâgatü’l-Kur’âniyye**, s. 646; Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları”, s. 6.

⁵²⁹ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 30.

Bu itirazı değerlendiren şârihler farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mesela Sübkî, Kazvî'nin bu itirazında haklı olduğunu savunmuştur ve “ما عند المتكلم” “söz sahibinin kanaatine uygun olan” kaydını mütekellimin sözünü gerçek manasının dışına çıkaracak harici karine bulunmaksızın bu sözün ifade ettiği anlam olarak yorumlarsak ancak bu itirazdan kurtulabileceğimizi ifade etmiştir.⁵³⁰

Halhâlî, Bâbertî ve Niksârî, bu itirazı yerinde bulmamışlardır. Onlara göre Sekkâkî önce aklî mecazı tarif etmiş ve burada “لضرب من التأول” “bir tür tevilden dolayı”⁵³¹ kaydıyla bu tür ifadelerin aklî mecaz olmadığını zaten ortaya koymuştur. Zira Sekkâkî tarifi açıklarken “bu kaydın amacının yalan beyanları tarifi dışında tutmak olduğu”nu söylemiştir.⁵³² O halde bu tür beyanlar mütekellimin içindekini ortaya koymamasına rağmen bir tür te’vil barındırmadıkları için mecaz sayılamayacaktır.

Görülüyor ki Sekkâkî ilgili ifadeleri zaten aklî mecazın tarifinden çıkarmıştır. O halde bunları aklî mecazın tarifinden çıkaran mezkur kaydın zıttının aklî hakikatin tarifinde de varlığı kabul edilmelidir. Ancak Sekkâkî tekrardan kaçınmak için aklî mecazın tarifindeki kayıt ile yetinerek bunu aklî hakikatin tarifinde zikretmemiş, muhatabın anlayışına bırakmıştır.⁵³³ Yani tarifte açıkça zikredilmese de في الظاهر “görünüşte” ya da بلا تأول “tevilsiz” kaydı bulunmaktadır. Aksini iddia etmemiz durumunda Sekkâkî’ye göre hakikat ve mecaz arasında üçüncü bir konum bulunması gerekir ki Sekkâkî’nin böyle bir düşüncesi olduğunu bilmiyoruz.

Kaldı ki, Sekkâkî “lügavî hakikat” ve “lügavî mecaz”ın tanımında da aynı yola başvurmuş; birinin tarifinde zikrettiği kayıtla iktifa ederek aynı kayıtları zıttıyla diğerinde tekrarlamamıştır.⁵³⁴

Teftâzânî ise bu itirazında Kazvî’ye katılmamakla birlikte, konu hakkında diğer belâgatçılardan farklı gerekçeler ileri sürmektedir. Ona göre “daha önce aklî

⁵³⁰ Sübkî, *Arûs*, I, 248.

⁵³¹ Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 503.

⁵³² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 503-504.

⁵³³ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 99; Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 184; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh*, s. 47.

⁵³⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 467-468; Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 184.

mecazın tarifinde geçen kayda binaen aynı kaydın zıddıyla aklî hakikatin tarifinde tekrarına ihtiyaç duyulmadığı” uygun bir gerekçe değildir. Çünkü tariflerde bu tür şeylere itibar edilmez. Ancak şunu söyleyebiliriz: Tarifte geçen “mütekellimin kanaati” ifadesi hem realiteyi hem de dış görünüşü (zahir) kapsadığından; bunun da ötesinde insanların içindekine vakıf olmak imkansız olduğundan “görünüşte” anlamı daha belirgindir.⁵³⁵ Dolayısıyla ما عند المتكلم “söz sahibinin kanaatine uygun olan” kaydı bu tür ifadelerin tarifte kalmasını sağlayacaktır.⁵³⁶

Bu itiraz konusunda da Sübkî’nin kısmi desteğini saymazsak –çünkü o da Sekkâkî’nin sözünün te’vil yoluyla bu itirazı ortadan kaldıracak anlama çekilebileceğini söylemişti- Kazvî’ni destekleyen yok gibidir. Dolayısıyla Kazvî’ni itirazında haklı görmek mümkün görünmüyor.

Kazvî, konu ile ilgili itirazları teoride bırakmayıp, aklî hakikati hem Cürcânî hem de Sekkâkî’den farklı olarak şöyle tarif etmektedir.

أما الحقيقة العقلية: فهي إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر

“Fiil ya da fiil manasındaki bir kelimenin, görünüşte konuşanın kanaatine göre ait olduğu özneye isnad edilmesidir.”⁵³⁷

Kazvî, tariftaki ما عند المتكلم “konuşanın kanaatine göre” kaydını “vakıya uymasa da mütekellimin itikadına uygun olanlar”ın tarifi kapsamına girmesini sağlamak için getirmiştir.⁵³⁸ في الظاهر “görünüşte” kaydını ise “yalan beyan” gibi “gerçekte mütekellimin itikadına muhalif olsa bile zahiren uygun gözüken cümleler”in tarifi kapsamında kalmasını sağlamak için getirmiştir.⁵³⁹

⁵³⁵ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 55-56.

⁵³⁶ Teftâzânî’nin bu gerekçesinin eleştirisi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiyetü’s-Seyyid ale’l-Mutavvel**, s. 56.

⁵³⁷ Kazvî, **Telhîs**, s. 18; **el-Îzâh**, s. 27

⁵³⁸ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 54-55.

⁵³⁹ Vâkıa ve itikada mutabakat bakımından bu tarifi kapsamına giren örnekler için bkz. **el-Îzâh**, s. 27.

2. Aklî Mecaza Yönelik İtirazları

Kazvîni aklî mecazın tarifi, neyin sıfatı olduğu, belâgat ilmindeki yeri gibi birçok konuda Sekkâkî'ye itiraz etmiştir. Bu başlık altında Kazvîni'nin ilgili itirazlarına yer verilecektir.

a. Aklî Mecaz'ın⁵⁴⁰ Tanımına Yönelik İtirazları

Sekkâkî, aklî mecazı tarif ettikten sonra tarifteki bazı kayıtların faydaları hususunda açıklamalarda bulunmuştur. Kazvîni'nin bu açıklamalardan bir kısmına itirazları vardır. Bu başlık altında ilgili itirazlara yer verilecektir.

Sekkâkî'nin aklî mecaz tanımı şöyledir:

هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأول إفادة للخلاف، لا بوساطة وضع

“Bir tür tevilden dolayı mütekellimin kanaatine aykırı olan hükmün, bir vaz‘ vasıtasıyla olmayacak şekilde ifade edildiği kelimedir.”⁵⁴¹

Tarifin hemen ardından kayıtları îzâha başlayan Sekkâkî, ما عند المتكلم “mütekellimin kanaati” kaydını ما عند العقل “akla uygun olan” kaydına tercih etmesinin sebebini tarifin “efradını câmi‘ (münakis)” ve “ağyarını mâni (muttarid)” olmasını sağlamak olarak gösteriyor. Ona göre ما عند العقل “akla uygun olan” deseydi tarif ağyarını mâni olmazdı. Çünkü bu durumda yeşilliği bahar mevsiminin bitirdiğine inanan dehrînin söylediği أنبت الربيع البقل “Bahar yeşilliği bitirdi” gibi cümleler bu tarifin kapsamı dışında kalması gerektiği halde tarife girmiş olurdu. Zira akla uygun olan (aklın kabul ettiği) dediğimizde, akıl yeşilliği baharın bitireceğini mümkün görmeyeceğinden dolayı bu tür cümleler aklî mecaz olurdu. Oysaki bunlar inançsız biri tarafından söylendiğinde hakikat olarak kabul edilirler.

Yine bu durumda tarif efradını câmi olmazdı. Çünkü هزم الأمير الجند “Komutan düşman ordusunu mağlup etti” gibi cümleler, tarifin kapsamına dahil olması gerektiği

⁵⁴⁰ Aklî mecazın farklı isimlendirmeleri ve “lügavî mecaz”ın karşıtı olarak “aklî mecaz” denmesinin sebepleri için bkz. Cürçânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 408-409; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 505-506; Kazvîni, *el-Îzâh*, 29; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 54; İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 217-220.

⁵⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 503.

halde tarifi dışında kalırlardı. Zira komutanın tek başına düşmanlarını yenilgiye uğratması aklen muhal değildir.

Sekkâkî وضع بوساطة “bir vaz’ aracılığıyla olmayacak şekilde” kaydını ise lügavî mecazın bir türünü tarifi dışında bırakmak için getirdiğini beyan ediyor.⁵⁴² Bu ise “أثبت ‘bitirdi’ fiili; Kâdir-i Muhtar’ın bitirmesi manasında vaz’ edildiği iddia edilse ya da (gerçekten) Kâdir-i Muhtar’ın bitirmesi manasında vaz’ edilmiş ise bu durumda ilgili cümle, aklî mecaz değil, lügavî mecaz olur. Çünkü bu durumda “Bitirdi” fiili, vaz’ edildiği mananın dışında kullanılmış olacaktır.

Kazvî’nin bu kayıtlarla ilgili itirazlarına geçmeden önce Abdülkâhir el-Cürcânî ve Zemahşerî’nin aklî mecaz tariflerine yer vereceğiz. Çünkü Kazvî’nin bu itirazlarında onların tariflerine atıflarda bulunmaktadır.

Abdülkâhir el-Cürcânî aklî mecazı şöyle tarif etmektedir:

كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأويل

“Kendisiyle ifade edilen hükmü bir tür teville akla aykırı hale getirdiğin her cümledir.”⁵⁴³

Zemahşerî’nin aklî mecaz tarifi ise şöyledir.

هو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له

“Fiilin gerçekte ait olduğu şey (yani öznenin bizzat kendisine değil de onun)la ilişkili olan bir şeye isnad edilmesidir.”⁵⁴⁴

Kazvî’nin, Sekkâkî’nin aklî mecaz tarifine ve onunla ilgili yaptığı açıklamalara üç yönden itiraz etmektedir:

(1) “Tarif Ağyârını Mâni (Muttarid) Olmazdı” Sözüne⁵⁴⁵ İtirazı

⁵⁴² Sekkâkî, أثبت “bitirdi” fiilinin “mutlak güç sahibinin bitirmesi” anlamında kullanılmak üzere vaz’ olduğunu ya da direkt “mutlak güç sahibinin bitirmesi” anlamında vaz’ edildiğini iddia edenlerin olduğunu, bu iddiaya göre ilgili örneğin lügavî mecaz olacağını, dolayısıyla bunu tariftan çıkarmak için mezkur kaydı getirdiğini söylüyor.

⁵⁴³ Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, s. 385.

⁵⁴⁴ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 70.

⁵⁴⁵ Bkz. Tez, s. 141.

Sekkâkî'nin bu düşüncesine itiraz eden Kazvînî, Sekkâkî'nin tarifinin devamındaki *لضرب من التأول* "bir tür tevilden dolayı" ifadesiyle zaten bu tür örneklerin tarifi kapsamı dışında kalacağını söylüyor. Nitekim Kazvînî kendi tarifinde bu tür ifadeleri *بتأول* "bir tür teville" kaydıyla tarifi kapsamından çıkardığını beyan etmişti.⁵⁴⁶

Şârihler bu itirazın üzerinde fazla durmamışlardır.

Niksârî bu itirazı desteklediğini ima eden ifadeler kullanmıştır. Ona göre tarifteki başka bir kayıt bahsi geçenleri tariftan çıkarıyorsa Sekkâkî'nin "tarif muttarid olmazdı" sözü geçersiz olur.⁵⁴⁷

Bâbertî, bu itirazı reddediyor ve diyor ki: "Bu iddiayı kabullendiğimizde aklî mecazın tarifinde yer alan *المفاد* "ifade edilen" kelimesinin nâibü'l-fâili (kelamın ifade ettiği şey) ne olacaktır? Eğer *المفاد* "ifade edilen" ile kastedilen *ما عند المتكلم* "akla uygun olanın hilafı" ise bu itiraz anlamsızdır. Çünkü zaten Sekkâkî bunu söylüyor. Yok eğer burada nâibü'l-fâil, yani kastedilen şey *ما عند العقل* "akla uygun olanın hilafı" demekse bu durumda tariftan çıkmayan kâfirin yukarıdaki sözü ilerideki *لضرب من التأول* "bir tür tevilden dolayı" kaydıyla tariftan çıkar. Ancak bu durumda *لضرب من التأول* "bir tür tevilden dolayı" ifadesinin yalan beyanları çıkarmak için olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bunlar aklın kabulünün hilafına olmadıkları için bir önceki kayda binaen zaten tarife girmemişlerdi. Bu ise Sekkâkî'nin "bu kayıt yalan beyanları tariftan çıkarmak içindir" sözünü lüzumsuz kılardı."⁵⁴⁸ Dolayısıyla *ما عند العقل* "akla uygun olan" ya da *ما عند المتكلم* "söz sahibinin kanaatine uygun olan" kayıtlarından birinin yer alması zorunlu ise bunun *ما عند المتكلم* "söz sahibinin kanaatine uygun olan" olması itirazlardan daha uzak bir tercih olur. Böylece *ما عند العقل* "akla uygun olan" ifadesini tevil etmekten de kurtulmuş oluruz.

⁵⁴⁶ Bkz. *el-Îzâh*, s. 28.

⁵⁴⁷ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 48.

⁵⁴⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 184.

Teftâzânî ise “tarifte ayrı faydaları bulunan iki kaydın aynı şeyleri tarifin dışına çıkarma hususunda birleşebilecekleri”ni ileri sürerek Sekkâkî’nin savunulabileceğini, ancak bu durumda Sekkâkî’nin “tarif muttarid olmazdı” demek yerine “cahilin sözünü çıkarmak için bu kaydı tercih ettim” demesinin uygun olacağını söylüyor. Ardından da “maksat anlaşıldıktan sonra ibareyi tartışmasının faydasız ve âlimlerin geleneğine aykırı olduğu”nu söyleyerek Sekkâkî’yi savunur görüntüsü veriyor.⁵⁴⁹

(2) “Tarif Efrâdını Câmi (mün‘akis) Olmazdı” Sözüne İtirazı

Kazvînî, Sekkâkî’nin “tarif efrâdını câmi olmazdı” sözüne de katılmıyor. Çünkü ona göre, ما عند العقل “vâkıa/realiteye/nefsü’l-emre/gerçeğe” uygun olan demektir. Kazvînî, “Cürcânî’nin sözlerinde buna işaret vardır” diyerek kendi düşüncesini desteklemeye çalışıyor. Çünkü Cürcânî’nin aklî hakikatin tarifinde⁵⁵⁰ “واقع موقعه” kaydını “vakıa/realiteye uygun olan” anlamında kullandığını ve bu kaydın kendinden önceki “العقل” kelimesini açıkladığını; ayrıca Zemahşerî’nin de aklî mecaza yaptığı tariftaki⁵⁵¹ “في الحقيقة” kaydı ile “vâkı/realite” kastettiğini söylüyor. Dolayısıyla yukarıdaki örneklerdeki hüküm akla, yani vakıa/realiteye aykırı olduğu için yine mecazın tarifinden çıkmayacaktır.⁵⁵² O halde Sekkâkî’nin ما عند العقل “akla uygun olan” kaydını ما عند المتكلم “mütekellimin kanaatine uygun olan” ifadesi ile değiştirmesinin gerekçeleri tutarlı değildir.

Bu itiraz konusunda Kazvînî’yi destekleyen bir belâgatçı yok gibidir. Şimdi bu konudaki açıklamaları ele alacağız.

Halhâlî, zahire göre “akla uygun olan”la “vâkıa‘da/realitede olan” arasında umumilik ve hususilik ilişkisi bulunduğunu söyleyerek bunlardan biriyle diğerrinin kastedilmesinin karineye muhtaç olduğunu vurguluyor. Burada karine bulunmadığı için ilgili mana kastedilemez. Dolayısıyla tariflerde manası anlaşılmayan lafızların

⁵⁴⁹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 60.

⁵⁵⁰ Bkz. Cürcânî, **Esrârü’l-belâga**, s. 384.

⁵⁵¹ Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 70.

⁵⁵² Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 31.

kullanılması kabul edilemez⁵⁵³ diyerek Kazvî'nin bu itirazına karşı Sekkâkî'yi savunuyor.

Bâbertî, “aklın hilafına” ifadesini “vakı‘ın/realitenin hilafına” diye tefsir etmenin kişinin kendi arzuları doğrultusunda (teşehhî) verilmiş sübjektif bir hüküm olduğu gerekçesiyle bu itiraza katılmadığını beyan ediyor.⁵⁵⁴

Niksârî, Kazvî'nin bu itirazını ve görüşünü desteklemek üzere sunduğu gerekçeleri tek tek ele alıp cevap veriyor. Ona göre “akla uygun olan” ile “vakı‘da/realitede olan” birbirine zıttır. Çünkü akla gelen şeyler vakıa/realiteye aykırı olabilir. Dolayısıyla biriyle öbürü kastedilemez. “Mecaz yoluyla kastedilebileceği” söylenirse karine olmadığı için bu da geçerli değildir. Kaldı ki Sekkâkî aklî mecazın tarifinin ardından yaptığı açıklamalarda “خلاف العقل في نفس الأمر” “nefsülemirde aklın hilafına” ifadesini kullanmıştır⁵⁵⁵ ki bu da maksadının farklı olduğunu ortaya koyar. Kazvî'nin, Cürcânî'nin tarifinde geçen “واقع موقعه” ifadesinden “vakıa/realiteye uygun olan” anlamı çıkarmasını da reddeden Niksârî, bu ifadeden “aklın gereğine uygun olan” anlamı kastedildiğini söylüyor. Ardından da Zemahşerî'nin tarifindeki “في الحقيقة” sözünün “vâkı‘da/realitede” anlamında olmasının Kazvî'ye delil olamayacağını, çünkü Zemahşerî'nin tarifinde “akıl” ifadesinin geçmediğini söylüyor.⁵⁵⁶

Teftâzânî de Sekkâkî'yi destekleyen bir görüntü vererek bu kaydın “akla gelen zihinde beliren” anlamına gelmediğini, “aklın kabul edip rıza gösterdiği” manasında kullanıldığını söylüyor.⁵⁵⁷ Dolayısıyla “vakıa/realiteye uygun olan” anlamını desteklemiş oluyor.⁵⁵⁸

⁵⁵³ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 99.

⁵⁵⁴ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 184.

⁵⁵⁵ Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 503.

⁵⁵⁶ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 48.

⁵⁵⁷ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 60.

⁵⁵⁸ Teftâzânî bu ifadeden “akla gelen” anlamının kastedilebileceği yönünde bir itiraz gelebileceğini bu durumda hem bu itirazın hem de birinci itirazın ortadan kalkacağını söylüyor. Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 60.

Sübkî ise bu itirazın üzerinde durmamış bu konuda *el-Îzâh*'ta birçok itirazın yer aldığını ama bunları zikretmek suretiyle sözü uzatmak istemediğini söylemekle yetinmiştir.⁵⁵⁹

Bu itiraz konusundaki bizim kanaatimiz de “في العقل” kaydı ile “vâkıa‘da/realitede” manasının kastedilemeyeceği yönündedir. Çünkü edebi eserlerde “akıl/zihin”, “vâkıa/realite” anlamında değil, aksine bunların karşıtı olarak kullanılmaktadır.⁵⁶⁰ O halde bizim “في العقل” ifadesine bu anlamı yüklememiz, ona maksadın tam tersi bir anlam vermek olacaktır.

Bu itirazla ilgili olarak Kazvînî'nin, kendi tarifinde بتأول kaydıyla hem cahilin sözünü hem de yalan beyanları tariften çıkardığı için, kendisine gelebilecek bir itirazı bertaraf etmek ve kendi tarifini savunmak adına böyle bir itiraza yöneldiği kanaatini taşıyoruz. Kazvînî'nin “tarifteki “بتأول” kaydı cahilin sözünü çıkarmak için getirilmiştir” sözü bu düşüncemizi desteklemektedir.⁵⁶¹

(3) Tarifteki إفادة للخلاف لا بواسطة وضع Kaydının Açıklamasına İtirazı

Sekkâkî bu kaydın tarifte yer alışının gerekçesini lügavî mecazın bir türünü tariften çıkarmak olarak açıklıyor. Şöyle ki, “أثبت fiili, Kâdir-i Muhtar olanın bitirmesi manasında vazedilmiştir” diye iddia edilse veya (gerçekten) Kâdir-i Muhtar'ın bitirmesi manasında vaz⁵⁶² edilse bu durumda mecaz; aklî değil lügavî vaz'î diye isimlendirilir.⁵⁶³ O halde Sekkâkî bu kaydı ilgili örneklerin aklî mecaz olmasına engel olabilecek bir durumu ortadan kaldırmak için getirmiştir. O da fiilerin, Kâdir-i Muhtar hakkında kullanılmak üzere vaz' edilmiş olduğu düşüncesidir.

⁵⁵⁹ Sübkî, *Arûs*, I, 248.

⁵⁶⁰ Bkz. Lam-ı tarifin manaları; ahd-i zihnî, ahd-i hâricî

⁵⁶¹ Bu düşüncemizin delilleri için bkz. *Mutavvel*, s. 60-61.

⁵⁶² Vaz': Lügatta bir lafzı mananın karşısına koymaktır. İstılahta ise, biri zikredildiğinde diğeri anlaşılacak şekilde bir şeyi (lafzı) başka bir şeyin (mananın) karşısına koymaktır. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 252-253.

⁵⁶³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 504-505.

Kazvîni her şeyden önce Sekkâkî'nin dile getirdiği, أنبت “bitirdi” fiilinin Kâdir-i Muhtar için vaz‘ edildiği görüşünün dikkate alınmaması gereken zayıf bir görüş olduğunu savunuyor. Nitekim Sekkâkî'nin bizzat kendisi bu görüşün zayıflığını itiraf etmiş ve onu reddeden birçok delil getirmiştir. Bu delillerden biri de şudur: Hiçbir lügat râvisi bu fiilin vaz‘ında böyle bir kayda yer vermemiştir. Kayıtlamamak örfte o kelimenin mutlak olduğunun delilidir.⁵⁶⁴ Dolayısıyla “أنبت” fiili Allah hakkında da başka varlıklar hakkında da kullanılabilir.

Kazvîni bunları söyledikten sonra diyor ki:

“O halde bu kaydın tarifte yer alması gereksizdir. Eğer böyle bir vehmi ortadan kaldırmak için zikredilmesi düşünülmüşse, tercih edilen görüşe göre bunun tarifin içinde değil de tarif bittikten sonra açıklama sadedinde zikredilmesi doğru olurdu. Kaldı ki Sekkâkî'nin, cahilin أنبت الربيع البقل “Bahar yeşilliği bitirdi” sözünü aklî mecaza örnek olarak getirmesi bu tür cümlelerde lügavî mecaz olması ihtimaline binâen إفادة للخلاف لا بواسطة وضع “vaz‘ vasıtasıyla değil” kaydını getirdiğini söylemesi ile çelişmektedir.”⁵⁶⁵

Halhâlî ve Bâbertî, Kazvîni'nin bu itirazına hiç değinmezken Niksârî, sadece Kazvîni'nin cümlelerini açıklama ve gerekçelendirme ile yetinmiştir. Sübkî ve Teftâzânî de bu itiraza hiçbir şekilde temas etmemişlerdir.

Kazvîni birkaç yönden itiraz ettiği Sekkâkî'nin tarifini problemli görmüş olmalı ki aklî mecazı şöyle tarif etmiştir.

هو إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأول

“Fiil veya fiil manasındaki bir kelimeyi bir yorumla gerçekte ait olduğu öznenin {(mâhüve leh)ki bu malum fiilde fail, meçhul fiilde ise nâibü 'lfâildir} dışındaki müteallıklarından⁵⁶⁶ (mülebesât) birine isnad etmektir.”⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 505-506.

⁵⁶⁵ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 31.

⁵⁶⁶ Fiilin mülâbesleri: Fâil, mefulü bih, mefulü mutlak, mefulü fih, mefulü lieclih vb. fiili kayıtlayan kelimelere denir. Bkz. Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 28; *Telhîs*, s. 18.

⁵⁶⁷ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 28; *Telhîs*, s. 18.

Kazvîni, tarîfin ardından açıklamalar yapmakta ve بتأول “bir yorumla” kaydını cahilin sözü olan أنبت الربيع البقل “Bahar yeşilliği bitirdi” vb. cümleleri tarîften çıkarmak için getirdiğini ifade etmektedir.⁵⁶⁸ Çünkü bu tür cümlelerde fiil, bir yorumla değil, mütekellime göre doğrudan öznesi olan bir kelimeye isnad edilmiştir.⁵⁶⁹

İki tarîfi karşılaştırdığımızda Sekkâkî’nin Cürcânî’nin tarîfini esas aldığını⁵⁷⁰ söyleyebiliriz. Hatta Sekkâkî’nin, tarîfte açıklamalarını verdiği kayıtları Cürcânî’ye eleştiri amacıyla getirdiği iddia edilmiştir ki⁵⁷¹ bu durumda Kazvîni’nin ilgili itirazlarının Cürcânî’nin tarîfini savunma amaçlı olduğunu söylemeliyiz. Ancak ilginç olan, Kazvîni’nin bu tarîfi esas almayıp Zemahşerî’nin tarîfini⁵⁷² esas aldığı gerçeğidir.

Kazvîni ilgili itirazlar hususunda eleştirilmişse de aklî hakikat ve aklî mecaza yaptığı yeni tarîflerde başarılı olduğu söylenebilir. Çünkü Seyyid Şerif Cürcânî⁵⁷³

⁵⁶⁸ Bu kayıt yalan ifadeleri de tarîften çıkarmaktadır. O halde Kazvîni neden sadece kafirin sözü olan vakıaya aykırı cümleleri çıkarmak için ifadesini kullandı? Sorunun cevabı için bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 59-60.

⁵⁶⁹ Kazvîni, *Telhîs* adlı eserinde “بتأول” “bir yorumla” kaydını cahilin sözü olan أنبت الربيع البقل vb. cümleleri tarîften çıkarmak için getirdiğini” söylerken, *el-Îzâh*’ta ise, “bu kaydı cahilin söylediği شفى الطبيب المريض vb. ni çıkarmak için getirdiğini”, çünkü “burada fiil bir tür yorumla “teevvül” değil, mütekellime göre doğrudan öznesi olan bir kelimeye isnad edilmiştir” demektedir. Daha sonra da bu tür ifadeleri kullananın itikadını bilmiyorsak, kastını ortaya koyan bir karine bulunmadıkça sözünü mecaz kabul etmememiz gerektiğini söyleyen Kazvîni bu düşüncesini desteklemek üzere şiirlerden örnekler vermektedir. Bkz. *el-Îzâh*, s. 28-29; *Telhîs*, s. 19-20.

⁵⁷⁰ Cürcânî aklî mecazı şöyle tarif etmektedir: كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأول

“Kendisiyle ifade edilen hükmü bir tür tevil yoluyla akla aykırı olarak ortaya koyduğun her cümledir.” Cürcânî, **Esrârü’l-belâga**, s. 385.

⁵⁷¹ Bkz. Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları”, s. 8.

⁵⁷² Zemahşerî aklî mecazı şöyle tanımlamaktadır: هو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له

“Fiilin gerçekte ait olduğu şeyle (gerçek fail) ilişkisi bulunan bir müteallıkna isnadıdır.” Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 70. İki tarif dikkatle incelendiğinde Kazvîni’nin bu tarife بتأول kaydını eklemesi dışında bir yenilik sunmadığını görüyoruz. Ayrıca “fiil”e ek olarak ya da “fiil manasındaki kelime” kaydını getirmiştir ki, Zemahşerî’nin kastı da zaten farklı değildir.

⁵⁷³ Seyyid Şerif, **Ta’rîfât**, s. 203.

başta olmak üzere daha sonraki belâgat çalışmalarında⁵⁷⁴ Kazvî'nin tarifi esas alınmış ve aklî mecaz buna göre tarif edilmiştir.

b. Sekkâkî'nin Aklî Mecazı Cümle/Kelâmın Niteliği Yapmasına İtirazı

Kazvî, *el-Îzâh* adlı eserinde şöyle diyor:

“Daha önce anlattıklarımızdan ortaya çıktı ki, Sekkâkî'ye göre aklî hakikat ve aklî mecaz diye adlandırılan şey kelimedir. Bu Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'caz* adlı eserinin birçok bölümünde yer alan ifadelerinin zahirine uygundur. Bize göre ise kelam değil, isnaddır. Bizim bu görüşümüz İbnü'l-Hâcib'in Cürcânî'den naklettiği görüş⁵⁷⁵ olup, Zemahşerî ve başka belâgatçıların da görüşüdür.”

Kazvî kendisinin “aklî mecaz isnaddır” deme gerekçesini de meâlen şöyle anlatıyor: “Çünkü isnadın aklî hakikat ya da mecaz diye isimlendirilmesi vasıtasızdır. Ancak kelâmın bu şekilde isimlendirilmesi isnadı kapsamı dolayısıyladır.”⁵⁷⁶

Kazvî'nin bu düşüncesinin eleştirisine rastlayamadık.

Teftâzânî, Kazvî'nin bu düşüncesini yorumsuz olarak veriyor ve Abdülkâhir el-Cürcânî ile Sekkâkî'nin karşı görüşte olduğunu söylüyor.⁵⁷⁷

Sübkî, Kazvî'ye destek vermekte ve bu mecazın isnadda olduğunu kesin bir dille savunmakta, Sekkâkî'nin dahi eserinde defalarca “isnaddaki hakikat” ya da “isnaddaki mecaz” ifadelerini kullandığını söyleyerek kendi görüşünü desteklemektedir.⁵⁷⁸

Seyyid Şerif Cürcânî de aklî mecazın tarifinde isnad ifadesini kullanmak suretiyle bu mecazın isnadda olduğu görüşüne destek vermektedir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Bkz. Ahmed Haşimi, *Cevâhirü'l-belâga*, s. 296; Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el- Belâgatü'l-vâdiha*, s. 80; Merâğî, *Ulûmü'l-belâga*, s. 291.

⁵⁷⁵ Bkz. İbnü'l-Hâcib; *Muhtasaru'l-Müntehâ*, s. 21; Ayrıca bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 227-228. Aslında aklî mecazı kabul etmeyen İbnü'l-Hâcib adı geçen eserinde Cürcânî'nin verdiği örneklerle ilgili olarak “isnadda mecaz” ifadesini kullanıyor. O, bu ifadeleriyle ilgili örneklerdeki mecazın lügavî mecazdan farklı olduğunu kabul etmiş oluyor.

⁵⁷⁶ Kazvî, *el-Îzâh*, s. 31-32.

⁵⁷⁷ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 54.

⁵⁷⁸ Sübkî, *Arûs*, I, 248.

⁵⁷⁹ Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, s. 203.

Abdûlmünim Hafâcî, Cürcânî'nin eserlerinde aklî mecazla ilgili kurduğu cümlelerden yola çıkarak onun görüşünün iki tarafa da ihtimalli olduğunu söylemekle beraber maksadı incelendiğinde aklî mecazın isnad olduğu görüşünü benimsediğinin anlaşılacağını söylüyor.⁵⁸⁰

Öte yandan Saîdî'de hem Cürcânî, hem de Sekkâkî'nin ibarelerinde aklî mecazın isnad olduğuna işaret sayılabilecek ifadeler bulunduğunu, dolayısıyla onların aklî mecazın “kelam” olduğu sözlerinin tesahülen (dikkatsizlik sonucu) söylenmiş olabileceğini ifade ediyor.⁵⁸¹

Sonraki belâgat çalışmalarında yapılan aklî mecaz tariflerinde “isnad” ifadesinin yer alması⁵⁸² da Kazvî'nin görüşünün haklılığına işaret sayılabilir.

c. Aklî Mecazı Beyan İlminin Konuları Arasında Saymasına İtirazı

Kazvî'nin *el-Îzâh* adlı eserinde diyor ki; “*Biz aklî hakikat ve aklî mecazı meânî ilminin konuları arasına aldık. Sekkâkî ve onu takip edenlerin⁵⁸³ yaptığı gibi beyan ilminin konuları arasında yer vermedik. Çünkü bunlar meânî ilminin tarifine girmekte olup beyan ilminin tarifine girmemektedirler.*”⁵⁸⁴

Burada tartışma mevzuumuz bu iki kavramın hangi ilmin konuları arasında ele alınmasının doğru olacağı hususudur. Kazvî'nin gibi meânî ilminin konuları arasında ele alınmalıdır diyen belâgatçılar olduğu gibi, Sekkâkî'nin yaptığını doğru kabul edip beyan ilminin konuları arasında ele alınmalıdır diyen belâgatçılar da vardır.

Öncelikle Kazvî'nin “*aklî hakikat ve aklî mecaz meânî ilminin tarifine dahildir*” sözüne açıklık getirelim. Ona göre, aklî hakikat ve aklî mecaz; tekid ve

⁵⁸⁰Hafâcî ayrıca Teftâzânî'nin “Cürcânî'ye göre aklî mecaz kelimadır” demesinin Cürcânî'nin kitaplarındaki cümlelerinin zahirine bakmasından kaynaklandığını, gerçek düşüncesine vakıf olamadığını söylüyor. Muhammed Abdûlmün'im Hafâcî, *Şerhu'l-Îzâh*, I, 121.

⁵⁸¹ Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, I, 47, dipnot 5-6.

⁵⁸² Bkz. Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 296; *el- Belâgatü'l-vâdiha*, s. 80?; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Ulûmü'l-belâga*, s. 291.

⁵⁸³ Sekkâkî'yi izleyenlerden kastının Bedreddin b. Mâlik olduğunu düşünüyoruz. Çünkü o da bu konuda Sekkâkî'nin yolunu benimsemiştir. Bkz. Bedreddin b. Mâlik, *el-Misbâh*, s. 144 vd.

⁵⁸⁴ Kazvî'nin, *el-Îzâh*, s.37.

tekidden soyutlanmak gibi lafzın hallerinden oldukları için bu hallerden bahseden meânî ilmine girer.⁵⁸⁵

Kazvîni'nin bu itirazına destek veren belâgat alimlerinin yanında karşı çıkanlar da vardır.

Teftâzânî, Halhâlî, Bâbertî ve Niksârî gibi birçok belâgat alimi bu itiraz konusunda Kazvîniye karşı çıkmaktadırlar.

Teftâzânî'ye göre aklî hakikat ve mecaz lafzın hallerinden kabul edilse bile meânî ilmi mutlak manada lafzın hallerinden değil, muktezâ-yı hâle uygunluğu sağlayacak hallerden bahseder. Aklî hakikat ve aklî mecazın muktezâ-yı hâle uygunluk açısından ele alınmadığı açıktır. Dolayısıyla bunlar meânî ilminin tanımına dahil edilemezler. Öte yandan bir kavramın meânî ilminin konuları arasında yer alması için lafzın hallerinden olmasını yeterli saymamız durumunda lügavî hakikat ve lügavî mecazı da meânî ilmine dahil etmemiz uygun olur. Çünkü bunlar ya müsned ya da müsnedün ileyhin halleri arasında yer almaktadır.⁵⁸⁶ Halbuki Kazvîni de dahil hiçbir belâgat âlimi bunları meânî ilminin konuları arasında saymamıştır.

Hafâcî, Teftâzânî'nin bu itirazlarını çok güçlü buluyor ve ona verilen cevapları çok zayıf olarak niteliyor. Ardından da Sekkâkî'nin delilinin çok güçlü olduğunu söyleyip onu şu sözlerle savunuyor: “Beyan ilmi ‘bir tek manayı lafzın ona delaletinin açıklığını sağlamak için farklı yollarla ifade etme şekli’ diye tarif edildiğine göre bu farklı yollarla ifade ediliş şekli de hakikat ve mecaz yoluyla olur.” Dolayısıyla Sekkâkî'nin bunu beyan ilminde ele alması doğrudur. Daha sonra da Kazvîni'in meânî ilminde ele alması için sunduğu gerekçeleri saydıktan sonra “Sekkâkî'nin haklı olduğunu aksinin sırf tekellûf (zorlama) olduğu”nu belirtiyor.⁵⁸⁷

Halhâlî hangi açıdan baktığımıza bağlı olarak her iki ilmin konuları arasında da yer alabileceğini söyledikten sonra evla olanın beyan ilminde ele alınması olduğunu söylüyor.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 54.

⁵⁸⁶ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 54.

⁵⁸⁷ Abdülmünim el-Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 133-134.

⁵⁸⁸ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 109-110.

Kazvî'nin bu itirazını problemli gören Bâbertî de mecazın, manalar arasında intikali ifade ettiğini, dolayısıyla beyan ilminde ele alınmasının doğru olacağını söylüyor.⁵⁸⁹

Niksârî, Kazvî'nin “meânî ilminin tarifine girer” sözünün gerekçelerini açıkladıktan sonra *فيہ نظر* deyip şunları söylüyor:

“Lafzın hallerinden oldukları için meânî ilminin tanımına dahil olmaları bu ilmin konuları arasında ele alınmalarını gerektirmez. Eğer öyle olsaydı mecaz teşbih vb. leri de lafzın halleri arasında yer aldıkları için bunların da meânî ilminde ele alınmaları gerekirdi. Kaldı ki bunların lafzın hallerinden olduğu da tartışmaya açıktır.”⁵⁹⁰

Bunlara ek olarak modern dönem belâgatçılarından Ahmed Matlûb diyor ki: *“Biz aklî mecazın beyan ilminin konuları arasından çıkarılmasının hiçbir haklı gerekçesini göremiyoruz. Sekkâkî'nin bunu istiâre-i mekniyye kabul etmesi bile meânî konularına dahil edilmesinden daha tutarlıdır.”*⁵⁹¹

Buraya kadar beyan ilminde yer almalıdır diyenlerin görüşlerine yer verdik. Şimdi de meânî konularında yer almalıdır diyenlerin görüşlerine yer verelim.

Cemâleddîn Aksarâyî, İbn Ya'kub el-Mağribî,⁵⁹² Hasan Çelebî gibi bazı belâgatçılar bu itiraz konusunda Kazvî'ye destek vermektedirler.

İbn Ya'kub el-Mağribî'ye göre “filin gerçekte ait olduğu şeyin (hakîkî fail) dışında ilişkili olduğu bir şeye isnad edilmesi” demek olan aklî mecaza te'kid ifade

⁵⁸⁹ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 180; Bu konudaki ayrıntılı gerekçenin meânî ve beyan ilminin sınırlarının bilinmesiyle ortaya konabileceğini ifade eden Bâbertî, bu konudaki görüşlerini konunun girişinde ele aldığını söylüyor. İlgili görüşleri için bkz. Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 161-163.

⁵⁹⁰ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 54.

⁵⁹¹ Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 327.

⁵⁹² Şöyle diyor: Bu ikisini anlamlı bir kelama dönüştüren isnatlarıdır. Bir kelam anlamlı hale geldiğinde artık onda muktezây-ı hale uygunluğu sağlayacak asıl maksada ek manalar düşünülebilir. Ancak lügavî hakikat ve mecazda bu durum söz konusu değildir. Çünkü bunlar anlamlı bir kelamın hallerinden olmayıp, kelamın cüzlerinin hallerindendir. O halde cümleler anlam ifade etme özelliğini isnad sayesinde kazandıklarına göre muktezâyı hale uygunluğunu sağlayacak anlam özelliklerini de kazanmışlar demektir. Dolayısıyla meânî ilminde zikredilmeleri uygun olur. el- Mağribî, **Mevâhibü'l-Fettâh**, I, 225.

etme gayesi ile başvurulur. Dolayısıyla fiilin gerçek failinin dışında ilişkili olduğu bir müteallıkına isnad edilmesinin gerekçesi maksadımızı güçlü biçimde (tekid) ifade edebilme gayesine matuftur. Hal böyle olunca aklî mecaza başvurulması muktezâ-yı hâlin gereklerindendir. Dolayısıyla meânî ilminin konuları arasında yer alması doğrudur.⁵⁹³

Cemâleddin Aksarâyî de bu konuda Kazvîni'ye tam destek vermekte ve terkiplerde muktezâ-yı hâle uygun olarak aklî hakikat ya da aklî mecaza başvurulduğunu bu açıdan meânî ilminde ele alınmalarının doğru olduğunu iddia etmektedir.⁵⁹⁴

Aklî hakikat ve aklî mecaz, lafzın hallerinden değildir ki, meânî ilminde ele alınsın diyenlere cevap veren Hasan Çelebi, bunlar isnadda gerçekleşmektedir. İsnat ise lafzın hallerindendir. Dolayısıyla aklî hakikat ve aklî mecaz lafzın halleri arasında yer alır. Ayrıca lügavî hakikat ve lügavî mecazda lafzın hallerindendir dolayısıyla bu düşünceye göre onlar da meânî ilminde ele alınmalıdır, diyenlere karşı, “lügavî hakikat ve lügavî mecaz lafzın hallerinden olmayıp bizzat lafzın kendisini ilgilendirir”⁵⁹⁵ şeklinde cevap vermektedir.

“Aklî hakikat ve aklî mecaz lafzın hallerinden olup muktezâ-yı hâle uygun getirilirler” diyen *el-İzâh* şârihi Abdülmüteal es-Saîdî, *“mübalağa kastedildiğinde muktezâ-yı hâle uygun olarak mecaz, kastedilmediğinde ise, hakikat getirilir”* dedikten sonra *“bunlar delaletin hallerinden değil ki, beyan ilminin konuları arasında zikredilsinler”* diyerek⁵⁹⁶ Kazvîni'ye destek veriyor.

Öte yandan Sübkî, Sekkâkî'nin aklî hakikat ve aklî mecazı kabul etmediği için bunlara meânî ilminde değil de beyan ilminde yer verdiğini (çünkü aklî mecazı, istiâre-

⁵⁹³ Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, I, 225.

⁵⁹⁴ Bkz. Erdoğan Albayrak, *Cemâlüddîn Aksarâyî'nin “İzâhu'l-İzâh” Adlı Eserinin Meânî Bölümünün Tahkik ve Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, s. 291; Onun bu düşüncesinin eleştirisi için bkz. Hasan Çelebi, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, Matbaa-i âmire, İstanbul, t.y. s. 192.

⁵⁹⁵ Bkz. Hasan Çelebi, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 192; Lügavî mecaz ve lügavî hakikatın lafzın hallerinden olduğu itirazının cevabı için ayrıca bkz. Saîdî, *Buğyetü'l-İzâh*, I, 72.

⁵⁹⁶ Saîdî, *Buğyetü'l-İzâh*, I, 72.

i mekniyye içinde ele alıyor ki bu da beyan ilminin konusu) ifade ederek⁵⁹⁷ ikisinin de haklılığını savunduğu anlaşıyor.⁵⁹⁸ Meânî ilminde aklî tasarruflar lügavî tasarruflara göre daha ağır basmaktadır diyen Hindâvî, “aklî bir tasarruf olan aklî hakikat ve aklî mecazın bu bölümde ele alınması gerektiğini savunurken beyan ilminde ise lügavî tasarruflar ağırlıkta olduğu için lügavî hakikat ve mecaz bu bölümde yer almalıdır” diyor.⁵⁹⁹

İTİRAZLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda ifade edildiği gibi bazı belâgat âlimleri Sekkâkî ve Kazvînî’nin bu kavramlara nasıl yaklaştıkları hangi anlamda kullandıklarını dikkate alarak bu ihtilafı çözümlemeye çalışmışlardır. Bunun sonucu olarak da Sekkâkî, aklî mecazı kabul etmeyip istiâre-i mekniyye içinde ele aldığı için, ona göre bu kavramın yerinin beyan ilminin konuları arasında olacağını savunmuşlardır.⁶⁰⁰ Ancak burada şöyle bir soru gündeme gelir. Sekkâkî cumhurun “mecâz-ı aklî” adını verdiği bu kavramı her ne kadar istiâre-i mekniyye kabul ediyorsa da cumhurun bu kavrama yüklediği anlamı açıklarken ona beyan ilminde yer veriyor. O halde Sekkâkî cumhurun aklî mecaz ismini verdiği ancak kendisinin varlığını reddettiği bir kavrama beyan ilminin sınırları içinde yer vermiş oluyor. Sübkî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Sekkâkî aklî mecaz kavramını kabul etmeyip ona istiâreyi mekniyye dediği için zorunlu olarak bunu beyan ilminin konularına katıyor.⁶⁰¹ Bu durumda Sübkî, Kazvînî’nin aklî mecazı meânî konuları arasında ele almasını haklı bulmaktadır. Ancak yukarıdaki gerekçelerle onun bu görüşüne katılmıyoruz.

Sekkâkî’nin bu kavrama istiâre-i mekniyye anlamını yüklediğini dikkate aldığımızda onun açısından bunun beyan ilminde yer alması tabiidir. Peki Kazvînî’nin bu iki kavrama (aklî hakikat ve aklî mecaz) meânî ilminde yer vermesi ne kadar tutarlıdır. Yukarıdaki görüşleri karşılaştırdığımızda baktığımız açıya göre her iki ilimde de yer alması mümkün gözüküyor. Mecaz kavramının bir alt başlığı olarak

⁵⁹⁷ Sübkî, *Arûs*, I, 224-225.

⁵⁹⁸ Bu görüşün eleştirisi için bkz. Hafâcî, *Şerhu’l-Îzâh*, I, 133-134.

⁵⁹⁹ Bkz. Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 75.

⁶⁰⁰ Bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 224-225.

⁶⁰¹ Bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 224-225.

baktığımızda sistem açısından beyan ilminde yer alması uygun gözükürken isnadın hallerinden olması sebebiyle meânî ilminde ele alınabilir kanaatini taşıyoruz.⁶⁰²

Ancak son dönem belâgat çalışmalarında da bu kavramlara beyan ilminin konuları arasında yer verildiğine işaret etmeliyiz.⁶⁰³ Bu da beyan ilminin konuları arasında yer almasını savunanların görüşünü bir adım öne çıkarmaktadır.

d. Sekkâkî'nin Aklî Mecazî İstiâre-i Mekniyye Kabul Etmesine⁶⁰⁴ İtirazı

Sekkâkî aklî mecazı anlatmasının ardından şöyle diyor: *“Bu anlattıklarımın tamamı ahabın (cumhurun) düşüncesine göre mecazın tarif ve taksimidir. Bana göre ise mecazın tamamı lügavî olup aklî ve lügavî kısımları bulunmamaktadır.”*⁶⁰⁵

Cumhurun aklî mecaz dediği şey Sekkâkî'ye göre lügavî mecazın bir alt kısmı olan istiâre-i mekniyyedir.⁶⁰⁶ Kazvînî, *Telhîs* ve *el-Îzâh* adlı eserlerinde Sekkâkî'nin

⁶⁰² Bakış açısına göre her iki ilmin konuları arasında yer alabileceği düşüncesi için bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh**, s. 110.

⁶⁰³ Hâşimî, **Cevâhiru'l-belâga**, s. 296; **el-Belâgatü'l-vâdîha**, s. 80; Merâğî, **Ulûmü'l-belâga**, s. 291. Ayrıca bkz. Matlûb, **el-Belâga**, s. 127, 133 vd.

⁶⁰⁴ Aklî mecazın istiâre-i mekniyye olarak kabul edilmesi meselesi Sekkâkî'den önce de tartışma konusu olmuştur. Abdülkâhir el-Cürcânî *Esrâru'l-Belâga*'da bu düşüncüyü ele alıp reddetmiş ve gelebilecek şüpheleri cevaplandırmıştır. Bkz. Cürcânî, **Esrâru'l-belâga**, s. 399-401; 409-415; Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 98; Halhâlî, **Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh**, s. 106 (Dipnot).

⁶⁰⁵ Sedat Şensoy; Sekkâkî'nin aklî mecazı kabul etmeyip bütün mecaz türlerini lügavî saymasını (kelimede mecaz) Mu'tezili olmasına bağlanabileceğini söylüyor. Bkz. Sedat Şensoy, **Belâgat Geleneğinde Aklî Meczaz Tartışmaları**, s. 29 (Dipnot). Biz onun bu düşüncesini yerinde bulmuyoruz. Çünkü bunu kabul ettiğimizde Mu'tezile'nin en önemli temsilcilerinden Zemahşerî'nin de aklî mecazı reddetmesi gerekirdi ki bunu iddia eden bir belâgatçıya rastlamadık. Zemahşerî'nin aklî mecaz hakkındaki düşüncesinin ayrıntısı için bkz. Ebû Musa, **el-Belâgatu'l-Kur'âniyye fi Tefsiri'z-Zemahşerî**, s. 170-171.

⁶⁰⁶ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 511; Sekkâkî bu düşüncesinde yalnız olmayıp, İbnü'l-Hâcib, Râzî ve el-Alevî'de aklî mecazın yokluğu konusunda onun gibi düşünmektedirler. Aklî mecaz yoktur görüşünde birleşmelerine rağmen sonrasında aralarında ihtilaf vardır. Bkz. Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 77; Ayrıca çağdaş müelliflerden Lüti Abdülbedî' de aklî mecazın olmadığı görüşündedir. Lutfti Abdülbedî', **et-Terkibü'l-lügavî li'l-edeb**, Dâru'l-merih, y.y. 1989, s. 29-33.

bu görüşünü ele alıyor. Ardından *فيہ نظر* deyip, aklî mecaz örnekleri üzerinden Sekkâkî'nin bu görüşünün problemlerine işaret ediyor.⁶⁰⁷

Biz bu başlık altında Kazvî'nin aklî mecaz örnekleri üzerinden Sekkâkî'nin ilgili örnekleri istiâre-i mekniyye saymasına itirazlarını ele alacağız. Ancak bu tartışmanın anlaşılabilmesinin istiâre-i mekniyyenin bilinmesine bağlı olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple önce Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye anlayışını îzâh edecek sonra da Kazvî'nin itirazlarını ele alacağız.⁶⁰⁸

Sekkâkî'ye göre istiâre-i mekniyye: Müşebbeh zikredilip müşebbehün bih terkedilir ve zikredilen müşebbeh, terkedilen müşebbehün bihin fertlerinden kabul edilerek; müşebbehin lafzıyla (iddia yoluyla) müşebbehün bih kastedilirse istiâre-i mekniyye olur. Ancak bu istiârenin karinesi olarak müşebbehün bihin müsavi lâzımlarından birinin zikredilen müşebbehe nisbet edilmesi zorunludur. Mesela, *مخالب* *“Ölümün pençeleri falan kişiyi yakaladı”* dediğimizde ölümü “المنية”, yırtıcı hayvana benzettik. Bu benzetmede; ölüm “المنية” müşebbeh, yırtıcı hayvan “السبع” müşebbehün bih oldu. Müşebbeh olan ölüm “المنية” iyi ya da kötü faydalı ya da zararlı olduğuna bakmaksızın karşısındakini yok ettiği için iddia yoluyla yırtıcı hayvanın “السبع” fertlerinden kabul edildi. İddia yoluyla yırtıcı hayvanın bir ferdi kabul edilen ölümü zikredip müşebbehün bih olan yırtıcı hayvanı kastettik. İstiâre-i mekniyye oldu. Bu benzetmeye işaret etmek için karine olarak yırtıcı hayvanın lâzımı olan tırnakları “مخالب” müşebbehe (ölüm/“المنية”) nisbet ettik.⁶⁰⁹

Kazvî'nin Sekkâkî'nin aklî mecazı istiâre-i mekniyye içinde ele aldığını belirttikten sonra bu görüşü kabul etmemiz durumunda aklî mecaz örneklerinde bir takım problemlerle karşılaşacağımızı söyleyip bu görüşün geçersiz olduğuna işaret ediyor. Şimdi bu örnekleri inceleyelim.

⁶⁰⁷ Kazvî; *Telhîs*, s. 22; *el-Îzâh*, s. 36-37.

⁶⁰⁸ Kazvî'nin istiâre-i mekniyyeye Sekkâkî'den farklı bakmaktadır. Ancak onun mekniyye anlayışı şimdilik konumuzun dışındadır. Kazvî'nin mekniyye anlayışı için bkz. Kazvî, *Telhîs*; 129; *el-Îzâh*, s. 317.

⁶⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 487.

1) فهو في عيشة راضية “-Sevapları mizanda ağır gelen- kimse hoşnut olan bir hayatın içindedir”⁶¹⁰ örneğinde cumhura göre aklî mecaz vardır. Çünkü hayat hoşnut olmaz, hayatın sahibi yaşadığı hayattan hoşnut olur. Dolayısıyla عيشة kelimesi ile راضية arasındaki nisbet aklî mecazdır.

Kazvînî diyor ki:

“Cumhura göre aklî mecaz olan راضية عيشة örneğinde Sekkâkî, istiare-i mekniyyenin bulunduğunu iddia edecektir. Şöyle ki; عيشة “hayat” razı olamaz, aksine hayatın sahibi râzı olur. Dolayısıyla عيشة “hayat” kelimesi (müşebbeh) zikredilmiş bununla müşebbehün bih yani hayatın sahibi kastedilmiştir. O halde عيشة kelimesi ile istiâre-i mekniyye yoluyla hayatın sahibi kastedilmiş olmalıdır. Bu durumda cümlelerin anlamı şöyle olur. “ O kimse razı olan kimsenin (hayatın sahibi) içindedir.” Bunun geçersiz olduğu açıktır. Zira bir şeyin kendisi için zarf olması mümkün değildir.”⁶¹¹

Kazvînî’nin bu itirazı destek bulmamış ve buna karşılık Sekkâkî’yi destekleyen cevaplar verilmiştir.

Halhâlî, Kazvînî’nin bu itirazını yerinde bulmamaktadır. Çünkü ona göre عيشة (hayat) den maksat o hayatın sahibi olan şahıs değil kendi manasıdır. راضية kelimesinde müstetir olan هي zamiri عيشة kelimesinin lafzına raci olsa da, mecazen hayatın sahibi manasındadır (Zamirle mercii aynı manada değil).⁶¹² Bu durumda müşebbehün bih cümlelerin başındaki هو olmayıp rıza sıfatıyla vasıflanan herhangi bir kimsedir. Dolayısıyla bir şey kendisi için zarf olmuş olmaz ve mana şöyle olur. O kimse sahibinin razı olduğu bir hayat içindedir. Bizim müstetir zamirle muayyen bir kimseyi kastetmiş olmamız halinde de durumu değişmez. Çünkü kastedilen muayyen kişi baş taraftaki هو ile aynı kişi değildir. İki zaminin aynı kişileri ifade ettiğinin iddia edilmesi

⁶¹⁰ Kâria, 101/7.

⁶¹¹ Kazvînî, *Telhîs*, s.22; *el-Îzâh*, s. 36.

⁶¹² Belâgat terminolojisinde “istihdam” adı verilen bu edebi sanat: “İki manası olan bir lafzın kendisiyle o manalarından birinin, zamiriyle de diğerinin kastedilmesi; ya da iki zamirden biriyle manalarından biri diğer zamirle de diğer mananın kastedilmesidir.” diye tarif edilir. Bkz. Kazvînî, *Telhîs*, s. 140; Seyyid Şerif, *et-Ta‘rifât*, s. 21.

halinde ise zaten Sekkâkî burada istiâre-i mekniyye olduğunu iddia etmeyecektir.⁶¹³ Dolayısıyla itiraz kendiliğinden düşecektir.

Niksârî de benzer ifadelerle Kazvînî'ye cevap verip Sekkâkî'yi savunuyor. Ona göre burada sıfat olan راضية lafız bakımından hakîkî sıfat olsa da mana bakımından sebebi sıfat durumundadır. Yani râzı olan hayat değil onun sahibidir. Niksârî ayrıca عيشة den sahibi kastedilse bile anlam bakımından sıkıntı olmayacağını iddia edip şöyle mana verileceğini savunuyor. O kimse hoş bir hayatı olan kimseler silsilesi içindedir.⁶¹⁴ O, bunun kunut duasındaki اللهم اهديني فيمن هديت “Allahım! Beni hidâyete erdirdiklerine dahil edip bana da hidâyet ver.” ifadesine anlam bakımından benzediğini söylüyor.⁶¹⁵

Bâbertî, farklı bir yaklaşım sergileyerek, Sekkâkî'nin aklî mecâzı inkar ettiği görüşünü reddediyor ve ortada bir inkar bulunmayıp Sekkâkî'nin bu tür terkipleri istiâre-i mekniyye içinde ele aldığına işaret ediyor. Ardından da Sekkâkî'ye göre istiâre-i mekniyyede müşebbehün bihin gerçek olarak değil iddia yoluyla kastedildiğine vurgu yapıyor. Dolayısıyla yukarıdaki örnekte عيشة kelimesiyle gerçekte hayatın sahibinin kastedilmediğini mübalağa yoluyla hayatın, sahibine teşbih edildiğini belirtip bir şeyin yine kendisi için zarf olduğu düşüncesinin söz konusu olmadığını savunuyor.⁶¹⁶ Çünkü cümledeki هو ile متعارف (belli) bir kişi kastedilirken müstetir zamirle kastedilen belirsiz غير متعارف “herhangi bir” hayat sahibi kimsedir. Her ikisinin aynı olması durumunda bir şeyin kendisi için zarf olması söz konusu olurdu⁶¹⁷ diyor.

⁶¹³ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 106.

⁶¹⁴ Onun bu düşüncesinin eleştiriye açık olduğu kanaatindeyiz. Çünkü hem ismi faile راضية ismi meful مرضية manası veriyor hem de عيشة kelimesinin başına صاحب kelimesi takdir ediyor. Halbuki burada عيشة kelimesi sahabe benzetilmiştir.

⁶¹⁵ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 52.

⁶¹⁶ Şevki Dayf, Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyyede hakîkî mananın kastedilmediğini iddia etmediğini aksine iddia yoluyla o mananın verildiğini söylüyor ve Kazvînî'nin bunu fark edemediği için Sekkâkî'yi eleştirdiğini savunuyor. Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 339.

⁶¹⁷ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 190.

Sübki, Kazvî'nin bu itirazının iki şekilde ortadan kaldırılabileceğini söylüyor. Birincisi yukarıda Niksârî'nin görüşü olarak geçen عيشة kendi manasında olup, راضية lafız bakımından hakîkî sıfat olsa da mana bakımından sebebi sıfat durumundadır. Şöyle mana veririz. O kimse sahibinin razı olduğu bir hayat içindedir. İkinci gerekçe olarak ise عيشة kelimesi ile راضية kelimesinde müstetir olan zamirden mecaz yoluyla hayatın sahibi kastedilmiştir. Ancak bu bir şeyin kendisi için zarf olmasını gerektirmez. Çünkü mübalağa yoluyla; hayatın hakîkî sahibi, mecazi sahibinin içindedir denilmesinde bir sakınca yoktur.⁶¹⁸

2) Cumhura göre فلان نهاره صائم و ليله قائم “*falan kişinin gündüzü oruçlu, gecesi namazlıdır*” gibi terkiplerde aklî mecaz vardır.⁶¹⁹ Çünkü gündüz oruçlu olmaz, gündüz vakti kişi oruçlu olur, öte yandan gece namazlı olmaz, gece vakti kişi namazlı olur.

Kazvî'ye göre Sekkâkî bu örnekte de istiâre-i mekniyye olduğunu iddia edecektir. Çünkü gündüz “نهار” oruçlu olamayacağına göre o vakitte oruç tutan kimseye benzetilmiş olmalıdır. Ardından Kazvî bu örnekte istiâre-i mekniyyenin varlığına iki açıdan itiraz ediyor.

Kazvî'nin birinci itirazı şöyledir. فلان نهاره صائم و ليله قائم “*falan kişinin gündüzü oruçlu, gecesi namazlıdır*” cümlesinde istiâre-i mekniyyenin varlığını kabul etmemiz durumunda bir şeyin kendine muzaf olması söz konusudur.⁶²⁰ Çünkü ilgili örnekte istiâre-i mekniyye iddiası şöyle temellendirilecektir. Gündüz “نهار”, oruçlu kimseye “فلان” benzetildi ve abartı yoluyla onun fertlerinden kabul edildikten sonra, müşebbeh olan gündüz “نهار” ile, müşebbehün bih olan oruçlu kimse “فلان” kastedildi. Bu durumda “نهاره” daki “هـ” zamirin mercii de “فلان” olduğuna göre bir şeyin kendine izafeti söz konusu olacaktır. Bunun caiz olmadığı açıktır.

⁶¹⁸ Sübki, *Arûs*, I, 265.

⁶¹⁹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 51.

⁶²⁰ Kazvî, *Telhîs*, s. 22; *el-Îzâh*, s. 36.

Halhâlî ve Bâbertî, bu örnekte de yukarıdaki gerekçelerin aynısını ileri sürerek Kazvînî'nin itirazına karşı çıkıyorlar. Buna göre “خار” kelimesinin müşebbehün bihi “فلان” olmayıp oruç tutma vasfını taşıyan herhangi bir kimsedir. Dolayısıyla “خار” kelimesinin muzafun ileyhi olan ve “فلان”a raci olan zamir “خار” kelimesinden kastedilen kişiden farklıdır. O halde bir şeyin kendisine izafeti söz konusu değildir.⁶²¹ Ayrıca “خار” kelimesinin müşebbehün bihinin فلان olduğunu kabul etmemiz durumunda da bu izafet sahih olur. Çünkü bu durumda “فلان” lafzıyla kişinin ismi, “خار” ile de - istiare yoluyla- müsemması kastedilmiş olur. Mana şöyle olur: “O ismin müsemması olan kişi oruçludur.”⁶²²

Sübki ise ilgili örnekte bir şeyin kendisine izafetinin söz konusu olmadığını çünkü istiârenin “خاره” lafzında değil de “صائم” de müstetir olan zamirde (هو) gerçekleştiğini iddia ediyor. Dolayısıyla “خار”dan kendi manası kastedilmiş, onun lafzına raci olan “صائم” deki müstetir zamirden ise oruç tutan herhangi bir şahıs kastedilmiştir.⁶²³ O halde Sübkî'ye göre عيشة راضية فهو في örnekğinde müşebbehün bih “هو” olmayıp, rıza sıfatını taşıyan herhangi biridir. Bu örnekte de müşebbehün bih “فلان” kelimesi değil oruç tutma fiilini gerçekleştiren herhangi biridir.

⁶²¹ Halhâlî bir şeyin kendine izafeti caiz olmadığının ittifakla geçersiz olduğunu belirtiyor. Bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 107; Bâbertî bir şeyin kendine izafeti caiz değildir sözünün geçersizliğini savunuyor ve Kazvînî'nin bu konuyu anlatırken فلان نفسه ifadesini kullandığını ve نفسه kelimesinde muzaf ve muzafun ileyhin aynı olduğunu söylüyor. Bkz. Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 190; Teftâzânî de bu tür izafetlerin cevazı ve vukuunda şüphe olmadığını belirttikten sonra Arap şiirinden konuya örnekler getiriyor. Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 66.

⁶²² Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 108; Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 192; Her iki cevabın reddiyesi için bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-İzâh**, s. 53.

⁶²³ Sübkî, **Arûs**, I, 268; Bu cevabın reddiyesi için bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-İzâh**, s. 53.

Niksârî, Kazvînî'nin bu itirazını çürütmeye yönelik itirazları tek tek ele alıp gelebilecek karşı itirazları sıralıyor. Ne var ki kendisi herhangi bir görüş belirtmiyor.⁶²⁴ Onun bu tutumu Kazvînî'ye destek verdiği şeklinde yorumlanabilir.

Bu örnek üzerinden Kazvînî'nin Sekkâkî'ye bir başka itirazı şöyledir. İstiâre-i mekniyye de müşebbehün bih zikredilmemelidir. Çünkü müşebbeh ve müşebbehün bihin her ikisinin zikredilmesi durumunda teşbih söz konusudur. Burada hem müşebbeh olan نَحَار kelimesi hem de müşebbehün bih olan هُ zamiri (oruç tutan kimse) yani teşbihin her iki tarafı da zikredilmiştir. Bu durumda ise istiâreden söz edilemez.⁶²⁵

Yukarıda verdiğimiz cevap bu itirazı da ortadan kaldırmaktadır. Çünkü نَحَار kelimesine dönen müstetir zamirin benzetildiği şey (müşebbehün bih) فُلَان (muayyen bir şahıs) olmayıp oruç tutma fiilini yapan herhangi bir kimsedir. Müşebbehün bih muayyen olsa bile onun burada zikredilen فُلَان olduğunu söylemek delilsizdir. Dolayısıyla teşbihin iki tarafının zikredildiği düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır. Kaldı ki müşebbehün bihin mezkur فُلَان olduğunu kabul ettiğimizde bununla Sekkâkî'ye itiraz edilemez. Çünkü bu durumda Sekkâkî ilgili örnekte istiâre-i mekniyye olduğunu iddia etmeyecektir.⁶²⁶

Sübkî ise bu hususta farklı düşünüyor ve istiârede teşbihin iki tarafının zikredilmesinin teşbih kastıyla olmadığı sûrece mecaza zarar vermeyeceğini söyleyip yukarıdaki cevabı eleştiriyor.⁶²⁷

3) يا هَامَانَ اِنِّ لِي صَرْحَا “*Ey Hâmân benim için bir köşk bina et!*”⁶²⁸ âyetinde cumhura göre aklî mecaz söz konusudur. Çünkü ilgili emrin muhatabı zâhiren Hâmân gözüküyorsa da gerçekte işçilerdir. O halde buradaki emir fiilinin Hâmân’a isnadı aklî mecazdır.

⁶²⁴ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 52-53.

⁶²⁵ Kazvînî, *Telhîs*, s. 22; *el-Îzâh*, s. 37.

⁶²⁶ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 107-108; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 192; Bu görüşün reddiyesi için bkz. Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 58.

⁶²⁷ Eleştiri için bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 270.

⁶²⁸ Mü'min, 40/36.

Oysa Sekkâkî'ye göre bu örnekte istiâre-i mekniyye olmalıdır. Şöyleki, işçilere benzetilen Hâmân (müşebbeh) ile, müşebbehün bih olan işçiler kastedilmiştir.

Kazvînî'ye göre burada istiâre-i mekniyye yapmamız durumunda “ياهامان “ey Hâmân” demek suretiyle Hâmân'a hitap edip emirle işçileri kastetmenin geçersizliği ortadadır.⁶²⁹

Şârihler arasında Kazvînî'nin bu itirazına destek veren yok gibidir. Halhâlî, Kazvînî'nin itirazına karşı çıkararak; “Şayet o, emrin hiçbir şekilde Hâmân'a verilemeyeceğini kastediyorsa bu kabul edilemez. Çünkü hakikatte emir başkasına olmakla birlikte mecazen Hâmân'a verilmiş olabilir. Emrin hakikat yoluyla verilmesinin geçersizliğinden bahsediliyorsa bu itiraz yerindedir. Ancak bu durumda da emrin geçersizliğinden bahsetmek doğru değildir. Çünkü bir emrin hakikat yoluyla geçersiz olması hiçbir şekilde geçerli olmayacağı anlamına gelmez. Örf karinesi bu emrin mecaz yoluyla olduğunu göstermektedir”⁶³⁰ diyor.

Sübki de benzer bir yaklaşım sergileyerek emrin binayı yapmakla bizzat memur olanlara verildiğini fakat aklın Hâmân'ın da bu gruba dahil olduğunu kabulünün ardından bu emrin mecaz yoluyla Hâmân'a verildiğini söylüyor.⁶³¹

Bâbertî daha farklı bir yaklaşımla Hâmân'da istiâre-i mekniyye yapmanın emrin ona olmasını engellemeyeceğini söylüyor. Ona göre Hâmân'da istiâre-i mekniyyenin varlığını iddia etmek emrin muhatabının Hâmân olmasını ortadan kaldırmaz. Hâmân'ın bu işi yapmakla görevlendirilen işçilere abartılı biçimde benzetilmesini gerektirir.⁶³²

Niksârî ise, buradaki mecazın nispette olmadığını (aklî mecaz değil) bina et “ابن” fiilinde gerçekleştiğini bunun emret “مر” anlamında mecaz olduğunu savunuyor. Bu durumda muhatap direkt Hâmân olmuş olur.⁶³³

⁶²⁹ Kazvînî, **Telhîs**, s. 22; **el-Îzâh**, s. 36.

⁶³⁰ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 108-109.

⁶³¹ Sübki, **Arûs**, I, 268.

⁶³² Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 191.

⁶³³ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 53.

4) أنبت الربيع البقل “Bahar yeşilliği bitirdi” gibi örneklerde cumhur’a göre aklî mecâz söz konusudur. Çünkü أنبت “bitirdi” fiilinin gerçek faili الربيع “bahar” olmayıp Allah’tır. Dolayısıyla fiil gerçek faili dışında ilişkili olduğu bir şeye isnad edilmiştir. Sekkâkî’ye göre ise ilgili örnekte “الربيع” kelimesinde istiâre-i mekniyye olmalıdır. Şöyle ki; bahar “الربيع” kelimesi, bitirdi “أنبت” fiilinin gerçek failine benzetilmiş, müşebbeh olan bahar “الربيع” zikredilip, müşebbehün bih olan gerçek yaratıcı Allah kastedilmiştir.

Kazvînî bahse konu olan örnekte istiâre-i mekniyye yapılabileceği fikrini reddeder. Çünkü ona göre الربيع “bahar” ile gerçek failin (Allah) kastedilebilmesi için şerî izin olması gerekir. Zira Allah’ın isimleri şeri şerif tarafından belirlenmiştir (tevkîfî). Dolayısıyla “الربيع”den maksat Allalh’tır diyebilmemiz için şeri şerifte bu manada kullanılmış olmalıydı.⁶³⁴

Kazvînî’nin bu itirazı da genel olarak kabul görmemiştir. Halhâlî Allah’ın isimlerinin tevkîfî olduğu görüşünün muttefekun aleyh olmadığını Sekkâkî’nin de bunu kabul etmeyenler arasında olduğunu söyleyip bu itirazın Sekkâkî’yi bağlamayacağını söylüyor.⁶³⁵ O, Sekkâkî’nin bizzat kendisinin ilgili örnekte “الربيع” kelimesi ile istiâre-i mekniyye olarak hakîkî failin kastedildiğini söylemek⁶³⁶ suretiyle bunu caiz gördüğünü iddia ediyor.

Niksârî ise bir isimden hakikat yoluyla Allah’ın kastedilmesinin şerî izne bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte ilgili mananın mecaz yoluyla kastedilmesi durumunda böyle bir iznin gerekmediği görüşünü dile getiriyor. Ardından da Mu’tezile’nin anlamın sahih ve tutarlı olması şartıyla her ismin Allah için kullanılabileceği görüşünde olduğunu ve Mu’tezilî olan Sekkâkî’nin bu görüşte olmasının doğal olduğunu savunuyor.⁶³⁷

⁶³⁴ Kazvînî, *Telhîs*, s.22; *el-Îzâh*, s. 37.

⁶³⁵ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 109; Bâbertî de benzer ifadelerle aynı görüşü dile getirmektedir. Bkz. Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 192.

⁶³⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 511.

⁶³⁷ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh*, s. 54.

Bu itiraz konusunda Kazvinî'ye destek veren Sübkî, en tutarlı itirazın bu olduğunu savunuyor. Ardından Kazvinî'ye yapılan eleştirilere cevaplar vermek suretiyle onu savunuyor. Özellikle Halhâlî'nin dile getirdiği Sekkâkî'nin Allah'ın isimlerinin tevkîfî olmadığı görüşünde olduğunu kabul etmiyor ve Sekkâkî'nin “الربيع” kelimesi ile istiâre-i mekniyye olarak hakîkî failin kastedildiğini söylemesi istitrad⁶³⁸ kabilinden olup, onun bu görüşte olduğuna delil olmayacağını savunuyor.⁶³⁹

Teftâzânî'de Kazvinî'nin bu itirazlarının haksız olduğunu ifade etmekle beraber yukarıdakilerden farklı gerekçeler ileri sürüyor. Ona göre bu itirazların tamamı Kazvinî'nin Sekkâkî'yi yanlış anlamasından kaynaklanıyor. Çünkü bunların geçerli olması Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyyede zikredilen müşebbehle, müşebbehün bihin gerçek manasının kastedildiğini iddia etmesine bağlıdır. Halbuki Sekkâkî bunu iddia etmiyor. Ona göre istiâre-i mekniyye zikredilen müşebbehin zikredilmeyen müşebbehün bihin cinsine dahil olduğu ve **iddia yoluyla** kendisinden cinsine dahil olduğu müşebbehün bihin kastedildiğidir. Mesela yukarıdaki örnekte ölüm “المنية” lafzından maksat yırtıcı hayvan değil ölümdür. Fakat biz ölüm için yırtıcı hayvan “السبع” iddiasında bulunarak, yani iddia yoluyla onu, yırtıcı hayvanın “السبع” müradifi yapmak suretiyle bu cümleyi kuruyoruz. Hal böyle olunca Kazvinî'nin itiraz ettiği birinci örnekte hayattan “عيشة” maksat iddia yoluyla onun sahibidir. İkinci örnekte gündüzden “نهار” maksat iddia yoluyla oruç tutan kimsedir. Bunlardan maksat gerçekte hayatın sahibi ve oruç tutan kimseler değildir ki, birincisinde bir şeyin kendisinin zarfı olması, ikincisinde de kendi kendine izafeti itiraz olarak ileri sürülsün. Üçüncü örnekte nida Hâmân'a olduğu gibi bina yapma emri de ona verilmiştir. Ancak Hâmân'ın işçilerle aşırı iletişiminden dolayı onun da işçiler cinsine dahil edilip iddia yoluyla binayı yapan kimse sayılması itibarıyla emre muhatap olmuştur. Dördüncü örnekte “الربيع” kelimesinden hakikatte Allah kastedilmemiştir ki bu isti'mal şeri şerifin iznine bağlı olsun. Bu kelimededen gerçekte kastedilen bahardır. Ancak abartılı benzetme

⁶³⁸ Sözün başka bir sözü gerektirecek şekilde getirilmesidir. Kelamda bizzat maksut olmayıp, arızî olarak (açıklama sadedinde) getirilmesidir. Bkz. Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, s. 20.

⁶³⁹ Sübkî, *Arûs*, I, 269.

neticesinde Kâdir-i Muhtar (Allah) olduğu iddiasıyla bu anlamda kullanılmıştır. Teftâzânî ayrıca ikinci örnekte teşbihin iki tarafının zikredildiğini, bu sebeple istiâre-i mekniyye olamayacağı itirazına da yukarıda geçen Sübkî'nin cevabının aynısını veriyor.⁶⁴⁰

Teftâzânî bu gerekçelerinin ardından yukarıda bizim *Telhîs* ve *el-Îzâh* şerhlerinden alıntıladığımız cevaplara işaret ederek bunların Sekkâkî'nin muradına vakıf olmadıkları için yaptıkları bu yorumlarla belâgat açısından belli bir değere sahip olan bu cümleleri rezil bir seviyeye düşürdüklerini söyleyerek ağır bir dille eleştiriyor.⁶⁴¹

Ancak Teftâzânî de verdiği cevaplar sebebiyle eleştiriden nasibini almıştır. Onun bu cevaplarını Fenârî,⁶⁴² Mağribî,⁶⁴³ Desûkî⁶⁴⁴ ve Benânî⁶⁴⁵ birbirine benzer gerekçeler ileri sürerek eleştirmişlerdir. Onlara göre Teftâzânî'nin bu düşüncesini kabul etmemiz halinde bahse konu olan örneklerde aklî mecazın varlığı devam edecektir. Mesela *أُنبِتَ الرَّبِيعَ الْبَقْلَ* “Bahar yeşilliği bitirdi” örneğinde “الرَّبيع” kelimesinde istiâre-i mekniyye yaparsak bu durum isnadın aklî mecaz olmasına yine engel olamaz. Çünkü fiil hakîkî failine değil iddia yoluyla fail kabul edilene isnad edilmiş olur. Bu durumda isnad yine aklî mecaz olur. Dolayısıyla Sekkâkî inkar ettiği mecazi aklîyi karşısında bulur.⁶⁴⁶

Teftâzânî'nin bu düşüncesinin zayıflığını anlayıp görüşünden döndüğünü bu sebeple de istiâre-i mekniyyeye farklı bir tarif yaptığını savunan Hindâvî'nin⁶⁴⁷ bu görüşünde haklı olmadığını düşünüyoruz. Çünkü Teftâzânî zaten bu itirazları dillendirdiği bölümde Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye anlayışına güçlü bir itirazının

⁶⁴⁰ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 66-67; Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 41.

⁶⁴¹ Ayrıca son örnekte Sekkâkî'nin Esmâ-i İlâhiyyenin tevkifi olmadığını düşündüğü için bu itirazın onu bağlamayacağı görüşünü savunanlara reddiyesi için bkz. Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 67.

⁶⁴² Hasan Çelebi, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 208.

⁶⁴³ Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, I, 270.

⁶⁴⁴ Desûkî, *Hâşiye*, I, 270.

⁶⁴⁵ Mustafa b. Muhammed el-Bennânî, *Tecrîdü'l-Bennânî 'alâ Muhtasari't-Teftâzânî*, s. 198.

⁶⁴⁶ Desûkî'nin farklı bir itirazı için bkz. Desûkî, *Hâşiye*, I, 270.

⁶⁴⁷ Bkz. Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 84.

olduğunu bunu beyan ilminde mekniyye bölümünde ele alacağını söylüyor.⁶⁴⁸ Teftâzanî'nin bu ifadeleri açık biçimde Sekkâkî'nin mekniyye anlayışını kabul etmediğini ortaya koyuyor. Sadece Sekkâkî'ye ilgili örnekler üzerinden yapılan itirazları tutarlı bulmuyor. Aksini iddia edersek Kazvî'nin bu itirazlarına karşı çıkıp Sekkâkî'yi savunanların tamamının aklî mecâzı, istiâre-i mekniyye olarak değerlendirdiğini söylememiz gerekir ki bunun hiçbir dayanağı yoktur.

İTİRAZLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Biz Sekkâkî'ye itiraz ettiği bu meselelerde Kazvî'nin haklı olduğunu iddia eden birine rastlayamadık. Kazvî'nin ilgili itirazlarına katılmama gerekçeleri farklı olsa da ve genel olarak her biri diğerinin gerekçesini eleştirse de hemen bütün şârihler Kazvî'nin mezkur itirazlarına karşı Sekkâkî'yi savunmuşlardır. Burada şu soru akla gelmektedir. Sekkâkî sonrası dönemde yaşamış olan belâgat âlimleri aklî mecaz konusunda Sekkâkî gibi mi düşünmektedirler? Yoksa onlar aklî mecazı kabul etmekle beraber bu örnekler üzerinden Sekkâkî'nin eleştirilmesinin haksızlık olacağını mı söylemektedirler? Bu soruya doğru cevabı verebilmek için öncelikle aklî mecaz hakkında önceki belâgat âlimlerinin görüşlerine kısaca temas edeceğiz.

Tâhâ Hüseyin aklî mecazı ilk ortaya koyan kimsenin Abdülkâhir el-Cürcânî olduğunu söylemektedir.⁶⁴⁹ Onun bu sözü eğer kavram olarak ve sınırlarının belirlenmesi anlamında ise doğru kabul edilebilir. Yok eğer aklî mecaz örnekleri üzerinde daha önce edebi açıdan söz söylenmemiştir bu konuda söz söyleyen ilk kişi Cürcânî'dir demek istiyorsa bu kabul edilemez. Çünkü ondan önce Sîbeveyhî, Müberred ve daha birçok edebiyat âlimi bu örnekler üzerinde durmuş ve edebi açıdan bunları isimlendirmeyi denemişlerdir.⁶⁵⁰ Cürcânî'nin yaptığı mecazı aklînin varlığını isbat edip, ona bu adı koymak ve lügavî mecazla farklarına işaret edip karinelerinden söz etmektir.⁶⁵¹

⁶⁴⁸ Teftâzanî, **Mutavvel**, s. 66.

⁶⁴⁹ Bkz. Tâhâ Hüseyin, **Temhîd fi'l-Beyânî'l-'Arabî mine'l-Câhiz ilâ Abdilkâhir**, Matbaatü Mısır, Kahire, 1939, s. 29. Onun bu görüşünün eleştirisi için bkz. Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 112.

⁶⁵⁰ Mecazı aklînin tarihi seyri için bkz. Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 104-130.

⁶⁵¹ Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 112.

Aklî mecaz konusunda âlimlerin görüşlerini أنبت الربيع البقل örneği üzerinden şöyle sıralayabiliriz.⁶⁵²

1- Mecaz “أنبت” fiilindedir. (Lügavî mecaz) Bu görüş İbnü'l-Hâcib'e aittir.⁶⁵³

2- Mecaz “الربيع” kelimesindedir. (Lügavî mecaz) Sekkâkî bu görüşü savunmaktadır. Zemahşerî'nin bazı ifadeleri de bunu çağrıştırmaktadır.⁶⁵⁴

3- Mecaz fiilin failine isnadındadır. (Aklî mecaz) Abdülkahir el-Cürçânî ve el-Kazvînî bu görüştedirler.

4- Bu temsil kabilinden bir cümle olup cümlede mecaz yoktur. Râzî'nin bu görüşte olduğu iddia edilmişse de⁶⁵⁵ kanaatimize göre bu sadece bahsi geçen örneğe has olup Râzî cümledeki mecazın, aklî mecaz olduğu görüşündedir.⁶⁵⁶

Aklî mecâz hakkında yukarıda sıralanan görüşlere ek olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Kuteybe (ö. 276/889), “نبت البقل و طال الشجر” gibi terkiplerin de mecazı aklî olduğunu savunmakta, Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. Yüzyılın ilk yarısı), ise aklî mecazı hiç kabul etmemektedir.⁶⁵⁷ Ayrıca Sekkâkî'den sonra yaşayan belâgat âlimlerinden Yahya b. Hamza el-Alevî'nin (ö. 749/1348) de aklî mecazı kabul etmediğini ifade edelim. Ona göre bu tür ifadelerde mecaz fiilde gerçekleşir ve mecazı lügavîdir.⁶⁵⁸ Onun bu ifadelerinden İbnü'l-Hâcib gibi düşündüğü sonucu çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Zâhiri mezhebine mensup âlimlerin yalanı çağrıştırması sebebiyle mecazı (lügavî-aklî ayrımı yapmaksızın) toptan reddettiklerini ekleyelim.⁶⁵⁹

Aklî mecaz konusunda Zemahşerî'nin ifadeleri onun Cumhurun görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre aklî mecaz, fiillin müteallıklarından (mefulü

⁶⁵² Sübkî, **Arûs**, I, 271-272.

⁶⁵³ Ebû Amr İbnü'l- Hâcib, **Muhtasarü'l-Müntehâ**, s. 21.

⁶⁵⁴ Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 267; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 52; Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 120.

⁶⁵⁵ Sübkî, **Arûs**, I, 271-272.

⁶⁵⁶ Bkz. Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, **Nihâyetü'l-Îcâz fî dirâyeti'l-i'câz**, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut, Dâru sâdır, 1424/2004, s. 94.

⁶⁵⁷ Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 129.

⁶⁵⁸ el-Alevî, **et-Tırâz**, I, 76.

⁶⁵⁹ Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, I, 93.

bih, zamana, mekan, mefulü mutlak) herhangi birinin faile benzerliği sebebiyle istiâre yoluyla fâil olarak kullanılmasıdır. Tıpkı “adamın” “aslana” benzetilmesi sonucu “aslan” lafzının istiare yoluyla “adam” için kullanılması gibi.⁶⁶⁰ Zemahşerî’nin bu ifadelerinden Sekkâkî gibi mecazî fiile nisbet edilen kelimedede yaptığı gibi bir sonuç çıkıyorsa da bu sözlerinin hemen ardından buralardaki isnada, mecazî isnad ifadesini kullanması ardından da bunu tarif etmesi⁶⁶¹ aklî mecazî kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim klasik eserlerde Zemahşerî’nin aklî mecazî kabul etmediğine dair herhangi bir görüşe rastlayamadık.

O halde mecazî; (lügavî olsun aklî olsun) hiç kabul etmeyen Zâhirî mezhebine mensup alimleri dışarıda tutarsak aklî mecazî kabul etmeyenleri iki grupta toplayabiliriz. Birinci grup mecaz fiiledir diyenler ki, İbnü’l-Hâcib⁶⁶² ve el-Alevî⁶⁶³ bu düşüncededirler. İkinci grup mecaz fiile bağlanan kelimededir diyen belâgatçılar ki bu da Sekkâkî’nin görüşüdür.

Son dönem belâgatçılarından Lütî Abdülbedî’ ve Ahmed Matlûb’un da bu konuda Sekkâkî’yi desteklediklerini ve aklî mecazî lügavî mecaz içinde ele alma taraftarı olduklarını belirtelim.⁶⁶⁴

Görüldüğü gibi aklî mecazî kabul etmeyen grupta yer alanlar mecazın nerede gerçekleştiği konusunda kendi içlerinde de ittifak halinde değiller. Aklî mecazın varlığını savunanlar ise başta Abdülkahir el-Cürcânî olmak üzere Zemahşerî, Râzî, Bedreddin b. Mâlik/İbnü’n-Nâzım, Kazvîni, Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî⁶⁶⁵ ve diğer belâgatçılardır. Modern dönemde kaleme alınan belâgat kitaplarında “mecazî

⁶⁶⁰ Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 51.

⁶⁶¹ Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 51, 70; Hafâcî, **Şerhu’l-Îzâh**, I, 117 (Dipnot), 120.

⁶⁶² İbnü’l-Hâcib, **Muhtasaru’l-Müntehâ**, s. 21

⁶⁶³ el-Alevî, **et-Tırâz**, I, 76 (Alevî’nin Sekkâkî’nin mecazî aklîyi istiâre-i mekniyye içinde ele almasına itirazı için bkz. Matlûb, **el-Belâga inde’s-Sekkâkî**, s. 366-367).

⁶⁶⁴ Bkz. Lütî Abdülbedî’ **et-Terkîbü’l-lugavî li’l-edeb**, s. 33; Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde’s-Sekkâkî**, s. 327,330; Muhammed Salah Ebû Humeyde, **el-Belâga ve’l-üslûbiyye inde’s-Sekkâkî**, s. 316.

⁶⁶⁵ Bkz. Seyyid, **et-Ta’rifât**, s. 203.

aklı” başlığı altında konuların yer alması da mecazı aklînin belâgatta varlığına ve önemli bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir.⁶⁶⁶

O halde yukarıda geçen itirazlar konusunda Kazvîni’ye karşı Sekkâkî’yi savunan belâgatçıların mecazı aklînin varlığı ve mahiyeti konusunda Kazvîni gibi düşündüklerini söyleyebiliriz.

III. MÜSNEDÜN İLEYH’İN HALLERİ BAHSİNDE İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER

Müsnedün ileyhin halleri bahsinde; müsnedün ileyhin zikredilmesi, terkedilmesi, marife yapılması, nekre yapılması, takdimi, tehiri, sıfat vb. tâbî mamullerle kayıtlanması gibi konular yer almaktadır. Kazvîni bu bölümde yukarıda zikredilen müsnedün ileyhe ait hallerin birçoğunda Sekkâkî’ye itirazlarda bulunmuştur. Bu başlık altında ilgili itirazlar ele alınacaktır.

A. Müsnedün İleyhin Zikredilmesinin Gerekçelerinden Birine İtirazı

Sekkâkî, müsnedün ileyhin isbatını⁶⁶⁷ gerektiren halleri sayarken daha en başta şu ifadelerle yer veriyor: “*Müsnedün ileyhin isbat edilmesini gerektiren durumlardan biri, haberin (müsned) herhangi bir müsnedün ileyhe nispet edilebilecek şekilde umumilik içermesi halinde bu haberi muayyen bir müsnedün ileyhe tahsis*⁶⁶⁸ (nispet) *etmenin kastedilmesidir.* زيد جاء “Zeyd geldi”, عمرو ذهب “Amr gitti”, خالد في الدار “Halid evdedir” cümlelerinde olduğu gibi.”⁶⁶⁹

Kazvîni, müsnedün ileyhin zikredilmesini gerektiren halleri belirttikten sonra Sekkâkî’ye göre bu sebeplerden biri de bütün müsnedün ileyhlere nispet edilebilecek umumiğe sahip olan haberin (müsned) muayyen bir müsnedün ileyhe tahsisinin

⁶⁶⁶ Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*’da aklî mecazın önemini şu sözlerle dile getiriyor: “Mecazın bu türü başlı başına belâgat hazinelerinden biri olup güzel söz söylemekte ve ifade yollarını genişletmekte sözü tabii ve sanatlı bir şekilde dile getirmede ve ulaşılması hayli güç ama bir o kadar da kolay bir yere koymakta beceri sahibi olan usta şair ve katiplerin malzemesidir.” Bkz. Cürçânî, *Delâilü’l-i’câz*, s. 295.

⁶⁶⁷ Sekkâkî “müsnedün ileyhin zikredilmesi” ifadesi yerine; “müsnedün ileyhin isbatı” ifadesini kullanıyor. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 267.

⁶⁶⁸ Sekkâkî burada “tahsis” kelimesini terim anlamında “kasr” ile eş anlamlı olarak kullanmıyor. Müsnedin müsnedün ileyhe nispet edilmesi anlamında kullanıyor. Bkz. Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh*, I, 60.

⁶⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 267.

kastedilmesidir, diyor. Ardından da *فيہ نظر* diyerek Sekkâkî'nin bu düşüncesine itiraz ediyor. İtiraz gerekçesini de şöyle açıklıyor: “Çünkü müsnedün ileyhin hazfedilmesi durumunda ona işaret eden bir karine varsa umûmî olan haberin muayyen bir müsnedün ileyhe tahsisinin (nispet) kastedilmesi onun zikri için gerekçe olamaz. (Zira bu durumda ilgili müsnedin karinenin işareti ile belirli olan müsnedün ileyhe nispet edildiği zaten anlaşılır. Dolayısıyla müsnedün ileyhin zikrine gerek yoktur.) Hazfedilen müsnedün ileyhe işaret eden bir karinenin olmaması durumunda ise müsnedün ileyhin zikredilmesi vacip olur.”⁶⁷⁰ Kazvî'nî'ye göre bu ikinci durumda müsnedün ileyhin zikredilmesini gerektiren husus, umumi olan haberin belirli bir müsnedün ileyhe tahsisi olmayıp karinenin bulunmamasıdır. Dolayısıyla Sekkâkî'nin bu gerekçesi yersizdir.

Sekkâkî'nin ifâdelerine ve Kazvî'nî'nin itirazına biraz daha yakından bakalım. Sekkâkî, müsnedün ileyhin zikredilmemesi halinde haber olan müsnedin kendisine müsnedün ileyh olmaya elverişli olan her şeye nispet edilmiş olacağını, muayyen olan müsnedün ileyhi zikretmek suretiyle bu ihtimalin ortadan kalkacağını iddia ediyor. Buna karşılık Kazvî'nî, müsnedün ileyhin hazfi durumunda bunu gösteren bir karinenin varlığı halinde Sekkâkî'nin iddia ettiği ihtimalin söz konusu olmayacağını iddia ediyor. Ona göre karine müsnedün ileyhin hususi bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Karinenin yokluğu durumunda ise haziften hiçbir şekilde söz edilemez. Çünkü cümlenin öğelerinden birinin zikredilmesinin gerekçelerinin belâgat ilmi açısından bir değer taşıması, hazfi caiz olduğu halde muktezâ-yı hâlin gereği olan başka bir sebepten dolayı bu ögenin zikredilmesidir.

Kazvî'nî'nin bu eleştirisi genel olarak kabul görmemiştir. Kazvî'nî'nin “karine bulunmaması durumunda müsnedün ileyhin zikredilmesi vacip olur” sözüne cevap veren Halhâlî, umumi olan haberin muayyen bir müsnedün ileyhe tahsisi tek başına ele alınırsa müsnedün ileyhin zikrini gerektirir. Buna müsnedün ileyhin zikrinin asıl olması da eklendiğinde müsnedün ileyhin zikri tercihlî hale gelir. Müsnedün ileyhin zikredilmesinin vacip olması zikredilmesinin tercihlî olmasına aykırı değildir. Çünkü tercihlî olmak vücup ve evleviyet yoluyla olmak üzere iki türlü gerçekleşebilir. Ayrıca

⁶⁷⁰ Kazvî'nî, *el-Îzâh*, s. 40.

karine bulunmadığı için müsnedün ileyhin zikredilmesinin vacip olması, umumi olan haberin muayyen bir müsnedün ileyhe tahsis edilmesi için zikredilmesinin vacip olması durumu ile de çelişmez. Çünkü her ikisi de müsnedün ileyhin zikredilmesini gerektirebilir. Biri diğerine engel teşkil etmez diyor.⁶⁷¹

Bâbertî de (hazif karinesi bulunmaması sebebiyle) müsnedün ileyhin zikrinin vacip olması bunun muktezâ-yı hâle uygun olmasına engel değildir demek suretiyle bu itiraza karşı çıkıyor.⁶⁷²

Teftâzânî, “umumi olan haberin muayyen bir müsnedün ileyhe tahsisinin kastedilmesi” hazfe dair karinenin yokluğunun açıklamasıdır dedikten sonra bu durumu şu sözlerle açıklıyor: “Çünkü haber bütün müsnedün ileyhleri kapsayacak şekilde umumi değilse müsnedün ileyh zaten bellidir. خالق كل شيء ‘her şeyi yaratandır’ örneğinde olduğu gibi. Burada müsnedün ileyh Allah’tır. Bu durumda zikrine gerek yoktur. Haber umumi olup muayyen bir müsnedün ileyhe nisbeti kastedilmiyorsa bu durumda da müsnedün ileyhlerin tamamına teşmil edilir. خير من هذا الفاسق الفاجر ‘bu fâsık ve günahkârdan daha iyidir’ örneğinde olduğu gibi. Burada müsnedün ileyhin yine zikrine ihtiyaç yoktur, çünkü ‘herkes’ demek olduğu açıktır.⁶⁷³ Dolayısıyla bu kayıt hazfe dair karinenin yokluğu anlamına gelmektedir.”

Sübkî ve Niksârî, Sekkâkî’yi savunma amacıyla Kazvînî’ye verilen cevapları eleştirmekle birlikte ilgili itirazda Kazvînî’yi de desteklememektedirler.

Sübkî, bu itirazda Kazvînî’ye yapılan eleştirileri ve eleştirilere verilen/verilebilecek olan cevapları sıralıyor ancak kendisi bir tercihte bulunmuyor. Bununla birlikte o, Sekkâkî’nin “müsnedin, muayyen bir müsnedün ileyhe tahsis edilmesi” ifadesindeki “tahsis” ifadesine Sekkâkî’nin kastı olmayan “kasr” anlamı yüklüyor ve bunun üzerinden Sekkâkî’ye eleştiriler yöneltiyor.⁶⁷⁴

Sübkî’nin yaptığına benzer şekilde Kazvînî’nin itirazlarına gelen eleştirilere ve bunlara verilen cevaplara değinen Niksârî, öncelikle karinenin yokluğundan dolayı

⁶⁷¹ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 118-119.

⁶⁷² Bâbertî, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 197.

⁶⁷³ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 69.

⁶⁷⁴ Sübkî, **Arûs**, I, 286; Sübkî bu sözlerinin ardından her iki tarafa gelebilecek bir itirazdan bahsediyor.

zikrin vacip olmasının muktezâ-yı hâl ile çelişeceğini iddia ediyor. Ardından da Kazvî'nin “karine bulunmaması halinde müsnedün ileyhin zikredilmesi vacip olur” sözüne itiraz ediyor. Ona göre karine, müsnedün ileyhin ne olduğunu belirleyen özel bir hüviyette olabileceği gibi, müsnedün ileyhe sadece işaret eden genel özellikte de olabilir. Müsnedin, muayyen bir müsnedün ileyhe tahsisinin (nispet) kastedilmemesi halinde genel olan karinenin varlığı müsnedün ileyhin hazfı için yeterlidir. طاعة معروفة “güzel bir itâattir”⁶⁷⁵ âyetinde olduğu gibi. Burada müsnedün ileyh, “sizden istenen” şeklinde takdir edilebileceği gibi, “sizin işiniz” şeklinde de takdir edilebilir. Müsnedi bunlardan birine tahsis etmek istediğimizde bunu belirleyen karineye ihtiyaç vardır.⁶⁷⁶ Niksârî'ye göre burada genel karine bulunmakla birlikte müsnedün ileyhin ne olduğunu belirleyen karinenin bulunmaması sebebiyle müsnedün ileyhi tayin etmek istediğimizde zikretmemiz gerekir. Dolayısıyla Kazvî'nin “Karine bulunmaması durumunda müsnedün ileyhin zikredilmesi vacip olur” sözü geçerli değildir.

Seyyid Şerif Cürcânî de, benzer şekilde müsnedün ileyhin belirlenmesi dışında hazfı gerektiren başka karinelerin bulunabileceğini dile getirerek Teftâzânî'nin yukarıdaki sözlerine itiraz ediyor, ancak kendisi bir tercih belirtmiyor.⁶⁷⁷

Îsâmüddîn, Teftâzânî'nin Kazvî'ye verdiği cevapları ve Seyyid Şerif'in Teftâzânî'ye eleştirilerini ele alıp tartıştıktan sonra kendi görüşünü şöyle dile getiriyor: Müsnedün ileyhin hazfı bazen mücerred tamim (haber bütünü müsnedün ileyh türlerini kapsamı) için olur. Bunun gerekçesi ise tercih sebebi olmaksızın haberi belli bir müsnedün ileyhe tahsis etmemektir. Aynı şekilde umumi olan haberin muayyen bir müsnedün ileyhe tahsisinin kastedilmesi de haberin tamiminin akla gelmesini önlemek için onun zikredilmesini gerektirebilir. Çünkü zikredilmezse haberin tamiminin kastedildiği akla gelebilir.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ Nûr, 24/53.

⁶⁷⁶ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 62.

⁶⁷⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, s. 69.

⁶⁷⁸ Îsâmüddîn, **Atvel**, I, 87.

B. Müsnedün İleyhin Marife Olarak Getirilmesi Konusundaki İtirazları

Müsnedün ileyhe ait hallerden biri de marife yapılmasıdır. Müsnedün ileyhin marifeliği ise; zamir, alem, ism-i işaret, ism-i mevsûl olarak gelmesi şeklinde ortaya çıkabileceği gibi, başına lâm-ı ta‘rifin dahil olması ve muzaf olması yoluyla da gerçekleşebilir. Kazvînî, müsnedün ileyhin ism-i mevsûl olarak gelmesi ve lâm-ı ta‘rif ile marife olması konularında sekkâkî’ye bazı itirazlarda bulunmuştur. Bu başlık altında ilgili itirazlar ele alınacaktır.

1. Müsnedün İleyhin İsmi Mevsûlle Marife Yapılmasındaki İtirazları

Müsnedün ileyhin ism-i mevsûlle marife yapılması konusunda Kazvînî iki ayrı noktada Sekkâkî’ye itiraz da bulunmuştur. Burada bu iki itiraza yer verilecektir.

a. Müsnedün İleyhin İsmi Mevsûlle Marife Yapılmasının Sebeplerinden Birine İtirazı

Kazvînî müsnedün ileyhin ismi mevsûl ile marife getirilişinin sebeplerini beyan ettiği bölümde bu sebeplerden birinin de haberin binasının vechine (haberini hangi tarz üzere geleceği) işaret olduğunu belirttikten sonra Sekkâkî’den şu alıntıyı yapıyor. Bazen bu işaret (müsnedün ileyhin ismi mevsûl olarak getirilmesinin haberin binasının vechine işaret etmesi) haberin tahkikine (gerçekleştiğine/vuku bulduğuna) vesile yapılır.

إِنَّ الَّتِي ضَرَبَتْ بَيْتًا مَهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجَنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا غُولُ

“Küfe’ye hicret edip orada evini bina eden kimsenin sevgisini gulyabaniler benden alıp götürdü”⁶⁷⁹ beytinde olduğu gibi. Bazen de bu işaret muhatabın hata üzere olduğuna dikkatini çekmeye vesile yapılır.

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْفِي غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تَصْرَعُوا

“Sizin kardeş zannettiğiniz kimseler var ya sizin yok olup gitmeniz onların içlerindeki derin susuzluğa şifa verir.”⁶⁸⁰ beytinde olduğu gibi.⁶⁸¹

⁶⁷⁹ Abede b. Yezid et-Tabîb el-Abşemî’ye ait olan beyt için bkz. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî, **et-Tibyân fî ilmi’l-meânî ve’l-bedûi ve’l-beyân**, nşr. Hâdi Atıyye Matar el-Hilâlî, Beyrut, Mektebetü’n-nehdati’l-Arabiyye, , 1407/1987, s. 67.

⁶⁸⁰ Bu beyt Abede b. Yezid et-Tabîb el-Abşemî’ye aittir. Bkz. Zebîdî, **Tâcu’l-arûs**, “Kûf” ,

⁶⁸¹ Sekkâkî, **Miftâhu’l-‘ulûm**, s. 274-275.

Kazvînî, Sekkâkî'nin bu düşüncesine itiraz ediyor ve haberin binasının veçhine (nasıl geleceğine) işaret ile tahakkuku arasında bir fark olmadığını dolayısıyla birincisinin ikincisine vesile yapılamayacağını iddia ediyor. Ardından da ikinci beyitte haberin binasının veçhine işaret bulunmadığını olsa olsa bunun zıddına işaret bulunabileceğini söylüyor.⁶⁸²

Görüldüğü gibi Kazvînî, Sekkâkî'ye iki açıdan itiraz ediyor. Birinci itirazı, haberin binasının veçhine işaretin haberin tahkikine (kimliğinin belirlenmesine) vesile yapılmasını kabul etmiyor. Çünkü ona göre haberin nasıl geleceğine işaret ile haberin tahkiki aynı şeylerdir. Dolayısıyla birincisi ikincisine vesile yapılamaz. Kazvînî'nin diğer bir itirazı da Sekkâkî'nin “bazen de bu işaret muhatabın hata üzere olduğuna dikkat çekmeye vesile yapılır” sözüne örnek olarak getirdiği beytle ilgilidir. Ona göre bu beytte haberin binasının veçhine işaret olmadığı gibi şayet bir işaret varsa bu haberin geleceği şekle değil aksinedir. Çünkü ona göre “sizin kardeş zannettikleriniz” cümlesi haberin olumlu geleceğine işaret sayılırken ilgili beytte haber “*sizin yok olup gitmeniz onların içlerindeki derin susuzluğa şifa verir*” şeklinde olumsuz bir tarzda gelmiştir.

Kazvînî'nin bu itirazı belâgat âlimleri arasında destek bulmamıştır.

Haberin binasının veçhine işaret ile haberin tahakkuku arasındaki fark açıktır diyen Halhâlî, birincisinin haberin illetinin⁶⁸³ müsnedün ileyh olan ismi mevsûlde varlığına işaret ettiğini ikincisinin ise ismi mevsûlün bizzat haberi gerçekleştiren şeyin kendisi olduğunu gösterdiğini iddia ediyor ve bir şeyin kendisi için vesile yapıldığı eleştirisini reddediyor.

⁶⁸² Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 44.

⁶⁸³ Görüldüğü gibi Halhâlî “haber binasının veçhi” ifadesindeki “veçhi” kavramını illet olarak almıştır. Teftâzânî bu görüşün Miftâh şârihi Allame Şirâzî'ye ait olduğunu ifade ettikten sonra isim vermeden ona tabi olanlar diyerek Halhâlî'yi eleştiriyor. Mağribî de bu konuda Teftâzânî'yi destekliyor. Bu eleştiri için bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 76-77; Teftâzânî'nin bu eleştirisini Seyyid Şerif Cürânî ve Desûkî reddediyor. Reddiyeler için bkz. Seyyid Şerif Cürânî, **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, s. 76-77; Desûkî, **Hâşiye**, I, 312.

Ardından da Sekkâkî'nin metnindeki zamirin merciini sadece ismi mevsûl olarak almamız halinde (haber binasının veçhine işaret içeren ismi mevsûl değil) ilgili itirazın tamamen ortadan kalkacağını söylüyor.⁶⁸⁴

Haberin binasının veçhine işaret ile haberin tahkikinin aynı olmadığını savunan Bâbertî, haberin tahkikinden maksadın o haberin müsnedün ileyhin içinde hakikaten ya da iddia yoluyla var olduğunu, haberin binasının veçhine işarette ise bu anlamın olmadığını söylüyor. Mesela ilgili beytte müsnedün ileyh olan “hicret ederek Küfe’de bir ev bina eden kişi” haber olan “sevginin yok olması”nı mana olarak içinde barındırmaktadır⁶⁸⁵ diyor.

Teftâzânî, müsnedün ileyhin mevsûl olarak getirilişinin sebeplerini sayarken Sekkâkî'nin bu gerekçesini de sayıyor ve yukarıdaki beytte “Küfe’ye hicret ederek orada ev kurma” ifadesinde haberin binasının muhabbet ve sevginin ortadan kalktığı şeklinde geleceğine işaret olduğunu söylüyor. Aynı zamanda bu ifadenin sevginin ortadan kalkmasını gerçekleştirdiğini ve kesinleştirdiğini dolayısıyla haberin delili (burhan) gibi olduğunu ifade eden Teftâzânî, “işte haberin tahkikinden maksat budur” diyor. Ardından da “haber binasının veçhine işaret ile haberin tahkiki arasındaki fark böylece ortaya çıkmış oldu” diyerek Kazvî'nin itirazının yersiz olduğunu vurguluyor.⁶⁸⁶

Sübkî de iki durum arasındaki farkın açık olduğunu söyleyip haberin binasının veçhine işaretin ona uygun olan bir şeyi zikretmek, haberin tahkikinin ise herhangi bir şekilde haberin vukuunu (meydana gelişini) sağlayacak bir şeyi zikretmek olduğunu söyleyip bir şeyin başka bir şey üzerine bina edilmesi ile tahakkuk etmesi farklı şeylerdir diyor.

Kazvî'nin ikinci itirazına değinen tek kişi olan Sübkî, bu itirazın da geçersiz olduğunu çünkü Sekkâkî'nin bu beyti muhatabın hata üzerinde olduğuna dikkat çekmek için getirdiğini dolayısıyla burada haberin binasının veçhine işaretin sözkonusu olmadığını ifade ediyor. Daha sonra Sübkî, Kazvî'nin bu beyt hakkında

⁶⁸⁴ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 130.

⁶⁸⁵ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 205.

⁶⁸⁶ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 76; **Muhtasaru'l-meânî**, I, 312-313.

“olsa olsa haberin binasının veçhinin zıddına işaret olabileceği” ifadesini de eleştiriyor ve bunun ihtimal değil kesin bir şey olduğunu söylüyor.⁶⁸⁷

Niksârî ise, Kazvî'nin bu itirazını ortaya koyduktan sonra onun ikisi arasında fark yoktur sözünü açıklıyor ve şöyle diyor: Çünkü îmadan (işaret) maksat, haberin gerçekleşmesinde rol oynayan sebebin zikredilmesi, haberin tahkikinden maksat ise haberin kesin olarak vukuu ve sübutudur. Dolayısıyla sebep gerçekleştiğinde müsebbebin de gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Daha sonra buna verilecek cevabı iki açıdan ele alan Niksârî, teorik açıdan ikisi arasındaki fark açıktır diyor ve şu açıklamayı yapıyor. Çünkü haberin tahakkuku sebebin zikredilmesi sonucu ortaya çıkan (lâzım) bir durum olup lâzım ile melzüm farklı şeylerdir. Pratikte ikisi arasındaki fark; haberin binasının veçhine işaret gerçek sebep olabileceği gibi – bu durumda aynı zamanda haberin tahkikine vesile olmuş olur - gerçek sebep olmayıp, mütekellimin tasavvur ettiği bir sebep (bâis) de olabilir. Bu durumda haberin tahkikine vesile olması söz konusu değildir.⁶⁸⁸

İsâmüddîn de Sekkâkî'nin bu gerekçeye örnek olarak verdiği şiir üzerinde hem ismi mevsûlün, haberin binasına işaret etme durumunu hem de bunun haberin tahakkukuna vesile olduğunu îzâh etmesinin ardından Kazvî'nin ikisinin arasında fark yoktur sözünün geçersizliğini savunuyor ve Sekkâkî'nin haklılığına işaret ediyor.⁶⁸⁹

Bu itirazında Kazvî'nin haklılığını savunan birini tespit edemedik. Dolayısıyla Kazvî'nin bu itirazının belâgatçılar tarafından benimsenmemiş olduğu kanaatindeyiz.

b. Ebu'l-'Ala el-Maarî'nin Beytindeki İsmi Mevsûlün Yorumuna İtirazı

Kazvî, müsnedün ileyhin takdim gerekçelerini açıklarken bunlardan birinin; mübtedada haberi teşvik eden bir durumun bulunması sebebiyle haberin muhatabın zihnine iyice yerleşmesini sağlamak olduğunu söylüyor ve Ebü'l-Alâ el-Maarî'nin şu beytini örnek olarak veriyor.

⁶⁸⁷ Sübkî, *Arûs*, I, 312.

⁶⁸⁸ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 72.

⁶⁸⁹ İsâmüddîn, *Atvel*, I, 95.

*“Mahlukatın kendisi hakkında hayretler içinde kaldığı nesne var ya işte o, donuk/soyut bir maddeden yaratılmış olan bir canlıdır.”*⁶⁹⁰

Kazvîni burada ismi mevsûlün (الذي) takdim etmesinin gerekçesini haberi muhatabın zihnine yerleştirmek olarak açıklıyor. Çünkü mübtedada (الذي) habere teşvik var. Zira, talep edilip peşinde koştuktan sonra elde edilen şey hiç çabalamadan elde edilenden daha değerlidir. Bu sebeple haber, talep/beklenti sonrasında geldiği için zihne daha çok yerleşecektir.⁶⁹¹

Kazvîni bu açıklamalarının ardından şöyle diyor: *“Bu şiirin bizim yaptığımız gibi müsnedün ileyhin takdim etmesinin gerekçelerine örnek olarak getirilmesi, Sekkâkî'nin yaptığı gibi ismi mevsûl olarak getirilme gerekçelerine örnek verilmesinden daha evladır.”*⁶⁹²

Şimdi Sekkâkî'nin konu hakkındaki düşüncelerine yer verelim. Sekkâkî müsnedün ileyhin ismi mevsûl olarak gelmesinin gerekçelerini sayarken şöyle diyor: *“Kimi zaman ismi mevsûl kullanılarak muhatabın zihninin verilecek habere yönelip ona iyiden iyiye odaklanması amaçlanır. Böylece haberin zihne iyice yerleşmesi sağlanmış olur.”*⁶⁹³ Bu sözlerinin ardından o, yukarıdaki şiiri örnek olarak getiriyor.

Görüldüğü gibi Kazvîni, Sekkâkî'nin müsnedün ileyhin ismi mevsûl yapılma gerekçeleri için verdiği örneği müsnedün ileyhin takdim gerekçelerine örnek getiriyor ve kendi yaptığının daha evla olduğunu söyleyerek Sekkâkî'yi onaylamadığını ortaya koyuyor.

Biz bu konuda ikili arasındaki tartışmaya girmeden önce bu tartışmanın esasını teşkil eden, habere teşvikin sebeplerinin neler olabileceği üzerinde duracağız. Çünkü Sekkâkî burada habere teşvik müsnedün ileyhin ismi mevsûl olmasından

⁶⁹⁰ Beyt için bkz. Ebû Zekerîyya Yahya b. Ali el-Hatîb et-Tebrîzî, **el-Îzâh fî şerhi Saktî'z-zend ve davihî**, thk. Fahreddîn Kabâve, Haleb, Dâru'l-kalemi'l-'Arabî, 1999, I, 558; Abdurrahim el-Abbâsî, **Meâhidü't-tansîs alâ şevâhidi't-Telhîs**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1947, I, 135.

⁶⁹¹ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 57.

⁶⁹² Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 58.

⁶⁹³ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 275.

kaynaklanmaktadır derken, Kazvîni bunun takdim edilmiş olan mübtedada olduğunu söylemektedir.

Mübtedada habere teşvik bulunması, mübtedanın kendisinden kaynaklanabilir. Çünkü bizzat mübtedanın kendisi garip (ilgi çekici) olabilir. Mübtedanın ismi mevsûl olmasından da kaynaklanabilir. Zira ismi mevsûlün sılaya ihtiyaç duyması sebebiyle habere ulaşmak uzayacağı için, muhatap bir an önce haberi öğrenme beklentisi içine girecektir. Ayrıca bu teşvik ismi mevsûlün sılasındaki anlamın garipliğinden de kaynaklanabilir. Bunun dışında mübtedanın sıfat vb. ile kayıtlanması sebebiyle habere erişmenin uzaması da habere teşvik sebebi olabilir.⁶⁹⁴

Bu tespitten anlaşılacağı üzere el-Mearrî'nin bu beytinde habere teşvikte mübtedanın takdiminin payı olduğu gibi, ismi mevsûl olmasının da payı vardır. Hal böyle olunca Kazvîni'nin bunu takdime örnek vermesi ne kadar doğruysa Sekkâkî'nin mevsûle örnek vermesi de o kadar doğrudur. Nitekim bazı şârihler buna dikkat çekmişler ve Sekkâkî'nin bunu ism-i mevsûle örnek vermesinin hasr için olmadığını, sadece müsnedün ileyhin ism-i mevsûl olarak getirilmesinin gerekçelerine de uygun olduğunu belirtmek için ilgili beyte yer verildiğini ifade etmişlerdir.⁶⁹⁵ Fakat bu anlayışı kabul ettiğimizde şöyle bir itirazla karşılaşırız. Acaba ilgili örnekte müsnedün ileyhin takdimi söz konusu olmasa da habere teşvik söz konusu mudur? Bu soruya Aksarâyî olumsuz cevap veriyor ve bu cümlelerin,

الحيوان المستحدث من جماد هو الذي تحيرت فيه العقول

“Donuk/soyut bir maddeden yaratılmış olan canlı, kendisi hakkında akılların şaşkınlığa düştüğü varlıktır” şeklinde gelmesi halinde habere teşvikin söz konusu olamayacağını söylüyor.⁶⁹⁶

Öte yandan Niksârî'ye göre habere teşvik; mübtedanın takdiminden kaynaklanabileceği gibi, mübhem olmasından ve kayıtlanmasından da kaynaklanabilir. Ancak takdimin bizzat kendisi habere teşviki gerektirdiği halde

⁶⁹⁴ Bu gerekçeler için bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 391; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 232; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 102; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 128-129.

⁶⁹⁵ Bkz. Tefâtânî, *Şerhu'l-Miftâh*, Süleymâniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 32b.

⁶⁹⁶ Erdoğan Albayrak, *Îzâhu'l-Îzâh*, s. 369; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 103; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 116.

mübtedanın müphemliği ve kayıtlanması takdim şartıyla bunu gerektirir. Çünkü haberin öne alınması durumunda haber zaten bilinmiş olacağından bilinen bir şeye teşvikten söz edilemeyeceği açıktır. O, bu sözleriyle Kazvinî'ye destek vermekle birlikte bu durumda şöyle bir itirazın gelebileceğine işaret ediyor. "Takdimde müsnedün ileyhin garip bir sıfatla vasıflanması sonucu habere teşvik söz konusu iken mevsûlün direkt bunu icap ettiğini, -çünkü sıra bunu doğurur- dolayısıyla mevsûle örnek vermenin daha doğru olacağı söylenebilir." İşte böyle bir itirazdan kurtulmak için hem müsnedün ileyhin takdiminin gerekçelerine hem de ismi mevsûl olarak getirilme gerekçelerine örnek olarak getirilebilir.⁶⁹⁷

Konuya tamamen farklı bir yaklaşım sergileyen Bâbertî ise müsnedün ileyhte habere teşvik eden bir unsurun olması onun ya aslından ya sıfatından veya müteallıklarından doğan bir sebeple sözün uzamasından kaynaklanır deyip bu örnekte de ilgili uzamanın varlığına işaret ediyor. Fakat ardından Kazvînî'nin bunu örnek olarak getirmesini iki açıdan problemli bulduğunu söylüyor. Ona göre bu problemlerden biri burada habere teşvikin müsnedün ileyhin takdiminden değil de aslından kaynaklanma ihtimali söz konusudur. Çünkü kişiye aklın kendisi hakkında şaşkınlığa düştüğü bir şey arz edilirse nefis bu konudaki haberi aşırı bir iştiaqla beklemeye başlar.⁶⁹⁸

Bâbertî'nin bu itirazına katılmamız mümkün değil. Çünkü bunu isabetli kabul ettiğimizde yukarıda ifade ettiğimiz gibi ismi mevsûlle başlayan ifadenin takdim etmemesi durumunda da bu teşvikin olması gerekir ki bunun olamayacağını belirtmiştik. Bâbertî'nin problemli gördüğü ikinci durum ise, habere teşvikin ardından onun zihinde yerleşmesi, hakkında kesin bilginin varlığından sonra geçerlidir. Çünkü bilinmeyen bir şeyin zihinde yerleşmesinden söz edilemez. Halbuki ilgili örnekte yaratılmış (مستحدث) olan canlının (حيوان) kimliği hakkında kesinleşmiş bir bilgi yoktur. Bu sebeptendir ki, bunun Adem (a.s.) olduğu söylendiği gibi, Salih'in (a.s.) devesi ve

⁶⁹⁷ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 103.

⁶⁹⁸ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 232.

Hind ülkesinde bir kuş olduğuna dair rivâyetler söz konusudur.⁶⁹⁹ Dolayısıyla haberin zihne yerleştiği iddia edilemez.

Kazvî'nin bu görüşü belâgat âlimlerinden destek bulmuyor gözükmese de biz bunu yerinde bir değerlendirme olarak görüyoruz. Çünkü Kazvî bunun bir zorunluluk değil evleviyet meselesi olduğunu dile getirmiştir ki yukarıda takdimin olmaması durumunda mevsûl olmasının tek başına teşvik için yeterli olmayacağını söylemiştik.

Öte yandan Sekkâkî bu beyti müsnedün ileyhin takdimi bahsinde değil de ismi mevsûl olarak getirilişi bahsinde örnek vermiş olmakla birlikte “müsnedün ileyhin takdimi; haber muhatabın zihnine iyice yerleşsin diye habere teşvik için olur” başlığı altında şu bilgilere yer veriyor: Bu mesele –müsnedün ileyhin; haber muhatabın zihnine yerleşsin diye mübtedada habere teşvik unsurunun bulunması sebebiyle takdim edilmesi- “الذي” babında haber verme terkiplerinin özelliklerinden biridir. Bu babta haberin tehirinin zorunlu olmasının sebebi de budur. *“geliş haberin beni mutlu etti”* demek yerine *“beni asıl mutlu eden şey senin geliş haberindir”* dersin.⁷⁰⁰ Bu yolla müsnedün ileyhi öne alarak onda habere teşvik unsuru meydana getirmiş olursun. Sekkâkî'nin burada “الذي” ile haber verme hususunda verdiği bilgileri incelediğimizde bu örneğin birebir buradaki bilgilere uyduğunu görüyoruz. Dolayısıyla aslında Sekkâkî de bunu ism-i mevsûlde örnek olarak zikretmekle birlikte buraya daha çok uyduğunu kabul etmiş gözükmektedir. Dolayısıyla biz Kazvî'nin evlâ ifadesini doğru buluyoruz.

2. Müsnedün İleyhin Lâm-ı Ta'rifle Marife Olması Meselesindeki İtirazları

Müsnedün ileyhin lâm- ta'rifle marife yapılması konusunda biri teorik biri pratik olmak üzere iki noktada Kazvî, Sekkâkî'ye itirazlarda bulunmuştur. Burada bu itirazları ele alınacaktır.

⁶⁹⁹ Bu rivâyetlerin geçersizliği için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Miftâh*, Süleymâniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 32b-33a.

⁷⁰⁰ Bu ifadeler Sekkâkî'nin Miftâhu'l'ulûm'undan özetlenerek alınmıştır.

a. Lâm-ı Ta‘rifin Anlamları ve Bunları Ayırt Etme Yollarındaki İtirazı⁷⁰¹

Sekkâkî, mûsnedin marife olarak gelmesi bahsinde lamı tarifle marife yapılan isme değiniyor ve bu bağlamda şunları söylüyor:

“Eliflâmın cins ya da istiğrak yoluyla marifelik ifade etmesi problemlili bir meseledir. Çünkü biz cins yoluyla marifeliğin anlamı; o cinsin bizatihi kendisinin kastedilmesi ve diğer cinslerden ayırt edilmesidir, dersek bu tarife göre cins isimlerin de marife olması gerekir. Zira onların vazı’ da aynı gaye içindir. (Yani, cins bildiren lamı tarifi dahil olduğu isimlerle cins isimleri arasında bir fark kalmamış olur) Cins isimlerin marife olduğu ise daha önce hiçbir âlim tarafından dile getirilmemiştir.” .. “Eğer biz tarifu’l-cinsden maksadın o cinsin zihinde gerçekten ya da takdire (varsayım olarak) hazır tutulması olduğunu söylersek bu durumda cins bildiren eliflâmı ahd bildiren eliflâmın bir farkı kalmamış olur. Çünkü ahd bildiren lamın dahil olduğu isimde ifade edilmek istenen anlam; zihinde gerçekten ya da mecaz yoluyla hazır bulunan nesneden başka bir şey değildir.....” “Yok eğer biz cins manasındaki eliflâmın, dahil olduğu isme kattığı anlamın istiğrak olduğunu iddia edersek bu iddiamız eliflâmın ahd (marifelik) dışında bir anlamı ifade etmek için vazı’ edilmiş olmasını gerektirir. Ayrıca bu iddia müfred ve istiğrakın aynı isimde toplanması sonucunu da doğurur ki bu iki zıttı biraraya getirmektir...”⁷⁰²

Sekkâkî, bu sözlerinin ardından meseleye çözüm üretme bağlamında şunları söylüyor:

“Bazı usul âlimlerinin; “lâm-ı tarif sadece ahd için vazı’ edilmiştir, vazı’ında başka bir anlama yer yoktur” sözlerinden yola çıkarak doğruya en yakın olan düşünce şöyle söylemektir: Cins bildiren lââm-ı tarifi ifade ettiği marifelikten maksat marifeliğin iki kısmından biridir.(Ahd belirtmesinin iki kısmından biri olmasıdır) Bu da cinsi, hatâbî⁷⁰³ yollardan biri ile mahud (marife) konumuna indirgemekle olur.

⁷⁰¹ Lamı Tarifi anlamları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (en-Nahvî), **Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-E‘ârîb**, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1991, I, 61-63; Sübkî, **Arûs**, II, 331-337; Abbas Hasan, **en-Nahvu’l-vâfi, mea rabtuhi bi’l-esâlîbi’r-rafiati ve’l-hayati’l-lugaviyyeti’l-müteceddide**, 5. Bsk. Mısır, Dâru’l-maârif, t.y. I, 421-441.

⁷⁰² Sekkâkî, **Miftâhu’l-‘ulûm**, s. 316-317.

⁷⁰³ “Zanniyât veya makbûlâtan oluşan akli delil” anlamında mantıkta beş sanattan biri olan “Hatâbe” kesin aklî delilleri anlamaktan aciz olan halk kesimini kendilerine faydalı olan şeylere teşvik amacıyla

Hatâbî yollar ise birkaç şekilde ortaya çıkabilir. Bunlardan biri; lââm-ı tarifin dahil olduğu o isme ya gerçekten ya da tehekküm⁷⁰⁴ yoluyla ihtiyaç duyulduğunu bu sebeple sürekli zihinde hazır tutulduğunu ifade etmektir.”⁷⁰⁵

Görüldüğü gibi Sekkâkî'nin şüpheleri lââm-ı tarifin dahil olduğu ismin hakikat/cins bildirmesinden maksadın ne olduğu hususunda ortaya çıkmaktadır. Ona göre böyle bir isimden cinsin hakikati (bizzat kendisi) kastedilmesi problem oluşturacaktır. Çünkü bu durumda nekre olan cins isimle marife olan arasında bir fark kalmayacaktır. Lââm-ı tarifin dahil olduğu cins isimle muhatabın zihninde hazır bulunması itibarıyla o cinsin kastedilmesi de problemlidir. Çünkü bu durumda ahd bildiren lââmın dahil olduğu isimle karışması söz konusudur. İstiğrak (cinsin fertlerinin tamamı) kastedilmesi de problemlidir. Çünkü bu durum, lââm-ı tarifin marifelik dışında bir anlam için vaz' edildimiş olması sonucunu doğurur.

Sekkâkî'nin bu şüphelerini Kazvînî haklı bulmuyor. Ancak onun itirazına geçmeden önce konu hakkındaki düşüncelerine yer verelim. Kazvînî, *el-İzâh*'ta müsnedün ileyhin lââm-ı tarifle marife kılınmasını açıklarken, lââm-ı tarifin ifade ettiği manalarla ilgili şu bilgilere yer veriyor: Lam-ı tarifle marife olan cins isimle şu dört şeyden biri kastedilir.

a- Kapsadığı fertlerden bağımsız olarak cinsin bizzat kendisi kastedilir. Cins/hakikat bildiren marifelikten maksat budur. Alemi cins bunun dengidir. Aslan cinsine alem olan “أسامة” lafzı gibi.

b- Cinsin muayyen olan bir ferdi kastedilir. Buna ahdi hâricî denir. Bunun dengi alemlî şahıstır. “زيد” gibi.

c- Cinsin fertleri arasından muayyen olmayan bir fert kastedilir. Buna ahdi zihnî denir. Bunun dengi nekre isimdir. “رجل” lafzı gibi.

kullanılır. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 99; Yusuf Şevki Yavuz “Hatâbe” *DİA*, XVI, 1997, 443.

⁷⁰⁴ Tehekküm: Alay etme anlamına gelmektedir. Mesela korkak birine aslan sıfatı hiç yakışmayacağı halde istihzâ yoluyla kendisine bu sıfatın kullanılması gibi. Bkz. Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 215.

⁷⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 317.

d- Cinsin kapsamı dahilindeki bütün fertler kastedilir. Buna da istiğrak denilir. Bunun dengi, nekreye muzaf olan “كل” lafzıdır.

Kazvîni, lamı tarifi dahil olduğu isme kattığı anlamları bu şekilde ortaya koyduktan sonra şunları söylüyor: “*Sekkâkî, hakikat (cins) ve istiğrak yoluyla marifelik hakkında muhataplarını şüpheyne sevkeden ifadelere yer vermiştir. Ancak bizim yukarıdaki ifadelerimizden onun bu şüphelerinin cevapları ortaya çıkmaktadır.*”⁷⁰⁶

Kazvîni’nin bu itirazına *Miftâh* ve *el-Îzâh* şârihlerinin çoğunluğu değinmemişlerdir. Sübkî kısmen değinmiş, ancak tarafların görüşlerini tahlile tabi tutmamış sadece el-Kâşî’den alıntı yaparak onun Kazvîni’nin sözlerinden Sekkâkî’ye cevabın nasıl çıktığını anlayamadığını naklettikten sonra Kâşî’nin bunu niye anlayamadığını sorgulamıştır.⁷⁰⁷ Onun, bu ifadeleri Kazvîni’ye destek olarak yorumlanabilir.

Bu mevzuda Teftâzânî ve Aksarâyî, Kazvîni’ye destek vermektedirler. Onlara göre, eliflâmın cins için olmasından maksadın o ismin zihinde hazır olması itibarıyla mahiyet ve mefhumunun kastedilmesidir. İsmi cinste ise zihinde hazır olmasına itibar söz konusu değildir. Bu itibarla nekre olan cins isimlerden ayrılmaktadır. Burada zihinde hazır tutulması mevzubahis olan, cinsin kendisi olduğu için ahd bildiren lâm ile karışması da söz konusu değildir. Ondan da ayrılabilir. Çünkü, ahd bildiren lâmın dahil olduğu isimde muayyen bir, iki veya daha çok ferdin zihinde hazır tutulması söz konusudur. Burada ise zihinde hazır tutulan o hakikatin kendisi olup, fertler söz konusu değildir.⁷⁰⁸

Bu cevaptan çıkan sonuç: Lâm-ı tarifi dahil olduğu cins isimde o cinsin muhatapın zihninde hazır bulunması itibarıyla cins manası kastedilmesi söz konusudur. Böylece nekre olan cins isimden ayrılmış olacaktır. Muhatapın zihninde hazır bulunan cinsin bizzat kendisi olması itibarıyla da ahd için olandan ayrılmaktadır. Çünkü ahd için olan da fert ya da fertler söz konusudur.

⁷⁰⁶ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 49.

⁷⁰⁷ Sübkî, ‘*Arûs*, I, 342.

⁷⁰⁸ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 80.

Kazvî'nin bu itirazını yerinde bulmayan Niksârî ise şöyle diyor: Kazvî'nin, kendi sözlerinden Sekkâkî'ye cevap çıktığı şeklindeki ifadesi açık değildir. Aksine Kazvî'nin lâm-ı ta'rifin anlamları konusundaki sözleri Sekkâkî'nin şüphelerini açıktan destekleyen ve bunları güçlendiren niteliktedir. Zira Kazvî, lamı tarifi manaları konusunda bir taksime gitmiştir. Onun bu taksiminde lamı tarifle marife olan ismi cinsle, nekre olan ismi cinsin farkı ortaya çıkmamaktadır. Çünkü bunların her ikisinde de cinsin bizzat kendisi (hakikati/mahiyeti) kastedilmektedir. Bu ikisi arasındaki farkı ortaya koymak için "lamı tarifli olan ismi cinsten o cinsin mahud (bilinirliği) kastedilir" şeklindeki bir tanımlama doğru değildir. Çünkü bu tanımlama zaten Sekkâkî'nin iddia ettiği şeydir (Yani bu durumda ahd için olan lâm-ı tarifle farkı kalmaz). Öte yandan Kazvî, istiğrakın anlamını nekreye muzaf olan كل lafzına benzetti. Bu da Sekkâkî'nin "istiğrak bütün fertlerin ifade edilmesi" demek ise bu marifelikle çelişir sözüne cevap değil ona destek mahiyetinde olur.⁷⁰⁹

Bu itiraz hususunda Kazvî'ye destek veren Teftâzânî ve Aksarâyî'nin yorumları tutarlı olmakla birlikte Kazvî'nin düşüncesini yansıtmaktan uzak gözükmektedir. Çünkü, onlara göre lâm-ı ta'rifin dahil olduğu hakikat bildiren ismin nekre isimden farkı zihinde hazır bulunup, bulunmamasıdır. Oysa Kazvî'nin ifadelerinde bu farka işaret edecek herhangi bir tabir bulunmamaktadır. Öte yandan Sekkâkî'nin lâm-ı tarifi istiğrak anlamında olduğunun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacağına işaret ettiği probleme Kazvî, herhangi bir cevap vermediği gibi ona destek veren bu zatlar da konuya temas etmemişlerdir.

Niksârî'nin eleştirilerinin yerinde olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Kazvî, lâm-ı ta'rifin dahil olduğu cins isimle nekre olan cins ismin farkını ortaya koymadığı gibi istiğraka cevap olabilecek herhangi görüş serdetmemiştir.

Bu durumda Kazvî'nin ilgili itirazında haklı olduğunu söyleyemeyeceğiz. Ancak onun lâm-ı tarifi medhulü olan isme kattığı anlamlar konusunda yaptığı tasnifin Sekkâkî'nin tasnifine göre daha anlaşılır olduğu kanaatindeyiz.

İsâmüddîn ise hem Kazvî hem de Teftâzânî'yi Sekkâkî'yi anlayamamakla itham ediyor ve Sekkâkî'nin lamın ahd ya da cins için olmasının mücerred ıstılahtan

⁷⁰⁹ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 83.

kaynaklanmakla îzâh edilemeyeceğini bu ikisini sırf isimlendirme farkı olarak algılamamanın hoş olmayacağını söylüyor. Ardından da cins için olan lâm ile ahd için olanın aralarında fark bulunmadığını, çünkü her birinde mahud/bilinene işaret edildiğini; ancak cinsten işaret edilenin o cinsin kendisi olduğu, ahdi haricinde ise cinsin fertlerinden bir parça olduğunu söylüyor. Ona göre birinin cins diğerinin ahd lâmı olarak isimlendirilmesi marifeliğin mefhumuna/hakikatine yönelik olmayıp, her iki lâmın tayinine yöneliktir. Bu sebeple usûlcüler “marifelikte esas olan ahd bildirmesi olup başka bir şey değildir” demişlerdir.⁷¹⁰

Lâm-ı tarîfin isme kattığı anlam konusunda Sekkâkî ile Kazvînî’nin görüşleri arasında şârihlerin dikkat çekmediği bir fark göze çarpmaktadır. Bu farkı şu şekilde ortaya koyabiliriz. Sekkâkî; usul âlimlerinden naklen; lâmı tarîfin anlamında aslolanın ahd olduğunu cins, ahdi zihni ve istiğrak gibi diğer anlamlarının yorumla bu asla tabi kılındığını söylerken; Kazvînî, aslolanın cins olduğunu⁷¹¹ diğer anlamların cinsin tamamını ya da bazı fertlerini kapsamasına göre şekillendiğini söylemiş oluyor. Belki de üzerinde durulması gereken mesele budur.

b. Araf Sûresinin 131. Âyetindeki Lâm-ı Ta’rifin Manasına Yönelik İtiraz

Kazvînî, fiilin şartla kayıtlanmasını anlattığı bölümde şart edatlarının anlamları ve aralarındaki farka değiniyor. Bu bağlamda “إِذَا” ve “إِن” arasındaki farka işaret ederek şunları söylüyor: “إِن” ve “إِذَا” her ikisi de istikbalde şart ifade ederler. Ancak bir hususta birbirinden ayrılırlar. O da “إِن” in ifade ettiği şart, gerçekleşmesi/vukuu kesin olmayan bir anlama sahipken “إِذَا”nın ifade ettiği şart ise gerçekleşmesi/vukuu kesin olan bir anlamı ifade eder. Bu sebeple nadir olan hükümler için إِذَا in kullanılması uygun kabul edilmiştir. Çünkü genellikle⁷¹² nadir olayların gerçekleşmesinde kesinlik yoktur.

⁷¹⁰ İsmâüddîn, *Atvel*, I, 99.

⁷¹¹ Kazvînî’nin bu yaklaşımını destekleyen bir görüş için bkz. Desûkî, *Hâşiye*, I, 330.

⁷¹² Genellikle demesinin sebebi, nâdir olmasına rağmen kıyametin gerçekleşmesinin kesin olmasıdır.

“إِذَا”nın şartı genellikle fiili mazi lafzıyla gelir. Çünkü fiili mazi, lafzı⁷¹³ itibarıyla gerçekleşmesi daha kesin bir görüntü verir.

Kazvînî daha sonra şu âyeti örnek olarak getiriyor.

فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْرُؤُا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ

“Onlara iyilik geldiğinde ‘Bu bizim hakkımızdı’ dediler. Başlarına bir kötülük geldiğinde ise, bunu Mûsa ve onunla beraber olanların uğursuzluğuna bağlıyorlardı.”

714

Kazvînî âyette yer alan “إِنْ” ve “إِذَا” hakkında şunları söylüyor: الحسنة “iyilik” nin başına “إِذَا” getirildi. Çünkü burada kastedilen mutlak iyiliktir ki (hangi türde olursa olsun) vuku bulması kesindir. Bu sebeple cins yoluyla marife kılınmıştır. (Çünkü cins olduğunda fertlerinden herhangi birinin gerçekleşmesiyle o cins gerçekleşmiş olacaktır). Sekkâkî⁷¹⁵ bunun ahd için olmasını caiz görmüş ve bunu belâgatın ruhuna daha uygun olarak nitelemiştir. Fakat Sekkâkî’nin bu görüşü problemlidir. “سَيِّئَةٌ”nin “bir kötülük” başında ise “إِنْ” getirildi. Çünkü mutlak olan “الحسنة” ye nispetle “سَيِّئَةٌ”nin varlığı nadirdir. Bu sebeple “سَيِّئَةٌ” nekre olarak getirilmiştir.⁷¹⁶

Burada ne Sekkâkî, “belâgatın ruhuna daha uygundur” sözüne açıklık getirmiş, ne de Kazvînî, problemin ne olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla biz her iki konuyu da şârihlerin açıklamalarından yola çıkarak anlamaya çalışacağız.

Önce Sekkâkî’nin “belâgatın ruhuna daha uygundur” sözüne açıklık getirmeye çalışalım. Sekkâkî’nin bu cümlesi hakkında şârihler çalışmamızın sınırlarını zorlayacak yorumlarda bulunmuşlardır. Biz hepsinin özeti sayılabilecek bilgileri aktarmaya çalışacağız.

⁷¹³ Lafzı itibarıyla demesinin sebebi; şart إِذَا dan sonra geldiği için muzari manasında olacağı için kesinlik ifade etmez gözükebilir. Ancak lafzan mazi olduğu için olmuş bitmiş görüntüsü verecektir. Bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 156.

⁷¹⁴ A‘râf, 7/131.

⁷¹⁵ Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu’l-‘ulûm**, s. 347.

⁷¹⁶ Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 92.

Allâme Şîrâzî, Sekkâkî'nin bu cümlesini, manen ve lafzan belâgatın ruhuna uygundur şeklinde açıklayıp şunları söylüyor:

Manen belagatın ruhuna uygun olmasının sebebi, bu onların insanlarla olan kötü iletişimlerini daha açık ortaya koyar. Çünkü buradaki الحسنة “iyilik”den maksat, bolluk, bereket ve genişliktir ki bu onların sürekli faydalandıkları ve her daim içinde oldukları bir nimettir. Bu sebeple sanki bilinen ve daima göz önünde bulunan bir şeydir. (Yani bilinmese de bilinen konumuna indirilmiştir). Bu sebeple ahdî harici manasındaki lam-ı ta'rif kullanılmıştır.⁷¹⁷ Böylece kendilerine tahsis edilen bunca yüce ve çok nimetlere şükretmeyen bu insanların diğer insanlara karşı muamelelerinin çok kötü ve inanç sistemlerinin çok bozuk olduğu vurgulanmak istenmiştir. Lamı ta'rifin cins için olması durumunda bu vurgu söz konusu olmayacaktır. Çünkü bu durumda kendilerinin azıcık⁷¹⁸ bir nimeti hakettiklerini iddia etmiş olacaklar ve hak ettikleri bu azıcık nimetin şükrünü eda etmedikleri anlamı çıkacaktır ki bunun birinciye göre daha düşük seviyede bir nankörlük olduğu açıktır.

Lafzan belâgatın ruhuna daha uygun olmasını da şöyle açıklıyor: الحسنة “iyilik” lafzındaki lam-ı ta'rif ahd için olduğunda; bu iyiliklerin mevcut ve gerçekleşmiş olduğu anlamı çıkar. Bu anlam “جاء” ve “إِذَا” lafızları ile uyum arzeder. Lââm-ı tarifi cins için aldığımızda durum böyle değildir.⁷¹⁹ Çünkü cins hakikat ve mahiyeti ifade eder. Bu sebeple gerçekleşmiş olması şart değildir.⁷²⁰ Halhâlî, Bâbertî ve Seyyid Şerif

⁷¹⁷ Bu görüşe itiraz babında Teftâzânî diyor ki, bu durumda ahd için olmaz çünkü Sekkâkî'nin cins için verdiği tarif bu manadadır. Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 155; Ayrıca bkz. Erdoğan Albayrak, **Îzâhu'l-Îzâh**, s. 480

⁷¹⁸ Şîrâzî, cins anlamında olduğunda cinsin fertlerinden herhangi bir kısmı kast edileceği için bunu az olarak vasıflıyor. Bkz. Kutbüddin Şîrâzî, **Miftâhu'l-Miftâh**, Süleymaniye ktp, Hacıbeşirağa, 567, vr. 116a,b

⁷¹⁹ Teftâzânî onun bu görüşüne; bu durumda cins anlamının kastedilmesinin mümtenei olacağını halbuki caiz olmakla birlikte tercih edilmeyen bir görüş olarak sunulduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Bk Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 156.

⁷²⁰ Şîrâzî, **Miftâhu'l-Miftâh**, Süleymaniye ktp, Hacıbeşirağa nr. 567, vr. 116a.

Cürcânî aralarında bazı farklar⁷²¹ bulunmakla birlikte Şîrâzî'nin açıklamalarına yakın açıklamalar getirmişlerdir.⁷²²

Kazvînî'nin “Sekkâkî'nin bu ifadesi problemlidir”, sözünün anlamı konusunda şârihler neredeyse ittifak etmişlerdir. Onlara göre, cins ile ahd birbirine zıttır. Çünkü cins mutlaklığı, ahd ise mutlakın fertleri arasından muayyen bir ferdi ifade eder. Dolayısıyla aynı lâm-ı tarifi birbiri ile çelişen iki anlamı ifade etmesi doğru olmaz.⁷²³ Bu sebeple Sekkâkî'nin “ahd için olması da caizdir, hatta evlâdır” görüşü problemli olacaktır.

Şimdi bu bu değerlendirmelere yer vereceğiz. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Şîrâzî, Halhâlî, Bâbertî ve Seyyid Şerif aralarında farklar bulunmakla birlikte Sekkâkî'nin “lâm-ı tarifi ahd için olması belâgatın ruhuna daha uygundur” sözüne açıklamalar getirmişler ve bu açıklamalarıyla Sekkâkî'ye destek vermişlerdir. Dolayısıyla biz bu görüşleri tekrarlamayacağız. Konu hakkında diğer müelliflerin görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

Müellifler Sekkâkî'nin buradaki “ahd” kavramıyla ne kastettiği üzerinde durmuşlar ve bu hususta üç görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri ahdi harici kastetmiş olduğunu savunurken⁷²⁴ bir diğeri ahdi zihni kastettiğini öne sürüyor.⁷²⁵ Bir başka görüşe göre ise Sekkâkî'nin buradaki “ahd”den kastı, sürekli zihinde ya da göz önünde bulunmasından dolayı mahud/bilinen konumuna indirgenen cins anlamıdır.⁷²⁶

⁷²¹ Mesela Halhâlî, lâm-ı tarifi ahd değil de cins için olması durumunda onların kötü muamelesine delalet edeceğini belirtiyor. Diğer hususlarda benzer şeyler söylüyor. Bâbertî ise “belâgatın ruhuna daha uygundur” sözüne altı maddede açıklık getiriyor. Üç ve dördüncü maddelerinde bu gerekçeleri sayıyor.

⁷²² Bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 251; Bâbertî, **Şerh't-Telhîs**, s. 280-281; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 284.

⁷²³ Sübkî, **Arûs**, II, 43; Tefâtânî, **Mutavvel**, s.155-156; İsmâüddîn, **Atvel**, I, 101

⁷²⁴ Bâbertî bunu savunmaktadır. Bkz. Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 279.

⁷²⁵ Ahdi zihni görüşü için bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 156; Ayrıca Sübkî, **Tîbî**'den ahdi zihni anlamını nakletmektedir. Bkz. Sübkî, **Arûs**, II, 44.

⁷²⁶ Bu görüşü Sübkî, açıkça dile getirmektedir. Bkz. Sübkî, **Arûs**, II, 43-44; Ayrıca Şîrâzî ve Seyyidin ifadeleri onların da böyle anladıklarını göstermektedir. Bkz. Şîrâzî, **Miftâhu'l-Miftâh**, Süleymaniye ktp. Hacıbeşirağa 567, vr. 116a; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 284. Sekkâkî'ye göre lâmı tarifi asıl manası ahd olup, cins anlamı, o cinsin hakikatini hatabi üsluplardan birini kullanarak mahud konumuna

Niksârî, lâmin ahd için olmasından maksadın ahdi zihni olduğunu söylüyor. Fakat Sekkâkî'yi de Kazvînî'yi de desteklemiyor. Sekkâkî'yi “ahd için olması belâgatın ruhuna daha uygundur” deyip uygunluk gerekçesini açıklamadığı için haksız buluyor ve Kazvînî'nin “bu cümle problemlidir”, sözünü buna bağlıyor. Kazvînî'yi ise *فيه نظر* deyip, problemin gerekçesini açıklamadığı için eleştiriyor ve yukarıda belirtilen “ahd ile cins zıt oldukları için biraraya gelemezler” sözünün buna gerekçe yapılamayacağını söylüyor.⁷²⁷

Şîrâzî, Halhâlî, Bâbertî, Sübkî⁷²⁸ ve Seyyid Şerif açıkça Sekkâkî'ye destek verirken, Niksârî'nin çekimser kaldığı göze çarpmaktadır.

Konu hakkında en kapsamlı değerlendirmeyi yapan Teftâzânî olup bu ihtilaf hakkında kendisinden önce söylenenleri tek tek ele alıp çürütmüş en sonunda kendi görüşünü dile getirmiştir. Teftâzânî meseleye lâm-ı tarifin cumhurun kabul ettiği anlamda ahdi harici olduğunu varsayarak başlıyor. “Bunu kabul etmemiz durumunda geride bu kelimenin hakikaten veya takdiren geçmiş olmasının gerekli olduğu, halbuki bunun ne hakikaten ne de takdir yoluyla geçmediğini” söylüyor. “Geride bir şekilde geçmiş olduğunu kabul etmemiz halinde de ahdi harici olması uygun değildir. Çünkü burada “الحسنة” kelimesi; gerçekleşmesi kesin olan, çokça ve genellikle bulunan iyilik anlamında kullanıldığı kabul edilmiştir. Halbuki ahd için olması durumunda cinsin muayyen bir ferdini ifade edecektir ki bunun yukarıdaki anlamla çeliştiği açıktır. Şâyet ahd ile maksat Sekkâkî'nin ahd görüşü çerçevesinde ele alınır⁷²⁹ ve mutlak olan hasene zihinde hazır olan nesne konumuna indirilmiş ve kendisine aşırı ihtiyaç duyulup,

indirmekle gerçekleşir. Dolayısıyla cins anlamı da ahdle birleşmektedir. Bk Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 317.

⁷²⁷ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 157.

⁷²⁸ Sübkî, önce Kazvînî'nin *إن* ve *إذا* nın kullanımı ile ilgili söylediklerinin yerinde tesbitler olduğunu ancak buna marifelik ve nekrelilik açısından yaklaşmanın pek uygun olmadığını çünkü görüldüğü gibi bir sürü yoruma sebebiyet verdiğini söylüyor. Daha sonra da, bu ihtilafın lâmı tarifin Sekkâkî'ye göre cins veya ahd için olması arasında gerçekte bir farkın bulunmamasından kaynaklandığını söylemektedir ki bu da itiraza açık bir düşüncedir. Bkz. Sübkî, **Arûs**, II, 42.

⁷²⁹ Sekkâkî, lâm-ı tarifin anlamı olan ahd hakkında şunları söylüyor: “Ahdin tarifi zihinde hakikat ya da mecaz yoluyla hazır bulunan şeyin kastedilmesi dışında bir anlam taşımamaktadır.” Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 316.

sürekli onların başına gelmesi sebebiyle sanki sürekli gözlerinin önündeymiş, biliniyormuş muamelesi yapılmıştır, bu inceliğe işaret etmek için belâgatın ruhuna daha uygundur denirse bunu da kabul etmeyiz. Çünkü bu tarif tamamen Sekkâkî'nin cins için yaptığı tarifle örtüşmektedir. Dolayısıyla bu durumda cins ile ahd arasında bir fark olmayacaktır” diyor. Teftâzânî daha sonra “böylece Allame Şîrâzî'nin düşüncesi bertaraf edilmiştir” deyip onun metnini verdikten sonra metinde geçen ifadelerle başka cevaplar da veriyor. Son olarak Teftâzânî, velhasıl diyerek “hasenenin mahud olmasının mutlak hasene anlamıyla çelişeceğini” söyleyip buna şöyle cevap verilebileceğini söylüyor: “Lâm-ı tarîfin ahd için olmasından maksat, hasenenin bir bölümü olan bolluk, bereket ve refah anlamında olmasıdır. Cins ifade etmesinden maksat ise mutlak anlamda bolluk bereket ve refahı ifade etmesidir”. Böylece Sekkâkî'nin “belâgatın ruhuna daha uygundur” sözü doğrulanmış olur.⁷³⁰

İsâmüddîn hem Teftâzânî'yi hem de Seyyid'i meseleyi uzatmakla suçlamış ancak kendisi de sadra şifa olacak bir beyanda bulunmamıştır.⁷³¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla âyetteki “الحسنة” kelimesinin cins anlamında ele alınması Zemahşerî'ye ait olan bir görüştür. Çünkü o, ilgili âyetin tefsirinde şöyle diyor: “Niçin marife olan “الحسنة”, “إِذَا” ile getirildi de, nekre olan “سيئة”, “إِنْ” ile getirildi diye sorarsan buna şöyle cevap veririm: Çünkü “الحسنة” cins olması itibarıyla çokluğu ve genişliğinden dolayı ortaya çıkması vacip/kesin gibidir. “سيئة” ise nadiren gerçekleşir ve başa geldiğinde de ondan bir parça başa gelir.”⁷³² Dolayısıyla hem Sekkâkî hem de Kazvînî burada “إِذَا” ve “إِنْ”in kullanımı ve “الحسنة” kelimesinin marife olarak getirilip, “سيئة” kelimesinin nekre olarak getirilmesinin incelikleri hususunda Zemahşerî'den yararlandıkları anlaşılmaktadır. Ancak Sekkâkî, Zemahşerî'nin cins manasında ele aldığı “الحسنة” kelimesinde bu anlamı caiz görmekle birlikte ahd anlamında olmasının belâgatın ruhuna daha uygun olacağını iddia etmektedir. Kazvînî ise Zemahşerî'nin görüşüne tabi olmuş ve Sekkâkî'yi eleştirmiştir.

⁷³⁰ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 156.

⁷³¹ Bkz. İsâmüddîn, **Atvel**, I, 101.

⁷³² Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 144-145.

Bu itiraz konusunda Zemahşerî, Kazvînî ve Teftâzânî aynı görüşü savunmaktadırlar. Her ne kadar yukarıda zikrettiğimiz bazı *Miftâh* ve *el-Îzâh* şârihleri Sekkâkî'ye destek veriyorlarsa da Teftâzânî'nin bu görüşleri ele alıp, verdiği cevaplar bize tatminkar gözüküyor. Dolayısıyla Kazvînî'nin bu itirazını destekliyoruz. En azından Sekkâkî burada üzerinde sayfalarca tartışma çıkacak bir ifade kullanmıştır ki⁷³³ sadece bu tavrı bile itirazın haklı olduğunu göstermeye yeter kanaatindeyiz.

C. Müsnedün İleyhin Nekre Olarak Getirilmesi Konusundaki İtirazları

Kazvînî, Sekkâkî'nin bazı âyetlerdeki kelimelerin nekre olarak getirilmesine yaptığı yorumlar konusunda ona itirazlarda bulunmaktadır. Ayrıca nekrenin ifade ettiği anlamlar arasında yer alan; ta'zim ile teksiri, tahkir ile de taklîli eşit tutmasına da itiraz etmektedir. Bu başlık altında ilgili itirazlara yer verilecektir.

1. Rum Sûresi'nin 36. Âyetindeki “رحمة” Kelimesinin Nekre Olarak Getirilişinin Yorumuna İtirazı

Kazvînî'nin *el-Îzâh*'ta “إن” ve “إذا”nın kullanım alanlarına verdiği örneklerden biri de şu âyeti Kerîme'dir.

وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ

“İnsanlara bir rahmet tattırdığımızda onunla sevinip mutlu olurlar. Eğer yaptıklarından dolayı başlarına bir fenalık gelirse hemen ümitsizliğe düşerler.”⁷³⁴ Kazvînî bu örneği açıklarken şunları söylüyor: Bu âyette “رحمة” kelimesi “إذا” ile birlikte getirilmiştir. Sekkâkî, “رحمة” kelimesinin nekre olarak gelmesinin sebebini “إذاعة” “tattırmak” lafzına itibarla nekrenin tür (nev‘) bildirmesi olarak açıklamıştır.⁷³⁵ Oysaki Sekkâkî'nin dediği gibi إذاعة “tattırmak” lafzına itibar ettiğimizde buradaki nekreliliğin sebebini tür (nev‘) değil de azlık (taklîl) kabul etmek daha doğru olur.⁷³⁶

⁷³³ Sekkâkî'nin “belâgatın ruhuna daha uygundur” sözünden ne kastettiği, ayrıca “ahd” kavramıyla ahdi hâricî mi, zihni mi yoksa kendi görüşüne göre olan ahdi mi kastettiği de tartışılmıştır.

⁷³⁴ Rûm, 30/36.

⁷³⁵ Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 347.

⁷³⁶ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 92.

Sekkâkî bu âyeti açıklarken diyor ki, “رحمة” kelimesinin nekre kılınıp, kendisinden nev’ kastedilmesi إذافة “tattırmak” lafzına itibarladır ki, belâgatın ruhuna uygun olan da budur.⁷³⁷ Demek istiyor ki, “رحمة” kelimesi kesinlik bildiren “إِذَا”dan sonra geldiğine göre mutlak rahmet anlamında olmalıdır. Bu anlamı ifade etmek için ise cins bildirmesi ve lâm-ı tarifli olarak gelmesi gerekirdi. (Nitekim bir önceki itiraz konusu olan âyette,⁷³⁸ bu gayeye matuf olarak “إِذَا”dan sonra “الحسنة” kelimesi marife olarak getirilmişti.) Ancak أَذَقْنَا “tattırdık” fiili ile uyumlu olsun diye nekre olarak gelmiş ve nev’ bildirmiştir. Çünkü “إِذَا”nın “tattırmak” manası; az bir nesneyi tad alma duyusuna iletmektir ki, killet/azlık bildiren yerlerde kullanılır.⁷³⁹

İşte Kazvîni, tam buraya itiraz ediyor ve diyor ki, إذافة “tattırmak” da killet/azlık manası söz konusu ise bu nekrelîğin nev’ için olmasını değil de taklîl için olmasını gerektirir. Dolayısıyla taklîl manasında olması doğruya daha yakındır.

Telhîs şârihlerinin hemen hiç biri bu itiraza değinmemişlerse de, *el-Îzâh* ve *Miftâh* şârihleri konu üzerinde yorumlar yapmışlardır. Onların çoğunluğu bu konuda Kazvîni’yi haklı görmemişlerdir. Onlara göre nekrenin taklîl (azlık) için olduğunu söylemeye gerek yoktur. Çünkü nev (tür) cinsin bir parçası olması itibarıyla içinde zaten taklîl (azlık) anlamını barındırır.⁷⁴⁰ Dolayısıyla Sekkâkî’nin görüşü daha evlâdır.

el-Îzâh şârihlerinden Cemaleddin Aksarâyî, Kazvîni’ye destek vermiş ve “إِذَا”nın manası dikkate alındığında buradaki nekrelîğin azlık (taklîl) ifade etmesinin nev’e göre daha uygun olacağını ifade etmiştir. Ona göre taklîl anlamı, âyetin maksadını daha açık ortaya koymaktadır. Çünkü âyet insanoğlunun küçücük bir rahata kavuştuğunda insafının azlığı, azgınlığının çabukluğu ve kulluğun gerektirdiği sorumluluklara karşı sabırsızlığından dolayı yoldan çıktığını/ayağının kaydığını

⁷³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 347.

⁷³⁸ A‘râf, 7/131.

⁷³⁹ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh*, s. 158; Erdoğan Albayrak, *Îzâhu’l-Îzâh*, s. 482-483; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 285.

⁷⁴⁰ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh*, s. 158; Teftâzânî, *Şerhu’l-Miftâh*, Süleymâniye ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 85b.

beyan etmek için sevk edilmiştir. Dolayısıyla bu maksadı taklîl daha net ortaya koymaktadır.⁷⁴¹

Diğer taraftan Sekkâkî'ye açıkça destek veren Niksârî, tür (nev') manasını dikkate almadan mücerred taklîlin “إِذَاقَة”nın manasına daha uygun olamayacağını söylüyor. Ona göre âyet, insanoğlunun insafsızlığını ve Allah'a karşı kötü muamelelerini ortaya koymak için sevk edilmiştir. Dolayısıyla uygun olan mana şöyle olur: *“İnsanoğlu büyük bir nimete kavuştuğunda onu verene şükretmek yerine şımarır ve azar. Başına küçük bir musibet geldiğinde ise Allah'a çokça şikâyetle bulunur ve bu rahmetin kapısını kapatanın Allah olduğunu düşünerek ümitsizliğe kapılır.”* İşte bu mana ancak nekrelikten nev' kastetmemiz halinde mümkün olup, taklîl kastederse mümkün olmaz.⁷⁴²

Biz Sekkâkî'ye destek veren Niksârî'nin düşüncesine katılmıyoruz. Zira o, “رحمة” kelimesine büyük nimet anlamı vermektedir ki bunu nekrenin nev' (tür) bildirmesinden nasıl çıkardığını anlayamadık. Bu sebeple Kazvî'nin itirazının isabetli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Aksarâyî'nin açıklamalarının ikna edici olmasının yanında, Kazvî'nin doğruya daha yakın (أقرب) ifadesini kullanması bizi bu düşünceye sevk etmektedir. Zira taklîl mansının nev'e göre fiilin bildirdiği taklîl anlamına daha uygun olacağı aşîkârdır.

2. Nekre Olan Müsnedün İleyhte Ta'zîm İle Teksîri, Tahkir İle Taklîli Eşit Tutmasına İtirazı

Kazvî'nin, müsnedün ileyhin nekre olarak getirilmesinin sebeplerini sayarken bunların arasında, ta'zîm (yüceltme) ve tehvil (korkutma), tahkir (küçümseme), teksir (çoğaltma) ve taklîli (azaltma) sayar. Kimi zaman da ta'zîm ile teksirin aynı örneklerde bulunabileceğine işaret eder.⁷⁴³ Ardından da Sekkâkî'nin teksir ile tazimi, tahkir ile

⁷⁴¹ Erdoğan Albayrak, *Îzâhu'l-Îzâh*, s. 483.

⁷⁴² Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 158.

⁷⁴³ Nitekim bu gerekçeleri sırlarken müsnedün ileyhin nekre olması kimi zaman tazim ve teksiri beraberinde barındırır dedikten sonra Fâtır Sûresi'nin 4. âyetini buna örnek olarak verir.

taklîli ayırt etmediğini beyan ederek onun bu düşüncesini onaylamadığını ortaya koyar.⁷⁴⁴

Sekkâkî gerçekten de bu terimleri birbirinden ayırt etmemiştir. Çünkü o, müsnedün ileyhin nekre olarak getirilmesinin sebeplerini sayarken “müsnedün ileyhin yapısında bulunan yücelik (irtifa‘) veya düşüklüğün (inhıtat) onu muhataba tarif etme imkanını ortadan kaldıracak bir sınıra ulaşması”⁷⁴⁵ şeklinde bir gerekçe ortaya koyar. O, burada irtifa‘ ifadesiyle hem ta‘zîm hem de teksiri, inhıtat tabiriyle de hem tahkir hem de taklîli kastetmiştir. Nitekim,

و رضوان من الله أكبر

“Allah’ın (küçücük) bir rızası (bunların hepsinden) daha büyüktür.”⁷⁴⁶ âyetindeki رضوان kelimesini ta‘zîmin zıddına (tahkir) örnek olarak getirmiştir.⁷⁴⁷ Oysa burada tahkir değil taklîl söz konusudur. Öte yandan Kazvînî’nin hem ta‘zîm hem de teksiri birlikte içerdiğini iddia ettiği

وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك

“Eğer seni yalanlıyorlarsa senden önce de nice (büyük) peygamberler yalanlandı”⁷⁴⁸ âyetini Sekkâkî ta‘zîme örnek vermiş, ancak ta‘zîm ve teksiri kapsayacak bir açıklama getirmiştir. Şöyleki, “رسل” kelimesini “çok sayıda ulü’l-azm (yüce) peygamberler” şeklinde açıklamıştır.⁷⁴⁹ Bütün bunlar Sekkâkî’nin ta‘zîm ile teksir; tahkir ile taklîl arasında bir ayrım gözetmediğini ortaya koymaktadır.

Kazvînî’nin Sekkâkî’ye bu itirazı konusunda genel olarak şârihler, Kazvînî tarafında yer almışlardır. Mesela Sübkî, Sekkâkî’nin ta‘zîmle teksiri, tahkirle taklîli aynı kategoride değerlendirdiğini buna mukabil bunları ayrı gruplarda değerlendiren

⁷⁴⁴ Kazvînî, el-Îzâh, s. 52.

⁷⁴⁵ Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, s. 288.

⁷⁴⁶ Tevbe, 9/72.

⁷⁴⁷ Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, s. 289.

⁷⁴⁸ Fâtır, 35/4.

⁷⁴⁹ Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, s. 290.

Kazvî'nin yaptığı'nın daha doğru olduğunu çünkü ta'zîmle teksirin ve tahkirle taklîlin aralarında zorunlu birliktelik olmadığını söylüyor.⁷⁵⁰

Teftâzânî de ta'zîmle teksirin farkını beyan etmesinin ardından Kazvî'nin bu farka işaret etmek için Fâtır sûresinin 4. âyeti hem ta'zîm hem de teksirin birlikte bulunabileceğine işaret için getirdiğini söylüyor. Sonra da ta'zîmle teksîr kimi zaman bir arada bulunur kimi zaman da ayrılırlar⁷⁵¹ demek suretiyle kapalı olarak Kazvî'ye desteğini ortaya koyuyor.

Niksârî de Sekkâkî'nin bu terimler arasındaki farkı ortaya koymaksızın her iki terime ortak örnekler verdiğini söyleyip bunun yanlışlığına vurgu yaptıktan sonra Kazvî'nin yaptığı'nın daha doğru olduğunu söyleyerek⁷⁵² açıkça ona destek veriyor.

İsâmüddîn ise Teftâzânî'den alıntı yaparak ta'zîmle teksîrin, tahkir ile taklîlin farklı şeyler olduğunu bu sebeple Kazvî'nin bu terimler arasında ayrım gözetmeyen Sekkâkî'ye itirazını ortaya koymak için bunları ayrı ayrı zikrettiğini⁷⁵³ ve bu farkı pekiştirmek için de Fâtır sûresinin 4. âyetini her ikisine örnek verdiğini söylüyor.⁷⁵⁴

Bu mevzuda Sekkâkî'ye destek veren Seyyid Şerif Cürcânî ise Sekkâkî'nin ta'zîmin zıddı (tahkir) için verdiği Tevbe sûresinin 72. âyetindeki “رضوان” kelimesinde nekrelilik sebebinin tahkir olamayacağını çünkü Allah'ın rızası için hakir basit gibi ifadelerin kullanılamayacağını ifade ediyor ve buradaki nekrenin taklîl için olduğunu söylüyor. Nitekim Sekkâkî'nin de bunu açıklarken “az bir miktar rıza”⁷⁵⁵ ifadesini kullanmak suretiyle aslında taklîl kastettiğinin anlaşıldığına vurgu yapıyor. Ardından da taklîl genellikle tahkiri gerektirdiği için Sekkâkî bunu tazimin mukabilinde kullanmış olduğu düşünülebilir dedikten sonra böylece Sekkâkî'nin ta'zîm ile teksir;

⁷⁵⁰ Sübkî, *Arûs*, I, 355.

⁷⁵¹ Teftâzânî, *el- Mutavvel*, s. 89; *Muhtasaru'l-meânî*, s. 77.

⁷⁵² Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 88-89.

⁷⁵³ Bu itiraz açıkça sadece Kazvî'nin *el-Îzâh* adlı eserinde yer almaktadır. Telhîs adlı eserde ilgili itiraz yer almadığı için Teftâzânî “işaret etmektedir” ifadesini kullanıyor.

⁷⁵⁴ İsâmüddîn, *Atvel*, I, 109.

⁷⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 289.

tahkir ile taklîl arasında ayrıma gitmediği itirazı bertaraf edilmiş olur diyerek Sekkâkî'yi savunuyor.⁷⁵⁶

Cürcânî'nin tevîl yoluyla Sekkâkî'yi eleştiriden kurtarmaya çalıştığını dışarıda tuttuğumuzda bu konuda Sekkâkî haklıdır diyene rastlayamadık. Dolayısıyla ta'zîmin teksirden farklılığı tahkirin taklîlden farklı şey olduğu açık olduğuna göre bunların ayrı değerlendirilmesi yerinde olurdu kanaatindeyiz. Kaldı ki Sekkâkî'nin tahkire örnek olarak verdiği Tevbe sûresinin 72. âyetinde açık biçimde tahkir değil taklîl bulunmaktadır.⁷⁵⁷ Bunun genellikle, “taklîl tahkiri barındırdığı için ayrıma gidilmemiştir” şeklinde tevîl edilmesi kanaatimizce uygun değildir. Çünkü teorik olarak bunların ayrılmasının böyle bir gerekçesi olabilir. Ancak açık biçimde taklîl ifade eden bir örnekte taklîlin çoğunlukla içerdiği ama ilgili örnekte içermediği tahkir kelimesiyle ifade edilmesi uygun olmasa gerektir.

3. Enbiya Sûresinin 46. Âyetteki “نفحة” Kelimesinin Nekre Getirilişi Hakkında Sekkâkî'nin Yorumuna İtiraz

Kazvînî Sekkâkî'nin ta'zîm ile teksîri, tahkir ile taklîli bir tuttuğunu ifade ettikten hemen sonra onun شر أهر ذا ناب “*Köpeği havlatan olsa olsa büyük bir musibettir.*” cümlesinde شر “musibet” kelimesine ta'zîm anlamı yüklemek için nekre kılındığını ayrıca ولئن مسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ “*Andolsun ki şayet onlara rabbinin azabından küçücük bir esinti dokunsa “eyvah bize biz gerçekten zalimlermiştiz” derler.*”⁷⁵⁸ âyetinde نَفْحَةٌ (küçücük bir esinti) kelimesinin ise ta'zîmin zıddını (tahkir) ifade etsin diye nekre kılındığı⁷⁵⁹ görüşünde olduğunu, ancak kendisinin bu iki düşünceye de katılmadığını وفي كليهما نظر “her iki örneklendirme de problemlidir” diyerek ortaya koymuş oluyor. Ardından da birinci örnekle (شر أهر ذا ناب) ilgili değerlendirmenin ileride

⁷⁵⁶ Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 155.

⁷⁵⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 290.

⁷⁵⁸ Meryem, 19/45.

⁷⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 288.

geleceğini söyleyip âyetteki “نفحة” kelimesinin nekreliliğinin ta‘zîmin zıddına (tahkir) örnek getirilmesine itirazını şu gerekçelerle savunuyor, “نفحة” kelimesinin tahkir/taklîl ifade etmesi bu kelimenin kök anlamından⁷⁶⁰ ve merra kalıbında gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu kelime ya “*Rûzgar basitçe estî*” anlamındaki “نفحت الريح” ya da “*koku etrafâ yayıldı*” anlamındaki “نفح الطيب” (kokunun bir anlık yayılması)⁷⁶¹ ifadelerinden alınmıştır.⁷⁶² Kazvîni’ye göre “نفحة” kelimesinin ifade ettiği tahkir/taklîl kelimenin nekre olmasından değil gerçek anlamından ve merra kalıbında gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla “bu kelimenin nekre olarak getirilmesi taklîl ifade etmek içindir” şeklindeki bir yorum uygun olmayacaktır.

Kazvîni’nin bu eleştirisi belâgat âlimleri arasında destek bulmamıştır. Halhâlî, âyetteki tahkir/taklîlin kelimenin kendi anlamı ve merra kalıbında olmasından kaynaklandığını kabul etmeyip şunları söylüyor. Merra kalıbında gelmesinden kaynaklandığını kabul edemeyiz. Çünkü bu kelime “قطعة من العذاب” “*azaptan bir parça*” anlamında kullanılsaydı bu doğru olurdu ama bu anlamda kullanılmadığı için merra kalıbında değildir. Kaldı ki, merra kalıbında olduğunu kabul ettiğimizde masdar olacağı için “مَسَّتْ” fiilinin faili olamazdı. Kelimenin kök anlamından kaynaklandığını da kabul edemeyiz. Çünkü kelime asıl anlamında kullanılsaydı bu söz konusu olabilirdi. Halbuki burada kelime asıl anlamında kullanılmamıştır.⁷⁶³ Kaldı ki biz bu kelimenin asıl anlamında tahkir/taklîl manası olduğunu da kabul etmiyoruz.⁷⁶⁴

⁷⁶⁰Kazvîni, kelimenin asıl kullanımlarını ve her durumda anlamın buna nasıl müsait olduğunu aynı yerde anlatmaktadır. Bkz. Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 52.

⁷⁶¹ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, XIV, 226.

⁷⁶² Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 52.

⁷⁶³Halhâlî, hem burada hem yukarıda “şunları ifade etmez” diyerek hangi anlama gelmediğini belirtmekle beraber kullanıldığı anlamı açıklamamıştır. Halbuki yukarıda azaptan bir parça anlamında değil bizim zikrettiğimiz anlamdadır ifadesini kullanmıştır.

⁷⁶⁴ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 147.

Sübki, Kazvî'nin yukarıdaki ifadelerini naklettikten sonra onun bu görüşü zayıftır deyip bunu şöyle gerekçelendiriyor. Merra kalıbından tahkir/taklîlin elde edilmesi zayıf bir görüştür çünkü merra kalıbı her zaman tahkiri gerektirmez. Merra kalıbı ile tahkir arasında eksik-girişimlik (umum ve husus min vech) ilişkisi vardır. Merra kalıbından taklîl de elde edilemez. Çünkü bu kalıp teklik (ifrâd) ifade eder bu ise taklîlle aynı şey değildir. Sübki bu kelimenin kökünde ta'zîmin tersi bir anlamın (tahkir/taklîl) varlığını Zemahşerî'nin zikrettiğini halbuki bu kelimenin ne kendisinde ne de fiilinde bu anlama delalet eden bir işaretin bulunmadığını söyleyip, bu anlamın olsa olsa “مَسَّتْ” fiilinden elde edileceğini ifade ediyor.⁷⁶⁵ Dolayısıyla “نَفَحَ” fiilinin rüzgar/koku vb. nin esmesi/yayılması anlamında olduğunu bunlarda teklik anlamının söz konusu olmadığını bu anlamın ancak merra kalıbı olan “نَفْحَة” kelimesinde bulunabileceğini söylüyor.⁷⁶⁶

Teftâzânî, Kazvî'nin yukarıda geçen itirazını verdikten sonra buna şöyle cevap veriyor. Eğer Kazvî'nin, merra kalıbının ve kelimenin kök anlamının tahkir ifade etmede katkısı olduğunu kastediyorsa bu, nekrelîğin de tahkir ifade etmesine engel değildir. Çünkü tahkir şiddet ve zayıflığı kabul eder. Eğer Kazvî'nin buradaki tahkir sadece merra kalıbından ve kelimenin manasından elde edilmiştir bunda kelimenin nekre oluşunun bir katkısı yoktur demek istiyorsa bu kabul edilemez. Çünkü “نَفْحَة” kelimesinin kendisinden sonrakine muzaf olarak getirilmesiyle (نَفْحَة العذاب) - bu durumda “نَفْحَة” kelimesi marife olur-. İzafetsiz olarak kullanıldığı (نَفْحَة من العذاب) arasındaki fark açıktır.⁷⁶⁷

Fenârî bu konuda Teftâzânî'ye destek verirken⁷⁶⁸ Abdülhakim ise bir kelimenin marife ya da nekre yapılış gerekçesinin ancak onun anlamı netleştikten sonra söz konusu olabileceğini iddia ederek şöyle diyor. Bir kelimenin kendisi tahkir

⁷⁶⁵ Zira burada; isabet etme, başına gelme anlamındaki أصاب fiili değil de değip geçme anlamına gelen مَسَّ fiili kullanılmıştır. Bkz. Halil İbrahim Kaçar, *Arapçada Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkir Üslubu)*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 29 (2005/2), s. 165-184.

⁷⁶⁶ Sübki, *Arûs*, I, 355.

⁷⁶⁷ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 89.

⁷⁶⁸ Hasan Çelebi, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 240-241.

ifade ediyorsa tekrar tahkir için nekre yapılması gereksizdir. Nekreliğin bunu ziyadeleştirdiği fikri ise edebi zevkin kabul etmeyeceği bir durumdur.⁷⁶⁹ O bu ifadeleriyle Teftâzânî'ye karşı Kazvîni'yi savunmak suretiyle bu itiraza katıldığını göstermiş oluyor.

Bâbertî ve Niksârî birbirine benzer gerekçeler ileri sürerek Kazvîni'nin bu itirazına katılmadıklarını ortaya koymaktadırlar. Onlara göre bir kelimenin kendi anlamında ve kalıbında tahkir/taklîl manasının bulunması nekreliğin de aynı anlamı ifade etmesine mani değildir. Kaldı ki Kazvîni de tahkir/taklîl manasının hem kelimenin kök anlamından hem de kalıbından anlaşıldığını söylemek suretiyle aynı kelimedeki bir manaya birden çok şeyin delalet edeceğini kabul etmiş oluyor. Dolayısıyla tahkir ve taklîle üç şey birden delalet etmiş olur.⁷⁷⁰

Seyyid Şerif Cürcânî de taklîl, artma eksilmeyi kabul edeceği için bir kelimedeki üç şeyin (kelimenin kendi manası, kalıbı ve nekrelik) buna delalet etmekte birleşebileceğini ifade ediyor ve نفحة kelimesinde de durumun böyle olduğunu söyleyerek⁷⁷¹ Kazvîni'nin bu itirazına karşı Sekkâkî'nin yanında yer aldığını ortaya koymuş oluyor.

İsâmüddîn ise kelimenin kökünün ve kalıbının delalet ettiği tahkirin kendisinden sonra gelen “عذاب” kelimesinde tahkir ifade edeceğini, “نفحة” kelimesindeki tahkir/taklîlin ise tenviden (yani bu kelimenin nekre olarak gelişi) kaynaklandığını söyleyerek⁷⁷² Kazvîni'ye katılmadığını ortaya koymaktadır.

Bu itiraz konusundaki değerlendirmemize geçmeden önce Zemahşerî'nin bu âyetin tefsirindeki yorumlarına yer verelim: O, “مسن” ve “نفحة” kelimelerinin “azlık” manası içerdiğini buna ek olarak “نفحة” kelimesinin binai merra kalıbında geldiğini dolayısıyla bu iki kelimenin üç tane mübalağa içerdiğini söylemektedir.⁷⁷³ Kazvîni'nin

⁷⁶⁹ Abdülhakim es-Siyâlkûtî, **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, 2012, I, 360.

⁷⁷⁰ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 220; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-İzâh**, s. 89; Abdülhakim'in yukarıda geçen itirazı onların bu düşüncesi için de geçerlidir.

⁷⁷¹ Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 153-154; Ayrıca bkz. Saidî, **Buğyetü'l-İzâh**, I, 104.

⁷⁷² İsâmüddîn, **Atvel**, I, 109.

⁷⁷³ Zemahşerî, **Keşşâf**, II, 119.

itirazını Zemahşerî'nin bu yorumuyla birlikte değerlendirdiğimizde onun Zemahşerî'nin etkisinde kaldığını değerlendiriyoruz.⁷⁷⁴ Zira görüldüğü gibi Zemahşerî “نفحة” kelimesinin azlık manası içerdiğini söylemektedir.

Bizim kanaatimiz Kazvînî'nin bu itirazında haklı olmadığı yönündedir. Çünkü bir kelimenin kökünde tahkir/taklîlin bulunması nekrelîğinin bu taklîli ziyadeleştirmesine engel değildir. Nitekim Kazvînî'nin etkilendiğini düşündüğümüz Zemahşerî'nin ifadelerinde buna aykırı bir işaret bulunmamaktadır. Bunu ayırt etmenin yolu aynı kelimeyi nekre olarak değil de eliflam “النفحة” ya da izafetle (نفحة العذاب) marife kıldığımızda aynı şeyi ifade edip etmemesidir.⁷⁷⁵ Biz “نفحة” kelimesi marife olarak kullanıldığında aynı derecede taklîl ifade etmeyeceğini düşünüyoruz. Kaldı ki bir kelimenin manası tahkir/taklîl ifade ederse “az” bunun ziyadeleştirerek “çok az” diyebiliriz. Demek ki kelimenin lafzından ve kalıbından tahkir/taklîl manasının çıkması nekre oluşunun bu anlamı artırmasına engel teşkil etmemektedir.

4. Meryem Sûresinin 45. Âyetinde “عذاب” Kelimesindeki Tenvinin Hem Tehvil (Tazim) Hem Tahkir İçin Olabileceğine İtirazı

يَأْتِبْتُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمْسَكَ عَذَابُ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا

“Babacığım! Allah tarafından sana bir azap dokunup da şeytanın dostu olmandan korkarım.”⁷⁷⁶ Sekkâkî âyette yer alan “عذاب” kelimesinin muzaf olarak gelmeyip nekre getirilişinin sebebinin ya korkutmak, azabın büyüklüğünü ifade etmek (tehvîl) ⁷⁷⁷ ya da tehvilin zıddı (tahkir/taklîl) ifade etmek olduğunu söylüyor.⁷⁷⁸ Kazvînî ise Sekkâkî'nin bu düşüncesine itiraz ediyor ve burada zahir olanın tehvilin zıddı (tahkir/taklîl) olduğunu ve Zemahşerî'nin de bu görüşe meylettiğini söylüyor.⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ Sübkî ve Niksârî de bunu dile getirmişlerdir. Bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 355; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 89.

⁷⁷⁵ Bkz. Hafâcî, *Şerhu'l-Îzâh*, II, 38.

⁷⁷⁶ Meryem, 19/45.

⁷⁷⁷ Bu kelime her ne kadar korkutma anlamında olsa da belâgatta ağırlıklı olarak ta'zîm ile birlikte onun müradifi gibi kullanılır.

⁷⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 290.

⁷⁷⁹ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 52.

Kazvî'nin bu itirazını sağlıklı değerlendirebilmemiz için önce Zemahşerî'nin âyetin tefsirindeki açıklamalarına yer vereceğiz. Zemahşerî bu âyette Hz. İbrahim'in babası ile konuşurken edep ve terbiyeye aşırı özen gösterdiğini bu sebeple babasına “azap/ceza sana erişir, gelip seni bulur” demediğini bunun yerine “sana azabın değmesinden korkarım” demek suretiyle korku (خوف) ve değmek (مسّ) kelimelerini kullandığını ve “عذاب” kelimesini nekre olarak getirdiğini söylüyor.⁷⁸⁰

Kazvî, Zemahşerî'nin bu ifadelerinden onun buradaki nekrelikten tahkir/taklîl kastedildiğine meylettiğini çıkarıyor. Çünkü Hz. İbrahim'in “sana azabın değmesinden korkarım” şeklindeki kibar ifadelerle babasını uyarması “عذاب” kelimesine büyük bir azap değil de basit bir azap anlamının verilmesini öne çıkarır demek istiyor.

Kazvî'nin bu itirazı da belâgat âlimleri tarafından desteklenmemiştir. Halhâlî, Bâbertî ve Niksârî burada tahkir/taklîl manasının öne çıkmasının nekreliğin ta'zîm için olmasına engel teşkil etmediğini, kaldı ki Sekkâkî'nin ifadelerinde bu anlamlardan birinin daha belirgin olduğuna muhalif bir durum olmadığını dolayısıyla Sekkâkî'ye bu yolla itiraz edilemeyeceğini söylemektedirler. Ayrıca onlara göre Zemahşerî'nin yukarıda geçen ifadelerinde nekreliğin tahkir/taklîl anlamına geldiğini öne çıkaran bir durum söz konusu değildir.⁷⁸¹

Sübkî, Kazvî'nin itirazına hiç değinmiyor ve her iki ihtimale binaen mananın nasıl şekilleneceği üzerinde duruyor.⁷⁸² O da bu tutumuyla bu itiraza katılmadığını dolaylı da olsa ortaya koymuş oluyor.

Teftâzânî de ilgili âyeti hem ta'zîm hem de taklîl ifade etmeye muhtemel olan nekreye örnek olarak getiriyor ve “مسّ” lafzının anlamı ve “عذاب” kelimesinin “رحمن”

⁷⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 20.

⁷⁸¹ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 147-148; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 221; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 90; Halhâlî burada مسّ kelimesinin geçmesinin tahkir/taklîli ön plana çıkaracağını haklı kılacağını ancak yukarıdaki gerekçelerle bu yolla Sekkâkî'ye itiraz edilemeyeceğini ileri sürüyor.

⁷⁸² Sübkî, *Arûs*, I, 355.

kelimesine nisbetinin taklîl manasının tercihiine sebep olmasının kabul edilemeyeceğini ifade ederek Kazvî'nin bu itirazına katılmadığını ortaya koyuyor.⁷⁸³

İsâmüddîn ise Kazvî'nin bu ifadelerine atıf yapıp, Teftâzânî'nin gerekçe olamaz dediği “مَسْ” lafzının anlamı ve “عذاب” kelimesinin “رَحْمَن” kelimesine nisbetini buna gerekçe olarak sunuyor ve Teftâzânî'nin ilgili itirazının geçersiz olduğunu savunuyor.⁷⁸⁴ O, bu ifadeleriyle Kazvî'yi desteklediğini ortaya koyuyor.

Bu itiraz konusunda İsâmüddîn'in Kazvî'ye destek olabilecek ifadelerini bir tarafa bıraktığımızda onun haklılığını savunan bir belâgat âlimine rastlayamadık. İsâmüddîn ise yukarıda ifade edildiği gibi Teftâzânî tarafından yapılan itirazın geçersizliğini savunmuş ancak Teftâzânî'nin itirazını çürütecek deliller ortaya koymamıştır.

Zemahşerî'nin buradaki nekrelîğin taklîl için olduğuna işaret sayılabilecek⁷⁸⁵ ifadelerine rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessirlerin çoğunluğu da burada nekrelîğin ta'zîm ve tahkir olmak üzere her iki anlama gelebileceğini savunmuşlar hatta bir kısmı ta'zîm anlamını öne çıkarmışlardır.⁷⁸⁶ Dolayısıyla bu itiraz konusunda da Kazvî'nin haklı olduğunu söyleyemiyoruz.

D. Müsnedün İleyh'in Sıfatla Kayıtlanması Konusundaki İtirazı

Kazvî, müsnedün ileyh'in sıfatla kayıtlanmasını anlattığı bölümde cümlelerin bazen nekre bir kelimeye sıfat olarak gelebileceğini ancak bunun gerçekleşmesi için cümlelerin haberiyye olmasının şart olduğunu söyleyip bunu şu şekilde açıklıyor: Sıfat tıpkı haber gibi sahibi (mevsufu) üzerine bir hüküm bildirdiği için inşa cümlesi

⁷⁸³ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 89; Teftâzânî مَنْ fiilinin buna gerekçe olarak sunulamayacağını çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de bu fiilin عذاب عظیم ile kullanıldığını, عذاب kelimesinin رَحْمَن a nisbetinin de gerekçe olamayacağını söylüyor. Bunun sebebini şöyle açıklıyor. Azabın, Allah'a nisbeti onun küçüklüğüne değil aksine büyüklüğüne delalet eder. Zira Kerîm ve Hâlim olanın azabının daha şiddetli olacağını Hz. Peygamber'in hadislerinde belirtilmektedir.

⁷⁸⁴ İsâmüddîn, **Atvel**, I, 109.

⁷⁸⁵ Yukarıda ifade edildiği gibi, bazı şârihler Zemahşerî'nin ifadelerinden taklîl anlamı çıkarılamayacağını iddia ediyorsa da Nesefî açıkça bunun taklîle delalet ettiğini söylemektedir. Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud b. en-Nesefî, **Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiki't-T'evîl**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984. II, 37.

⁷⁸⁶ Bkz. Ebussuûd, **İrşâd**, III, 586, Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, XVI, 97-98.

olamaz. Nitekim haberin de inşa cümlesi olması caiz değildir. Kazvîni ardından “Sekkâkî şöyle dedi” diyerek onun sıfatın inşa cümlesi olamayacağı hakkındaki görüşlerini şu sözleriyle ortaya koyuyor: *“Sıfat, mevsufun ayırt edici özelliği olduğundan dolayı onun mevsuf için gerçekleşmiş olduğunun mütekellim tarafından bilinmesi zorunludur. Çünkü mütekellim bilmediği bir şeyi başka bir şeyin ayırt edici özelliği olarak kullanamaz. Talep bildiren cümleler ise inşa bahsinde anlatılacağı üzere henüz gerçekleşmemişlerdir. Dolayısıyla bunların sıfat olmaları söz konusu değildir.”* Kazvîni daha sonra kendi ifade ettiği gerekçenin daha kapsamlı olduğunu çünkü inşa cümlelerinin tamamının talep ifade etmediğini medih-zemm kalıpları, akit sigaları, taaccüp vb. talep dışında kalan inşa cümlelerinin de bulunduğunu söyleyerek Sekkâkî’yi eleştiriyor.⁷⁸⁷

Şimdi konu hakkında Sekkâkî’nin söylediklerini özetlemeye çalışalım: *“Sıfatın görevi mevsufunu başka şeylerden ayırt etmek olduğuna göre onun mevsufu için sabit olduğu muhatap tarafından bilinir olması gerekir. Bir şeyin kendi bilinirliği başkası için sübutunun bilinmesinden önce geldiği için doğal olarak o sıfatın da muhatap nezdinde bilinir olması gerekmektedir. O halde başkası için sıfat yapılması istenen bir şeyin hem mütekellim tarafından hem de kendi zâtı itibarıyla bilinir olması zorunludur. Bu özelliklere sahip olmayan bir şey ise ne sıfat ne de haber yapılabilir. Talep cümlelerinin bilinmeyen bir şeyi öğrenme çabası ihtiva etmeleri sebebiyle sıfat ya da haber olmaları söz konusu değildir.”*⁷⁸⁸

Şârihlerin genel olarak bu tartışmaya değinmediklerini görüyoruz. Ancak bazıları bu tartışmaya değinmeseler de sıfatın neden inşa cümlesi olamayacağı konusunda görüş beyan etmekten geri durmamışlardır.

Halhâlî, bu tartışmaya hiç değinmemekle birlikte Sekkâkî’nin metnini alıp eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre sıfat her zaman mevsufun ayırt edici özelliği (mümeyyiz vasıf) olmaz. Kimi zaman medih, zemm vb. amaçlarla da getirilir. Dolayısıyla Sekkâkî’nin bu gerekçesi bütün sıfatlar hakkında değil sadece “mümeyyiz” vasıf için geçerli olabilir. Ayrıca Halhâlî, Sekkâkî’nin diğer ifadelerine de itiraz edip sıfatın mevsufu için sübutunun her hal ve şartta mütekellim ve muhatap

⁷⁸⁷ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 55.

⁷⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 283-284.

tarafından bilinmiş olması gerektiği görüşünü reddediyor. Ona göre sıfatın mutasavver olması durumunda gerçekleşmiş olması şart olmadığı gibi hariçte gerçekleşmiş olması durumunda ise mütekellim ve muhatap tarafından bilinmiş olması da şart değildir. Halhâlî, Sekkâkî'nin; talep bildiren inşa cümlesinin mütekellim tarafından bilinebilir olmadığı şeklindeki düşüncesini de reddediyor. Ardından da böyle olduğunu kabul etsek bile bunun sadece talebî olan inşa cümleleri için geçerli olduğunu talep bildirmeyen inşa cümlelerinde söz konusu olmadığını iddia ederek Sekkâkî'yi eleştiriyor.⁷⁸⁹ Ancak Halhâlî, burada Kazvînî'nin görüşü hakkında hiçbir beyanda bulunmadığı gibi kendi görüşünü de ortaya koymuyor.⁷⁹⁰

Teftâzânî de bu eleştiriye hiç değinmeksizin sıfatın neden haber cümlesi olması gerektiğini şu cümlelerle ifade ediyor. “Mütekellim cümleyi kurmadan önce muhatap tarafından sıfatın mefhumunun biliniyor olması gerektiğine inanması gerekir. Çünkü sıfat muhatabın mevsufu başkalarından ayırt etmesi için getirilir. Dolayısıyla zikredilmeden önce muhatap tarafından mazmunu bilinen bir cümle olmalıdır. İnşa cümleleri ise böyle değildir.”⁷⁹¹

Niksârî ise Kazvînî'nin bu ifadelerinin Sekkâkî'nin meramını ifade etmekten uzak olduğunu söyleyerek bir anlamda onun Sekkâkî'yi anlayamadığına vurgu yapıyor ve kendisi Sekkâkî'nin ifadelerini açıklıyor. Fakat o da Sekkâkî'nin bu ifadelerinden sıfatın cümle-i haberiyye olmasının şart olduğu hükmünün çıkmayacağını belirtiyor. Ardından da bu ifadelerdeki başka bir probleme işaret ediyor ve sıfatın mütekellim tarafından bilinmesinin yeterli olmadığını –Sekkâkî'nin ifadelerinde mütekellimin bilmesi cümlesi yer alıyordu. – aynı zamanda muhatap tarafından da bilinmesi gerektiğini vurguluyor.⁷⁹² Sonra da Sekkâkî'nin bu görüşünde

⁷⁸⁹ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 151-152.

⁷⁹⁰ Her ne kadar Halhâlî Sekkâkî'nin cümlelerini tahlil etmesinin ardından “bizim ortaya koyduğumuz kesin delillerle inşa cümlesinin haber ya da sıfat olamayacağı açıklığa kavuşunca...” şeklinde bir cümle kuruyorsa da biz onun ortaya koyduğu kesin delillerden neyi kastettiğini tespit edemedik. Bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 152.

⁷⁹¹ Teftâzânî, **Mutavavel**, s. 93.

⁷⁹² Niksârî'nin Sekkâkî'yi bu şekilde eleştirmesi kabul edilemez. Çünkü Sekkâkî bu tür cümlelerin mütekellim tarafından bilinmesi gerektiğini şart koşmasının yanında muhatap tarafından bilinmesini de gerekli görüyor. Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 283.

bir başka açıdan problem vardır deyip Halhâlî'nin de işaret ettiği sıfatın mümeyyiz olma vasfının mutlak olmadığını –çünkü sıfat başka amaçlarla da getirilir– dolayısıyla Sekkâkî'nin “sıfat mümeyyiz olması gerektiği için inşa cümlesi olamaz” iddiasının geçerli olmayacağını söylüyor.⁷⁹³

Seyyid Şerif Cürcânî ise Sekkâkî'nin bu cümlelerini açıkladığı bölümün sonunda sıfatın inşa cümlesi olamamasının sebebini sıfatın mevsuf üzerinde icrasından önce muhatap tarafından o mevsufa ait olduğunun bilinmesi gerektiğine bağlıyor ve inşa cümlelerinde ise –talep içersin içermesin- mütekellimin telaffuzundan önce muhatap tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını bu sebeple sıfat olamayacaklarını vurguluyor. O, bu ifadeleriyle inşa cümlesinin sıfat olamayacağı hususunda Sekkâkî'ye destek verirken bu tür cümlelerin haber olamamasının sebebi konusunda, ondan ayrılıyor. Çünkü ona göre haberin muhatap tarafından bilinebilir olması şart değildir. Haberin inşa cümlesi olamamasının gerekçesi ise, mübtedanın hallerinden bir hal olup ona nisbetinin gerekli olmasıdır. İnşa cümlesinin mübtedanın hallerinden olması düşünülemeyeceği için haber olmaları da söz konusu değildir.⁷⁹⁴

İsâmüddîn ise isim vermeden bu konuda ortaya konan gerekçeleri tek tek ele alıp her birine gelebilecek itirazları sıralıyor ardından da kendi görüşünü açıklayıp şöyle diyor. Ne haber cümlesinin ne de inşa cümlesinin tevilsiz olarak sıfat/haber olması uygun değildir. Cümle-i haberiyye ifade ettiği hüküm (doğru-yalana muhtemel olma hali) ortadan kalkmadıkça haber/sıfat olamaz. Kitaplarda yer alan cümle-i haberiyyenin sıfat/haber olmasından maksat te'vîl edilmiş olan haber cümlesi demektir. İnşa cümlesi için de aynı durum geçerlidir.⁷⁹⁵ Bu ifadeleriyle o, cümlenin irab alabilmesi için müevvel müfred⁷⁹⁶ olması gerektiğini aksi halde bir cümlenin başka bir cümlenin herhangi bir bölümünü (sıfat/haber vb.) teşkil edemeyeceğini savunuyor. Dolayısıyla cümle-i haberiyyelerin de sıfat ya da haber olması için tevil

⁷⁹³ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-İzâh**, s. 96.

⁷⁹⁴ Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 139.

⁷⁹⁵ İsâmüddîn, **Atvel**, I, 115.

⁷⁹⁶ Müevvel müfred/müevvel isim/müevvel masdar: Üçü de aynı anlamda kullanılan bu kavramlar müfred ismin gelmesi gerektiği konumda bulunan cümlelerin bir tevil/yorumla müfred isim kabul edilip onun gibi muamele göreceklerini ifade etmek üzere kullanılırlar.

edilmesi gerektiğini, tevil edilmesi durumunda ise talep cümlelerinin de sıfat/haber olabileceklerine işaret ediyor.

Bu konuda Kazvî'nin kendi gerekçesinin daha kapsamlı olduğunu çünkü Sekkâkî'nin sözlerinin sadece talep içeren inşa cümleleri için geçerli olduğunu söylüyor. Biz onun bu gerekçesine katılmıyoruz. Çünkü Sekkâkî bütün inşa cümlelerini talep cümlesi olarak ele alıyor⁷⁹⁷ ve bu tür cümleleri işlediği bölüme “Kanunu’t-Talep” adını veriyor.⁷⁹⁸ Dolayısıyla Sekkâkî'nin “talep cümleleri mütekellim tarafından dile getirilmedikçe bilinemezler” ifadesi talebi olsun gayrı talebi olsun bütün inşa cümleleri için geçerlidir. Böylece Kazvî'nin “bizim gerekçemiz daha kapsamlıdır” sözü geçersiz olur. Ancak bu durum Sekkâkî'nin bu gerekçesinin eleştiriden uzak olduğu anlamına gelmez. Her şeyden önce onun bu gerekçesi sıfatın temyiz için olması durumunda geçerlidir, diğer sıfat türlerini kapsamaz.⁷⁹⁹ Buna ek olarak Kazvî'nin gerekçesi hem haber⁸⁰⁰ hem de sıfatı kapsarken Sekkâkî'nin gerekçesi haberi kapsamamaktadır. Çünkü sıfatın cümle kurulmadan önce muhatabın bilgisi dahilinde olması şart iken haberde böyle bir durum söz konusu değildir.⁸⁰¹ Kaldı ki Sekkâkî'nin mukaddimelerine yukarıda ifade edildiği üzere ciddi itirazlar getirilmiştir.

E. Müsnedün İleyhin Te'kidlenmesi Konusundaki İtirazı

Kazvî'nin, müsnedün ileyhin tekidlenmesinin gerekçelerini saydığı bölümde bunlardan birinin de müsnedün ileyhte ademi şümül (müsnedün ileyhin bütün fertlerini kapsamaması) ihtimalini ortadan kaldırmak olarak açıklıyor ve buna عرفني الرجال كلهم “adamların hepsi beni tanıdı” örneğini veriyor. Ardından da Sekkâkî'nin كل رجل عارف “her adam bilgilidir” ve كل إنسان حيوان “her insan canlıdır” gibi örnekleri de bu gruba

⁷⁹⁷ Bu görüşün dayanağı için bkz. Saîdî, **Buğyetü'l-Îzâh**, I, 84 (Dipnot 3).

⁷⁹⁸ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 414.

⁷⁹⁹ Seyyid Şerîf'in bu itiraza karşı Sekkâkî'yi savunması için bkz. Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s.136.

⁸⁰⁰ Kazvî'nin mübtedanın haberinin inşa cümlesi olamayacağına bu gerekçeyi sunmasının mübtedanın haberi ile cümle-i haberiyyeyi karıştırmasından kaynaklandığı eleştirisi için bkz. Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 139; İsamüddîn, **Atvel**, I, 114.

⁸⁰¹ Bu sebeple “sıfatlar bilinmeden önce haber; haberler bilindikten sonra sıfattır” denmiştir. Bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 95; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 136; İsamüddîn, **Atvel**, I, 114.

dahil ettiğini⁸⁰² söylüyor ve onun bu görüşünü problemlili buluyor. Ona göre “كل” kelimesi muzaf olduğu kelimeye dahil olmadan önce o kelimenin şümül ifade etmesi durumunda te’kid bildirir. Bu da “كل” kelimesinin muzafun ileyhi marife olduğunda geçerlidir. Nekreye muzaf olduğunda ise o nekre “كل” dahil olmadan önce şümül ifade etmediğinden dolayı te’kid değil (çünkü olmayan şey tekidlenmez) onun zıddı olan te’sis⁸⁰³ bildirir. Dolayısıyla bu iki örnekte “كل” kelimesi tekid için değil de tesis için olup, şümûl manasını doğrudan ifade eder.⁸⁰⁴

Kazvîni’nin bu eleştirisi hakkında belâgat âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Halhâlî ve Bâbertî, bu itirazı haklı bulmamışlardır. Halhâlî’ye göre bu örneklerde de şümülün tekidlenmesi söz konusudur. Ancak buradaki tekidden maksat nahiv ıstılahındaki tekid olmayıp mana bakımından tekiddir. Bu farka işaret maksadıyla Sekkâkî, bu iki örneği و منه “bu kabildendir” ifadesiyle yukarıda geçen örneklerden ayırmıştır. Halhâlî bu sözlerinin ardından bu örneklerde mana açısından tekidin nasıl gerçekleştiğini uzun uzun anlatmıştır.⁸⁰⁵

Bâbertî ise bu örneklerdeki “كل” kelimesinin başta gelmesi her ne kadar tesis ifade ediyorsa da bunun şümülü tekidlemesine engel bir durum olmadığını söyleyerek bu itiraza karşı çıkıyor.⁸⁰⁶ Niksârî de azıcık düşünce sahibi olan birinin buradaki tekidden maksadın ıstılahi anlamdaki tekid olmayıp mana bakımından tekid olduğunu anlar diyerek Kazvîni’yi ağır bir dille eleştiriyor ve Halhâlî’nin açıklamalarına benzer ifadelerle takdimin tekid ifade ettiğini savunuyor.⁸⁰⁷

Bu eleştiri sahipleri Kazvîni’nin Sekkâkî’yi yanlış anladığını iddia etmektedir. Çünkü onlara göre bu örneklerde Sekkâkî, nahiv ıstılahındaki tekidi kastetmediği

⁸⁰² Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu’l-‘ulûm**, s. 285.

⁸⁰³ Te’sis: Cümlede daha önce ifade edilmemiş olan bir anlamı ilk olarak ortaya koymak. Te’kid: Daha önce ifade edilmiş olan bir manayı (pekiştirme amacıyla) tekrarlamak. Seyyid Şerif Cürçânî, **Ta’rifat**, s. 50; İsmail Durmuş, “Tekit” **DİA**, XL, 2011, 365-366.

⁸⁰⁴ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 56.

⁸⁰⁵ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 154.

⁸⁰⁶ Bâbertî, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 225.

⁸⁰⁷ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 98.

halde müellif onun kastını böyle yorumlamıştır. Oysa onların bu düşünceleri gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Kazvîni, bizzat kendisi tekidden kastının onların iddia ettiği gibi nahiv'deki tekid olmayıp, te'sisin mukabili anlamındaki tekid olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Seyyid Şerif ise benzer şekilde burada kastedilenin ıstılahi tekid olmadığını ifade ettikten sonra bu cümlelerde “كل” kelimesi dahil olmadan önce de şümul manasının varlığını ve “كل” kelimesinin bunu tekitlediğini anlatmak için bazı izahlara girişiyor. Fakat daha sonra bu açıklamalarını tekellüf olarak görmüş olmalı ki “bu tekellüfleri bir tarafa bırakırsak “كل” kelimesi, ilgili örneklerde tekid ifade etmeyip tesis ifade eder” diyor.⁸⁰⁸

Sübki de Kazvîni'nin itirazını olduğu gibi aktarıp bunun haklı bir itiraz olduğunu söylüyor. Ardından o da Sekkâki'nin sözlerinin tevil edilerek doğrulanabileceğini söylüyor.⁸⁰⁹

Teftâzânî *Muhtasaru'l-meânî ve Mutavvel*'de bu tartışmaya değinmemekle birlikte *Mutavvel*'de bu konuyu açıklarken tekid ve tesis kavramlarına yüklediği anlamdan Sekkâki'nin bu düşüncesine karşı Kazvîni'yi desteklediği anlaşılıyor.⁸¹⁰

Kemâlpâşazade Tağyirü'l-Miftâh adlı eserinde Sekkâki'nin “ومنه” ifadesini “وليس منه” olarak değiştirmiş buna yazdığı şerhte de bu ifadesinin Sekkâki'ye reddiye için olduğunu belirttikten sonra Miftâh şârihlerinden Seyyid Şerif Cürçânî'nin yukarıda verdiğimiz yorumunu soğuk bir tekellüf; Teftâzânî'nin yaptığı yorumları da yalan yanlış ifadeler diye niteleyerek eleştirmiştir.⁸¹¹

Biz bu itirazda Kazvîni'nin haklı olduğunu düşünüyoruz. Her şeyden önce Sübki açık ifadelerle Teftâzânî de dolaylı olarak bu konuda Kazvîni'yi destekliyor. Öte yandan Kazvîni'nin bu itirazına karşı Sekkâki'yi benzer gerekçelerle savunan Halhâlî, Bâbertî ve Niksârî buradaki tekitten maksadın ıstılahi anlamda tekit

⁸⁰⁸ Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 142.

⁸⁰⁹ Sübki, *Arûs*, I, 373.

⁸¹⁰ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 96.

⁸¹¹ Musa Alak; *Kemalpaşazade'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009, s. 314.

olmadığını söylemek suretiyle Kazvîni'yi Sekkâkî'yi yanlış anlamakla itham etmişlerdir. Halbuki biz bu zatların Kazvîni'yi yanlış anladıklarını düşünüyoruz. Çünkü Kazvîni'nin tekit kavramından nahiv istilahındaki tekidi kastetmediği açıktır. Aksine te'sis kavramının zıddı olarak belâgat literatüründe kullanılan tekidi kastetmiştir. Bu durumda Kazvîni tartışma konusu olan örneklerde “كل” kelimesi yok farz edildiğinde cümlede şümül anlamı bulunmadığı için bu lafzın şümülü tekid olarak değil tesis (direkt) ifade ettiğini söylüyor. Dolayısıyla Kazvîni'ye yapılan bu eleştiriye katılmamız mümkün değil. Ayrıca Teftâzânî'nin⁸¹² de işaret ettiği ve İsmâüddîn'in⁸¹³ açıkça belirttiği gibi Sekkâkî'nin bu görüşü Cürcânî'nin “كل” kelimesinin şümül ifade etmesi konusundaki ifadeleriyle de çelişmektedir.⁸¹⁴ Sekkâkî'yi haklı görenlerin dahi zorlama yorumlarla sonuca gitmeye çalıştıklarını dikkate aldığımızda Kazvîni'nin görüşü ağır basmaktadır.

F. Müsnedün İleyhin Takdimi Konusundaki İtirazları

Kazvîni, müsnedün ileyhin takdimi konusunda Sekkâkî'nin öne sürdüğü gerekçelerden bazılarını itirazlarda bulunmasının yanısıra onun verdiği bazı örneklerle de itiraz etmiş, ayrıca takdimin tahsis ifade etmesi için Sekkâkî'nin öne sürdüğü şartlara da itirazlarda bulunmuştur. Bu bölümde ilgili itirazlar ele alınacaktır.

⁸¹² Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 96.

⁸¹³ Bkz. İsmâüddîn, **Atvel**, I, 117.

⁸¹⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, رأيت القوم كلهم “Topluluğun tamamını gördüm” cümlesinde كلهم dahil olmadan önce mütekellimin topluluktan bazı kişileri görmemiş olabileceğini, bu ihtimali ortadan kaldırmak için كلهم kelimesinin getirildiğini ve bu yolla şümül (topluluğun tamamı) kastedildiğini ifade ettikten sonra şunları söylüyor: Biz ” كل kelimesi şümül ifade eder” derken bu anlamı direkt olarak gerektirdiğini ve şayet كل gelmeseydi o cümleden bu anlamın çıkarılamayacağını kastediyor değiliz. Şayet böyle olsaydı كل lafzının cümleye kattığı anlama tekid denilmezdi. Bizim kastımız şudur: كل lafzı şümülü gerektiren bir lafzın mecaz yoluyla gerçek manayı ortadan kaldıracak bir şekilde kullanılmasını engeller. (كل dahil olmadan önce cümlede var olan şümül ihtimalini kesinleştirir.) Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, s. 278-279; Ayrıca bkz. Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, çev. Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 246.

1. Müsnedün İleyhin Takdiminin Gerekçelerinden Birine İtirazı

Sekkâkî, müsnedün ileyhin müsned üzerine takdim edilmesinin gerekçelerini sayarken bunlardan birini şöyle açıklar: Cümlede asıl maksadın haberin bizzat kendisi olmayıp müsnedün ileyhin o haberle vasıflandığının bildirilmek istenmesi olduğunda müsnedün ileyh takdim edilir. Zahid nasıl? sorusuna “الزاهد” kelimesini takdim ederek الزاهد يشرب ويطرب “*zahid içiyor ve eğleniyor*” şeklinde cevap vermen gibi.⁸¹⁵

Kazvîni Sekkâkî'nin bu ifadelerini aynen aldıktan sonra buna itiraz ederek şöyle diyor: Onun bu ifadeleri cümle-i haberiyyede (inşa'nın zıttı) asıl maksadın bizzat haberin kendisi de olabileceğini (müsnedün ileyhi nitelemesi değil) bildiriyor ki bu geçersizdir. Çünkü haber tasdik değil tasavvur bildirir. Cümle-i haberiyyeden amaçlanan ise tasdik bildirmesidir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin bu ifadelerinden anlaşılan mefhum, cümle-i haberiyyenin gerçek amacı ile bağdaşmaz. Eğer Sekkâkî bu ifadeleriyle “قام” denilip “وقع القيام” kastedilmesi gibi haberin/müsnedin (fiil) mutlak olarak vuku bulmasının amaçlandığı durumları kastediyorsa bu da kabul edilemez. Çünkü bu tür cümlelerde müsnedün ileyh zaten yoktur. Dolayısıyla müsnedün ileyhten söz edilemez ki takdiminden söz edilsin.⁸¹⁶

Kazvîni'nin bu itirazı üzerine farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Halhâlî, Bâbertî ve Niksârî, Sekkâkî'yi destekleyen cümleler kurmuşlardır. Onlara göre Sekkâkî'nin “müsnedün ileyhin haberle vasıflanmış olduğunu ifade etmek için müsnedün ileyh takdim edilir” sözünden maksat; haberin belli bir zamanla kayıtlı olmaksızın müsnedün ileyhi nitelemesidir. Çünkü müsnedün ileyhin takdimi cümleyi isim cümlesine dönüştüreceği için bu cümle istimrar (süreklilik/belli bir zamanla kayıtlı olmamak) ifade edecektir. Müsnedün ileyh takdim etmediğinde cümle fiil cümlesi kalıbında olacağından dolayı süreklilik ifade etmeyecek sadece haberin vukuunu ifade edecektir.⁸¹⁷ Onların bu ifadeleri bizi Kazvîni'nin Sekkâkî'nin metnini yanlış anladığı sonucuna götürür. Zira bu durumda Sekkâkî'nin لا نفس الخبر “haber

⁸¹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 292.

⁸¹⁶ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 58.

⁸¹⁷ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l- Miftâh*, s. 172; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 234; Hasan Fehmi Ulus, *Şerhu'l- Îzâh*, s. 104.

kendisi değil” ifadesindeki “haber” kavramından maksat Kazvî’nin anladığı gibi mübtedanın haberi olmayıp, Niksârî’nin de işaret ettiği gibi hüküm (haber cümlesi) olmalıdır.

Nitekim Teftâzânî de benzer açıklamalar yapmış ve Sekkâkî’nin metnindeki “لا نفس الخير” ifadesindeki “الخبر” kelimesini Kazvî’nin mübtedanın haberi olarak anladığını halbuki bundan maksadın “haber vermek” anlamı olduğunu dolayısıyla Kazvî’nin “haber tasavvur bildirir cümle-i haberiyyenin kuruluş amacı ise tasdik bildirmektir.” sözünün Sekkâkî’nin cümlelerini yanlış anlamaktan kaynaklandığını vurgulamıştır.⁸¹⁸ O, böylece Kazvî’nin bu itirazına katılmadığını göstermiş oluyor.

Seyyid Şerif Cürcânî de Teftâzânî’nin yolunu takip ederek Kazvî’nin “الخبر” kelimesini yanlış anladığını belirtip yukarıdakilere benzer ifadelerle Sekkâkî’nin metnini açıklamış ve Kazvî’nin bu itirazına katılmadığını ortaya koymuştur.⁸¹⁹

Yukarıda görüşleri verilenlerin hepsinden farklı bir tarz izleyen Sübkî, Kazvî’nin bu itirazını ele alıp açık bir şekilde “bu itiraz zayıftır” dedikten sonra bunu şöyle îzâh ediyor. Normal olarak müsnedün ileyh muayyen olmayan (belirsiz) bir müsnedi gerektirir. Müsned garip (müsnedün ileyhe nisbeti pek rastlanmayan) bir kelime olunca müsnedün ileyhi takdim etmek suretiyle gelecek olan müsnedin onu vasıfladığı daha etkin bir şekilde ifade edilmiş olur.⁸²⁰ Sübkî demek istiyor ki müsnedün ileyh takdim edince normal şartlarda kendisine isnad edilemeyecek olan müsnedin ona isnadı daha etkili bir biçimde ifade edilmiş olur.

Bu itiraz konusundaki kanaatimiz Kazvî’nin haklı olmadığı yönündedir. Çünkü yukarıda görüldüğü gibi belâgat âlimlerinden hiç biri Sekkâkî’nin bu ifadelerini Kazvî gibi anlamamıştır. Ancak bu durum diğerlerinin doğru anladığını göstermiyor. Çünkü onların Sekkâkî’nin bu cümlesinden anladıkları ortak nokta; müsnedün ileyhin haberle vasıflanmasının sürekliliğidir. Halbuki bu düşüncede olanlardan Teftâzânî ve Niksârî metni böyle anlamakla birlikte buna başka bir açıdan itiraz edilebileceğini dile

⁸¹⁸ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 107.

⁸¹⁹ Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 160-161.

⁸²⁰ Sübkî, **Arûs**, I, 393.

getirmişlerdir.⁸²¹ Aynı itiraza Sübkî ve Seyyid Şerif Cürcânî de dikkat çekmişlerdir.⁸²² Onlara göre burada istimrarın fiili muzariden (يشرب) kaynaklandığı, takdimin istimrara etkisi olmadığı şeklinde bir itirazın gelmesi mümkündür. Bu durumda Sekkâkî'nin “müsnedün ileyhın haberle vasıflanmasını bildirmek” cümlesinden süreklilik anlayamayız. Çünkü bu süreklilik takdimden değil fiili muzariden kaynaklanmış olacaktır.⁸²³

Bu konudaki görüşümüz; hem Kazvînî'nin hem de Sekkâkî'nin metnini ondan farklı yorumlayarak istimrar kastedildiğini söyleyenlerin görüşlerinin sıkıntılı olduğu yönündedir. Kanaatimizce Sekkâkî'nin cümlesi şöyle anlaşılmalıdır. Üzerinde konuşulan (mevzubahis olan) müsnedün ileyh olup haber verilmek istenen onun ne ile vasıflandığı ise müsnedün ileyh takdim edilir. Müsnedün ileyhın haberle vasıflanması bu demektir. Bunun aksi şudur. Üzerinde konuşulan haber/müsned (vasıf) olsaydı ve biz bu vasfın sahibini soruyor olsaydık müsned/haber takdim edecekti.⁸²⁴ Sekkâkî'ye bu yolla itiraz edilmesini tutarlı bulmasak bile her kesin farklı anlayacağı bir metin ortaya koyması sebebiyle onun bu ifadelerinin eleştiriye açık olduğunu düşünüyoruz.

Burada şunu da belirtmeliyiz. Bizim ulaşabildiğimiz nüshalarda Kazvînî'nin itirazına sebep olan “لا نفس الخير” ifadesi yer almamaktadır. Nitekim araştırmacıların bir kısmı da aynı duruma dikkat çekmişlerdir.⁸²⁵ Bunu dikkate aldığımızda Kazvînî'nin itirazının gerekçesinin ortadan kalkmış olacağını söylemeliyiz.

⁸²¹ Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 107; Hasan Fehmi Ulus, **Şerhu'l-Îzâh**, s. 104.

⁸²² Bkz. Sübkî, **Arûs**, I, 392; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 160-161; Burada istimrarın fiilin muzari olarak zikredilmesinden kaynaklandığının delilleri için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, s. 107; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 160-161.

⁸²³ Bu itiraza verilebilecek cevaplar ve değerlendirmeler için bkz. Sübkî, **Arûs**, I, 392; İsmüddîn, **Atvel**, I, 130.

⁸²⁴ Bkz. Sübkî, **Arûs**, I, 393; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 161; İsmüddîn, **Atvel**, I, 130; Hindâvî, **İstidrâkât**, s. 104-105.

⁸²⁵ Bkz. Hindâvî, **İstidrâkât**, s. 104 (Dipnot, 3); Musa Alak, **Şerhu Tağyîri'l-Miftâh**, s. 380 (Dipnot, 5).

2. Takdim Gerekçelerinden Birine Verdiği Örneğe İtirazı

Sekkâkî müsnedün ileyhın takdiminin sebeplerini anlatırken bunlardan birinin de ziyade tahsis ifade etmek olduğunu söylüyor ve örnek olarak şu beyti veriyor:

متى تهز بني قطن تجههم
سيوفا في عواتقهم سيوف
جلوس في مجالسهم رزان
وإن ضيف ألم فهم خفوف

“Benî Katan’ı ne zaman silkelersen (sınarsan) onları kılıç gibi keskin (işlerini yapmaya hazır) bulursun. Omuzlarında kılıçları daima hazırdır.

Meclislerinde daima vakarlı bir şekilde otururlar. Ancak bir misafîr geldiğinde ona hizmette çok hızlı davranırlar.”⁸²⁶

Sekkâkî bu beyti örnek verdikten sonra maksat هم خفوف “çok hızlıdırlar” diyerek beytte istiṣhada konu olan yerin son cümlede olduğunu beyan ediyor.⁸²⁷

Kazvînî, Sekkâkî’nin bu ifadelerini aktardıktan sonra iki itirazda bulunuyor. Bunlardan birincisi, örneğin bahsi geçen kaideye şâhid olmayacağını çünkü takdimin tahsis ifade etmesi için müsnedin haberi fiilî (fiil türünde bir haber) olmasının şart olduğunu burada ise “خفوف” kelimesi fiil olmadığı için takdimin tahsis ifade edemeyeceğini söylüyor. İkinci olarak da Sekkâkî’nin bu beyti örnek olarak vermesinin ardından maksat هم خفوف “çok hızlıdırlar” diyerek açıklama yapmasını “bir şeyin kendisi ile açıklanmasıdır” diyerek eleştiriyor.⁸²⁸

Biz önce ikinci itirazı ele alalım. Kazvînî’nin bu itirazı hiçbir belâgat âlimi tarafından desteklenmemiştir. Onlara göre Sekkâkî “هم خفوف” açıklamasıyla şiirin manasını değil şiirdeki mevzîi istiṣhadı (delile konu olan bölüm) belirtmek istemiştir. Dolayısıyla bir şeyin kendisiyle açıklandığı eleştirisi yerinde değildir.⁸²⁹ Teftâzânî ise

⁸²⁶ Her iki beyt, Nâbiğâ ez-Zübyânî’ye nisbet ediliyorsa da kime ait oldukları bilinmemektedir. Bkz. et-Tîbî, *et-Tibyân*, s. 86; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 292; Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 59.

⁸²⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 292.

⁸²⁸ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 59.

⁸²⁹ Bkz. Halhâlî, *Miftâhu Telhîsî’l-Miftâh*, s. 174; Hasan Fehmi Ulus, *Şerhu’l-Îzâh*, s. 104; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 162; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 134; Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 108.

bu itirazı cevap vermeye değer bulmamış olmalı ki itiraza işaret ettikten sonra “bu bir şey değildir/ bunun bir anlamı yoktur” diyerek geçmiştir.⁸³⁰

Kazvî'nin birinci itirazı da destek bulmamıştır. Belâgat âlimleri Kazvî'nin “takdimin tahsis ifade etmesi için haberin fiil olması zorunludur” sözünü kabul etmiyorlar.⁸³¹ Çünkü onlara göre Kazvî, Abdülkâhir el- Cürçânî'nin ifadelerinde geçen “haberi fiilî” ifadesini⁸³² yanlış anlamış ve bu şartı ileri sürmüştür. Halbuki Cürçânî'nin sözlerinden bu şartın çıkması mümkün görünmemektedir.⁸³³ Kaldı ki, Sekkâkî'ye göre takdimin tahsis ifade etmesi için haberin fiil olması zorunlu değildir.⁸³⁴ Öte yandan müfessirler bazı âyetlerin⁸³⁵ tefsirinde haberi fiil olmayıp şibih fiil olan müsnedün ileyh tahsis gayesiyle takdiminde ittifak etmişlerdir.

Çünkü “haberi fiilî” fiil ve fiil manasında olanları kapsar. Dolayısıyla itiraza konu olan şiirde “خوف” kelimesi şibih fiil olduğu için fiil manasındadır.⁸³⁶ Hal böyle olunca burada tahsise bir mani yoktur.

Yukarıdaki argümanlarla Sekkâkî'yi savunanların yanında Sekkâkî'nin buradaki “tahsis” kelimesini “kasr” anlamında kullanmadığını bu sebeple Kazvî'nin eleştirisinin metni doğru anlamamasından ileri geldiğini savunan belâgatçılar da vardır.⁸³⁷ Onlara göre buradaki “ziyade tahsis” ifadesine müsnedi müsnedün ileyhle sınırlamak (kasr) anlamı vermek cümlelerin şiirdeki konumu itibarıyla uygun değildir. O halde Sekkâkî'nin metni; başka birçok müsnedün ileyh için nitelik (hüküm) olabilme ihtimalini barındıran bir müsnedin, belli bir müsnedün ileyh için hüküm

⁸³⁰ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 109.

⁸³¹ Sübkî Kazvî'nin bu görüşünü vehimden ibaret sayıyor ve bunun vehim olduğunu isbat için Kazvî'nin verdiği *وما أنت علينا بعزير* örneğinin yeterli olduğunu söylüyor. Bkz. Sübkî **Arûs**, I, 418; Hasan Fehmi Ulus, **Şerhu'l-Îzâh**, s. 104.

⁸³² Bkz. Abdülkâhir el-Cürçânî, **Delâilü'l-Î'câz**, s. 124.

⁸³³ Cürçânî'nin ifadelerinin açıklaması için bkz. Halhâlî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 173-174.

⁸³⁴ Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 338.

⁸³⁵ Hûd, 11/91.

⁸³⁶ Bu kelimenin fiil manasında olduğunun açıklaması için bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, 108; Hasan Fehmi Ulus, **Şerhu'l-Îzâh**, s. 104; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s.162; İsmâüddîn, **Atvel**, I, 130.

⁸³⁷ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 234; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 108; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 161; İsmâüddîn, **Atvel**, I, 130-131; Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, II, 51.

(haber) olarak getirilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.⁸³⁸ Nitekim Sekkâkî, daha önce tahsis tabirini bu anlamda kullanmıştı.⁸³⁹ Bu düşünceyi destekleyen delillerden biri de kasr anlamındaki tahsis için ziyade tabirinin alışılmış bir durum olmamasıdır.

3. Takdimin Tahsis İfade Etmesi İçin Öne Sürdüğü Şartlara İtirazı

Kazvînî, müsnedün ileyhin takdiminin sebeplerini anlattığı bölümde bu takdimin kimi zaman tahsis için olacağına yer verir. Ancak bunu yaparken doğrudan kendi görüşünü vermeyip önce Abdülkâhir Cürcânî'ye göre takdimin tahsis ifade etmesinin şartlarını⁸⁴⁰ ayrıntısıyla verip tartışır. Ardından da Sekkâkî'ye göre takdimin tahsis ifade etmesinin şartlarını ortaya koyup itirazlarda bulunur.

Biz önce Cürcânî ve Sekkâkî'nin müsnedün ileyhin takdiminin tahsis ifade etmesi için öne sürdüğü şartları karşılaştırmalı olarak verecek sonra da Sekkâkî'nin ileri sürdüğü şartlara karşı Kazvînî'nin itirazlarını ele alıp değerlendireceğiz.

Abdülkâhir el-Cürcânî, müsnedün ileyhin takdimi kesin olarak tahsis ifade eder diyebilmek için, müsnedün ileyhin harfi nefyi takip etmesi (araya fasıla girmeksizin nefy harfinden hemen sonra gelmesi) şarttır diyor.⁸⁴¹ “ما أنا قلت هذا” örneğinde olduğu gibi ki bu durumda takdim tahsis ifade eder. Dolayısıyla yukarıdaki cümle; “*Bunu **ben** söylemedim./ Bunu söyleyen ben değilim*” Bu söz söylenmiş ama benim tarafımdan değil, demektir.

Cürcânî, bu şartın bulunmaması durumunda takdimin tahsis ya da tekavvî hüküm (hükümü pekiştirmek) ifade edebileceğini söylüyor. Ancak nekre olan müsnedün ileyhi bu şartın dışında tutuyor ve “جاءني رجل” vb. örneklerde müsnedün ileyhin takdiminin tahsisi cins ya da tahsisi fert bildirdiğine hükmediyor.⁸⁴²

O halde Cürcânî'ye göre müsnedün ileyhin takdim ettiği cümle ya menfi ya da müsbet olur.

a- Cümle menfi ise; Bu durumda iki ihtimal söz konusudur.

⁸³⁸ Bu şekilde anlayan belâgatçılar çoğunlukta olmakla birlikte bu düşünceyi eleştirenler de vardır. Bkz. Saîdî, **Buğyetü'l-İzâh**, s. 91 (Dipnot 4).

⁸³⁹ Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 267.

⁸⁴⁰ Kazvînî, **el-İzâh**, s.59- 60; **Telhîs**, s. 34-35.

⁸⁴¹ Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, s. 124-126; Kazvînî, **el-İzâh**, s. 59; **Telhîs**, s. 33.

⁸⁴² Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, s. 143.

1) Takdim edilen müsnedün ileyh nefy harfinden sonra gelir. ما أنا قلت هذا

Bu durumda takdim tahsis ifade eder. Bunu **ben** söylemedim/ Bunu söyleyen ben değilim. (Başkası söylemiş) demektir. Kesin tahsis ifade eder.

2) Takdim edilen müsnedün ileyh nefy harfinden önce gelir. Nefy harfi müsnedün ileyhle filin arasına girer. أنت لا تكذب “Sen yalan söylemezsin” örneğinde olduğu gibi. Bu durumda takdim tekavvî ifade eder. Ancak tahsis de ifade edebilir.

b- Cümle müsbet ise: Bu durumda da iki ihtimal söz konusudur.

1) Müsnedün ileyh nekredir. “رجل جاءني” örneğinde olduğu gibi. Bu durumda nekrenin mübteda olmasını sağlamak için takdim tahsis bildirir. (Çünkü tahsisleşmemiş olan nekrenin mübteda olması caiz değildir.) Adam geldi, kadın değil; ya da bir adam geldi, iki ya da daha fazla değil anlamı verilir.

2) Müsnedün ileyh marifedir. “زيد جاءني” örneğinde olduğu gibi. Bu durumda takdim tekavvî ifade eder. Ancak tahsis ifade etmesine de bir engel yoktur.

Sonuç olarak Cürcânî’ye göre müsnedün ileyhin takdimi iki durumda kesin olarak tahsis ifade eder. Bunlar: Müsnedün ileyhin nefy harfini takip etmesi “ما أنا قلت” ve nekre olması (رجل جاءني) durumudur. Bu ikisinin dışında kalan durumlarda takdim tahsis ifade edebileceği gibi takavvî de ifade edebilir. Bu da müsnedün ileyhin marife olup (zahir ya da ismi zahir olması arasında fark yoktur) nefy harfinden sonra gelmemesi durumunda söz konusudur. Bu durum üç türlü ortaya çıkabilir.

“زيد جاءني” Müsnedün ileyh marife (ismi zâhir), cümle olumlu.

“أنا قلت” Müsnedün ileyh marife (zahir), cümle olumlu.

“أنت لا تكذب” Cümle olumsuz, ama müsnedün ileyh nefy harfinden sonra gelmemiş.

Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre bu üç durumda takdim direkt olarak tahsis ya da tekavvî ifade eder diyemeyiz. Konumuna göre ikisinden birine hükmederiz.⁸⁴³

Şimdide Sekkâkî'nin konu hakkındaki düşüncelerini ele alalım.

Sekkâkî takdimin tahsis ifade etmesi için iki şart öne sürüyor.⁸⁴⁴

- 1) Müsnedün ileyhin manen fail (tekid-bedel) olmak üzere fiilden sonra getirilmesi mümkün olacak. Bu da ancak müsnedün ileyhin zamir olması durumunda söz konusudur. “أَنَا قَمْتُ”؛ “أَنْتَ قَمْتُ” vb. örneklerde olduğu gibi. Görüldüğü gibi bu örneklerde mübtada olan zamirleri “أَنْتَ; أَنَا” tehir ettiğimizde fiile muttasıl olan zamirler “تَ” gerçek fail olacağı için bunlar tekid konumunda olacaklardır. Sekkâkî'nin bu şartına göre زيد جاءني örneğinde olduğu gibi mübtedanın ismi zahir (zaminin zıttı) olması durumunda takdim tahsis ifade etmeyecektir. Çünkü bu durumda müsnedün ileyhin tehir edilmesi durumunda (جاءني زيد) manen fail değil gerçek fail olması söz konusudur. Sekkâkî'nin bu şartı ileri sürmesinin gerekçesi, hakîki failin fiilinden önce gelmesinin caiz olmaması.
- 2) Bunun böyle olduğu (mübtedanın aslında manen fail –tekid, bedel- olup takdim edildiği) varsayılmalıdır. Bunun açıklaması şöyledir. “أَنَا قَمْتُ” Aslında “أَنَا قَمْتُ أَنَا” idi. Bu durumda “أَنَا” fiile bitişen “تَ” zamininin tekidi yani manen fail olur. İşte bu tekid konumunda bulunan “أَنَا” fiili üzerine takdim etti.

Sekkâkî ardından “رجل جاءني” vb. örneklerde nekre olan müsnedün ileyhi bu şartlardan istisna etmiş, bu müsnedün ileyhlerin de tahsis ifade edeceğini söylemiştir. Bunu yaparken de bu tür örnekleri tevil ederek şartlara uydurmaya çalışmıştır. Şöyle ki “رجل جاءني” aslında “رجل جاءني” idi. Burada “رجل” kelimesi “جاء” fiilinde müstetir olduğu

⁸⁴³ Abdülkâhir el-Cürcânî'ye göre takdimin tahsis ifade edip etmemesi hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İbrahim Kaçar, **Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)**, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 141-151.

⁸⁴⁴ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 325-328; Kazvîni, **el-Îzâh**, s.63-64; **Telhîs**, s. 34-35.

varsayılan zamirden “هو” bedel olur. “وَأَسْرُوا النِّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا”⁸⁴⁵âyetindeki “الذين” lafzının “أَسْرَ” fiiline bitişen cemi vavından “و” bedel olması gibi.⁸⁴⁶

Böylece nekrenin mübtada olabilmesinin önündeki engeli mübtedaya tahsislik vererek kaldırmıştır. Hal böyle olunca bu istisnayı marife olan müsnedün ileyhe uygulamamıştır. Çünkü onun mübtada olabilmesine zaten bir engel yoktur.

Görüldüğü gibi Sekkâkî takdimin tahsis ifade etmesi için kelamın menfi olmasını şart koşmuyor. Takdimin tahsis ifade etmesini daha çok müsnedün ileyhin zamir olmasına bağlıyor. Cürcânî ise zamir ya da ismi zahir olacak şeklinde bir ayrıma gitmiyor. Bu tavrıyla Sekkâkî, Cürcânî’den ayrılıyor.

Aslında Sekkâkî’nin görüşünü şöyle formüle edebiliriz.

- a- Müsnedün ileyh zamirse (أَنَا قَمْتُ) takdim ettiği varsayılmak şartıyla (aslında fiilden sonra idi öne geçti) tahsis ifade eder. Takdim ettiği varsayılmadığında aynı örnek tekavvî bildirecektir. Yani müsnedün ileyhin zamir olması halinde mütekellimin niyetine bağlı olarak takdimin tahsis ve tekavvî ihtimali söz konusudur.
- b- Müsnedün ileyh ismi zahir ise iki ihtimal vardır.

- 1) Nekre ise, (رَجُلٌ جَاءَنِي) bu durumda tahsis bildirir. Ancak “شَرُّ أَهَرَّ ذَا نَابٍ” de olduğu gibi tahsis ifade etmesine bir engel bulunmamalıdır. Sekkâkî’ye göre bu örnekte tahsise engel vardır. Çünkü tahsisi cins olduğunu iddia etmemiz halinde “köpeği şer cinsi havlattı, (hayır değil)” demiş oluruz ki ona göre köpeği hayır zaten havlatmaz. Tahsisi fert vardır dememiz halinde ise “köpeği tek bir şer havlattı” demiş oluruz ki bu cümleyi Arapların bu anlamda kullanmadıkları malumdur.

- 2) Marife ise tekavvî bildirir.

KAZVİNİ’NİN İTİRAZLARI

⁸⁴⁵Enbiyâ, 21/3.

⁸⁴⁶ Bu görüş Sîbeveyhi ve Müberrid’e nisbet edilmektedir. Âyetle ilgili diğer yorumlar ise şöyledir: **الذين** fail olup **و** ise fiilin cemi olduğunu gösteren alamettir. Bu görüş Ahfeş’e aittir. Bir diğer görüşe göre ise **الذين** mübtada olup önce geçen cümle onun haberdur. Bu görüşün sahibi de Sekkâkî’dir. Bkz. Sübkî, **Arûs**, I, 419.

Sekkâkî'nin bu görüşlerini sistematik olarak veren Kazvî'nî, ardından bu şartlara üç yönden itirazlarda bulunur.

Birinci İtirazı: Kazvî'nî ilk olarak Sekkâkî'nin müsnedün ileyhin takdiminin tahsis ifade etmesi için öne sürdüğü ilk şart olan; “müsnedün ileyhin manen fail olarak fiilinden sonra getirilmesinin caiz olması” şartına itiraz ediyor ve bunu şöyle gerekçelendiriyor. Gerçek failin fail olarak kalması durumunda fiili üzerine takdimi caiz olmadığı gibi failin tekidi ya da bedeli olan (manen fail) şeylerin de bu halleriyle fiilinden önce gelmeleri caiz değildir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin “manen fail olabilecek şekilde fiilinden sonra gelmesinin caiz olması” ifadesi, (tehekküm)⁸⁴⁷ delilsiz bir iddiadır.

Kazvî'nî'nin bu itirazı farklı yaklaşımlara sebep olmuştur. Halhâlî, Bâbertî ve Nîksârî, Kazvî'nî'yi haklı bulmamışlar ve takdim konusunda lafzî/hakîkî faille manen faili (bedel-te'kid) eşit tutmanın doğru bir yaklaşım olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre manen failin o haliyle (bedel-te'kid) fiili üzerine takdimi mümkün değilse de bu durumlarından koparılacak fiilden önce gelmeleri caizdir. Nitekim Arapların kelimasında buna benzer örnekleri çoktur. Mesela sıfatın mevsufu üzerine takdimi caiz olmamakla birlikte “جرد قطيفة” gibi örneklerde sıfat olmaktan çıkarılmış mevsufuna muzaf olmak suretiyle onun üzerine takdim etmiştir. Çünkü bu cümlelerin aslı, sıfat mevsuf terkibi olmak üzere “قطيفة جرد” şeklindedir.⁸⁴⁸ Gerçek failinse bağlamından koparılsa bile fiil üzerine takdimi caiz değildir. Çünkü bu durumda fiil failsiz kalacaktır bu ise caiz değildir.⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ İsmüddîn, “tehekküm” tercih bila müraccih (tercih sebebi yokken eşitlerden birini diğerine tercih etmek) demektir. Burada ise zayıf olanı tercih etmek vardır, çünkü tabiin takdimi hiç caiz değildir. Halbuki failin takdimini caiz görenler vardır. Dolayısıyla Sekkâkî'nin yaptığına tercih bila müraccih olduğunu söylemek Sekkâkî'nin hatasını kısmen yumuşatmaktadır diyor. Bkz. İsmüddîn, *Atvel*, I, 139.

⁸⁴⁸ Bunun örnekleri çoktur sözüne sıfatın mevsufuna izafetini örnek olarak göstermektedirler. جرد قطيفة (tüysüz kadife) Örneğinde aslında جرد kelimesi قطيفة kelimesinin sıfatı iken onun üzerine takdim etmiş ve ona muzaf olmuştur. Bkz. Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 189; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 239; Hasan Fehmi Ulus, *Şerhu'l-Îzâh*, s. 113.

⁸⁴⁹ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 189; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 239; Hasan Fehmi Ulus, *Şerhu'l-Îzâh*, s. 113.

Öte yandan Bâbertî, Sekkâkî'nin ortaya koyduğu bu şartlar bir takım itirazlara açık olsa da bunların olmaması durumunda tahsis ve tekavvî ayrımının net olarak yapılamıyacağını söyleyerek Sekkâkî'ye destek veriyor.⁸⁵⁰

Teftâzânî ve Sübkî ise takdim konusunda lafzî/hakîkî faille manen fail (te'kid-bedel) arasında fark bulunduğu görüşüne karşı çıkarak bu konuda Kazvînî'yi desteklemektedirler. Onlara göre aslî görevleri üzerine kalmaları halinde (failin fail, te'kid ve bedelin de tâbi olarak kalmasını kastediyorlar) hakîkî failin de manen failin de fiili üzerine takdim edemeyecekleri açıktır. Gerçek konumlarının dışına çıkmaları durumunda ise her ikisinin de fiilinden önce gelmelerine engel bir durum yoktur. Dolayısıyla failin te'kidi ya da bedeli takdim edebilir ama kendisi takdim edemez demek delilsiz bir iddiadır.⁸⁵¹

Teftâzânî, “failin de mübteda olarak fiilinden önce gelebileceğini onun yerine fail olarak zamir ikame edilmek suretiyle fiilin failsiz kalmayacağı”nı söyleyerek bu iddiasını destekliyor. Ardından da “جرد قطيفة” gibi örneklerde aslının “قطيفة جرد” olduğunu varsaydığımız gibi “زيد قام” gibi örneklerde aslının “قام زيد” olduğuna itibar etmemize engel bir durum yoktur ve bu itibârî bir durumdur” diyerek görüşünü temellendirmeye çalışıyor. Teftâzânî, daha sonra tâbi mamulün o hal üzere iken takdiminin caiz olduğunu savunanların olabileceğini ancak bunun geçersiz bir savunma olduğunu uzun uzadıya tartışıyor.⁸⁵² Ayrıca failin takdimi durumunda fiilin failsiz kalacağını iddia etmenin geçersiz olduğunu çünkü takdimin sırf bir varsayımdan ibaret olduğunu tabilerin (te'kid-bedel) takdiminde de aynı durumun söz konusu olduğunu vurguluyor.⁸⁵³

Farklı ifadelerle de olsa Teftâzânî'nin görüşlerini aynıyla dile getiren Mağribî, bir adım daha ileri giderek “hali üzere kalmaları durumunda tâbilerin amili üzerine takdim edemeyeceği failin takdim edemeyeceğine göre daha güçlüdür. Çünkü tâbi’

⁸⁵⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 242.

⁸⁵¹ Bkz. Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 117; *Muhtasaru'l-meânî*, s. 94; Sübkî, *Arûs*, I, 414-415.

⁸⁵² Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 117-118.

⁸⁵³ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, s. 94.

amilinden önce gelebilir görüşünü dile getiren bir nahiveci yokken failin takdim edebileceği Küfeliler tarafından savunulmuştur” diyor.⁸⁵⁴

Aslında örnekler üzerinden Cürcânî ve Sekkâkî'nin tahsis görüşünü karşılaştırdığımızda karşımıza şu gerçek çıkıyor.

1) Olumlu cümlelerde:

a- Müsnedün ileyh zamirse “أنا قمتُ” örneği.

Cürcânî'ye göre tahsis ve tekavvî ifade edebilir. Çünkü müsnedün ileyh'in nefy harfini takip etmesi şartı bulunmuyor. Sekkâkî'ye göre de bu cümlelerin aslının ne olduğuna bağlı olarak tahsis ve tekavvî ifade edebilir.⁸⁵⁵

b- Müsnedün ileyh ismi zahir: Bu durumda müsnedün ileyh ya nekredir ya da marife

b 1) Müsnedün ileyh nekre ise “رجل جاءني” gibi.

Her iki belâgat âlimine göre tahsis bildirir.

b 2) Müsnedün ileyh marife ise: “زيد جاءني” gibi.

Bu gibi durumlarda Cürcânî'ye göre tahsis ve tekavvî ihtimali varken Sekkâkî'ye göre tahsis ifade edemez, sadece tekavvî bildirir.⁸⁵⁶

2) Olumsuz cümlelerde:

a- Müsnedün İleyh zamir ise:

a 1) Nefy harfini takip etmiyorsa “أنت لا تكذب” örneği gibi. Her ikisine göre de tahsis ve tekavvî ifade edebilir.

a 2) Müsnedün ileyh nefy harfini takip ediyorsa: “ما أنا قلت هذا” örneği gibi.

Bu örnekte Cürcânî'ye göre sadece tahsis söz konusu iken Sekkâkî'ye göre bu cümlelerin aslının ne olduğuna göre tahsis ifade etmesi söz konusu olabileceği gibi, tekavvî de ifade edebilir.

b- Müsnedün ileyh zahir bir isim ise:

⁸⁵⁴ Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, I, 413-416.

⁸⁵⁵ Bkz. Sekkâkî'nin ikinci şartı.

⁸⁵⁶ Bkz. Sekkâkî'nin birinci şartı.

Bu konuda ne Cürçânî'nin ne de Sekkâkî'nin pratik bir değerlendirmesine rastlayamadık. Dolayısıyla “ما رجل جاءني” veya “ما زيد” gibi örneklerde ne düşündüklerini netliğe kavuşturamıyoruz. Genel ilkelerine bakıldığında birincisinin her ikisine göre tahsis ikincisinin Cürçânî'ye göre hem tahsis hem de tekavvî ifade edebiliyor olması gerekir. Sekkâkî'ye göre sadece tekavvî ifade eder.⁸⁵⁷

Biz bu itiraz konusunda Kazvî'nin haklı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü takdimin tahsis ifade etmesi için Sekkâkî'nin öne sürdüğü bu şartların her ikisinin de problemli olduğunu düşünüyoruz. Her şeyden önce gerçek failin takdim edemeyeceği buna mukabil tâbi olan failin (te'kid-bedel) takdim edebileceği görüşüne reddiye olarak Tefatazani, Sübkî ve Mağribî'nin îzâhlarını tatmin edici buluyoruz. Öte yandan Sekkâkî'nin öne sürdüğü ikinci şart olan “müsnedün ileyhın aslında müahhar olup sonradan takdim edildiği varsayılacak” sözünü bir kuralı işletmek için yeterli bulmuyoruz. Zira bu mütekellime ait bir varsayım olup muhatabın bunu bilme imkanı yoktur. Dini metinleri ele aldığımızda bunu nasıl tespit edeceğiz. Murâd-ı İlahî tahsisdir diyebilmek için müsnedün ileyhın takdim edildiğini hangi yolla bileceğiz.

Şevki Dayf, Sekkâkî'nin ileri sürdüğü bu şartların naslardan istinbat edilmediğini, Sekkâkî'nin zihni ve aklî talillerinin ürünü olduğunu ileri sürerek bu itiraza karşı çıkmaktadır.⁸⁵⁸

Bütün bunların sonucu olarak biz, Sekkâkî'nin ileri sürdüğü bu şartlara Kazvî'nin itirazını haklı buluyoruz.⁸⁵⁹ Ancak Kazvî'nin konu hakkında alterantif olarak öne sürdüğü bir görüş bulunmamaktadır. Çünkü o, konu hakkında Sekkâkî'ye itirazlarını sıralamakta fakat buna karşı yeni bir görüş ortaya koymamaktadır.

İkinci İtirazı: “رجل جاءني” vb. (müsnedün ileyhi nekre olup haberi fiil olan) örneklerde Sekkâkî'nin şartlarına göre takdim tahsis ifade edemiyordu. Çünkü ona göre müsnedün ileyhın lafzî/hakîkî fail olarak değil, manen fail olmak üzere fiilden

⁸⁵⁷ Saîdî Abdülmüteâl, *el-Belâgatü'l-Âliye İlmü'l-Meânî*, 2. Bsk. Kahire, Mektebetü'l-âdâb ve matbaatihâ, bi'l-Cemâmîz, 1991, s. 86 vd.

⁸⁵⁸ Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 294-295.

⁸⁵⁹ Bkz. Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 340.

sonra getirmek mümkün olmalıydı. Oysa ilgili örnekte müsnedün ileyhi fiilden sonra getirdiğimizde lafzî/hakîkî fail olacağı şüphesizdir. Ancak Sekkâkî nekre olan müsnedün ileyhi bu şartlardan istisna ederek, bu tür müsnedün ileyhlerin de tahsis ifade edeceğini söylemiştir. Bunu yaparken yukarıdaki örnek vb.lerini tevil ederek şartlara uydurmaya çalışmıştır. Şöyle ki; “رجل جاءني” aslında “جاءني رجل” idi. Burada “رجل” kelimesi fail değil de “جاء” fiilinde müstetir olduğu varsayılan zamirden “هو” bedel olur (و) âyetindeki “الذين” lafzının “أسر” fiiline bitişen cemi vavından (و) bedel olması gibi.⁸⁶¹ Böylece bu tür durumlarda Sekkâkî’nin takdimin tahsis ifade etmesi için öne sürdüğü şartlar yerine gelmiş olur.

Sekkâkî, bu tür durumlarda müsnedün ileyhin nekre olarak mübteda olmasını sağlayabilmek adına bu zorlamaya başvurduğunu söylemiş, “زيد جاءني” gibi örneklerde marife olan müsnedün ileyhin mübteda olmasına bir engel bulunmadığı için orada bu zorlamaya gerek olmadığını kaydetmiştir.⁸⁶²

Kazvîni, Sekkâkî’nin bu ifadelerini naklederken “*Sekkâkî nekre olan müsnedün ileyhi bu şartların dışında tutmuştur. Çünkü (ona göre) müsnedün ileyhin tahsis ifade edebilmesinin takdim dışında bir yolu yoktur.*” ifadelerini kullanmış ardından da Sekkâkî’nin bu düşüncesine itiraz etmiştir. Çünkü ona göre müsnedün ileyhin takdim dışında başka yollarla da tahsislik ifade edebilmesi mümkündür. Nitekim Sekkâkî’nin “شَرُّ أَهْرٍ ذَا نَابٍ” örneğinde takdim dışında bir yolla tahsisi kabul ettiğini dolayısıyla nekre olan müsnedün ileyhin tahsis ifade edebilmesi için yukarıdaki zorlamaya gerek olmadığını söylemiştir.⁸⁶³

Kazvîni’nin bu itirazı farklı yaklaşımlara sebep olmuştur. Her şeyden önce bazı şârihler Sekkâkî’nin “tahsis için takdimden başka sebep yoktur.” ifadesini

⁸⁶⁰Enbiyâ, 21/3.

⁸⁶¹ Bu görüş Sîbeveyhi ve Müberrid’e nisbet edilmektedir. Âyetle ilgili diğer yorumlar ise şöyledir: الذين fail olup و ise fiilin cemi olduğunu gösteren alamettir. Bu görüş Ahfeş’e aittir. Bir diğer görüşe göre ise الذين mübteda olup önce geçen cümle onun haberdur. Bu görüşün sahibi de Sekkâkî’dir. Bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 419.

⁸⁶² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 327; Kazvîni, *el-Îzâh*, s.63-64; *Telhîs*, s. 35.

⁸⁶³ Kazvîni, *el-Îzâh*, s.63-64; *Telhîs*, s. 35.

kullanmadığını bu ifadeyi Kazvî'nin ona isnad ettiğini söylemektedirler.⁸⁶⁴ Bunlara göre Sekkâkî, müsnedün ileyh marife olduğunda takdim ettiği varsayımına gerek olmadığını çünkü onun mübtada olabilmek için böyle bir yoruma ihtiyaç duymadığını söylemiş, nekre olması durumunda ise takdim ettiğinin varsayılması durumundan söz etmiştir. Bu durum takdimin kesin olarak tahsis ifade ettiğini ortaya koysa da tahsis için takdimden başka sebep olmadığını ifade etmez.⁸⁶⁵

Teftâzânî ise Sekkâkî'nin sarîh olarak "tahsis için takdimden başka sebep yoktur" ifadesini kullanmadığını ama onun ifadelerinden dolayı olarak (lâzım) bunun anlaşıldığını söylüyor. Çünkü Sekkâkî bu zorlama yorumun (müsnedün ileyh fiilden sonra idi öne alındı) nekre olan müsnedün ileyhde söz konusu olduğunu aksi halde mübtada olma şartını taşımadığını söylüyor.⁸⁶⁶ Demek oluyor ki takdim dışında bir yolla tahsis mümkün olsaydı bu zorlama yoruma başvurulmazdı. Teftâzânî'nin bu ifadeleri ile Kazvî'ye destek verdiğini söyleyebiliriz.⁸⁶⁷

Üçüncü İtiraz: Sekkâkî, nekre olan müsnedün ileyh'in bu yolla tahsislik ifade edebilmesi için buna engel bir durumun bulunmaması şartını ileri sürer. Buna göre, "شَرُّ أَهْرَ ذَا نَاب" gibi örneklerde tahsise engel bir durumun bulunduğunu dolayısıyla buralarda tahsisin uygulanamayacağını belirtir ve ilgili örnekte tahsise engel olan durumu şöyle açıklar: Takdimden kaynaklanan tahsis ya tahsisi cins (cins yoluyla tahsis) ya da tahsisi ferd (teklik bildiren tahsis) olur. Bu ikisi dışında tahsislik sebebi yoktur. Bu örnekte tahsisi cins olduğunu iddia etmemiz halinde "köpeği havlatan şerdir, hayır değil" anlamı vermemiz gerekir ki bu anlamsızdır. Çünkü köpeği zaten şer havlatır. Tahsisi fert için yapmamız halinde ise "köpeği tek bir şer havlattı iki v.s. değil" demek olur ki, Arapların bu terkihi bu anlamda kullanmadıkları açıktır. Nahiv âlimlerinin bu örnekteki mübtadanın (شَرِّ) tahsisleştirdiği konusunda ittifak ettiğini göz önünde bulunduran Sekkâkî burada "شَرِّ" kelimesine ta'zim anlamı vererek "köpeği

⁸⁶⁴ Bkz. Halhâlî, *Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh*, s. 189-190; Hasan Fehmi Ulus, *Şerhu'l-Îzâh*, s. 113.

⁸⁶⁵ Bkz. Halhâlî, *Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh*, s. 190; Hasan Fehmi Ulus, *Şerhu'l-Îzâh*, s. 113.

⁸⁶⁶ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 118; *Muhtasaru'l-meânî*, s. 94-95.

⁸⁶⁷ Ayrıca bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 416; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 241.

büyük şer havlattı, küçük şer değil” şeklinde yorumlamak suretiyle tahsisliği açıklıyor.⁸⁶⁸

İşte Kazvîni, Sekkâkî'nin “Köpeği hayır havlatmaz, köpeği havlatan şerdir” sözünü kabul etmiyor ve “köpeği havlatanın hayır olamayacağını kabul etmiyoruz” diyor.⁸⁶⁹

Kazvîni'nin bu itirazı konusunda Halhâlî, Bâbertî ve İsâmüddîn, Sekkâkî'yi desteklemişlerdir. Şimdi onların konu hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz:

Halhâlî, havlatma fiilinin şerre nisbeti hakikat, hayra nisbeti ise mecaz olup bu lügat yoluyla elde edilen bir bilgidir. Dolayısıyla havlatmak hakikat yoluyla hayra nisbet edilemeyeceğine göre onun öznesinde hayrı da kapsayacak şekilde umumilik yoktur ki tahsis meydana gelsin. Çünkü mecâzî mananın kastedildiğine yönelik bir karine bulunmadıkça mecaz kastedilmesi uygun olmaz,⁸⁷⁰ diyor.

Sübkî isim vermeksizin *فيهِ نظر* diyerek Halhâlî'nin bu düşüncesini doğru bulmadığını ifade ediyor ancak itiraz gerekçesini belirtmiyor.⁸⁷¹

Bâbertî, Sekkâkî'nin “köpeği hayrın havlatması mümtendir” sözünün aklın mümteni anlamında değil de adeten mümtendir anlamına geldiğini söyleyip şu îzâhta bulunuyor: “Çünkü bu söz söylendiği alan itibarıyla şerrin büyük algılandığı ortamlarda söylenegelmiştir. Dolayısıyla adeten hayrın havlattığı zaten düşünülemez”.⁸⁷²

Niksârî ise bu düşünceye itiraz ediyor ve köpeğin alışılmış (meluf) olan şeylere havlamayacağını hayra havlamayacağı anlamına gelmeyeceğini aksi düşüncenin, alışılmışın dışındaki her şeyi şer grubunda değerlendirmemizi gerektireceğini bu düşüncenin ise problemliliğinin açık olduğunu ifade ediyor.⁸⁷³

İsâmüddîn önce Kazvîni'ye destek vererek “Cürcânî'nin, köpeği havlatanın hayır değil şer cinsinden olduğunu söylediği”ne atıfta bulunuyor ardından da

⁸⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 325-328; Kazvîni, *Telhîs*, s. 34-35; *el-Îzâh*, s.63-64.

⁸⁶⁹ Kazvîni, *Telhîs*, s. 36; *el-Îzâh*, s. 65.

⁸⁷⁰ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 190.

⁸⁷¹ Sübkî, *Arûs*, I, 418.

⁸⁷² Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 241.

⁸⁷³ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 114.

Kazvî'nin bu itirazını ortadan kaldıracabilecek bir takım yorumlara işaret ediyor ve son olarak şu sözlerle bu itirazı doğru bulmadığını vurguluyor: Sekkâkî bu örneği tahsisin kastedilmesine engel bir durumun bulunduğunu ortaya koymak için kullanmıştır. Dolayısıyla bunun üzerinde tartışmak hoş karşılanmaz.⁸⁷⁴

Kazvî'nin bu itirazını haklı bulduğu anlaşılan Teftâzânî, Cürçânî'nin “köpeği havlatanın hayır cinsinden değil de şer cinsinden olduğunu ortaya koymak için şer takdim edildi”⁸⁷⁵ ifadesini naklederek Kazvî'ye destek veriyor.⁸⁷⁶

Râzî de Cürçânî'nin yolunu takip ederek “شَرٌّ” kelimesinin takdimi, köpeği havlatanın hayır değil şer olduğunu vurgulamak içindir” diyor.⁸⁷⁷

Cürçânî “شَرٌّ” kelimesinin takdim edilmesi köpeği havlatanın hayır cinsinden değil şer cinsinden olduğunu ifade etmek içindir”⁸⁷⁸ diyerek Sekkâkî gibi düşünmediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kazvî'nin bu itirazının yerinde bir itiraz olduğu anlaşılıyor.

IV. MÜSNEDİN HALLERİ BAHSİNDE İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER

Kazvî, müsnedin halleri bahsinde müsnedin zikredilmesi ve müfred olarak getirilmesine dair bazı konuşarda Sekkâkî'ye itirazlarda bulunmuştur. Burada ilgili itirazlar ele alınacaktır.

A. Müsnedin Zikredilmesi Konusundaki İtirazı

Sekkâkî, müsnedin zikredilmesinin gerekçelerini sıralarken ilk olarak müsnedün ileyhin zikredilmesi hiçbir şekilde müsnedi çağrıştırmıyorsa müsned zikredilir, der. Ardından müsnedin zikredilmesinin özel bir gayesi varsa yine zikredilir diyerek özel gayeleri sıralar. Ona göre müsnedin zikredilmesinin özel gayelerinden biri de; müsnedin hazfedilmesi durumunda ona işaret edecek hal karineleri bulunmakla birlikte onu zikretmek suretiyle müsnedün ileyh hakkındaki

⁸⁷⁴ İsmüddîn, Atvel, I, 140.

⁸⁷⁵ Cürçânî, Delâilü'l-İcâz, s.143.

⁸⁷⁶ Teftâzânî, Mutavvel, s. 118; Muhtasaru'l-meânî, s. 91.

⁸⁷⁷ Râzî, Nihâyetü'l-İcâz, s. 191.

⁸⁷⁸ Bkz. Cürçânî, Delâilü'l-İcâz, s. 143.

şaşkınlığımızı/hayretimizi/beğenimizi ortaya koymaktır. Mesela زيد يقاوم الأسد “Zeyd aslana karşı koyuyor” dediğimizde müsnedin zikredilmeksizin anlaşılması için bir karinenin varlığı durumunda onun يقاوم “karşı koyuyor” fiilinin zikredilmesi müsnedün ileyh hakkında hayreti/şaşkınlığı/ beğeniyi ortaya koymak içindir.”⁸⁷⁹

Kazvîni, Sekkâkî’nin “müsnedün ileyh hakkındaki hayretimizi ifade etmek için müsned zikredilir” sözüne itiraz ediyor ve diyor ki: “Müsnedin hazfedilmesi durumunda ona işaret eden bir karine varsa, müsnedi zikretmeksizin de müsnedün ileyh hakkındaki bu taaccüp/hayret anlaşılabilir.”⁸⁸⁰

Kazvîni’nin bu itirazına Halhâlî ve Bâbertî, birbirine benzer gerekçelerle karşı çıkmışlardır. Onlara göre karine müsnedin ne olduğunu ortaya koysa da teaacübü ortaya koymak için yeterli değildir. Dolayısıyla müsnedün ileyhi direkt olarak zikretmeden taaccüp anlaşılabilir. Mesela ilgili örnekte karine müsnedden ayrı bir şey olabilir ve o karine arslana mukavemetten başka bir müsnele delalet edebilir.⁸⁸¹

Sübkî, Kazvîni’nin itirazını yorumsuz olarak verirken Niksârî’de yukarıdakilere benzer gerekçelerle Kazvîni’ye itiraz ediyor. Ona göre her şeyden önce taaccüp gibi bir maksat taşıyan kullanımda müsnedi zikretmek suretiyle bu maksadın açıkça ortaya konması gerekir. Çünkü karine her zaman gerçek maksadı ifade için yeterli olmayabilir. Öte yandan karine ile de bu teaacübün gerçekleştiğini kabul etmek bile bu, müsnedin zikredilmesi ile gerçekleşen taaccüp gibi olmaz. Çünkü müsnedin zikredilmesi sonucu elde edilen taaccüp daha etkili olur. Niksârî, bütün bu söylediklerine ek olarak ilginç bir itirazı dile getiriyor ve diyor ki: “Müsnedin hazfedilmesi için karine olduğu halde, zikredilmesinin teaacüp dışında birçok sebebinin olduğu biliniyor.”⁸⁸² Hal böyle olunca Kazvîni bu itirazını diğerleri için de yöneltmesi gerekmez miydi? Mesela hazfî için karine olduğu halde ta’riz, ihanet/küçük düşürmek vb. gayelerle de müsned zikredilir. Karinenin varlığı bu gayelerin de müsned zikredilmeksizin elde edilmesini gerekli kılmaz mı? Halbuki

⁸⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 307.

⁸⁸⁰ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 89.

⁸⁸¹ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 236-237; Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 271.

⁸⁸² Bu sebepler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 307; Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 89.

Kazvîni diğerleri için böyle bir itiraz dile getirmedi. Dolayısıyla Kazvîni'nin mantığına göre itirazı teaacüple sınırlamasının anlamı yoktur.⁸⁸³

Teftâzânî de müsned zikredilmeksizin taaccübün elde edilmesi kabul edilemez diyerek Kazvîni'ye itiraz ediyor. Çünkü karine sadece müsnedin ne olacağını ortaya koyar. Mütakellimin muhatabı şaşkınlığa sevketmesi ise karineye binaen zikredilmesine ihtiyaç duyulmayan müsnedin zikredilmesi yoluyla gerçekleşebilir.⁸⁸⁴

Seyyidi Şerif, Sekkâkî'nin metnini açıklarken müsned zikredilmediğinde karinenin onun ne olduğunu göstereceğini ama teaacüp ifade etmeyeceğini müsned zikredilmeyebilecekken zikredildiğinde bunun bir gayeye binaen yapılacağını bu gayenin ise teaacüp olabileceğini ifade ederek Sekkâkî'ye destek veriyor.⁸⁸⁵

İsâmüddîn ilgili itiraza Teftâzânî ve Seyyid Şerif üzerinden değiniyor ve Teftâzânî'nin itirazının geçersiz olduğunu söylüyor. Çünkü ona göre taaccüp kastedilmesi ile müsnedin zikredilmesi arasında direkt bir bağ yoktur. Taaccüp müsnedin direkt kendisiyle ilgilidir. Müsned analaşılabiliyorsa taaccüp kastı da anlaşılabilir.

Ardından Seyyid Şerif'in görüşünü ele alan İsâmüddîn, onun görüşünü de eleştirdikten sonra biz deriz ki diyerek şunları söylüyor: Hazfedilmiş olsa ona delalet edecek bir karinenin varlığına rağmen müsnedin zikredilmesi müsnedün ileyh konusunda muhatabı şaşırtmak vb. gerekçelerle yapılabilir. Çünkü müsnedin zikredilmemesi halinde her ne kadar ona delalet eden bir karine varsa da bahsi geçen nükteye delalet eden bir karine yoktur. Dolayısıyla müsnedin zikredilmemesi durumunda taaccüp vb. nükte anlaşılamayacaktır. Mesela من الشجاع “*cesur kimdir?*” Sorusuna زيد يقاوم الأسد “*Zeyd aslana karşı koyuyor*” şeklinde verilen cevap gibi. Bu sorunun cevabında müsned hazfedilip sadece “زيد” diye cevap verilmiş olsaydı، الشجاع زيد “*Zeyd cesurdur*” anlaşıldı fakat muhatabın hayretini mucip olan Zeyd'in arslana mukavemet ettiği anlaşılmazdı.⁸⁸⁶

⁸⁸³ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 151.

⁸⁸⁴ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 146.

⁸⁸⁵ Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, 192.

⁸⁸⁶ İsâmüddîn, **Atvel**, I, 167-168.

Kazvî'nin bu itirazı belâgat âlimleri tarafından desteklenmemiştir. Dolayısıyla yukarıda îzâh edilmeye çalışılan gerekçelere binaen Sekkâkî'nin düşüncesinin yerinde olduğunu söyleyebiliriz.

B. Müsnedin Müfred Olarak Getirilmesindeki İtirazı

Sekkâkî, müsnedin halleri bölümünde onun müfred olarak getirilmesini anlatırken şöyle diyor:

“Müsnedin müfred olarak getirilmesinin gerekçeleri şunlardır: Eğer müsned fiilî bir müsned ise ve terkinin bizzat kendisinden maksat hükmü güçlendirmek (tekavvî hüküm) değilse müsned müfred olarak getirilir. Fiilî müsnedden maksat; o müsnedin mefhumunun müsnedün ileyhe olumlu ya da olumsuz bir şekilde (doğrudan) isnad edilmesidir.” أبو زيد منطلق “*Zeyd'in babası ayrılmıştır*” في الدار خالد. “*Buğdayın bir ölçüğü altmış (dirheme)*” الكرم من البر بستين “*Halid evdedir*” cümlelerinde olduğu gibi.⁸⁸⁷

Kazvî'nin, *el- İzâh* adlı eserinde Sekkâkî'nin bu ifadelerini aynıyla aldıktan sonra onun bu görüşünü iki açıdan problemli buluyor ve bu iki problemi şöyle ortaya koyuyor:

Birincisi; Sekkâkî'nin fiilî müsnede yaptığı tanım; fiilî olsun sebabî olsun genel olarak müsnedin bütün türleri için geçerlidir. (Tanımdan çıkan sonuç budur.) Halbuki Sekkâkî'nin sözlerinin devamında sebabî müsnedi, fiilî müsnede mukabil ifadelerle açıklamasından fiilî müsnedi sebabî müsnedin karşısına koyduğu anlaşılıyor. Kazvî'nin daha sonra Sekkâkî'nin fiilî müsnede verdiği örnekleri “*Zeyd'in babası ayrılmıştır, ayrıldı*” الكرم منه بستين “*Buğdayın bir ölçüğü altmış dirheme*” زید أبوه منطلق او انطلق) sebabî müsned için de getirdiğini söyleyerek bu düşüncesini destekliyor. Görüldüğü gibi Sekkâkî, fiilî müsnedin örneklerini cümlenin yapısını değiştirerek sebabî müsned için de getirmiştir. Bu örneklerde asıl anlam aynı kalmış sadece cümlelerin yapısında değişikliğe gidilmiştir. Dolayısıyla onun burada tarifini verdiği fiilî müsned, sebabî

⁸⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 308.

müsnedin mukabilidir. Halbuki onun fiilî müsnele yaptığı tanım bu iki müsnele türünü de kapsayacak niteliktedir.⁸⁸⁸

Bu itirazın değerlendirmesine geçmeden önce Sekkâkî'nin “fiilî müsnele” kavramını “sebebî müsnele” kavramının karşısına koyduğunu ancak “sebebî müsnele” kavramını nahiv ilminde kullanılan “sebebî na't”⁸⁸⁹ ile birebir aynı anlamda kullanmadığını belirtmekte fayda var.⁸⁹⁰

Kazvî'nin bu itirazı konusunda belâgat âlimleri bir sürü düşünce ileri sürmüşlerse de bunların ortak noktası Kazvî'nin, Sekkâkî'nin ifadelerini yanlış anladığı noktasında birleşiyor.⁸⁹¹ Çünkü Kazvî, Sekkâkî'nin fiilî müsnele yaptığı tanımın bütün müsnele türlerini kapsadığını söylerken onun; “*müsnelel mäsnelelün ileyhe olumlu ya da olumsuz bir şekilde (doğrudan) isnad edilmesidir.*” ifadesininin bunu gerektirdiğini söylüyor. Halbuki Sekkâkî, bu ifadeleriyle mutlak manada müsnelele mäsnelelün ileyh arasındaki bağı değil o müsnelel hariçte mäsnelelün ileyhle kaim olmasını kastediyor. Mesela buna verdiği örneklerde “أبو زيد منطلق” cümlesindeki “منطلق” kelimesi doğrudan “أبو” kelimesi ile kaim olup onun tarafından meydana getirilmiştir. Sekkâkî'nin kastının bu olduğu daha sonra müsnelele sebebîyi anlatırken kullandığı ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü Sekkâkî orada sebebî müsnelel;

⁸⁸⁸ Kazvî, **el-İzâh**, 90.

⁸⁸⁹ Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, Thk. Ekrem Osman Yusuf, Matbaatü dâri'r-risâle, Bağdad, 1982, s. 219; s. 138.

⁸⁹⁰ Nahiv ilminde müsnele kavramı; na't, haber ve hal'de olduğu gibi müsnele-i hakîki (Sekkâkî buna fiilî müsnele diyor.) ve müsnele-i sebebî olmak üzere ikiye ayrılır. Hakîki (fiilî) müsnele; müsnelel doğrudan mäsnelelün ileyhe isbat ya da nefy yoluyla isnad edilmesidir. **زيد منطلق / انطلق** “Zeyd ayrılmıştır/ayrıldı” örneğinde olduğu gibi. Burada **زيد منطلق / انطلق** doğrudan **زيد** kelimesine isnad edilmiştir. Sebebî müsnele ise, müsnelel doğrudan bir müsnelelün ileyhe isnad edilmekle birlikte dolaylı olarak başka bir müsnelelün ileyhe de isnad edilmesidir. **زيد أبو منطلق او انطلق** ya da **زيد انطلق أبو** cümlelerinde olduğu gibi. Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 194 Bu tanımlamaya göre **زيد منطلق أبو** gibilerde müsnele-i sebebî olması gerekirken Sekkâkî'nin tanımına göre buraya dahil olamıyor.

⁸⁹¹ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 239-240; Sübkî, **Arûs**, II, 22; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-İzâh**, s. 152-153; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 194; Seyyid Şerif Cürânî bunu açıkça ifade ettikten sonra bu tanım “bütün müsnele türlerini kapsayacak nirteliktedir” diyen kimsenin vehmini ortadan kaldırır ifadelerini kullanarak Kazvî'yi eleştirmektedir. İsmâüddîn, **Atvel**, I, 169.

“isbat ya da nefiy yoluyla kendi müsnedün ileyhine isnad edilmekle birlikte kendi müsnedün ileyhi dışındaki bir müsnedün ileyhe bir şekilde olumlu ya da olumsuz olarak isnad edilmesi istenen şeydir”⁸⁹² şeklinde tanımlıyor. “زيد أبوہ منطلق” cümlesinde müsned konumunda bulunan “أبوہ منطلق” cümlesi kendi içinde müsned (منطلق) ve müsnedün ileyh (أبوہ) olmakla birlikte “زيد” kelimesine de bir şekilde isnad edilmesi istenmektedir. Demek oluyor ki Sekkâkî’nin fiilî müsnette kastettiği bağlantı (isnad) mücerred müsnedle müsnedün ileyh arasındaki isnad (bağlantı – özne yüklem ilişkisi) olmayıp hariçte (vakıada) müsnedün ileyhın müsnedle kaim olmasıdır.

Teftâzânî, Sekkâkî’nin fiilî müsned tanımının Kazvî’nin tarafından sebebi müsnedi de kapsadığının zannedildiğini bu sebeple de Kazvî’nin fiilî müsned yerine gayr-ı sebebi müsned ifadesini tercih ettiğini söyleyerek Kazvî’nin bu itirazına destek vermediğini ortaya koyuyor.⁸⁹³

Belâgat âlimleri bu itiraz konusunda Kazvî’ye destek vermeseler de Sekkâkî’nin ibaresinde kapalılık bulunduğu konusunda nerede ise ittifak halindedirler.⁸⁹⁴ Teftâzânî bunu açıkça ifade edip Kazvî’nin ibaresinin bu konuda daha açık olduğunu söylüyor.⁸⁹⁵

Burada şu hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. “زيد منطلق أبوہ” gibi cümlelerde müsned olan “منطلق” kelimesi müfred olduğu halde Sekkâkî’nin müsnedi fiilî tanımına uymamaktadır. Zira bu tür müsnedler lafzan makabline, yani mübtedaya (burada “زيد” kelimesidir) isnad edilseler de mefhum olarak kendilerinden sonra gelen faile (burada “أبوہ” kelimesidir) isnad edildikleri herkes tarafından kabul edilen bir hakikattir. O halde Sekkâkî’nin müsnedin müfred olması için ortaya koyduğu ilk gerekçe olan “müsnedin fiili olması” tutarsız gözükmetedir.

⁸⁹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 319.

⁸⁹³ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 147.

⁸⁹⁴ Sübkî, *Arûs*, II, 23-24; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 148; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 169.

⁸⁹⁵ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 148.

Şârihler bu itirazı dillendirip cevaplar vermeye çalışmışlarsa⁸⁹⁶ da bunların hepsi meseleyi daha karmaşık hale getirmekten öteye gitmiyor. Dolayısıyla bu itiraz ve cevaplara değinmeyeceğiz. Ancak bu itirazın aynıyla Kazvî'nî'ye gelebileceğini belirtelim. Çünkü o, müsnedin müfred olarak gelmesinin sebebi olarak “müsnedi fiili olacak” demek yerine “müsnedi gayr-ı sebebi olacak”⁸⁹⁷ ifadesini kullanıyor. Bahsi geçen cümledeki müsnedin sebebî müsned grubunda yer aldığı açıktır.

Bu itiraza verilen cevaplar arasında en dikkat çeken şudur. Sekkâkî, müsnedin müfred olmasını gerektiren sebeplerden biri de müsnedin, “müsned-i fiili olmasıdır” demiştir. Bunun tabii sonucu her müsnedi fiili (diğer şartları barındırıyorsa) müfred olarak gelir ama müfred olan her müsned, müsned-i fiili olmak zorunda değildir.⁸⁹⁸ Teftâzânî ise “زيد منطلق أبوه” gibi cümleler Sekkâkî'ye göre ne müsnedi fiili ne de müsnedi sebebidir” diyor.⁸⁹⁹ Sekkâkî'nin müsnedi sebebiyi anlatırken açık biçimde bu tür müsnedlerin sebebi olmadığı beyan ettiğini⁹⁰⁰ gözönünde bulundurduğumuzda Teftâzânî'nin tesbitinin yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu tür cümlelerdeki müsnedlerin müsnedi fiili tanımına hiçbir şekilde dahil olmayacağı açıktır.

Bu itiraz konusunda görüldüğü gibi Kazvî'nî hayli eleştiri almış ancak Sekkâkî'nin metninin de kapalılığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla Kazvî'nî'nin ilgili itirazına katılmamakla birlikte Sekkâkî'nin metninin kapalılığı ve daha önce bilinmeyen kendi ihdas ettiği terimleri kullanmak suretiyle bu kapalılığı iyice artırdığı gözden uzak tutulmamalıdır. Kazvî'nî bunun yerine daha meşhur bilinen terimleri kullanmıştır. Ancak onun ifadeleri de sorunları tamamen ortadan kaldırmamıştır.

Şimdi de Kazvî'nî'nin ikinci itirazını ele alalım. Sekkâkî müsnedin müfred olarak getirilmesini gerektiren durumları şöyle sıralıyor. 1- Müsned fiilî olacak (sebebi müsned olmayacak) 2- Cümlelerin bizzat kendisinden maksat hükmün takviye edilmesi (tekavvî hüküm) olmayacak. Daha sonra fiilî müsnedi tanımlayıp البر من الكريستين

⁸⁹⁶ Bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 239; Sübkî, **Arûs**, II, 104; Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 273; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 149; İsâmüddîn, **Atvel**, I, 170.

⁸⁹⁷ Kazvî'nî, **Telhîs**, s. 47; **el-Îzâh**, s. 90.

⁸⁹⁸ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 273; İsâmüddîn, **Atvel**, I, 170.

⁸⁹⁹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 149.

⁹⁰⁰ Bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 319

“Buğdayın bir ölçęęi altmış (dirheme)” في الدار خالد “Hâlid evdedir” örneklerini veren Sekkâkî bu gibi yerlerde zarfın (في الدار-بستين) amilinin kuvvetli görüşe göre fiil (استقر) olduğunu vurguluyor. Sekkâkî burada müsnedin müfred olarak getirilmesini gerektiren durumları saydıktan sonra, “fiilî müsned” teriminden maksadını açıklıyor. Ardından da verdiği örneklerin içinde bu iki örneği kullanıyor.

Kazvîni’nin itirazı tam bu noktada ortaya çıkıyor. Kazvîni şöyle diyor:

“Haber konumunda gelen zarfın âmilini fiil olarak takdir ettiğimizde –nitekim Sekkâkî fiil takdir edilmesinin evla olduğunu açık biçimde dile getiriyor- “البر من الكر استقر بستين” cümlesinin aslı “البر من الكر استقر بستين” olur ki bu durumda müsned müfred olmayıp cümle olur ve tekavvî hüküm ifade eder. Aynı şekilde “في الدار خالد” cümlesinde de “استقر” takdiri yaptığımızda durum böyledir. Çünkü zarf itimad şartlarını taşımadığı için kendisinden sonra gelenin (خالد) âmilî olamayacak yani bu kelime fail olamayacaktır. O halde “استقر” fiili “خالد” kelimesinin zamirini barındırmaktadır. Dolayısıyla müsned cümle olup tekavvî bildirir.”⁹⁰¹

Görüldüğü gibi Kazvîni bu iki örneğin gerçekte cümle olup tekavvî bildirdiğini dolayısıyla cümle olan müsnele örnek olarak getirilmesi gerektiğini halbuki müfred olan müsnedin örnekleri arasında verildiğini söyleyerek itirazını dile getiriyor.

Kazvîni’nin bu itirazına cevap olarak Sekkâkî’nin bu örnekleri müfred olan müsnele değil de fiilî müsnele örnek olarak getirdiğini dolayısıyla bu yolla ona itiraz edilemeyeceği söylenmiştir.⁹⁰² Zira Sekkâkî müsnedin müfred olmasını gerektiren durumlar için iki gerekçe saymış sonra fiilî müsnedi tanımlayıp ardından da bu örnekleri vermiştir. Örneklerin peşinden de “tekavvî hükmün tefsiri, müsnedin müsnedün ileyh üzerine takdimi bölümünde yapılacaktır” ifadelerini kullanmıştır. Şâyet bu örnekleri müfred müsned için vermiş olsaydı bu ifadede sonraya bırakırdı. Çünkü müsnedin müfred olarak gelmesini gerektiren iki durumdan biri, fiili olması

⁹⁰¹ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 90.

⁹⁰² Bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 240; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 153; Teftâzânî, **Mutavvel**, 148; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 195.

iken diğeri tekavvî bildirmemesi idi. O halde örnekleri ikinci şartla ilgili açıklamalardan sonraya bırakırdı.⁹⁰³

Miftâh şârihlerinden Şîrâzî, Sekkâkî'nin bu ifadelerini açıklarken, birinci örnek olan “البر من الكر بستين” fiil değil de ismi fail (مستقر) takdir edileceğini, ikinci örnek olan “بي الدار خالد” de ise itimad şartı aranmaksızın zarfın amel edeceğini kabul eden Kûfe ekolü ve onlarla aynı görüşte olan Ahfeş'in görüşünün esas alındığını söylüyor. Ardından da zarf, “خالد” kelimesini ref' ettiği için burada ismi fail takdir edileceğini savunuyor.⁹⁰⁴ Bazı *Telhîs* şârihleri de onun bu düşüncesini dile getiriyorlar.⁹⁰⁵ Ancak bunu kabul etmemiz mümkün değildir. Zira Sekkâkî kendisi metinde açık biçimde buralarda fiil takdir edilmesinin evla olduğunu dile getirmiştir.

Biz de bu konuda Kazvînî'nin Sekkâkî'yi yanlış anladığı düşüncesindeyiz. Zira Sekkâkî, müsnedin müfred olarak getirilmesi için iki şart zikretmiş daha sonra bu şartlardan biri olan “müsned-i fiilî” nin tanımın yaptıktan sonra ilgili örnekleri zikretmiştir. Dolayısıyla örnekler müsnedin müfred olarak gelmesine değil fiilî olmasının örnekleridir. Çünkü müsned fiilî olduğu halde ikinci şartı –tekavvî ifade etmemek– bulundurmadağı için müfred olmayabilir.

V. FİİLİN MÜTEALLIKLARI BAHSİNDE İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER

Kazvînî, fiilin müteallıkları bahsinde mefulün terkedilmesi, fiilinden önce gelmesi ve mefullerin birbiri üzerine takdimi gibi konularda Sekkâkî'ye bazı itirazlarda bulunmuştur. Burada ilgili itirazlara yer verilecektir.

A. Mefulün Terki Konusundaki İtirazı

Belâgat âlimleri mefulün terkinin (hazfinin) genel olarak iki gaye ile gerçekleştiğinden söz ederler. Bu gayelerden biri fiilin sadece fail tarafından meydana geldiğini ifade etmektir. Bu durumda o fiilin ne üzerinde gerçekleştiği önemli değildir.

⁹⁰³ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 148.

⁹⁰⁴ Şîrâzî, *Miftâhu'l-Miftâh*, Süleymaniye ktp. Hacı Beşirağa 567, vr. 88a; Bu görüşün eleştirisi için bkz. Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 148.

⁹⁰⁵ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 240-241; Sübkî, 'Arûs, II, 24; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-İzâh*, s. 158.

Dolayısıyla böyle bir fiil için mefulü bih takdir edilmeyeceği gibi fiil – müteaddi olmasına rağmen - lâzım fiil konumunda değerlendirilir. İkinci gerekçe ise, mefulün hazfi bunun dışında ihtisar/kısaltma vb. değişik sebeplerle yapılabilir. Bu durumda mefulün hazfini sağlayan karineye binaen bir meful takdir edilir.⁹⁰⁶

ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ووجد من دونهما امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير.

*“Mûsâ, Medyen suyuna vardığında, orada (hayvanlarını) sulayan bir grup insan buldu. Ötelerinde de (hayvanlarını) engelleyen iki kadın gördü. (Onlara) derdiniz nedir? dedi. Şöyle cevap verdiler: Çobanlar sulayıp gidinceye kadar biz sulayamayız; babamız da çok yaşlıdır.”*⁹⁰⁷

Sekkâkî bu âyette يسقون “suluyorlar” تذودان “engelliyorlar” لا نسقي “sulayamayız” ve يصدر الرعاء “çobanlar çıkarıyor” fiillerinin mefullerinin mücerred ihtisar için hazfedildiğini söylüyor. Çünkü kelimelerin akışından يسقون مواشيهم “hayvanlarını suluyorlar”, لا نسقي غنمنا “koyunlarımızı engelliyorlar” تذودان غنمهما “çobanlar hayvanlarını çıkarıyor” takdirinde olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Sekkâkî’ye göre mefuller zikredilmeden de anlaşılabilirler için açıkça gelmelerine gerek yoktur. Mücerred ihtisar için hazfedilmişlerdir.⁹⁰⁸

Kazvînî, mefulü bihin zikredilmemesinin gerekçelerini ele aldığı bölümde⁹⁰⁹ Sekkâkî’nin bu âyeti mefulü bihin mücerred ihtisar için hazfedildiğine örnek olarak getirdiğini ifade edip evlâ olanın; fiilin manasını mutlak olarak faile nisbet etmek için mefulün hazfedildiğini söylemektir, diyor. Ona göre meful ihtisar için değil de fiil mefule ihtiyaç duymadığı için – çünkü lâzım konumuna indirgeniyor.- hazfedilmiş oluyor. Kazvînî bu görüşünü desteklemek için Zemahşerî’nin; “burada meful terkedildi, çünkü kastedilen meful olmayıp fiilin sadece fail üzerinde

⁹⁰⁶ Cürçânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, s. 154 vd. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 334; Kazvînî, *Telhîs*, 56-57; *el-Îzâh*, s. 106.

⁹⁰⁷ Kasas, 28/23.

⁹⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 334.

⁹⁰⁹ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 106-112.

gerçekleştiğidir”⁹¹⁰ şeklindeki sözlerini alarak onun sözlerinin zahirinin de kendi görüşünü desteklediğini söylüyor.⁹¹¹

Bu itirazını değerlendirebilmek için Cürcânî ve Zemahşerî’nin ilgili âyette mefullerin hazfinin gerekçesiyle ilgili görüşlerine yer vereceğiz.

Cürcânî bu âyetin fiilin sadece fâiline ait olduğuna –herhangi bir mefulle bağlantısını dikkate almaksızın– delil olduğunu söylüyor. Ona göre burada يسقون “suluyorlar” fiili ile kastedilen; mutlak manada sulama olup hayvanların sulanması değildir. تنودان “engelliyorlar” fiili ile kastedilen mutlak olarak engelleme (geride tutma) olup, koyun, sığır, deve vb. herhangi bir mefulle kayıtlı değildir. Mefulü hazfedilen diğer fiiller için de aynı durum geçerlidir. Burada Cürcânî’ye göre ilgili fiillerin hangi meful üzerinde gerçekleştikleri değil sadece o faillerden sudur ettiği anlatılmak istenmektedir. Hatta mefulleri takdir ettiğimizde bu takdir maksadın hilafına bir manayı akla getirebilir. Şöyleki sulayan bir topluluk gördü yerine “develerini sulayan bir topluluk gördü”, o topluluğun biraz ötesinde engel olmaya çalışan iki kız gördü yerine “koyunlarını engelleyen iki kız gördü” denseydi akla şu ihtimal gelirdi. Hz. Mûsâ’nın bu iki kıza acımasının sebebi hayvanlarını sulayan topluluğun arasına karışıp hayvanlarını sulayamamaları değil de, hayvanlarını sulayan topluluğun arasına koyunlarını katıp sulayamamalarıdır yani onların hayvanları küçükbaş olduğu için büyükbaş hayvanların arasına karışmaları problemlidir. Halbuki durum bu değildir. Çünkü sulama işi sıraya konulmuş olsa idi sulananın koyun sığır ya da deve olmasına bakılmaksızın bu problem ortaya çıkmayacaktı. Cürcânî böyle bir yanlış anlaşılmanın ortaya çıkacağını şu örnekle ortaya koyuyor: “Bir kişi başka birine; kardeşine niye engel oluyorsun? diye sitem etse burada kınanan davranış, engel olma değil de kardeşine engel olma durumudur.”⁹¹²

Zemahşerî de ilgili âyeti tefsir ederken mefuller niçin hazfedildi diye sorarsan şöyle cevap veririm diyerek şunları söylüyor. Çünkü burada kastedilen fiilin mefulü bih üzerinde gerçekleştiğini ifade etmek değil, fiilin ilgili fail tarafından meydana

⁹¹⁰ Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 401.

⁹¹¹ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 112.

⁹¹² Cürcânî, **Delâilü’l-İcâz**, s. 161-162.

geldiğini ifade etmektir. Dikkat edildiğinde anlaşılabacaktır ki Hz. Mûsa onlara, koyunlarını geride tuttukları, topluluğun da develerini suladığı için değil, topluluk sulama işini yaparken bu iki kız bir kenara çekildikleri için acıdı.⁹¹³ Dolayısıyla kastedilen meful (hayvanlar/koyunlar) değil fiildir.

Fahredden er-Râzî de bu konuda Cürcânî ve Zemahşerî gibi düşündüğünü hem tefsirinde hem de belâgata ait eserinde ortaya koymaktadır.⁹¹⁴

Kazvî'nin, Sekkâkî'ye itiraz ederek ilgili âyeti müteaddî fiilin lâzım konuma indirildiğine örnek olarak sunması onun bu konuda Cürcânî ve Zemahşerî'nin görüşlerine tâbi olduğunu gösteriyor.

Teftâzânî ilgili âyette Cürcânî ve Zemahşerî'nin mefulü bihin hazfîni fiilin bizzat kendisinin gerçekleşmesinin (bir mefule taalluku düşünülmezsizin) kastedilmesine ve bu yolla fiilin lâzım fiil konumuna indirildiğine bağladıklarını söylüyor. Daha sonra da Sekkâkî'nin bu âyette mücerred ihtisar için mefulün hazfedildiği görüşünü savunduğunu söyleyip bu görüşün doğruya daha yakın olduğunu iddia ediyor. Ona göre Hz. Mûsa'nın bu iki kıza acıması, onların yaptığı engel olma/geride tutma, öbür topluluğun da sulama işiyle uğraşmaları sebebiyle değil, bilakis topluluk hayvanlarını sularken bu iki kızın koyunlarını geride tutmasıdır. Şâyet bu iki kız koyunlarından başka bir varlığı geride tutmuş olsa ve o topluluk hayvanlarından başka varlıkları sulasaydı (mesela onlar bu kızların koyunlarını sulasalardı) bu merhamet ortaya çıkmazdı. Teftâzânî ardından şunları söylüyor. İşte bu nükleden dolayı Sekkâkî; Cürcânî ve Zemahşerî'nin görüşünü terkedip, mefulün ihtisar için hazfedildiği görüşünü savunmuştur. Cumhur ise bu nüktayı farkedemedikleri için Cürcânî ve Zemahşerî'yi desteklemişlerdir.⁹¹⁵ Görüldüğü gibi Teftâzânî, Kazvî'nin düşüncesini cumhura nisbet etmekle beraber bu düşünceye katılmadığını aksine Sekkâkî'nin görüşünü daha tercihe şayan bulduğunu söylemektedir.

⁹¹³ Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 401.

⁹¹⁴ Râzî, **Nihâyetü'l-icâz**, s. 210.

⁹¹⁵ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 197.

Seyyid Şerif Cürcânî bu görüşleri değerlendirme sadedinde şunları söylüyor: Cürcânî ve Zemahşerî bu âyette يسقون “suluyorlar” ve تذودان “engelliyorlar” fiillerinin mefullerinin farklı oluşunu (biri koyun diğeri hayvan) dikkate aldılar ve mefulleri takdir etmemiz halinde mananın fasit olacağını iddia ettiler. Çünkü bu durumda engellenen koyun olduğu ve sulanan hayvan olduğu için Hz. Mûsa bu iki kıza acımış olur ki bu doğru değildir. Sekkâkî ise mefullere değil de mefullerin muzafun ileyhlerinin (mefullerin ait oldukları kişilerin) farklılığını dikkate aldı. Şöyleki, topluluk kendi hayvanlarını suluyor, kızlar da kendi koyunlarını geride tutuyordu. Buna göre Hz. Mûsa’nın onlara acıması topluluk kendi hayvanlarını sularken bu iki kızın kendilerine ait koyunları geride tutmaları sebebiyledir. Dolayısıyla meful takdir etmediğimizde bu ayrıntı (mefullerin muzafun ileyhi) dikkate alınmayacağı için mana fasit olur. Çünkü o topluluk bu iki kızın koyunlarını sulamış olsa bu iki kız da topluluğun hayvanlarını geride tutsa Hz. Mûsa’nın acıması için bir sebep bulunmazdı. O halde burada önemli olan fiilerin (تذودان—يسقون) herhangi bir mefulle ilişkilendirilmeleri olmayıp sadece meydana gelmiş olmalarıdır demek doğru olmaz. Seyyid Şerif bu îzâhının ardından bu görüş daha ince bir bakışın ürünü olup daha açık bir mana ortaya koymaktadır diyerek Sekkâkî’ye destek verdiğini ortaya koyuyor.⁹¹⁶

Niksârî, bu âyette Sekkâkî’nin mefulün ihtisar için hazfedildiğine kani olduğunu, Zemahşerî’nin ise fiil lâzım menzilesine tenzil edildiği için mefulün hazfedildiğini savunduğunu beyan ettikten sonra her ikisinin de gerekçeleri olduğunu söyleyip Zemahşerî’nin görüşünün daha evla olduğunu savunuyor. Çünkü bir sözü söylemekten amaç ne ise kelamın akışı o amaca göre düzenlenir ve bunun dışında kalanlar yok hükmünde kabul edilir. İlgili âyette ise amaç fiil olduğundan dolayı fiil dışında onun mütallaklarına (ilişkili olduğu öğeler) itibar edilmez.⁹¹⁷

Bu konudaki görüşümüz Kazvînî’nin haklı olduğu yönündedir. Her şeyden önce Teftâzânî ve Seyyid Şerif’in dışında Sekkâkî’ye destek veren bulunmazken Kazvînî’nin görüşü Cürcânî ve Zemahşerî gibi iki belâgat ustasının düşüncesi olmasının yanında Teftâzânî’nin de belirttiği üzere cumhura ait bir görüştür. Kaldı ki

⁹¹⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ale’l-Mutavvel**, s. 197; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 253.

⁹¹⁷ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 184.

Teftâzânî ve Seyyid'in Sekkâkî'yi savunmak adına hayli zorlamaya başvurdukları görüşlerinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Teftâzânî ve Seyyid'in ifadeleri eleştiriye açıktır. Çünkü Hz. Mûsa o koyunların kızlara hayvanların da o topluluğun kendine ait olduğunu bilme imkanına sahip olmadığı gibi o topluluğun kızların hayvanlarını değil de kendi hayvanlarını suladıklarını bilme imkanına da sahip değildi. Dolayısıyla Teftâzânî'nin söylediği “mesela o adamların suladığı bu kızların koyunları olsaydı” sözü boşa çıktığı gibi, Seyyid'in “topluluk kendi hayvanlarını sulamasaydı ya da bu kızlar kendi koyunlarını değil de başkalarının koyunlarını engelleselerdi, acıma gerçekleşmezdi” sözü çürütülmüş olur.⁹¹⁸

Bir başka açıdan sadece fiil kastedildiği için hazfedilmiştir meful takdirine ihtiyaç yoktur diyenleri haklı gösteren diğer bir durum ise Hz. Şuayb (as) ın kızlarının erkeklerin içine girememeleri sebebiyle hayvanlarını sulamak için geride durmalarıdır. Halbuki bu sorun sulama işini sıraya koyarak çözülebilirdi. Dolayısıyla Hz. Mûsa'nın onlara acıması sulamak istedikleri hayvanların cinsiyle ya da kime ait olduğu ile ilgili değil sulama fiilinde topluluğun haksızlığından dolayı çıktıkları sıkıntıyla ilgilidir. Bu sebeple önemli olan meful değil, fiildir.⁹¹⁹

B. Mefulün Takdimi Konusundaki İtirazları

Bu başlık altında “بِسْمِ” deki “ب” harfî cerrinin müteallakının (fiil) kendisinden önce mi yoksa sonra mı takdir edilmesinin evlâ olacağı meslesi ile fiilin müteallıklarının birbiri üzerine takdimi konusunda Kazvînî'nin Sekkâkî'ye yaptığı bazı itirazlar ele alınacaktır.

1. “بِسْمِ” İfadesinde Harfî Cerrin (ب) Müteallakının (Fiilinin) Takdiri

Hususundaki İtirazı:

Kazvînî fiilin müteallıklarından (fiilin ilişkili olduğu öğeler) meful vb. lerinin fiilden önce gelmesinin gerekçelerini⁹²⁰ anlatmasının ardından son olarak şu bilgiyi veriyor:

⁹¹⁸ Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 123-125.

⁹¹⁹ Bkz. İsmâüddîn, *Atvel*, I, 205; Hafâcî, *Şerhu'l-İzâh*, II, 159-160; Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 123-124.

⁹²⁰ Bu gerekçeler için bkz. Kazvînî, *el-İzâh*, s. 114-115.

“Bu gerekçelere ek olarak (cümlelerin bir ögesinin) takdimi, takdim edilene önem verildiğini gösterir. Bu sebeple “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinde harfî cerin müteallakı(fiili) harfî cerden sonra takdir edilir. Ancak “اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ” âyeti ile bu görüşe itiraz edilmiş, Sekkâkî de bu itiraza şöyle cevap vermiştir. “بِسْمِ رَبِّكَ” ifadesindeki harfî cer (ب) ileride gelen “اقْرَأْ وَ رَبِّكَ الْأَكْرَمُ” âyetindeki “اقْرَأْ” fiiline teaaluk eder (bağlıdır). Birinci “اقْرَأْ” fiili ise; okuma işini yap anlamındadır. (Sekkâkî’nin bu düşüncesi) uzak bir yorumdur.”⁹²¹ Şimdi de konu hakkında Sekkâkî’nin söylediklerine bakalım. O şöyle diyor:

“Takdim bütün bu duyduklarına ek olarak takdim edilene bir tür ehemmiyet atfedildiğini gösterir. Bu sebeple Mü’min bir kimseye yakışan “بِسْمِ اللَّهِ” ifadesinde harfî cere müteallak takdir edecekse bunu harfî cerden sonraya takdir ederek “بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأْ أَوْ” şeklinde bir takdir yapmasıdır. Sanki senin şöyle dediğini duyar gibiyim. O halde “اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ” âyetinde neden fiil harfî cerden sonra değil de önce getirildi? Halbuki Allah’ın Kelâmı gözetilmesi gereken incelikleri gözetme konusunda daha öndedir. Bana göre bu sorunun cevabı; birinci “اقْرَأْ” fiilini mefule müteaddî (geçişli) yapmaksızın okuma işini yap! anlamında kabul etmektir. Bu durumda “بِسْمِ رَبِّكَ” ifadesi ise ileride gelen “اقْرَأْ” fiilinin mefulü olur (ona taalluk eder).”⁹²²

Kazvînî bu âyetteki “ب” harfî cerinin müteallakı (bağlanacağı fiil) hakkında bir başka görüşe yer vermektedir. Zemahşerî’ye ait olan bu görüşe göre burada takdim söz konusu değildir. Çünkü ilgili âyetin içinde yer aldığı Alak sûresi nâzil olan ilk sûre olduğu için fiil önde getirilerek okumanın (kıraat) önemine vurgu yapılmak istenmiştir.⁹²³

Görüldüğü gibi Kazvînî, Sekkâkî’nin bu görüşüne “uzak bir yorum” diyerek itiraz etmektedir. Ancak neden uzak bir yorum olduğu konusuna değinmemektedir.

Bu itiraz konusunda belâgat âlimleri çoğunlukla Sekkâkî’nin yanında yer almış bazıları ise taraflardan hiçbirini desteklememiştir.

⁹²¹ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 116.

⁹²² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 341-342.

⁹²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 3.

Mesela Bâbertî bu itiraza değinmeksizin “اقرأ” fiilinin takdimi konusunda Zemahşerî’ye atfedilen görüşü verdikten sonra فيه نظر diyerek bu görüşe katılmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre ilgili âyetin indirilen ilk Sûre’de yer alması “Oku!” fiilinin takdimini değil aksine “بسم ربك” ifadesinin takdimini gerektirir. Daha sonra Sekkâkî’nin görüşüne yer veren Bâbertî bu konuda bir yorum yapmaz. Ancak “sonuç şudur” diyerek kendi görüşünü şu sözlerle ortaya koyar: “بسم الله” harfî cerrin müteallakının sonra takdir edilmesi mukadder olan müteallakla ilgilidir. İlgili âyette ise “بسم ربك” ifadesindeki harfî cerrin müteallakı zikredilmiştir. Dolayısıyla hazfedilmiş bir müteallak için söylenen bir kural işletilerek zikredilen müteallaka itiraz edilemez.⁹²⁴

Sekkâkî’yi destekleyenlerden Teftâzânî, her iki görüşü yorumsuz olarak verdikten sonra بسمله nin sûrelerden bir âyet olduğunu savunan sahih görüşe göre; Alak sûresi’nin başında bulunan “بسم الله” daki “ب” bu sûrenin ilk âyetindeki “اقرأ” fiiline tealluk eder (onun mefulüdür), “بسم ربك” ifadesindeki “ب” ise sûrenin 3. âyetinin başındaki “اقرأ” fiiline tealluk eder dersek uzak bir yorum olmaz⁹²⁵ demektedir.

Yine Sekkâkî’ye destek verdiği anlaşılan Niksârî, Kazvînî’nin “uzak bir yorumdur” sözünü açıklarken şöyle diyor: Çünkü ikinci “اقرأ” fiili te’kid içindir. Sekkâkî’nin yorumunu kabul etmemiz halinde ikinci “اقرأ” fiili birincisi ile aynı anlamı taşımayacağı için bu ihtimal ortadan kalkar. Dolayısıyla te’kid olmaz. Öte yandan burada kendisine önem atfedilen kıraat/okuma olduğu için Sekkâkî’nin bu düşüncesi uzak bir yorum olarak vasıflanmıştır. Niksârî ardından Sekkâkî’nin görüşünün üstün yönlerini şöyle ifade ediyor. İlk olarak bir Mü’min için her hal ve şartta önemi vurgulanacak olan Allah’ın adıdır. Diğer bütün ifadeler buna vesiledir. İkinci olarak harfî cerrin kendisinden sonra gelen “اقرأ” fiiline tealluk etmesi durumunda ifade edilen mübalağa baştaki fiile tealluk etmesi durumunda söz konusu değildir. Bir başka açıdan

⁹²⁴ Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 317.

⁹²⁵ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 201.

kıraat/okumanın önemine vurgu için “باسم ربك” ifadesi takdim edilmemiştir görüşü ilgili sûre’nin ilk sûre olmasına bağlanmıştır oysa ilk sûrenin bu olduğu ihtilaf konusudur.⁹²⁶

Diğer yandan Sekkâkî’yi haklı bulmayan ancak Kazvînî’nin düşüncesini desteklediğine dair de bir beyanda bulunmayan Seyyid Şerif Cürcânî, şu görüşü savunuyor. Burada harfî cerr müteallakı olan fiil üzerine takdim edilmemiştir. Yani “باسم ربك” ifadesi kendisinden sonra gelen “اقرأ” fiiline bağlı değildir. Aksini iddia etmemiz halinde bu takdimin tahsis için olduğu ihtimali akla gelir ki makam tahsise uygun değildir. Aynı şekilde Allah isminin önemli olması burada fiilin kendisinden önce gelmesine zarar vermez. Çünkü “حمدت الله و شكرت الله” gibi kullanımlarda nasıl ki Allah lafzının önemli olması fiilin önce gelmesine engel olmuyorsa burada da engel değildir.⁹²⁷ Ardından da, bu anlattıklarımızın sonunda açıkça ortaya çıkmış olduğu, “Sekkâkî’nin “باسم ربك” ifadesinin ilerideki “اقرأ” fiiline müteallak olduğunu söylemesinin gerekçesi isabetli değildir.” diyerek Sekkâkî’yi haklı görmediğini belirtmiş oluyor. Ayrıca âyetin başında yer alan “اقرأ” fiili “بسم الله” ın müteallakıdır, ikinci “اقرأ” ise “باسم ربك” daki harfî cerrin müteallakıdır diyen görüş de isabetli değildir diyerek Teftâzânî’yi eleştiriyor.⁹²⁸

İsâmüddîn Seyyid Şerif’in bu düşüncesine itiraz ediyor ve makam tahsis ihtimaline uygun olmadığı için “takdim tahsis ihtimalini doğururdu” görüşünün bir önemi yoktur diyor. Ona göre takdim sadece takdim edilen önemli olduğu için ve onunla teberrük ya da onun adını anmak hoşla gittiği için yapılmıştır.⁹²⁹

Bu konudaki düşüncemiz; ilgili âyet ile “بسمه”de müteallakın sonraya takdir edilmesine itiraz edilemeyeceği yönündedir. Zira “بسمه”de takdir edilen müteallak herhangi bir işe başlarken önceliğin başlanan o işe değil de Allah’ın adına verildiğini ifade etmek içindir. İlgili âyetle bu nükte söz konusu değildir.

⁹²⁶ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh*, s. 191.

⁹²⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Haşiye ale’l-Mutavvel*, s. 201; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 273.

⁹²⁸ Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 273.

⁹²⁹ İsâmüddîn, *Atvel*, I, 211.

2. Fiilin Müteallıklarının⁹³⁰ Birbiri Üzerine Takdiminin Sebeplerine Dair İtiraz

Sekkâkî fiilin müteallıklarının birbiri üzerine takdimine dair şunları söylüyor:⁹³¹ Fiilin müteallıklarından birinin diğeri üzerine takdiminin gerekçesi; takdim edilene daha çok önem verildiğini göstermek ve onun cümle içinde zikredilmesinin önemini vurgulamaktır. Takdim yoluyla bir şeye önem verildiğini göstermek ise iki türlüdür. Birincisi hakkı takdim olan (zaten öne geçmesi gereken) bir nesneyi, - tehir edilmesini gerektiren bir etken de yokken- öne almaktır.⁹³² İkincisi ise (normal şartlarda sonra geleceği halde) takdim yoluyla onun önemine dikkat çekmek ve ehemmiyetine vurgu yapmaktır. Bunun ise farklı sebepleri olabilir. Bu sebeplerden biri; onun daima göz önünde olduğunu ve akıldan hiçbir şekilde çıkmadığını ortaya koymaktır. Mesela sevgilisinden uzak kalan bir kimseye; neyi arzuluyorsun diye sorulduğunda; “sevgilinin yüzünü” diye cevap vermesi gibi. Allah Teâlâ’nın *وجعلوا لله شركاء* “Allah’a ortaklar koşular”⁹³³ kavli de bu kabildendir. Bu düşünce, “الله” ve “شركاء” ifadelerinin “جعل” fiilinin mefulleri kabul edilmesi durumunda geçerlidir.⁹³⁴

Yine takdim edilen kelimeyi te’hir etmemizi engelleyen bir durumun olması da bu sebeplerden biridir. Allah Teâlâ’nın şu kavli buna örnektir.

⁹³⁰ Fiilin faili dışında kalan öğelerinin tamamı için kullanılan fiilin müteallakat/müteallıkâtı ifadesi farklı kitaplarda her iki zabıtla yer alıyorsa da (bkz. İbn Ya’kub el-Mağribî, *Mevâhibü’l-Fettâh*, II, 119) Radî ve İsmâüddîn bunu ismi meful kalıbında zabtını düşerek müteallakat olmasını öncelemişlerdir. Bkz. İsmâüddîn, *Atvel*, I, 201; Hafâcî, *Şerhu’l-Îzâh*, II, 176-177. Ancak “müteallak” tabirinin nahiv ıstılahında “harf-i cer” ve “zarf”ın amili için kullanılması sebebiyle karışıklığa sebebiyet vermemek için biz “müteallık” ifadesini tercih ettik. “Müteallkatı Fiil”e belâgat literatüründe “kayd” nahiv literatüründe ise “fadla” ifadeleri de kullanılmaktadır.

⁹³¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 242-246 (Özetlenerek alınmıştır)

⁹³² İhtilaf konusu bu olmadığı için Sekkâkî’nin bu bölümde verdiği ayrıntıya girmiyoruz.

⁹³³ En’âm, 6/100.

⁹³⁴ “جعل” fiilinin mefulleri *شركاء الجن* olup *الجن* birinci meful iken *شركاء* üzerine takdim etmiştir” düşüncesini savunan âlimler varsa da bizim tartışma mevzuumuz *جعل الله شركاء* ifadesinin *جعل* fiilinin mefulleri olması üzerine bina edilmiştir. Görüş farklılıkları için bkz. Cürânî, *Delâilü’l-İcâz*, s. 286-288; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 52.

وقال الملائكة من قومه الذين كفروا و كذبوا بقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا

*“Onun kavminden kâfir olup, âhirete kavuşmayı inkâr eden ve dünya hayatında kendilerine refah verdiğimiz varlıklı kişiler şöyle dediler: ...”*⁹³⁵

Bu âyette *من قومه* mevsûl ve sılasından sonraya bırakılsaydı –bu durumda doğal olarak ma’tuftan ve onun müteallıklarından olan câr mecrurdan da (و كذبوا بقاء الآخرة) sonraya kalacaktı– kastedilenin dışında bir mana ihtimali doğabilirdi. Bu ise “من قومه” ifadesinin “الدنيا” kelimesinin mamulü olma ihtimalini doğururdu.

Sekkâkî bu sebepler arasında fasılaya riâyet için takdimi de sayıyor ve;

⁹³⁶ أمنا ربّ هرون و موسى

âyetindeki *هرون* lafzının *موسى* kelimesine takdimini buna örnek olarak veriyor. Çünkü bir başka âyette “موسى” lafzı “هرون” lafzına takdim edilerek “ربّ موسى و هرون”⁹³⁷ şeklinde gelmiştir.

Kazvînî Sekkâkî’nin bu ifadelerine prensipte katılmakla birlikte üç noktada ona itiraz ediyor.

İlk olarak Sekkâkî *وجعلوا لله شركاء* “Allah’a ortaklar koştular” âyetinde “الله” lafzının “شركاء” üzerine takdimini daima gözönünde olduğu, akıldan hiç çıkmadığı ve önemli olduğuna bağlamıştı. Halbuki durum böyle değildir. Çünkü bu âyet, inkâr-ı tevbîhî (kınama yollu inkâr) ifade etmekte olup, müşriklerin Allah’a ortaklar nisbet etmelerinin kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadır. Oysaki “جعل” fiilinin “شركاء” lafzına teallukundan önce “الله” lafzına tealluk ettirdiğimizde böyle bir inkâr anlamı çıkmayacaktır. Zira herhangi bir kılışın (جعل) Allah’a teallukunda inkar edilecek bir durum yoktur. Yani Allah’a neyi ait kıldıklarını belirtmeksizin, – Allah’a ait kıldılar– ifadesinde inkar edilecek bir anlam yoktur. O halde “جعل” fiilinin “الله” ifadesine

⁹³⁵ Mü‘minûn, 23/33

⁹³⁶ Tâhâ, 20/70.

⁹³⁷ Şuarâ, 26/48.

teallukunun inkarı “شركاء” ya tealluku itibarıyla. Nasıl ki “شركاء” tabirine teaallukunun inkarı “الله” lafzına teaalluku itibarıyla olduğu gibi. Dolayısıyla ikinci meful olan “الله” lafzının birinci meful olan “شركاء” lafzına takdim etmesinin manaya bir etkisi yoktur. Aksi de olsaydı mana aynı kalırdı. Kazvîni, bu ifadelerimizden ortaya çıktı ki diyerek şöyle bir genel kural ortaya koyuyor: *“İki mefule müteaddî olan fiillerin iki mefulünden birine önem verilmesinin ortaya konması ancak fiilin diğer mefulüne teaallukundan sonra gerçekleşeceği için bu fiillerde takdim yoluyla takdim edilenin önemine vurgu yapılamaz.”*⁹³⁸

Kazvîni’nin bu itirazı belâgat âlimleri tarafından desteklenmemiştir. Her şeyden önce Cürânî ve Zemahşerî’nin ifadeleri Sekkâkî’nin bunlardan ilham aldığını gösterir niteliktedir. Nitekim her ikisi de burada “الله” lafzının “شركاء” ya takdim edilmesi durumunda ifade ettiği anlamın te’hir durumunda ortaya çıkmayacağını ifade etmektedirler.⁹³⁹ Bu arada Râzî’nin de aynı düşüncüyü paylaştığını ifade edelim.⁹⁴⁰ Öte yandan birçok Tefsir âlimi’nin de benzer düşüncelere yer verdiği görülmektedir.⁹⁴¹

Telhîs şârihleri de ilgili itirazla ilgili olarak Kazvîni’ye karşı Sekkâkî’yi haklı bulmuşlardır. Onlara göre Sekkâkî buradaki hitabın tevbîh için olduğunu inkar etmediği gibi bu tevbîhin gerçekleşmesi için “جعل” fiilinin iki mefulünün birbiri ile bağlantısının zorunluluğunu da reddetmiyor. Ancak bu durum o iki mefulden birinin diğerinden daha önemli olmasına engel teşkil etmez. Evet tevbîh bildiren inkarın gerçekleşmesi için mefullerin birbiri ile bağlantısı her iki mefulün önemini ifade eder ama bu durum birinin daha önemli olduğuna niye engel olsun. Bu sebeple Allah’a şerik (ortak) nisbet edilmesi yadırgandığı için “Allah’a mı! Ortaklar icad ettiler” denilmek suretiyle الله lafzı takdim edilerek daima gözönünde tutulduğu ve hatırdan çıkarılmadığı

⁹³⁸ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 121.

⁹³⁹ Cürânî *Delâilü’l-İcâz*, s. 286-288; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 52; Zemahşerî bunu شركاء ve الجن kelimelerinin جعل fiilinin mefulü varsayılıp الله lafzının zarfı lağv olması durumuna göre söylüyorsa da الله ifadesinin شركاء ya takdiminden bu anlamın elede edildiğini söylüyor. Dolayısıyla konumuzun dışında değildir.

⁹⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü’l-icâz*, s. 192-193.

⁹⁴¹ Bkz. Ebû Hayyân, *Tefsîru’l-bahri’l-muhît*, 2. Bsk. Dâru’l-fikr, Beyrut, 1983, IV, 193 vd.

vurgulanmak istenmiştir. Çünkü bu takdim Allah'ın kendisi için ortaklar tasavvur edilmesinden son derece münezzeh olduğunu ve kendisi için tasavvur edilecek ortakların niteliğinin bu hususta önemli olmadığını ortaya koymuş olur.⁹⁴²

Bâbertî ise Kazvînî'nin itirazlarını sert bir dille eleştiriyor ve bunların cevap vermeye ihtiyaç bırakmayacak derecede zayıf itirazlar olduğunu söyledikten sonra Kazvînî'nin olsa olsa Sekkâkî'nin edebi zevkine ulaşamadığı için bunları ileri sürdüğünü söylüyor.⁹⁴³

Öte yandan Kazvînî'nin bu itirazı müsnedin hazfi bölümündeki ifadeleriyle çelişmektedir. Çünkü Kazvînî o bölümde ilgili âyet üzerinde Zemahşerî'nin düşüncelerini açıklama sadedinde şunları söylemişti:⁹⁴⁴ Burada takdimin, yani “الله” tabirinin “شركاء” kelimesine takdim edilmesinin faydası; melek, cin ya da başka bir varlık olduğuna bakılmaksızın herhangi bir varlığın Allah'a ortak koşulmasının kabul edilemez olduğunu vurgulamaktır. Bu sebeple “الله” tabiri “شركاء” kelimesine takdim edilmiştir. Şâyet bu takdim yapılmaksızın جعلوا الجن شركاء لله “*Cinleri Allah'a ortak koşular*” denseydi bu kapsamlı anlam ortaya çıkmazdı. Bu durumda sadece cinlerin Allah'ın ortağı yapılmasının kabul edilemezliği ifade edilmiş olurdu.⁹⁴⁵

Kazvînî'ye bir diğer eleştiri de iki mefule müteaddî olan fiillerin mefullerinin yer değiştirmesi öne alınan önemi göstermez sözüne yöneliktir. Nitekim علم babının mefulleri esas itibarıyla mübtada haber olduğu için onlardan birincisi müsnedün ileyh ikincisi ise müsned konumundadır. Müsnedün ileyh'in önem bakımından müsnedden önde geldiği ise açıktır.⁹⁴⁶

Bu itiraz konusundaki değerlendirmemiz Sübkî'nin açıkça ifade ettiği gibi Sekkâkî'nin düşüncesinin isabetli olduğu yönündedir. Her şeyden önce gerek Kazvînî'den önceki belâgat âlimleri gerekse ondan sonrakiler Sekkâkî'yi destekleyen

⁹⁴² Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 309-310; Sübkî, *Arûs*, II, 164-165; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 201; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 196.

⁹⁴³ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 318-319.

⁹⁴⁴ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 89.

⁹⁴⁵ Bkz. Sübkî, *Arûs*, II, 165; Bu itiraza cevap çin bkz. Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, s. 236.

⁹⁴⁶ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 310; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 196.

görüşler ileri sürmüşlerdir. Öte yandan Kazvî'nin bu âyette “takdim tehir arasında bir anlam farkı yoktur” ifadesini kabul etmemiz durumunda Kur’ânı Kerîm’in üslubunun en azından bu âyette bir üstünlüğü olmadığını ifade etmiş oluruz ki Allah’ın kelâmı kendisi hakkında böyle düşünülmesinden münezzehtir. Cürcânî’nin şu ifadeleri de bu düşünceye kaynaklık etmektedir: Bir sözün söylendiği biçimin dışında bir söz dizimiyle söylenme ihtimali varsa ve o söz ilk şekliyle ifade ettiği anlam güzelliğini ikinci ifade şekliyle ifade edildiğinde kaybediyorsa o söyleniş biçiminin üstünlüğünden bahsedilebilir. Aksi halde söz her iki söz dizimiyle söylenişinde de aynı anlamı ifade ediyorsa orada bir üstünlükten bahsedilemez.⁹⁴⁷

Kazvî’nin Sekkâkî’ye ikinci itirazı ise şu noktadadır: Sekkâkî, “takdim yoluyla bir şeye önem verildiğini göstermek iki türlü olur” dedikten sonra ikinci kısımda zikrettiği nedenlerden biri olarak mananın ihlalinden kaçınmak için takdim yapılacağını söylemiş ve buna örnek olarak şu âyeti zikretmiştir.

وقال الملائكة من قومه الذين كفروا و كذبوا بقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا

“Onun kavminden kâfir olup, âhirete kavuşmayı inkâr eden ve dünya hayatında kendilerine refah verdiğimiz varlıklı kişiler şöyle dediler:...”⁹⁴⁸ Sekkâkî diyor ki; burada “من قومه” ifadesini tehir etmemiz durumunda *“الدنيا hayatında kendilerine refah verdiğimiz kimseler”* ifadesinden sonraya kalacaktır. Çünkü “الملائكة” kelimesinin sıfatı konumunda bulunan ismi mevsûlün tamamlanması sılası ve bu sılanın tamamlayıcısı olan (sıladaki fiillerin müteallıkları vb.) tamamlanması ile mümkündür. Bu durumda ise mananın ihlali söz konusudur. Zira “من قومه” deki harfi cerrin “الدنيا” kelimesine (ismi tafdil) tealluk etme ihtimali doğabilir. Nitekim benzer iki âyette⁹⁴⁹ burada söz konusu olan karışma ihtimali söz konusu olmadığı için “من قومه”

⁹⁴⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 286.

⁹⁴⁸ Bkz. Mü'minûn, 23/33.

⁹⁴⁹ Bkz. Hûd, 11/27; Mü'minûn, 23/24.

takdim edilmemiştir. İşte Kazvîni burada hakkı tehir olan bir şeyin takdiminin söz konusu olmadığını iddia ederek Sekkâkî'ye karşı çıkıyor.⁹⁵⁰

Ayrıca Sekkâkî fasılaya riâyet için “أَمَّا بَرِّ هَرُونَ وَ مُوسَى” âyetinde de “هَرُونَ” lafzının “موسى” ya takdimini yine aynı bölümde ele aldı ki Kazvîni buna da itiraz etmektedir.

Kazvîni'nin bu itirazı da belâgat âlimleri tarafından desteklenmemiştir.

Belâgat âlimleri Sekkâkî'nin ilgili âyeti; hakkı tehir olup olmamasından bağımsız olarak takdim edilenin önemine vurgu için takdimin örnekleri arasında saydığını ifade ederek bu itiraza karşı çıkmışlardır. Çünkü Sekkâkî ikinci kısımda takdimin birçok sebebini saymış, saydığı bu sebeplerin ardından getirdiği örnekler arasında bu âyeti de zikretmiştir. Dolayısıyla bu âyetin hakkı tehir olanın takdimine örnek olduğu yönünde Sekkâkî'nin bir ifadesi yoktur.

Bu reddiye'nin ortak yönü şudur: Sekkâkî birinci kısımda hakkı takdim olduğu için (asıl yeri orası olduğu için) takdim edilenleri anlattıktan sonra ilgili âyeti, bunun karşısına konumlandığı ikinci kısımda örnek olarak zikretti. Ama Sekkâkî, ikinci kısımda bu takdimin, takdim edilenin daima gözönünde bulundurulup akıldan hiç çıkmaması vb. birçok farklı sebebini zikretti. Bunula birlikte bu kısmın hakkı tehir olanın takdimine yönelik olduğuna dair herhangi bir şey zikretmedi. Dolayısıyla Sekkâkî'nin bu âyeti hakkı te'hir olanın takdimi için değil de bahsi geçen sebeplerden birinden dolayı takdim edilene örnek olarak getirmiş olması gâyet doğaldır. Burada takdime sebep olan nükte, tehir ettiğimizde ortaya çıkması muhtemel mana karışıklığını engellemek ve bu yolla takdim edilenin gözden uzak tutulmamasını temin etmektir.⁹⁵¹

Meseleye Kazvîni tarafından yaklaştığımızda o, bunların ikinci bölümde ele alınmasının neden yanlış olduğunu zikretmemekle birlikte onun ifadelerinden anlaşıldığına göre, yukarıdaki âyette sonra gelmesi gereken bir kelimenin takdimi söz

⁹⁵⁰ Kavîni'nin itirazı şu şekildedir: “Sekkâkî, anlamın ihlal edilmesinden kaçınmak ve fâsılaya riâyet için takdim meselesini ikinci kısımda ele aldı, halbuki bunlar ikinci kısma dahil değildirler” Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 121; Biz meselenin anlaşılması için şârihlerin ifadelerinden de yararlanmak suretiyle yukarıdaki şekilde ortaya koyduk.

⁹⁵¹ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 310; Sübkî, **Arûs**, II, 165; Teftazani, **Mutavvel**, s. 203; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 196; İsâmüddîn, **Atvel**, I, 212.

açıklamaları Kazvî'nin haklı olabileceği ihtimalini akla getiriyor. Ancak Sübkî şunları ekliyor: Kazvî, Sekkâkî'nin ifadelerinden ikinci kısımda hakkı tehir olanın takdimine yer verdiğini (bu durumda ilgili örnekler ikinci kısma girmez) anlamıştır. Sekkâkî'nin metnin zahirinden anlaşılan da budur. Fakat buna da şöyle cevap verilmiştir. Sekkâkî'nin takdimin birinci kısmı olarak zikrettiği; lügat bakımından öncelikli olan kelimenin asıl yerinde gelmesi (takdim bil-esale) olup bu asıldan dönülmesini gerektiren bir sebep bulunmadığı için (marife olan mübteda gibi) aslına uygun olarak yapılan takdimdir. İkinci kısım ise takdim edilene önem verildiğini ortaya koymak için yapılan takdimdir. Bu ise takdim edilenin sürekli göz önünde tutulmasından kaynaklanabileceği gibi başka sebepleri de olabilir. Takdim edilenin hakkı tehir olup takdim edilmiş olması ya da aslına uygun olarak takdim edilmesi ayrımı önemli değildir. Bu durumda Kazvî'nin itirazı boşa çıkıyor. Çünkü hem mana bozulmasın (ihlal) diye yapılan takdim hem de fasılaya riâyet için yapılan takdim, takdim edilene önem verildiğini gösterme amacını güttüğü için ikinci kısma girmiş oluyor.⁹⁵⁷

Bu itiraz konusundaki düşüncemiz Sekkâkî'nin görüşünün isabetli olduğu yönündedir. Çünkü Sekkâkî takdimi taksim ederken sebepleri açısından taksim etmiştir. Birinci kısımda hakkı takdim olanı (asıl yeri takdim olan) açıkça zikretmiştir. İkinci kısımda ise önemine vurgu için takdimi zikretmiş ancak bunu hakkı tehir olanın takdimi kaydı ile kayıtlamamıştır. Her ne kadar birinci kısmın karşısında yer alması dolayısıyla burada hakkı tehir olanın takdiminin kastedilmiş olma ihtimali olsa da bu açık değildir. Bu sebeple Sübkî'nin yukarıda geçen Sekkâkî'nin metnin zahirinden anlaşılan budur, sözüne katılmıyoruz. Aksine zahirinden anlaşılan tam tersi olup mefhumundan anlaşılan budur diyebiliriz. Öte yandan ikinci kısımda hakkı tehir olanın takdiminin kastedildiğini kabul ettiğimizde Kazvî'nin ikinci kısma dahil değildir, sözüne katılmıyoruz. Çünkü Kazvî, neden bu kısma dahil olmadığından söz etmemiştir. Onun bu görüşünü gerekçelendiren Sübkî ise ilgili âyette “الذين كفروا” ifadesinin “من قومه” için sıfat olduğunu dolayısıyla mevsufun sıfata mukaddem olması ile gerekçelendirmişse de bunun biraz zorlama olduğu kanaatindeyiz. Bizim

⁹⁵⁷ Sübkî, *Arûs*, II, 165.

düşüncemize göre “الذين كفروا” ifadesi الملأ nün sıfatı “من قومه” ise haldir. Halin sıfattan sonra gelmesi gerektiği ise bilinen bir durumdur.

Kazvî'nin Sekkâkî'ye üçüncü itirazı: “من قومه” ifadesini takdim etmeyip te'hir ederek “وأترفناهم في الحياة الدنيا” cümlesinden sonraya bırakmamız durumunda “من قومه” ifadesinin “الدنيا” kelimesine (tealluk etme) mamul olma ihtimalidir. Bu durumda ise الملأ “topluluk” Firavun'un kavminden olup olmadıkları kesin olarak anlaşılamaz, mana açısından karışıklık çıkardı. Kazvî bu ihtimali kabul etmiyor ve “من قومه” nin “الدنيا” ya teallukunun mana bakımından makul olmayacağını ancak uzak bir te'ville makul hale getirilebileceğini söylüyor.

Kazvî'nin bu itirazı konusunda farklı düşünceler ileri sürülse de genel olarak bu itiraz da kabul görmemiştir. Halhâlî ve Niksârî, “الدنيا” kelimesinin isim olmayıp ismi tafdil olduğunu ve “en yakın, daha yakın” manasında kullanıldığını, dolayısıyla Kazvî'nin dediği gibi uzak bir yoruma ihtiyaç kalmayacağını iddia etmişlerdir. Onlara göre tehir durumunda mana şöyle olur: “*Firavn'un kavminin hayatına yakın olan (o hayata benzeyen) bir hayatta nimetlendirdiklerimiz....*” Hal böyle olunca “الملأ” “topluluk”'in Firavn'un kavminden olup olmadığı anlaşılamazdı.⁹⁵⁸

Sübkî, Kazvî'nin itirazına Halhâlî ve Niksârî'nin verdiği cevapları olduğu gibi alıp Kazvî'ye böyle cevap verildiğini söylüyor. Ardından da bu cevapların büyük bir zorlama (teassüf) olduğunu ifade ediyor.⁹⁵⁹ Ancak kendi görüşünü açıklamıyor.

Teftâzânî ise Kazvî'nin bu itirazını haklı bulmakla birlikte bu tür münakaşalar misaller üzerinde münakaşa etmektir⁹⁶⁰ diyerek bu itiraza çok da gerek olmadığını ifade etmiş oluyor.

İsâmüddîn ise farklı bir bakış açısı sergiliyor ve mananın ihlalinin iki türlü ortaya çıkabileceğini söylüyor. Bunlardan biri tehir durumunda maksadın anlaşılmasını engelleyecek ya da okuyanı tereddüde düşürecek bir ihtimalin

⁹⁵⁸ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh**, s. 310; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 197.

⁹⁵⁹ Sübkî, **Arûs**, II, 165.

⁹⁶⁰ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 203.

doğmasıdır. Diğeri ise bir ifadenin lafzen bağlanması (tealluk) gereken bir müteallakın yerine başka bir müteallaka bağlanması ihtimalinin doğması, böylece mananın açık olmaktan çıkmasıdır. İsmüddîn, bu sözlerinin ardından şunları ekliyor: “Yukarıda Kazvî’nin itirazına konu olan “من قومه” nin takdimi de ikinci kabilden olup, tehir edilmesi durumunda tealluk etmesi gereken müteallaktan başkasına tealluk etmesi ihtimali söz konusudur. Böylece Kazvî’nin Sekkâkî’ye itirazı bertaraf edildiği gibi Teftâzânî’nin, ‘bu itiraz misal üzerinde münakaşa olmakla birlikte özünde haklı bir itirazdır’ sözünün geçersizliği de ortaya çıkmıştır.”⁹⁶¹

Seyyid Şerif de Kazvî’ye atıfta buklunmaksızın *Miftâh*’ın şerhinde Sekkâkî’nin bu düşüncesinde problem var diyerek “من قومه”nin “الدنيا” ya teallukunda anlam bakımından problem olduğunu vurgulayarak Sekkâkî’ye itiraz ediyor.⁹⁶² Onun bu ifadelerinden Kazvî’yi haklı gördüğü anlaşılıyor.

Bu konudaki görüşümüz; Sekkâkî’nin ifadelerinin itiraza açık olduğu yönündedir. Çünkü gerek Sübkî’nin gerekse Seyid Şerif’in ifade ettiği gibi “الدنيا” kelimesini ismi tafdil kabul edip “من قومه”nin ona tealluku ihtimalini düşünmek çok zorlama gibi duruyor. Mananın problemlili oluşu da bahse konu olan düşünceyi ayrıca zora sokuyor. Ancak Sekkâkî’ye olan bu itirazımız Kazvî’nin itirazını desteklediğimiz anlamına gelmiyor. Çünkü Kazvî yukarıdaki ihtimalin doğmasına mana engelinin olduğunu söylerken “من قومه”nin sonradan takdim edilmediğini asıl yerinde gelmiş olduğunu iddia ediyor.⁹⁶³ Bu durumda Kazvî açısından şu soru kaçınılmaz olur. Hal böyle ise diğer iki âyette⁹⁶⁴ “من قومه” neden “الملا” kelimesinin sıfatı üzerine takdim etmemiş burada takdim etmiştir. Herhalde Kazvî bunun sebepsiz olduğunu iddia etmeyecektir. Ancak Kazvî bu konuda herhangi bir söz söylememiştir. Sekkâkî bu âyetlerde takdim etmeyen “من قومه”nin burada takdimine

⁹⁶¹ İsmüddîn, *Atvel*, s. 312.

⁹⁶² Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 278.

⁹⁶³ Bkz. Kazvî’nin Sekkâkî’ye ikinci itirazı s.?

⁹⁶⁴ Hûd, 11/27; Mü’minûn, 23/24.

gerekçe üretmeye çabalamış Kazvînî ise sadece bu gerekçeyi reddetmekle yetinmiş âyetlerdeki bu takdim - te'hirî belâgat açısından ele almamıştır.

Kanaatimizi şöyle ortaya koyabiliriz. Bu âyette diğer iki âyette olduğu gibi “من قومه” ifadesi “المال” kelimesinin sıfatına tekaddüm etmemiş olsaydı şibih cümle olarak hal konumunda bulunan “من قومه” sahibulhalin (المال) arası uzun cümle gruplarıyla (ismi mevsûl, sılası ve sılaya matuf olan iki ayrı cümle ve o cümlelerdeki fiillerin müteallıkları) açılmış olacaktı. Bu ise anlam bakımından sıkıntıya sebep olacak ve o topluluğun (المال) Firavn'un kavminden mi yoksa başka kavimden mi olduğunun tespiti zorlaşmış olacaktı. Kur'ân-ı Kerîm'in metni ise ta'kid ve ihlala yol açacak bu tür zorlamalardan uzaktır.⁹⁶⁵ Diğer iki âyette ise (وقال المال الذين كفروا من قومه)⁹⁶⁶ “من قومه” ifadesi sıfattan hemen sonra yer almaktadır. Hal konum olarak sıfattan sonra geleceği için mananın ihlali de söz konusu olmadığından bu iki âyette “من قومه” olması gereken konumda gelmiş ve takdim etmemiş bu âyette ise (قال المال من قومه الذين كفروا و كذبوا بقاء الآخرة)⁹⁶⁷ mananın ihlaline yol açmamak için takdim etmiştir.

⁹⁶⁵ Benzer yorum için bkz. İsâmüddîn, *Atvel*, I, 212.

⁹⁶⁶ Hûd, 11/27; Mü'minûn, 23/24.

⁹⁶⁷ Mü'minûn, 23/23.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BAZI BELÂGAT ÜSLÛPLARINA DAİR İTİRAZLARI

I. İLTİFAT KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNE İTİRAZI

Kazvînî, iltifat konusunda biri iltifatın mahiyeti diğeri de İmruülkays'ın bir şiirindeki iltifat yorumu konusunda Sekkâkî'ye itirazlarda bulunmuştur. Aşağıda bu itirazlara yer verilecektir.

A. İltifatın Mahiyeti Konusundaki Görüşlerine İtirazı

Kazvînî, müsnedün ileyhin halleri bölümünde muktezâ-yı zahirin dışına çıkılarak kelamın sevk edildiği durumları beyan sadedinde bazen ismi zahir yerine zamir konulacağını kimi zaman da zamir yerine ismi zahir konulacağını anlattıktan sonra “Sekkâkî dedi ki” diyerek onun şu ifadelerine yer veriyor: “Bu, (zahir yerine ismi zahir getirilmesi) sadece müsnedün ileyhle sınırlı olmadığı gibi bu kadarla da sınırlı değildir. Bilakis mütekellim, muhatap ya da gaib sigalarının herhangi biri diğerinin yerine kullanılabilir. Bu üslûba meânî âlimleri tarafından iltifat adı verilir.”⁹⁶⁸

Sekkâkî'den bu alıntıyı yaptıktan sonra örneklere yer veren Kazvînî ardından meşhur olan diyerek iltifatı şöyle tanımlar: “Bir manayı üç yoldan biri (gaib, muhatap, mütekellim) ile ifade ettikten sonra aynı manayı bu üç yoldan başka biri ile ortaya koymaktır.”⁹⁶⁹

Kazvînî bu iki tarif arasındaki farkı şöyle açıklıyor: Cumhura⁹⁷⁰ göre İltifatın kapsamı Sekkâkî'nin tanımından daha hususidir. Zira Sekkâkî'ye göre iltifat iki

⁹⁶⁸ Sarf, insıraf, telvînü'l-hitab vb. adları da olan iltifat'ın tarihi seyri, mahiyeti hangi ilmin konuları arasında yer aldığı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Matlûb, **Mu'cemü'l-Mustalahatî'l-Belagıyye ve Tetavvuriha**, I, 294-303 Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1983; Hasan Tabl, **Üslûbü'l-İltifât fi'l-Belâgati'l-Kur'âniyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1998; Abdurrahman Özdemir, “*Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri*”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2006, 151-160; Ahmet Yüksel, “*Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme*”, **OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010 Sayı, 28, s. 63-85; İsmail Durmuş, “*İltifat*” **DİA**, XXII, 2000, 152-153.

⁹⁶⁹ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 296; Kazvînî, **Telhîs**, s. 42; **el-İzâh**, 74.

⁹⁷⁰ Kazvînî'nin meşhur görüş diye ifade ettiği bu görüşü Teftâzânî cumhurun görüşü olarak nitelemektedir. Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 130; **Muhtasaru'l-meânî**, s.112. Ancak bu görüşün cumhura ait olduğu tartışmalıdır. Çünkü Kazvînî ve Teftâzânî'nin ifadeleri Zemahşerî'nin de Sekkâkî ile aynı görüşte olduğunu ortaya koymaktadır.

şekilde gerçekleşebilir. Birincisi üç yoldan herhangi birinin (mütekellim, muhatap, gaib) yerine diğerinin kullanılması ile gerçekleşir. İkincisi ise bu üç yoldan herhangi biri ile maksadı ifade ettikten sonra aynı manayı bu üç yoldan başka biri ile ifade etmektir. Cumhura göre ise sadece ikinci durumda iltifat söz konusudur. Birinci durumda ise iltifat yoktur.⁹⁷¹

تطاول ليلك بالأمد وبات الخلي ولم ترقد

وبات وبات له ليلة كليله ذي العائر الأرم

وذلك من نبأ جائي وخبرته عن أبي الأ سود

*“Esmud denen yerde gecen uzadı da uzadı. Dertsiz/kedersiz kişiler uyudu ama sen uyumadın. Gözü hastalıklı olan bir kişinin gece uykusu gibi uyudu(n) ve gece de uyudu. Bunun sebebi bana gelen bir haberdir ki o Ebu'l-Esved hakkındadır.”*⁹⁷²

Yukarıdaki beytte (ilk iki mısrada) hem Sekkâkî hem de cumhura göre iltifat söz konusudur. Çünkü ilk beytte hitap sigası; ليلك “*şenin gecen*”, ولم ترقد “*ve sen uymadın*” tabirlerinde kullanırken ikinci beytte aynı kişiyi (kendisi) ifade etmek üzere ğaib sigası (وبات/uyudu) kullanmıştır. Dolayısıyla ikinci beytteki (وبات/uyudu) ifadesinde hem cumhur hem de Sekkâkî’ye göre iltifat vardır.

Sekkâkî iltifata verdiği örnekler arasında şu beyti de zikretmiştir.

بانـت سعاد فأمسى القلب معمودا و أخلفتك ابنة الحر المواعيدا

*“Suâd ayrılıp gitti. Kalp üzüntüye boğuldu. Ve özgür kız (Suâd) sana verdiği sözleri yerine getirmedi.”*⁹⁷³

Sekkâkî bu beytin ikinci mısraında iltifat olduğunu iddia etmektedir. “وأخلفتك” deki ك “*sana*” bana yerinde kullanılmıştır. Çünkü Sekkâkî’ye göre üç yoldan birinin diğeri yerine kullanılması iltifat olarak adlandırılırdı. Oysa burada cumhura göre iltifat

⁹⁷¹ Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, I, 156 dipnot:3; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 131; Hasan Tabl, *Üslûbü'l-İltifat*, s. 25.

⁹⁷² Ebu Vehb İmruülkays b. Hucr’a ait olan bu mısralar için bkz. *Divanu İmrîi'l-Kays*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim 2. Bsk. Kahire, Daru'l-Maârif, 1964, s.185.

⁹⁷³ Rebâ b. Makrum ed-Dabbî’ye ait olan beyt için bkz. Tebrîzî, *el-Îzâh*, I, 157.

söz konusu değildir. Çünkü onlara göre aynı mana üç yoldan biri ile ifade edildikten sonra o üç yoldan başka biri ile ifade edilmesi halinde iltifat olurdu. Dolayısıyla bu örnekte iltifatın varlığı konusunda Sekkâkî ile cumhur farklı düşünmektedirler.

İmruülkays'ın⁹⁷⁴ yukarıdaki beytinde Sekkâkî ve cumhur arasındaki iltifat konusundaki görüş farklılıklarına değinen Kazvîni, ayrıca Zemahşerî'nin görüşlerine de değiniyor. Ancak Sekkâkî ile Cumhur arasında bir kıyaslama yapmayıp görüşleri nakletmekle yetiniyor. Dolayısıyla hangi tarafı haklı gördüğüne dair bir işarete rastlayamıyoruz.

Ancak iltifat üzerinde çalışma yapan araştırmacılar Kazvîni'yi cumhurun yanında göstermektedirler.⁹⁷⁵ Bizim de kanaatimiz bu yöndedir. Çünkü Kazvîni, Sekkâkî'nin görüşlerinden onayladıklarını Sekkâkî'ye nisbet etmeksizin zikretmektedir. Oysaki burada ilgili görüşü ona nisbet ettikten sonra cumhurun görüşünü de vermiştir ki bu kendisinin cumhurun yanında yer aldığını göstermeye yeter kanaatindeyiz.

Burada şu saptamayı yaparak ilgili tartışmayı ele alacağız. Kazvîni'nin meşhur görüş olarak ifade ettiği cumhurun görüşünün karşısında Sekkâkî'ye nisbet ettiği görüş aslında Zemahşerî'nin de görüşüdür.⁹⁷⁶ Nitekim Kazvîni, yukarıdaki beytte Sekkâkî'ye göre her beytte bir tane olmak üzere üç tane iltifat bulunduğunu zikrettikten sonra Zemahşerî'nin de bu şiirde üç iltifat bulunduğunu söylediğini ancak cumhurun iltifat anlayışına göre birinci beytte iltifat bulunmadığına hükmetmiştir. Oysa iltifat üslûbu konusunda Sekkâkî, Zemahşerî ile aynı düşünceyi savunduğu için ilk beytte Zemahşerî'ye göre de iltifat bulunmakta ve şiirde toplam üç iltifat yer almaktadır.

Bâbertî'ye göre Sekkâkî'nin görüşü daha isabetli görünmektedir. Çünkü iltifat; “söz söylerken mukteza-yı zahirin dışına çıkmak” konusu ile ilgilidir. Mütekellim,

⁹⁷⁴ Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr; câhiliyye devrinin tanınmış Arap şairlerinden olup 540 dolaylarında vefat etmiştir. Bkz. Ahmet Savran, İmruülkays b. Hucr, DİA, XXII, 237-238

⁹⁷⁵ Bkz. Hasan Tabl, *Üslûbü'l-İltifat*, s. 25.

⁹⁷⁶ Bkz. Kazvîni, *el-İzâh*, s.74; Teftâzânî, *Mutavvel*, s.130; *Muhtasaru'l-meânî*, s. 112; Hasan Tabl, *Üslûb*, s. 25.

muhatap ve gaipten herhangi birinin yerine başkasının kullanılması da muktezâ-yı zahirin dışına çıkmaktır.⁹⁷⁷ Dolayısıyla bunun da iltifatın sağladığı faydalara hizmet etmesi söz konusudur.

Bazı araştırmacılar ise cumhurun görüşünü tercih etmişlerdir.⁹⁷⁸ Gerekçeleri ise Sekkâkî'nin yalnız kaldığı iltifat vecihlerinde bir intikal bulunmayıp lüğatin gereklerine göre bir yer değiştirme söz konusudur ki bu takdirde bir intikaldir dolayısıyla buna iltifat denemez. Çünkü iltifat lafzın hallerinden olup manevi takdirlerle isbat edilemez.⁹⁷⁹

İltifatın sınırlarını fiil sigalarının zaman ve sayı bakımından değişmesini de kapsayacak şekilde geniş tutan belâgat âlimlerinin varlığını⁹⁸⁰ dikkate aldığımızda Sekkâkî'nin görüşü isabetli gibi durmaktadır. Kaldı ki Sekkâkî, iltifata meânî ilminde yer vermesinin yanı sıra kendisinin belâgatın tabileri diye isimlendirdiği bedi' bölümünde de iltifatı zikretmektedir. Dolayısıyla iltifatın bedi' ilminin mevzuları arasında yer alabileceğini kabul ettiğimizde cumhurun iltifat olarak görmediği üç şahısdan herhangi birini diğerinin yerine kullanmanın edebi sanatlar içinde yer alabileceği kesindir. Öyleyse iltifatı bedi' ilminin konuları arasında saydığımızda bu tür kullanımların iltifatın kapsamına gireceği kanaatindeyiz.⁹⁸¹ Bunu iltifat olarak kabul etmeyen belâgat âlimlerinin buna "tecrîd"⁹⁸² adını vermeleri de bu görüşümüzü

⁹⁷⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 257.

⁹⁷⁸ Hasan Tabl, *Uslûbu'l-İltifat*, s. 25.

⁹⁷⁹ Ebû Hayyan, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, I, 24.

⁹⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, Matbaa-i âmire, İstanbul, t.y. s. 254-261; *el-Câmiu'l-Kebir fî sînâati'l-manzûmi mine'l-keîlâmi ve'l-mensûr*, nşr. Abdülhamid Hindâvî, Kahire, Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 2007, s. 227-232; Hasan Tabl, *Üslûbü'l-İltifat*, s. 23.

⁹⁸¹ Saîdî, *Buğyetü'l-İzâh*, I, 157 (dipnot: 1).

⁹⁸² Tecrîd: Bedi' ilminde edebî sanatların muhassinatı maneviyeye türlerinden biri olarak ele alınır. "İnsanın başka bir varlığa hitap ederek kendini kastetmesi; bir başka ifadeyle: sanki bir başkasıymış gibi kendine ve gönlüne hitab etmesidir" şeklinde tarif edilir. Bkz. Ali Bulut, *Belâgat*, İFAV yayınları, İstanbul 2013, s. 266; Tecrîdin mahiyeti ve farklı tanımları için bkz. Kazvîni, *Telhîs*, s. 143-144; *el-İzâh*, s. 374-375; Ayrıca iltifat ve tecridin birleştiği ve ayrıldığı durumlar için bkz. Sübkî, *Arûs*, I, 472.

desteklemektedir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin iltifat tanımının daha isabetli olduğunu düşünüyoruz.⁹⁸³

B. İmruülkays'ın Bir Şiirindeki İltifat Yorumuna İtirazı

Sekkâkî, iltifat konusunu anlatırken İmruülkays'ın şu şiirini örnek verip bu şiirde iltifatın nükteleri üzerinde duruyor.

تطاول ليلك بالأمم وبات الخلي ولم ترقد

وبات وباتت له ليلة كليله ذي العائر الأرمم

وذلك من نبأ جائي وخبرته عن أبي الأ سود

“Esmud adındaki yerde gecen uzadı da uzadı. Dertsiz/kedersiz kişiler uyudu ama sen uyumadın. Gözü hastalıklı olan bir kişinin gece uykusu gibi uyudu(n) ve gece de uyudu. Bunun sebebi bana gelen bir haberdir ki o Ebu'l-Esved hakkındadır.”⁹⁸⁴

Bu şiirde her beyitte bir iltifat olmak üzere toplam üç iltifat bulunmaktadır. Birincisi ليلك “*senin gecen*” ifadesindedir. Çünkü burada kendinden söz ettiği için normal kullanım ليلى “*benim gecem*” şeklinde olurdu. İkincisi ise ikinci beyitte olup, muhatap kullanımdan sonra وبات “*geceledi*” ifadesiyle gaip kullanıma geçmiş olmasıdır. Oysa “geceledin” denmeliydi. Üçüncü beyitte yer alan son iltifat da gaipden mütekellime geçiş suretiyle “جائي” denmesidir. İşte Sekkâkî bu üç iltifatın her birinin nükteleri üzerine yorumlar yapıyor ve ilk yorumunda şöyle diyor: İmruülkays, şiirde mevzu bahs olan acı haber sebebiyle olayın korkunçluğunu ortaya koymak isteyip birinci iltifatla dikkatleri şuna çekmek istedi: Onun nefsi bu haberi aldığı anda çocuğunu düşüren kadının şaşkınlığına benzer bir şaşkınlığa düşmüştür. Bu sebeple o bu durumda olan nefsin; kralların kendisine üzüntü duyup sızlanması dışında hiçbir şeyin kendini teselli edemeyeceği bir konuma yerleştirmiş ve bir kral olarak teselli babından direkt nefesine hitap etmiştir. Ya da nefsi aldığı bu haberin korkunçluğu ve kendisinde uyandırdığı hüznün ve kederden dolayı böyle bir belaya mübtela olan hiçbir

⁹⁸³ Ahmed Matlûb, **el-Kazvî**, s. 235-238.

⁹⁸⁴ İmruülkays b. Hucr'a ait olan bu mısralar için bkz. **Divanu İmrîi'l-Kays**, s.185.

kimsenin ortaya koymayacağı aşırılıkta bir rahatsızlık hissetmiş, krallara yakışan sabır ve tahammül gösterememiştir. Nefis bu sabrı gösteremeyince şair onun kendi nefsi olduğundan adeta şüpheyne düşmüş ve ona başkasıymış muamelesi yaparak hitap etme gereği duymuştur. İkinci iltifatta ise şuna dikkat çekmek istiyor: Bu haber sebebiyle duyulan üzüntü⁹⁸⁵ yapmacık olmayıp gerçek bir üzüntü olduğundan dolayı, teselli amacıyla söylenen sözlerin hitap şeklinde olması ile onun gıyabında olması sonucu değiştirmeyecektir. Üçüncü iltifatta mütekellime dönmesi ise, bu şiirde bahsi geçen bütün özelliklerin kendine ait olduğunu ve onu ilgilendirdiğini, başkasıyla alakası olmadığını vurgulamak istemiştir.

Sekkâkî, ikinci bir yorum olarak şairin şöyle düşünmüş olabileceğini söylüyor: Birinci iltifatta aldığı haber şairi o kadar derinden etkilemiştir ki, kalbini yerinden oynatmış, aklını gidermiş ve onu hayretler içinde bırakmıştır. Dolayısıyla bu şaşkınlık sebebiyle muktezâ-yı hâli farkedememiş ve büyüklerin emir verirken ya da yasak koyarken adet edindikleri şekilde hitap tarzıyla cümlesine başlamıştır. İkinci iltifatında ise aldığı haber sebebiyle yaşadığı ilk sarsıntının şokunu biraz atlatıp biraz aklı başına gelince nefsinin yanında göremedi.⁹⁸⁶ Dolayısıyla ondan üçüncü şahıs şeklinde söz etmeye başladı. Üçüncü iltifatta ise ilk yorumda olduğu gibi bütün bu özelliklerin kendisine mahsus olduğunu vurgulamak istemiştir.

Üçüncü yorum olarak Sekkâkî şunları söylüyor. Birinci iltifatında nefsinin aldığı bu habere sabır göstermeyip sızlanması onu kızdırdığı için nefsinin, kınanması ve azarlanması gereken bir konuma koyup cümleye azarlama ve kınama kastıyla hitap üslûbuyla başladı. İkinci iltifatında nefsinin kınayıp azarlamasına sebep olan öfkesi biraz dinince – çünkü azarlama ve kınama öfkeyi kısmen yatıştırır.- nefsinin yüz çevirip kendi kendine söylenmeye başladı. Bu sebeple ğaip olarak cümle kurdu.

⁹⁸⁵ Bu üzüntüyü bazı şârihler nefsin üzüntüsü olarak yorumlarken, (Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-İzâh** s. 133) Teftâzânî, teselli veren kralın üzüntüsü olarak yorumlanması gerektiğini, aksi, yorumların isabetli olmadığını savunuyor. Bkz. Teftâzânî, **Şerh**, s. 220; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 182.

⁹⁸⁶ Çünkü nefis aldığı acı haberden dolayı yıkılmıştı. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-İzâh**, s. 133.

Üçüncü iltifatında ilk ve ikinci yorumda söylediklerimiz aynen geçerlidir.⁹⁸⁷ Görüldüğü gibi Sekkâkî buradaki iltifatlar hakkında üç farklı yorumda bulunmuş bu yorumların tamamı üçüncü iltifatın gerekçesi konusunda birleşmişlerdir. İkinci iltifatın gerekçesi konusunda her bir yorumda farklı bir düşünce ortaya konulmuş olup, toplam üç vecih zikredilmiş, birinci iltifatın gerekçesi konusunda ise dört farklı yorum ortaya çıkmıştır. Çünkü ilk yorumda birinci iltifat hakkında iki farklı yorum zikredilmiştir.

Kazvîni, Sekkâkî'nin şiirdeki iltifatlar üzerine yaptığı bu yorumları almış sonunda da “insaflı birine bu yorumlardaki zorlama açıkça zahir olur”⁹⁸⁸ diyerek Sekkâkî'yi eleştirmiştir.

Kazvîni'nin bu itirazını *Telhîs* ve *el-Îzâh* şârihleri görmezden gelmişler neredeyse hiç biri değinmemişlerdir. Buna temas edenler ise sadece Kazvîni'nin bu cümlesini açıklamaya çalışmışlar ve bu tür yorumların zevki selime aykırı olduğunu, ayrıca şairin hiç aklına gelmeyecek şeyleri ona yüklediğini, buna ek olarak lafızlardan çıkarılmadığı için sübjektif bir durum içermesi sebebiyle kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁹⁸⁹

Ancak Sekkâkî'nin iltifatlarla ilgili yaptığı bu yorumlar onun belâgatta zevki selimi esas almadığını iddia edenlerin eleştirilerini boşa çıkarmaktadır. Zira edebiytta zevke yer vermeyen bir anlayışın bu tür ince yorumlar yapması düşünülemez.

II. KALB KONUSUNDAKİ GÖRÜŞÜNE İTİRAZI

Kazvîni, mûsnedün ileyhin halleri bölümünde muktezâ-yı zahirin dışına çıkılan yerlerden bahsederken bunlardan birinin de “kalb”⁹⁹⁰ olduğunu belirtir. Kalb;

⁹⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 302-303.

⁹⁸⁸ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 78-79.

⁹⁸⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 256; Erdoğan Albayrak, *Îzâhu'l-Îzâh*, s. 431; Hafâcî, *Şerhu'l-Îzâh*, II, 94; Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, I, 159.

⁹⁹⁰ Kalb şöyle tarif edilmiştir: Kelamın cüzlerinden herhangi birini diğeri ile yer değiştirmek suretiyle muktezâyı zahirin dışına çıkılarak söz söylenmesidir. عرضت الناقة على الحوض “Deveyi havuza gösterdim” örneğinde olduğu gibi. Aslında “deveye havuzu gösterdim.” Şeklinde olmalıydı. Yani الناقة ile الحوض kelimesi yer değiştirmiştir. “Kalb” terimi hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Ahmed Matlûb,

“Mübalağa kastıyla, cümlelerin cüzlerinden herhangi birinin diğeri ile yer değiştirerek birbirinin yerine kullanılmasıdır”⁹⁹¹ şeklinde tarif edilmiştir. *Deveyi* عرضت الناقة على الحوض “*havuza gösterdim*” örneğinde olduğu gibi. Aslında “deveye havuzu gösterdim” şeklinde olmalıydı. Yani “الناقة” ile “الحوض” kelimesi yer değiştirmiştir.

Kazvîni kalb için yukarıdaki örneği verdikten sonra bazı belâgat âlimlerinin bu kullanımı doğrudan reddettiklerini, Sekkâkî’nin de aralarında bulunduğu bazı âlimlerin ise şartsız olarak kabul ettiğini belirttikten sonra kendi görüşünü şu şekilde ifade ediyor: “Gerçek şu ki şâyet kalb, güzel bir nükte (i’tibarı latîf) içerirse makbuldür.” Kazvîni daha sonra Rü’be b. Accâc’ın⁹⁹² şu beytini buna örnek olarak verir.

و مهمه مغيرة أرجاؤه كأنّ لون أرضه سماؤه

“Çevresi toz dumanla kaplanmış nice çöller var ki onların toprağının rengi gökyüzünün rengiyle aynıdır.”⁹⁹³ Bu beytte, “gökyüzünün rengi yeryüzüne benzetilmek yerine kalb yapılarak tersi ortaya konmuş ve yeryüzünün rengi gökyüzünün rengine benzetilmiştir. Nükte ise yerden kalkan toz ve dumanların adeta gökyüzü ile yeryüzünün yer değiştirmesine sebep olacak kadar çok olduğunu ortaya koymaktır. Kazvîni eğer kalb böyle bir nükte içermezse reddedilir, dedikten sonra şu örneği veriyor. *Samanla karıştırılmış çamuru köşkle sıvadığın gibi*” Kazvîniye göre burada الفدن “*köşk*” kelimesiyle السباع “*çamur*” kelimesi yer değiştirmiş ve bu değişiklik herhangi bir nükte içermemektedir. Dolayısıyla böyle bir kalb kabul edilmez.⁹⁹⁴

Mu’cemu’l-mustalahât, III, 140-143; Dr. Abdülkâdir Hüseyin, **Fennu’l-Belâga**, Beyrut, Âlemu’l-kütüb, 2. Baskı 1984, s. 310-318; İsmail Durmuş, “*Kalb*” **DİA**, XXIV, 2001, 232-233.

⁹⁹¹ Bkz. Tefâtânî, **Mutavvel**, s. 137; **Muhtasaru’l-meânî**, s. 120; Hâşimi, **Cevâhiru’l-belâga**, s. 241.

⁹⁹² Ebü’l-Cahhâf (Ebû Abdillâh) Rü’be b. Abdillâh el-Accâc b. Rü’be b. Lebîd et-Temîmî es-Sa’dî; Arap recez şiirinin en büyük temsilcisi kabul edilen şairdir. (ö. 145/762). Bkz. Rahmi Er, “*Rü’be b. Accâc*”, **DİA**, XXXV, 282-283.

⁹⁹³ Dîvan-ı Rü’be, s. 3.

⁹⁹⁴ Kazvîni, **Telhîs**, s. 45-46; **el-Îzâh**, s. 81; Kazvîni’nin nükte içermemesi sebebiyle reddedilir sözüne örnek olarak sunduğu yukarıdaki örnek kimilerine göre nükte içermektedir. Dolayısıyla belâgat

Sekkâkî ise kalb hakkında kendisinden önce dile getirilenlere cevap verircesine kalbin her türünün hem Arap kelimada hem Arap şiirinde hem de Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığını belirtiyor ve kalbin bizatihi kendisinin kelama güzellik kattığını vurgulayıp bu tür kullanımı ancak gerçek manada belâgat âlimlerinin anlayabileceğini ifade ediyor. Ardından da kendinden önceki eserlerde yer alan ve üzerinde tartışılan kalb örneklerini tek tek ele alıp bunlarda kalbin varlığını isbat etmeye çalışıyor.⁹⁹⁵ Sekkâkî'nin verdiği bu örneklerin bir kısmı Kazvînî tarafından güzel bir nükte içermedikleri gerekçesiyle reddedilmiş bir kısmı ise tevil edilmiştir.⁹⁹⁶

Sübkî ve Bâbertî dışında Kazvînî'nin bu itirazına değinen belâgat âlimi yok gibidir. Sübkî kalbi, lafzî ve manevî kalb olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁹⁹⁷ Lafzî kalb; nahiv kuralları açısından (i'rab vb.) kurulan cümlelerin sahih olması, cümledeki iki lafzın birbirinin yerine kullanıldığını kabul etmeye bağlıdır. Mesela mübtedası nekre haberi marife olan bir cümle nahiv açısından sahih olmayacağı için böyle bir cümlede mübteda ve haberin birbirinin yerine kullanıldığını varsayabiliriz. Sübkî kalbin bu türünün nahiv âlimlerinin ilgi alanına girdiğini dolayısıyla belâgat açısından üzerinde durmanın gerekli olmadığını söylemektedir. Manevî kalb ise cümledeki iki kelimenin birbiri ile yer değiştirmesi ile anlamın sahih olması durumunda söz konusu olur. Yukarıda verdiğimiz örnekler bu türden kalb örnekleridir.

Sübkî manevî kalbin belâgatın kavramları arasında yer aldığını belirttiikten sonra kalb konusunda nahivcilerin ihtilaflarını zikrediyor. Ardından da manevî kalbin caiz olması konusunda kesinlik bulunduğunu bunu reddetmek için bir sebebin

açısından bu şiir reddedilir denemez. Çünkü burada köşkün sıvanmasında sıvanın (samanla karıştırılmış çamur) çok aşırı kullanılmasından kaynaklanan bir mübalağayı ifade etmek için böyle söylendiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla şiirin ilk mısraında yer alan devenin semizliğinin buna teşbih edildiği dikkate alındığında devenin yağlarının aşırılığına vurgu yapılmıştır. Bu yorumlar için bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 138; Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 263.

⁹⁹⁵ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 312.

⁹⁹⁶ Bkz. Kazvînî, **el-İzâh**, s. 82-83.

⁹⁹⁷ Sübkî, lafzî kalb; “mana değişmeksizin sadece cümledeki lafızların yer değiştirmesidir” şeklinde tarif ettikten sonra bunun bir zarurete binaen yapılabileceğini söylemektedir. Manevî kalbi ise, yer değiştiren bu lafızların mübalağa için manalarının da yer değiştirmesi şeklinde tarif ediyor. Bkz. Sübkî, **Arûs**, I, 488; Hafâcî, **Şerhu'l-İzâh**, II, 97

bulunmadığını savunuyor. Bu görüşünü de kalbin bulunduğunu savunduğu bazı âyet ve hadislerle desteklemeye çalışıyor. Ayrıca delil olarak Kazvî'nin de kabul ettiği teşbihi maklûbun, kalb kavramının kapsamına girdiğini belirtip kalbi reddettiğimizde bu tür teşbihleri nasıl îzâh edeceğimizi sorguluyor. Sonuç olarak; Sübkî, belâgatın konusu olan manevi kalbin reddedilemeyeceğini iddia ediyor.⁹⁹⁸ Ancak Sübkî'nin bu ifadeleri Sekkâkî'yi ya da Kazvî'yi desteklediğine dair bir işaret taşıyor. Çünkü Kazvî'nin zaten kalbi toptan reddetmeyip, kabul edilmesini güzel bir nükte içermesine bağlıyor. Sübkî'nin bu konuda ne düşündüğünü tespit edemedik.

Bâbertî ise kalbi, kalbü'l-heyet ve kalbü'l-hükm olmak üzere ikiye ayırıyor. O, teşbih-i maklûb türündeki kalb çeşitlerine “kalbülhükm” bu türde olmayıp sadece iki kelimenin anlam açısından cümlede yer değiştirmesi ile meydana gelen kalb örneklerine ise “kalbülheyet” adını veriyor. Ardından da Kazvî'nin “güzel bir nükte (itibarî latif) içermeyen kalb türleri reddedilir” sözüne karşı çıkıyor. Ona göre Kazvî'nin bu düşüncesi hükmî kalb için geçerli olsa da kalbi heyet için geçerli değildir. Sonra da belâgat âlimlerinin kalbi heyetin kabul edilmesi için tek şart ileri sürdüklerini bunun da mananın karışması ihtimalinin bulunmaması olduğunu söylüyor. Kalbi mutlak olarak reddedenlerin görüşlerinin hiç dikkate alınamayacağını bunu savunanların dikkate alınması halinde birçok edebi sözün inkar edilmesi gerektiğini ya da bunlara gereksiz yorumlarla kılıf bulunmaya çalışılacağını ifade ediyor.⁹⁹⁹

Teftâzânî'nin ifadelerinden Kazvî'ye destek verdiği anlaşıyor. Çünkü o Kazvî'nin “kalb güzel bir nükte (itibarî latif) içermese reddedilir” sözünü açıklarken şöyle diyor: “Bir nükte olmaksızın kalbin geçerli olduğunu savunmak muktezâ-yı zâhirin dışına çıkmayı gerektiren bir sebep yokken bunun dışına çıkmayı gerektirir ki bu da kelamın muktezâ-yı hâle uygun olmaması sonucunu doğurur.” Muktezâ-yı hâle uygun olmayan söz belîğ sayılamayacağından Teftâzânî'nin bunu reddettiğini anlıyoruz. Ardından Teftâzânî bu tür kalbi de maksadın hilafına bir anlamı çağrıştıran ve böyle bir anlamı çağrıştırmayan olarak ikiye ayırıyor. Her birine örnekler verdikten sonra güzel bir nükte içermeyen kalbin normal şartlarda bile

⁹⁹⁸ Sübkî, *Arûs*, I, 487-490.

⁹⁹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 263-264.

reddedileceğini maksadın hilafına bir manayı çağrıştırması durumunda ise evleviyetle reddedileceğini savunuyor.¹⁰⁰⁰

Kazvîni kimi belâgat âlimlerinin kalbi mutlak olarak reddettiğini¹⁰⁰¹ savunuyorsa da biz bu kavramın Kazvîni döneminde ifade ettiği anlam açısından ulaştığı sınırları kapsamadığı kanaatindeyiz. Çünkü kalbi reddedenlerin tevil ettikleri örneklere baktığımızda sınırlı türde olduklarını görüyoruz. Dolayısıyla tümüyle reddedenler ifadesinden lafzî kalb, ya da teşbihi maktûb dışında kalan kalb türleri gibi bir sonuç çıkarmamız yerinde olur düşüncesindeyiz.

Bu konuda Kazvîni öncesinde en kapsamlı değerlendirmeyi yapanlardan birinin Âmidî (ö. 371/981) olduğunu söyleyebiliriz. O, önce kalbin Arap kelimasında (nesir) sehven yer aldığını ve sonraki âlimlerin (müteehhirîn) bu konuda evvelkileri takib etmesinin doğru olmadığını söylüyor. Ardından da kalbin varlığı iddia edilen âyetleri¹⁰⁰² ele alıp yorumluyor ve bunlarda kalb olmadığını isbata çalışıyor. Arap şiirinde yer alan kalbi makbul ve merdud olmak üzere ikiye ayırıyor ve merdud olan kalbe maksadın hilafına bir manayı çağrıştıracak şiirleri örnek olarak veriyor.¹⁰⁰³

Konu hakkındaki düşüncemiz birçok belâgat âliminin işaret ettiği gibi kalbi toptan reddeden bir nahiv ya da belâgat âliminin bulunmadığı yönündedir. Çünkü kalb yukarıda ifade edildiği gibi lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Manevî kalb ise teşbihi maktûb tarzında gelen ya da iki kelimenin anlam bakımından yer değiştirmesi ile meydana gelen olmak üzere iki kısımdır. Bunlardan lafzî kalb belâgat ilminin ilgi alanında bulunmadığı için konumuz değildir. Manevî kalbin ise teşbîh-i maktûb tarzında olanı bütün belâgat âlimlerince kabul görmektedir. Ancak iki kelimenin yer değiştirmesi ile meydana gelen kalbin makbul olmasının iki şartı vardır. Bunlardan birincisi, Kazvîni'nin ileri sürdüğü güzel bir nükte içermesi, diğeri de manada karışıklığa yol açmaması.

¹⁰⁰⁰ Tefâtânî, **Mutavvel**, s. 138-139.

¹⁰⁰¹ Kalbi mutlak olarak reddedenler arasında Sîbeveyhi, Âmidî, Kudâme b. Ca'fer, Merzûbânî vb. âlimler gösterilmektedir. Bkz. Abdülkâdir el-Hüseyn, **Fennü'l-Belâga**, s. 312-316.

¹⁰⁰² İlgili âyetler için bkz. Âraf, 7/4; Neml, 27/28; Necm, 53/8; Âdiyât, 100/8.

¹⁰⁰³ Bkz. Ebû'l-Kasım Hasan b. Bîşr Âmidî, **el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî**, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Mısır, Dâru'l-Maârif, 1961, I, 207-208; Hafâcî, **Şerhu'l-Îzâh**, II, 100.

Sonuç olarak Kazvî'nin kalb konusunda “güzel bir nükte içermesi halinde kalb kabul edilir” sözü, daha önce dile getirilmemiş olan orijinal bir görüştür. Ancak onun bu düşüncesinin sübjektif olduğunu düşünüyoruz. Zira kalbin bunu içerip içermediğine kim karar verecektir. Mesela Kazvî'nin güzel nükte içermediği için reddedilir dediği yukarıdaki şiir kimilerine göre güzel bir nükte içermektedir.¹⁰⁰⁴ Bu durumda makbul olan kalb grubuna dahil olmalıdır. Oysaki Kazvî bunu reddedilen kalb kısmında ele almıştı.¹⁰⁰⁵

III. KASR KONUSUNDA İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER

Kazvî; kasrı,¹⁰⁰⁶ hakîkî ve gayr-ı hakîkî¹⁰⁰⁷ kısımlarına ayırdıktan sonra her birini قصر الموصوف على /kasru'l-mevsuf ale's-sıfat “mevsufun sıfata kasrı” ve قصر الموصوف على /kasru's-sıfat ale'l-mevsûf “sıfatın mevsufa kasrı” diye taksim ediyor. Ardından gayr-ı hakîkî kasrın her iki kısmını (kasru'l-mevsuf ale's-sıfat/mevsufun sıfata kasrı ve kasru's-sıfat ale'l-mevsuf/sıfatın mevsufa kasrı), kasr-ı ifrâd, kasr-ı kalb ve kasr-ı ta 'yin kısımlarına ayırıyor. Ardından, kasru'l-mevsuf ale's-sıfat/mevsufun sıfata kasrının; kasr-ı ifrâd kısmında her iki sıfatın çelişmemesinin, kalb kısmında ise bu sıfatların çelişmesinin şart olduğunu söylüyor. Kazvî bu ifadelerinin ardından Sekkâkî'nin konu hakkındaki ifadelerini değerlendiriyor ve şöyle diyor: “*Sekkâkî kasr-ı hakîkîyi ihmal etmiş, kasr-ı ta 'yini kasr-ı ifrâda dahil etmiş (bu isimle bir kasr zikretmemiş) ve kasru'l-mevsuf ale's-sıfatın ifrâd kısmında sıfatların birbiri ile çelişmemesini, kalb kısmında da çelişmesini şart koşmamıştır.*”¹⁰⁰⁸ Kazvî her ne

¹⁰⁰⁴ Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 138.

¹⁰⁰⁵ Ahmed Matlûb, **el-Kazvî**, s. 238-239.

¹⁰⁰⁶ Hasr, tahsis vb. adlarla da anılan kasrın tanımı, türleri farklı isimler arasındaki nüanslar için bkz. Kazvî, **Telhîs**, s. 61; **el-Îzâh**, s. 122-123; Ahmed, Matlûb, **Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye**, III, 448; Ebû Mûsâ, **el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî**, s. 322; İsmail Durmuş, “Hasr”, **DİA**, XIV, 1997, 392-393.

¹⁰⁰⁷ Gayr-ı hakîkî kasra, kasr-ı izâfî de denir. İsimlendirme gerekçeleri için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, s. 204; Mağribî, **Mevâhibü'l-Fettâh**, II, 168-169; İsmâüddîn, **Atvel**, I, 213; Desûkî, **Hâşiye**, I, 581.

¹⁰⁰⁸ Kazvî, **el-Îzâh**, s. 124.

kadar diğer itirazlarında yaptığı gibi bu ifadelerinin ardından *نظر فيه* dememişse de yukarıda bahsettiğimiz kendi taksimi Sekkâkî'nin bu görüşüne katılmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Şimdi bu itirazları teker teker ele alıp değerlendireceğiz. Ama önce Sekkâkî'nin konu hakkındaki ifadelerini özetlemeye çalışalım.

Sekkâkî şöyle diyor:

“Kasr ya muhataba mevsufun iki değil de sadece bir sıfatla tahsis edildiğini bildirmek manasında kullanılır. Zeydin şair ve müneccim olduğuna inanan bir kimseye *زيد شاعر لا منجم* “*Zeyd şairdir, müneccim değil*” denmesi gibi. Ya da Zeydin ayakta mı yoksa oturmakta mı olduğu konusunda tereddüd eden ve birini diğerine tercih edemeyen kimseye *زيد قائم لا قاعد* “*Zeyd ayaktadır, oturur halde değil*” denmesi gibi. Kasrın bu türünde ikinci vasfın hükme ortaklığı nefy edildiği için kasr-ı ifrâd adını almıştır. Kasrın bir diğer şekli; mevsufu muhatabın düşündüğü sıfata değil de onun yerine başka bir sıfata tahsis etmektir. Zeyd’in müneccim olup şair olmadığına inanan birine *ما زيد منجم بل شاعر* “*Zeyd müneccim değil, aksine şairdir*”; ya da *زيد شاعر لا منجم* “*Zeyd şairdir, müneccim değil*” denmesi gibi. Kasrın bu türüne de kasr-ı kalb adı verilir. Çünkü mütekellim muhatabın zihnindeki hükmü tersine çevirmektedir.”¹⁰⁰⁹

A. Kasr-ı Hakîkîyi İhmal Etmesine İtirazı

Yukarıda ifade edildiği gibi Kazvîni, Sekkâkî'nin kasr-ı hakîkîyi ihmal ettiğini söylemektedir. Sekkâkî gerçekten kasr-ı hakîkîyi kabul etmediği için mi ihmal etmiştir, yoksa sadece isimlendirme açısından bir ihtilaf mı söz konusudur? İşte bu hususta belâgat âlimleri farklı görüşler ileri sürmektedirler.

Halhâlî, hakîkî kasr için; “durumu açıktır, maksat kolayca anlaşılır, karışıklığa sebep olacak bir durum söz konusu değildir, hakkında çok söz söylenmiştir, yok denecek kadar az rastlanır”¹⁰¹⁰ demek suretiyle Sekkâkî'nin kasr-ı hakîkîyi ihmal etmesine gerekçe üretmiş ve dolaylı da olsa Sekkâkî'yi savunmuştur.

Bâbertî ise bu konuda şöyle demektedir: Kazvîni, *el-Îzâh* adlı eserinde, Sekkâkî'nin kasr-ı hakîkîyi ihmal ettiğini halbuki kasrın bu türünün bir realite olduğunu söylemekte ise de onun bu görüşü itiraza açıktır. Çünkü kasr-ı hakîkînin *قصر*

¹⁰⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 400.

¹⁰¹⁰ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 316.

الصفة على الموصوف /kasru'l-mevsuf ale's-sıfat “mevsufun sıfata kasrı” kısmı nerdeyse hiç bulunmadığı için bunun yokluğu müttefekun aleyhtir. قصر الصفة على الموصوف /kasru's-sıfat ale'l-mevsuf “sıfatın mevsufa kasrı” ise hem hüccet hem de realite açısından kasr-ı hakîkî olmaya elverişli değildir. Zira sıfatın herhangi bir mevsufa kasredilmesi o sıfatın bilinmesine bağlıdır. Oysaki sınırsız olan şeyleri bilmek mümkün olmadığı gibi onların kimler için sıfat olduğunu bilme imkanı da yoktur. İmkansıza götüren de imkansızdır.

Realite açısından bulunmayışının sebebi ise, ما في الدار إلا زيد “evde Zeyd’den başka kimse yoktur” dediğimizde bunun kasr-ı hakîkî olması mümkün değildir. Çünkü kasr-ı hakîkî,¹⁰¹¹ muhatabın hatalı düşüncesini ortadan kaldırmak için yapılır. Halbuki bu cümlede muhatabın dünyadaki bütün insanların evde bulunduğunu düşünmesi imkansızdır. Muhatabın böyle bir iddiası olamayacağına göre bunun ortadan kaldırılması da söz konusu değildir. O halde ما في الدار إلا زيد “evde Zeyd’den başka kimse yoktur” sözü mutlak anlamda değil muhatabın düşüncesindeki başka şahıslara göredir. Bu da kasr-ı hakîkî değil kasr-ı izâfîdir. Böylece kasr-ı hakîkînin yokluğu ortaya çıkmış oldu.¹⁰¹²

Teftâzânî; Sekkâkî’nin kasr-ı hakîkînin pratikte faydası az olduğu için bunu açıkça zikretmediğini Kazvînî’nin de Sekkâkî’nin kasrın bu türünü ihmal ettiğini zannettiğini söyledikten sonra halbuki durum böyle değildir, diyerek şunları söylüyor: Sekkâkî mevsufun sıfata kasrını; “mevsufu iki sıfatla değil de sadece bir sıfatla tahsis etmek, (kasr-ı ifrâd) ya da mevsufu şu değil de bu sıfatla tahsis etmektir (kasr-ı kalb)” diye tanımlarken sıfatın mevsufa kasrını da “vasfı iki mevsuftan sadece birine tahsis edip ikincisini yok saymak (kasr-ı ifrâd) ya da vasfı şu değil de bu mevsufa tahsis etmektir (kasr-ı kalb)”, şeklinde tanımlıyor. Sekkâkî’nin bu tanımı kasr-ı hakîkîyi

¹⁰¹¹ Bâbertî’nin ifadesi “kasr-ı hakîkî” şeklindedir. Ancak biz bunun sadece “kasr” olmasının doğru olacağını düşünüyoruz. Çünkü kasr-ı hakîkînin şartı muhatabın yanlış itikadını ortadan kaldırmak dediğimizde olmayan bir kasr için şart ortaya koymuş oluruz ki bu anlamlı değildir. Kaldı ki Seyyid Şerif kasr-ı hakîkîde muhatabın itikadı ya da tereddüdünün söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 321; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 405.

¹⁰¹² Bâbertî, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 325.

kapsayacak niteliktedir. Çünkü onun “دون ثان /ikincisine değil” ifadelerinde yer alan “ثان” tabiri ve “مكان آخر/diğerinin yerine” ifadesindeki “آخر” kaydı kelime anlamında kullanılmayıp, bunlardan “ثان/ikincisi” kelimesi, bir iki gibi sayılarla sınırlanmaksızın birincinin aksi yani ikinci konumda olabilecek her şeyi kapsar. (Bu yoruma göre “bir” sayısının dışında kalan sayıların tamamı bu ifadenin kapsamına girer) Diğer kayd olan “آخر” kelimesi de yine bir iki gibi sayılarla sınırlı olmaksızın “diğer” ifadesinin altına girebilecek her şeyi kapsamına alır. Böylece Sekkâkî’nin tanımı sadece kasr-ı gayr-ı hakîkîyi değil kasr-ı hakîkîyi de kapsamına almış olur. Çünkü tahsise konu olan nesne (sıfat/mevsuf) nin dışında kalan “ثان” ya da “آخر” bir tane olabileceği gibi sınırsız da olabilir. Sınırsız olması halinde hakîkî kasr söz konusu olur. Teftâzânî daha sonra Sekkâkî’nin metnini böyle anlamazsak birçok gayr-ı hakîkî kasr örneğinin de tanımın kapsamı dışında kalacağını beyan ediyor. Mesela Zeyd’in şair yazar ve müneccim olduğunu iddia eden birine “Zeyd şairdir” dediğimizde bu cümle vasıflardan ikincisine değil birine tahsis etmek ifadesinin kapsamına girmezdi. Çünkü burada ikiden fazla vasıf söz konusu olduğundan “ikincisi” yerine iki üç ve daha fazlasına denmesi gerekirdi. Ya da Zeyd, Amr ve Bekrin şair olduğunu iddia eden birine “Şair olan Zeyd’dir” dediğimizde bu sözün kasr ifade etmemesi gerekirdi. Çünkü bu sözün anlamı şair olan Zeyd’dir, diğeri (ikincisi) değil demek olurdu ki, burada muhatabın zihninde Zeyd’in mukabilinde birden çok kişi olduğu bilinmektedir. Zira burada tahsise konu olan gerçek mevsufun dışında birden çok mevsufun varlığı söz konusudur

Teftâzânî, Sekkâkî’nin kasr örneklerini gayr-ı hakîkî kasrdan seçtiğini ancak bunun kasrın bu türünün çokça bulunmasından kaynaklandığını ve yalana düşmekten kaçınmak amacıyla böyle yaptığını söylüyor. Bununla birlikte Sekkâkî’nin kelâmında kasr-ı hakîkînin de örneklerine rastlamak mümkündür diyen Teftâzânî / زيد شاعر لا غير

“Amr’ı Zeyd’den başkası dövmedi.” ما ضرب عمرا إلا زيد. “Zeyd şardir başka bir şey değil.” ليس غير / ليس إلا
“Zeyd Amr’dan başkasını dövmedi.” ما ضرب زيد إلا عمرا. ifadelerini buna örnek gösteriyor ve şunları söylüyor:

Öte yandan Sekkâkî'nin ifadeleri iyice incelendiğinde onun bu taksime işaret ettiği görülür. Çünkü o şöyle diyor:¹⁰¹³ Varlığı herkesçe kabul edilen şairlik gibi bir sığata nefyi dahil edip mesela ما شاعر “şair yoktur” denildiğinde; olumsuzluk bu sıfatın nisbet edildiğı varlık (müddeâlehi) için sübutuna yönelik olur. Sıfatın nisbet edildiğı varlık (müddeâleh) umumi ise mesela “في الدنيا شعراء” sözüne mukabil “ما شاعر” denirse “dünyada şair yoktur” anlamı kastedilir. Peşinden “إلا زيد” denildiğinde “dünyada Zeyd’den başka şair yoktur” demek olur. Eğer (müddeâleh) hususi ise mesela;

“زيد وعمرو شاعران” sözüne karşılık “ما شاعر إلا زيد” denirse anlam “şair olan bu ikisi değil sadece Zeyd’dir.” demek olur. Birinci durumda “dünyada Zeyd dışında şair yoktur” kasr-ı hakîkî olur. İkinci durumda ise “şair olan bu ikisi değil sadece Zeyd’dir” kasr-ı gayr-ı hakîkî olur.¹⁰¹⁴ Görüldüğü gibi Teftâzânî, Sekkâkî'nin sarahaten olmasa da işaret yoluyla kasr-ı hakîkîden söz ettiğini iddia ediyor.

Seyyid Şerif ise bu konuda Teftâzânî gibi düşünmemektedir. Ona göre kasr-ı hakîkîde muhatabın itikadı ya da tereddüdü söz konusu değildir. Halbuki Sekkâkî, kasrı tanımlarken muhataba göre عند المخاطب ifadesini kullandı. Ardından da verdiği örnekte Zeyd’in şair ve müneccim olduğuna inanan (لمن يعتقده شاعرا ومنجما) ama bu iki sıfattan hangisi ile vasıflandığı hususunda tercihi bulunmayan muhataba “Zeyd şairdir.” denilmesi gibi dedi.¹⁰¹⁵ Dolayısıyla Sekkâkî, kasr-ı hakîkî’den söz etmemiştir. Seyyid Şerif’e göre Sekkâkî’nin hakîkî kasırdan söz etmemesinin sebebi, kasr-ı hakîkînin kasru’l-mevsuf ale’s-sıfat/mevsufun sığata kasrı türünün hiç bulunmaması; ancak kasr-ı iddiâi olarak bulunabilmesi, kasru’s-sıfat ale’l-mevsufun ise teori açısından mümkün olmakla birlikte pratikte çok az bulunmasıdır.¹⁰¹⁶

Niksârî bu itiraza şöyle cevap verilmiştir diyerek şunları söylüyor: “Kasrın şartı; hükmün muhatabın zihninde doğru ile yanlışın karışık bir şekilde yer almasıdır.

¹⁰¹³ Sekkâkî, **Miftâh**, s.402.

¹⁰¹⁴ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 204-205.

¹⁰¹⁵ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 400.

¹⁰¹⁶ Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 406-407; Benzer düşünce için bkz. İsamüddîn, **Atvel**, I, 216; Hasan Çelebi, **Hâşiye ale’l-Mutavvel**, s. 377-378.

Bu durum hakîkî kasırda söz konusu olmadığı için (çünkü muhatabın kasrın zıddı olan bütün sıfatları/mevsufları hükme konu kılması mümkün değildir) Sekkâkî bu kasrı ihmal etmiştir¹⁰¹⁷ Niksârî daha sonra; “kaldı ki biz Sekkâkî’nin kasr-ı hakîkîyi ihmal ettiğini kabul etmiyoruz” deyip Teftâzânî’nin görüşünü tekrarlıyor. Buna göre “فان” ve “آخر” kelimelerinden maksat tekil mana değildir. Bu ifadeler umumilik bildiren nekre kelimeler olup, birincinin karşısındaki bütün nesneleri kapsarlar.¹⁰¹⁸

Son dönem belâgat eserlerinin bir kısmında da taksim içinde kasr-ı hakîkî yer almakla birlikte bunun kasru’l-mevsuf ale’s-sıfat/mevsufun sifata kasrı türünün bulunmadığı ifade edilmektedir.¹⁰¹⁹

Nihâyet Kazvînî, kendisi de açıkça bunun kasru’l-mevsuf ale’s-sıfat/mevsufun sifata kasrı türünü “لا يكاد يوجد” “*neredeyse hiç bulunmaz*”¹⁰²⁰ demek suretiyle yok hükmünde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²¹ Teftâzânî’de Sekkâkî’nin örnekleri neden kasr-ı izâfiden seçtiğini anlatırken “yalana düşmekten kaçınmak”¹⁰²² şeklinde bir gerekçe ileri sürmüştü. Bu da Teftâzânî’nin de aslında hakîkî kasrın bulunmadığını kabul ettiğini göstermektedir.

Öte yandan İsâmüddîn, Kazvînî’nin “Sekkâkî kasr-ı hakîkîyi ihmal etmiştir” sözünü Sekkâkî’yi eleştirme amacıyla değil de kendini savunmak için ortaya attığını iddia ediyor ve şöyle diyor: “Sekkâkî, kasra yaptığı tanımda bunu herhangi bir kayıtlı kayıtlamadı. Kazvînî ise onun bu tanımını sadece gayrı hakîkî kasır için yaptığını

¹⁰¹⁷ Niksârî’nin bu düşüncesi Sekkâkî’nin *Miftâh*’taki kasr yollarının ortak yönlerini anlattığı bölümdeki düşüncelerinin yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Sekkâkî orada şöyle diyor: Kasır yollarının birleştikleri nokta şudur: Kasır yapılırken muhatabın zihninde doğru ve yanlış karışık bir şekilde yer almakta olup mütekellim kasır yollarından birini kullanmak suretiyle onun zihnindeki hatayı ortadan kaldırıp doğruyu netleştirmesidir. Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 404; Ayrıca bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 208-209.

¹⁰¹⁸ Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 198-199.

¹⁰¹⁹ Bkz. Fadl Hasan Abbâs, **el- Belâgatü fûnûnuhâ ve efnânuhâ**, I, 387.

¹⁰²⁰ Bu söz çok az bulunur anlamında kullanıldığı gibi kinaye yoluyla “hiç yoktur” anlamında da kullanılır.

¹⁰²¹ Kazvînî, **Telhîs**, s. 61; **el-Îzâh**, s. 122.

¹⁰²² Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 204.

farketti. Dolayısıyla aynı tanımı kendisi kasr-ı gayrı hakîkî için yaptı. Hal böyle olunca Sekkâkî'nin tanımı gayrı hakîkî kaydı ile mukayyed olmadığından kendi tarifinin ağıyarını mani olmamakla eleştirileceğini düşünerek 'Sekkâkî kasr-ı hakîkîyi ihmal etmiştir' ifadelerini kullandı.¹⁰²³ Böylece kendisinin kasrı gayr-ı hakîkî için yaptığı tanımın Sekkâkî'de her ne kadar genel kasır tanımı gibi dursa da aslında gayr-ı hakîkî kasrın tanımı olduğunu çünkü Sekkâkî'nin kasr-ı hakîkîyi ihmal ettiğini söyledi.

Kazvînî'nin bu itirazı belâgat âlimleri tarafından desteklenmemesine rağmen biz kasr-ı, hakîkî ve gayrı hakîkî şeklinde taksim etmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Nitekim sonraki belâgat çalışmalarında kasrın hakîkî ve gayrı hakîkî şeklinde taksimi esas alınmıştır.

B. Kasrı Ta'yini, Kasr-ı İfrâd İçinde Ele Almasına İtirazı

Kazvînî, kasr-ı gayr-ı hakîkîyi قصر الموصوف على الصفة (kasru'l-mevsuf ale's-sıfat/mevsufun sıfata kasrı) قصر الصفة على الموصوف (kasru's-sıfat ale'l-mevsuf/sıfatın mevsufa kasrı) diye ikiye ayırdıktan sonra şöyle diyor.

Bunlardan birincisi (kasru'l-mevsuf ale's-sıfat/mevsufun sıfata kasrı) ya mevsufu iki değil de sadece bir sıfatla tahsis etmektir. Ya da mevsufu şu değil de bu sıfatla tahsis etmektir.

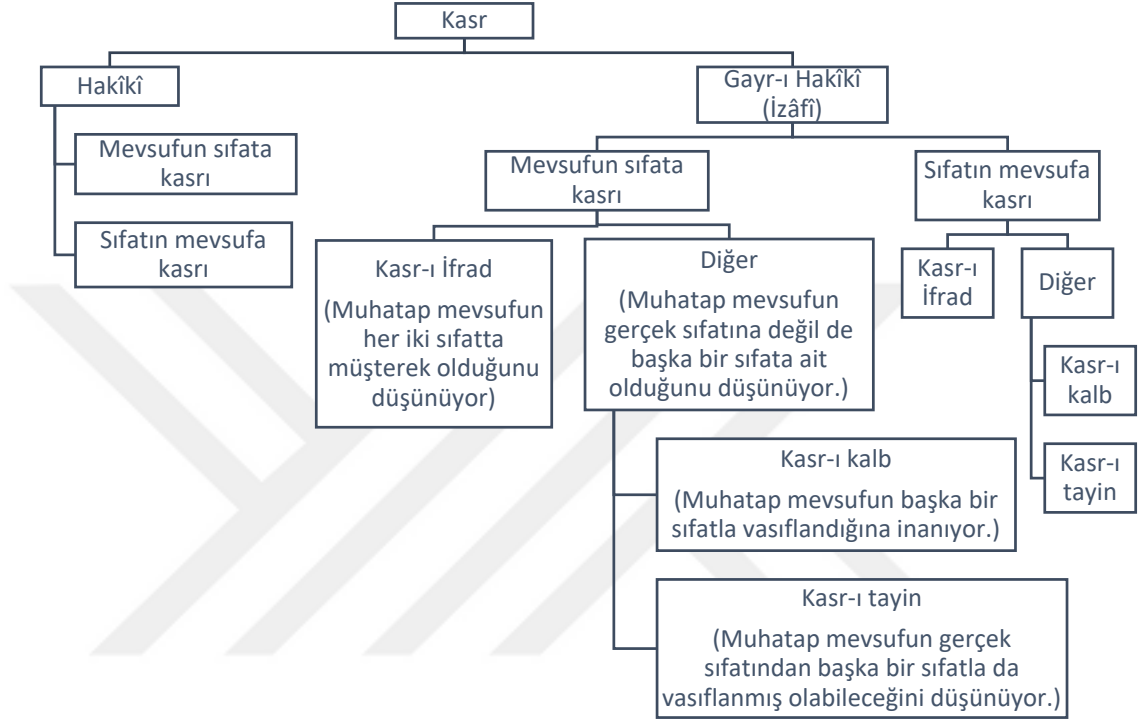
İkincisi ise (kasru's-sıfat ale'l-mevsuf/sıfatın mevsufa kasrı) sıfatı iki değil de sadece tek bir mevsufa tahsis etmektir. Ya da sıfatı bu değil de şu mevsufa tahsis etmektir.

Her ikisinin birinci ihtimalinde muhatab, bu mevsufun/sıfatın birden çok sıfata/mevsufa ait olduğuna inanmaktadır. Kasr yoluyla inanılan bu şey teke düşürüldüğü için kasrın bu türüne kasr-ı ifrâd denir. İkinci ihtimalinde ise muhatab ya mütekellimin kastı olan gerçek mevsuf/sıfat dışında bir şeye inanmaktadır. Bu durumda kasr yoluyla muhatabın zihnindeki düşüncenin aksi ortaya konduğu için buna kasr-ı kalb adı verilir. Ya da muhatabın zihninde tahsise konu olan mevsuf/sıfat hakkında birden çok seçenek bulunup tahsis edilenin hangisi olduğu konusunda

¹⁰²³ İsmâüddîn, **Atvel**, s. 216.

tereddüd etmektedir. Kasr yoluyla bu tereddüt ortadan kalktığı için bu türüne kasr-ı ta'yin adın verilir.¹⁰²⁴

Kazvî'nî'ye göre kasrı şu şekilde şematize edebiliriz:



Görüldüğü gibi Kazvî'nî bu taksimde kasr-ı ta'yini kasr-ı kalble birlikte ele aldı. Çünkü muhatabın mevsufun/sıfatın ait olduğunun dışında bir sıfata/mevsufa aitmiş gibi düşünmesini ya gerçeğin aksini düşünme veya zihninde eşit biçimde her iki ihtimalin bulunması şeklinde iki gruba ayırdı. Dolayısıyla bir anlamda kasr-ı ta'yini kasr-ı kalble birlikte değerlendirdi. Halbuki Sekkâkî kasr-ı ta'yini ifrâd içinde ele almıştı.

Şimdi Sekkâkî'nin konu hakkındaki düşüncelerine kısaca yer verelim.

Sekkâkî bu konuda şunları söylüyor:

“Kasr; muhataba mevsufun birden çok değil de sadece bir sıfatla tahsis edildiğini bildirmektir. Mesela Zeyd'in şair ve müneccim olduğuna inanan bir kimseye 'Zeyd şairdir, müneccim değil' denmesi gibi. Ya da Zeyd'in ayakta mı yoksa oturmakta mı olduğu konusunda tereddüt eden ve birini diğerine tercih edemeyen

¹⁰²⁴ Kazvî'nî, *Telhîs*, s. 62; *el-İzâh*, s. 122-123.

kimseye ‘Zeyd ayaktadır, oturur halde değil’ denmesi gibi. Kasrın bu türüne ikinci vasfın hükme ortaklığı ortadan kaldırıldığı için ‘kasr-ı ifrâd’ adı verilmiştir.”¹⁰²⁵

Sekkâkî’nin ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere o, kasr-ı ta’yini kasr-ı ifrâdla birlikte ele almakta, ikisini aynı tanım altında birleştirmektedir. Kazvî’nin, bunu doğru bulmayıp yukarıda işaret ettiğimiz üzere kasr-ı ta’yini kasr-ı kalble ele alıp ikisini aynı tanım altında topluyor. Peki Kazvî’nin bu konudaki haklılık payı nedir?

Bu itirazı iki açıdan değerlendirmemiz gerekmektedir. Birincisi Sekkâkî terim olarak “kasr-ı ta ‘yin” ifadesini zikretmemiş Kazvî’nin bu isimle zikrettiği kasr türünü kasr-ı ifrâd adı altında ele almıştır. İşte şârihler Sekkâkî tarafından bu isimle bir kasr türünden bahsedilmemesinin üzerinde durmuşlar ve bu hususta gerekçeler üretip Sekkâkî’yi destekleyen bir yol takip etmişlerdir.

Belâgat âlimlerinin konuyla ilgili düşüncelerini iki maddede toplayabiliriz.

1- Bu bir ıstılah tartışması olup ıstılahlarda tartışmaya yer yoktur. Dolayısıyla Kazvî’nin Sekkâkî’ye kavram üzerinden itiraz etmesi doğru değildir.¹⁰²⁶

2- Sekkâkî taksimi çoğaltmak istememiştir. Nitekim genellikle âlimler böyle yapmaktadırlar.¹⁰²⁷ Bu düşünceye göre Sekkâkî kasr-ı ta’yini kabul etmekle birlikte taksimde aşırı ayrıntıya kaçmamak açısından bu ismi zikretmemiştir.

Görüldüğü gibi şârihler itirazın bu veçhesi hususunda Kazvî’ye katılmamakta ve onu eleştirmektedirler.

Bu itirazın odaklandığı asıl noktayı Sekkâkî’nin isim olarak zikretmese de belâgat ilminde kasr-ı ta’yin adındaki kasr türünü kasr-ı ifrâd içinde zikretmesi oluşturmaktadır. Sekkâkî neden kasr-ı ta’yini (muhatap nezdinde her iki durumun eşitliği hali) kasr-ı kalble değil de kasr-ı ifrâdla ele aldı. Halbuki Kazvî’nin bunu kasr-ı ifrâdla değil de kasr-ı kalble birleştirmiş ve ona kasr-ı ta’yin adını vermişti. Bu itirazı doğru değerlendirebilmek için kasr-ı ta’yinin bu iki kasr türünden hangisi ile ortak özelliklere sahip olduğuna bakmak gerekecektir.

Şârihlerin konu hakkında söylediklerini şöyle özetleyebiliriz: Kasr-ı ta’yin, kasr-ı kalbden çok kasr-ı ifrâdla ortak özelliklere sahiptir. Çünkü kasr-ı ta’yinde

¹⁰²⁵ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 400.

¹⁰²⁶ Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 405; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, s. 199.

¹⁰²⁷ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 316; Bâbertî, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 326.

muhatap iki durumdan birini ta'yin edememekte olup her ikisi (sıfat/mevsuf) onun nezdinde eşittir. Mükellim bunlardan birine (sıfatı/mevsufu) tahsis ettiğinde bir şeyin yerine diğerini koymuyor ki kasr-ı kalbin tanımına girsin. Aksine kasrın bu türünde mükellim, tahsise konu olan nesne konusunda ikilem yaşayan ve nezdinde her iki durum eşit olan muhataba bunlardan birini ta'yin etmektedir. Bu ise (iki şeyden birini bırakıp diğerini tahsis) kasr-ı ifrâdın tanımıdır.¹⁰²⁸ *Buğyetü'l-Îzâh* sahibi de bu konuda Sekkâkî'yi haklı görmüş ve kasr-ı ta'yinin kasr-ı ifrâd içinde ele alınması zoru kolay kılmaktır¹⁰²⁹ ifadesini kullanmıştır.

Burada iki ayrı bakış açısından daha söz etmemiz yerinde olur. Bunlardan birincisi kasr-ı ta'yinin hem kasr-ı kalb hem de kasr-ı ifrâdla ortak özelliklere sahip olduğu düşüncesidir.¹⁰³⁰ Bu durumda kasr-ı ifrâdı şöyle tanımlarız: Birden çok mevsufun/sıfatın bir sıfatta/mevsufta birleştiğine (iştirak) inanan ya da birden çok mevsufun/sıfatın hangisinin ona (mevsuf/sıfat) ait olduğu hususunda tereddüdü olan muhatabın zihnindeki bu iştiraki/tereddüdü ortadan kaldırmak için bunlardan birini sıfata/mevsufa tahsis edip diğerlerini bırakmaktır. Nitekim Sekkâkî, kasr-ı ifrâdı böyle tanımlamıştı.¹⁰³¹ Kasr-ı kalbde de muhatab ya aksine inanıyor ya da hangisinin olduğu konusunda tereddüd içindedir, kaydını düşmeliyiz. Nitekim Kazvî'nî, kasr-ı kalbi böyle tanımlamıştı.¹⁰³² Bu görüşe göre kasr-ı ta'yin adı altında bir kasırdan söz etsek bile bu kısım diğer iki kısmın kasimi (zıttı) olmayacaktır.

Diğer bakış açısı ise kasr-ı ta'yinin bu iki gruptan hiç birine dahil olmayan dolayısıyla hiç birinin tanımı içinde ele alınmaması gereken bunların kasimi konumunda ayrı bir kasr olduğu meselesidir.¹⁰³³

Kazvî'nî'nin bu itirazını farklı açılardan değerlendirebiliriz. Öncelikle Sekkâkî, kasr-ı ta'yin adı altında bir bölümden söz etmemiştir. Kazvî'nî'nin eleştirisini bu açıdan haklı görüyoruz. Çünkü yukarıdaki îzâhlardan anlaşılacağı gibi kasr-ı ta'yinde sözün

¹⁰²⁸ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 316; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 208.

¹⁰²⁹ Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, II, 6.

¹⁰³⁰ Bkz. Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 326; Sübkî, *Arûs*, II, 178-179; Teftâzânî, *Mutavvel*, 208-209.

¹⁰³¹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 400.

¹⁰³² Bkz. Kazvî'nî, *el-Îzâh*, s. 122.

¹⁰³³ Bkz. Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 198.

muhatapı olan kimse diğer her iki kasırdaki halinden farklı bir düşünce içindedir. Dolayısıyla kasr-ı ta'yinde ilk ikisinden farklı bir üçüncü durumun varlığı açıktır. Daha sonra belâgat alanında yazılan eserlerde¹⁰³⁴ kasr-ı izâfinin üçlü taksimi (ifrâd, kalb, ta'yin) Kazvî'nin bu düşüncesinin yerinde olduğuna delildir. Ancak Kazvî, kasrın bu türünü "kasr-ı ta'yin" şeklinde isimlendirmekle birlikte tanım olarak bunu kasr-ı kalbin tanımı içinde ele almıştır. Buna katılmamız mümkün değildir. Çünkü yukarıda gerek Halhâl gerekse Teftâzânî'nin öne sürdüğü gerekçeler kasr-ı ta'yinin bu iki kasırdan birine dahil edilecekse kasr-ı ifrâda daha yakın durduğu yönündedir ki biz de bu düşünceyi paylaşmaktayız.¹⁰³⁵

Öte yandan Teftâzânî, Kazvî'nin bunu kasr-ı kalbe dahil etmesini savunmamız durumunda gelebilecek soru ve cevapları uzun uzadıya tartıştıktan sonra şöyle diyor: *"Miftâh'ın (Sekkâkî) kelamının sağlamlığı ve Kazvî'nin kelamının problemli olduğuna delil olarak bu zorlamaların varlığı yeterlidir. Muhtemeldir ki Kazvî bu sözleri Sekkâkî'ye muhalefet kastı olmaksızın öylesine söylemiştir."*¹⁰³⁶

Dolayısıyla Kazvî'nin kasr-ı ta'yini ayrı bir isimlendirme adı altında ele almadığı için Sekkâkî'yi eleştirmesine katılıyor, ancak kasr-ı kalbe değil de kasr-ı ifrâda dahil ettiği için eleştirmesine katılmıyoruz.

C. Kasr-ı İfrâdda قصر الموصوف على الصفة (Kasru'l-Mevsuf Ale's-Sıfat/Mevsufun

Sıfata Kasrı Öne Sürdüğü Bir Şartın İtirazı

Kazvî'ye göre kasr-ı ifrâdda; mevsufun sıfata kasredilmesi halinde sıfatların çelişmemesi şarttır. Çünkü bu tür bir kasr; muhatapın zihnindeki şirketi (iki sıfatın mevsufta birleşmesi) ortadan kaldırmak için yapılmaktadır. Muhatapın bu sıfatların mevsufta birlikte bulunduğunu düşünebilmesi için sıfatların çelişmezliği şart olmalıdır.¹⁰³⁷

¹⁰³⁴ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 186; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâgatü fûnûnuhâ ve efnânuhâ*, I, 387.

¹⁰³⁵ Bu düşünceyi savunan Şevki Dayf, Sekkâkî'nin bu düşüncede Abdülkâhir el-Cürânî'ye tabi olduğunu söylüyor. Bkz. Şevki Dayf, *el-Belâga*, s. 342.

¹⁰³⁶ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 209; Teftâzânî'nin bu itirazının eleştirisi için bkz. İsmâüddîn Atvel, I, 216.

¹⁰³⁷ Kazvî, *el-İzâh*, s. 123.

Sekkâkî böyle bir şart ileri sürmemektedir. Aksine Zeyd'in kıyam (ayakta olma) ve kuud (oturma) vasıflarından biriyle (gayrı muayyen) nitelendiğini düşünen muhataba “Zeyd ayaktadır.” şeklinde cevap verilmesini kasr-ı ifrâdın örnekleri arasında zikretmiştir.¹⁰³⁸ Onun bu ifadeleri bu şartı kabul etmediğine işaret etmektedir. İşte Kazvîni “Sekkâkî, kasr-ı ifrâdda sıfatların çelişmezliğini şart koşmadı” demek suretiyle onun bu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Şimdi Kazvîni'nin bu eleştirisini incelemeye çalışalım.

İlk bakışta Kazvîni'nin bu eleştirisinde haklı olduğu izlenimi doğmaktadır. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi kasr-ı ifrâd olabilmesi için mevsufta birden çok sıfatın bulunduğunu düşünen muhataba o sıfatlardan sadece birinin ona ait olduğunu bildirmektir. Bunun gerçekleşebilmesi için muhatabın mevsufa ait olduğunu düşündüğü sıfatların çelişmemesinin şart olduğu âşikardır. Bu açıdan bakıldığında Kazvîni haklı gözükmemektedir. Ancak Sekkâkî'nin kasr-ı ta'yini kasr-ı ifrâd'ın tarifi içinde ele aldığını dikkate aldığımızda onun bu eleştirisine hak veremiyoruz. Sekkâkî'ye göre kasr-ı ifrâd; muhataba mevsufun iki değil de sadece bir sıfatla tahsis edildiğini bildirmek (Kazvîni buna kasr-ı ifrâd diyor) ya da mevsufun iki sıfattan hangisiyle nitelendiği konusunda tereddüd eden ve bir tercihte bulunamayan muhatabın zihnindeki tereddüdü giderip bir tercihte bulunmasını sağlamaktır. Mesela Zeyd'in ayakta mı yoksa oturmakta mı olduğu hususunda bir tercihte bulunmayan muhataba زيد قائم لا قاعد “Zeyd ayaktadır, oturur halde değil” demek gibi. (Kazvîni buna kasr-ı ta 'yin adını veriyor.) Görüldüğü gibi bu tanımda muhatab ya mevsufta birden çok sıfatın iştirakine inanmaktadır ki bu durumda sıfatların çelişmezliği şart olmalıdır, ya da iki sıfattan hangisinin mevsufa ait olduğu hususunda tereddüt etmekte ve bir tercihte bulunamamaktadır. Bu ikinci durumda sıfatların çelişmezliği gibi bir şart söz konusu olamaz. Çünkü muhatab mevsufun oturuyor mu yoksa ayakta mı olduğu gibi birbirine zıt olan sıfatları konusunda tereddüt edebilir. Sekkâkî her iki durumu kasr-ı ifrâd adı altında ele aldığına göre sıfatların çelişmezliğini şart koşması halinde tanımın ikinci kısmında yer alan muhatabın tercihte bulunamadığı kasr türünde hataya düşmüş

¹⁰³⁸ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 400.

olurdu. Çünkü kasrın bu türünde yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi, sıfatların çelişmezliği şartı aranmadığı gibi çelişmesi şartı da aranmaz.¹⁰³⁹

Diğer taraftan Sübkî, “kasr-ı ifrâdda bu şartı öne sürmek anlamsızdır. Zira kasr-ı ifrâd şirketi ortadan kaldırmak için yapıldığına göre akıl çelişen iki sıfatın bir mevsufta toplanamayacağı hususunda herhangi bir şarta bağlı kalmaksızın hüküm vermekte yeterlidir”¹⁰⁴⁰ diyerek dolaylı da olsa Sekkâkî’ye destek olmaktadır.

D. Kasr-ı Kalbde İki Sıfatın Çelişmesini Şart Koşmamasına İtirazı

Kazvîni, kasr-ı kalbde sıfatların çelişmesini şart koşmuş ve sıfatlardan birinin isbatı diğerinin ortadan kalktığını bildirmesini buna gerekçe olarak sunmuş, Sekkâkî’yi de bu şartı öne sürmemekle eleştirmiştir.¹⁰⁴¹ Gerçekten de Sekkâkî kasr-ı kalbde böyle bir şart ileri sürmediği gibi verdiği örnekler bu şartı kabul etmediğini ortaya koyar niteliktedir. Nitekim o, Zeyd’in şair değil de müneccim olduğuna inanan kimseye ما زيد منجم بل شاعر “Zeyd müneccim değil şairdir” denmesini kasr-ı kalbe örnek olarak vermiştir.¹⁰⁴² Şairlikle müneccimliğin çelişmediği bilinen bir şeydir.

Kazvîni’nin bu eleştiri konusunda haklılık payı nedir. Şimdi ona bakalım.

Belâgat âlimleri Kazvîni’nin öne sürdüğü bu şarta karşı çıkmışlar ve bunun delile muhtaç olduğunu oysaki kasr-ı kalbde bu sıfatların çelişmesi gerektiğine dair bir delilin bulunmadığını savunmuşlardır.¹⁰⁴³ Ayrıca Kazvîni’nin bu şartı ortaya atma gerekçesi olan sıfatlardan birinin mevsufa tahsis edilmesi, isbat edilen sıfatla nefyedilen sıfatın çelişmesini gerektirir sözünü de kabul etmemektedirler. Çünkü sıfatlardan birini isbat eden kimseden maksat mütekellim ise zaten mütekellim kasr edatını kullanmakla diğer sıfatı nefyetmiş olacağı için sıfatların çelişmesi gerekmez. Yok eğer muhatab ise bu sıfatın nefyedildiği başka yollarla da bilinebilir. Bunun

¹⁰³⁹ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 316; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 219; Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh*, II, 7.

¹⁰⁴⁰ Sübkî, *Arûs*, II, 186.

¹⁰⁴¹ Bkz. Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 123-124.

¹⁰⁴² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 400.

¹⁰⁴³ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 316; Sübkî, *Arûs*, II, 186.

bilinmesi için sıfatların çelişmesine gerek yoktur. Mesela muhatab bunu açıkça ifade edebilir.¹⁰⁴⁴

Bu itiraz konusunda Kazvî'nin düşüncelerine verilen cevaplara yer verdikten sonra şimdi de belâgat âlimlerinin bu şarta ihtiyaç olmadığına dair gerekçelerine bakalım.

1- Kasr-ı kalbde önemli olan muhatabın yanlış düşüncesini ortadan kaldırmak ve onun mevsufa ait olduğunu düşündüğü sıfatı değil de başkasını mevsufa ait kılmaktır. Bu da muhatabın neye inandığı ile ilgili olup sıfatların çelişmesi ya da çelişmemesinin bir önemi yoktur.¹⁰⁴⁵ Muhatab birbiriyle çelişmeyen iki sıfattan birinin yerine diğerinin mevsufta var olduğunu düşünebilir. Gerçek muhatabın bu inancının tersi olması durumunda mütekellim bu gerçeğe uygun olan cümleyi kurmak suretiyle kasr-ı kalb yapmış olur.

2- Ayrıca sıfatların çelişiyor olmasını şart olarak öne sürmemiz halinde kasr-ı kalb olduğu belâgat âlimleri tarafından kabul edilmiş olan birçok kasr örneği dışarıda kalır. Mesela Zeyd'in müneccim olduğunu ama şair olmadığını düşünen (iddia eden) muhataba “Zeyd şairdir müneccim değil/Zeyd sadece şairdir” sözümüz kasr-ı kalbdır. Halbuki şairlikle müneccimlik birbiriyle çelişen sıfatlardan değildir. Dolayısıyla sıfatların çelişmesinin şart olduğunu kabul etmemiz durumunda bu tür kasr örneklerini kasr-ı kalb içinde değerlendiremeyiz. Bunların kasrın diğer türlerine – ifrâd, ta'yin – girmediği de açık olduğuna göre Kazvî'nin de kabul ettiği kasr taksimindeki kasr türlerinin dışında kalan bazı kasr örnekleri ortaya çıkacaktır.¹⁰⁴⁶ Dolayısıyla kasr-ı kalbde sıfatların çelişmesi şartını kabul edemeyiz.

¹⁰⁴⁴ Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 309-310; İsmâüddîn, **Atvel**, I, 217; Onlar şöyle diyor: Mesela; muhatab “Zeyd yazar değil şairdir” dediğinde biz ona, aksine “o şair değil yazardır ya da o yazar dışında bir şey değildir” şeklinde cevap verirken sıfatlar çelişmediği halde kasr-ı kalb yapmış oluruz. Öte yandan örnekte görüldüğü gibi nefyedilen sıfat muhatab tarafından tasrih edilmek suretiyle belirlenmiş olur.

¹⁰⁴⁵ Sübkî, **Arûs**, II, 186; Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 326; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 198.

¹⁰⁴⁶ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 317; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 198; İsmâüddîn, **Atvel**, I, 217; İbn Yakub el-Mağribî'de farklı örnek üzerinden de olsa aynı noktaya vurgu yaparak şöyle diyor: Zeyd'in yazar olup şair olmadığını iddia eden birine “Zeyd şairden başka bir şey

Kasr-ı kalbde sıfatların çelişmezliğinin şart olmadığı hususunda belâgat âlimleri ittifak halinde olmakla beraber Teftâzânî; şart değilse de kelâmın güzelliğinin ölçüsü olabilir mi? Yani, Kazvîni bunu kastetmiş olabilir mi? sorusunu sormakta ve bu soruya şöyle cevap vermektedir: “Her şeyden önce *el-Îzâh*’ın ibaresi bunun güzellik ölçüsü olduğunu değil şart olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan güzellik ölçüsü olsa bile biz bunu da kabul etmeyiz. Çünkü Zeyd’in şair olup yazar olmadığını düşünen birine, ‘Zeyd yazardır, şair değil’ sözünün güzel olmadığını kabul etmiyoruz.”¹⁰⁴⁷

Konu hakkında görüşlerine yer verdiğimiz belâgat âlimlerinin düşüncelerine baktığımızda Kazvîni’yi savunan birine rastlayamıyoruz. Bu durumda Kazvîni’yi bu düşünceye sevkeden amil nedir? sorusunu sormalıyız. Biz meseleye bu şekilde yaklaştık ve Kazvîni’nin bu şartı ortaya koymakta ilk olmadığını bu konuda Abdülkâhir Cürçânî’yi takip ettiğini tesbit ettik. Cürçânî her ne kadar kasrı, kasr-ı kalb ve ifrâd kısımlarına ayırmasa da verdiği kasır örneklerinde bu şartı tartışmaya yer bırakmayacak şekilde dile getirmiştir. O bu konuda şöyle diyor:

“Bil ki *“ما زيد إلا قائم”* dendiğinde sen bu sözle Zeyd’de bulunabileceği düşünülen

vasıfların içinden ayakta olma vasfını ona tahsis edip, diğer vasıfları ondan nefyetmiş (uzaklaştırmış) olursun. Bizim buradaki maksadımız şudur: Sen böyle diyerek ondan ayakta durma vasfıyla hiç ilgisi bulunmayan vasıfları değil de; oturmak, yatmak, yaslanmak vb. ayakta durma vasfıyla çelişen (تثاني القيام) vasıfları nefyetmiş olursun.

Çünkü *“ما هو إلا قائم”* dediğimizde onun uzun veya kısa; siyah ya da beyaz, bilgili veya bilgisiz olmadığını kastetmeyiz.”¹⁰⁴⁸

Görüldüğü gibi Cürçânî, Kazvîni ve diğer belâgat âlimlerinin kasr-ı kalbe verdikleri örneklerde sıfatların çelişmesini şart olarak öne sürmektedir. Hatta Kazvîni

değildir” dediğimizde bu kasr-ı kalbdır. Halbuki Kazvîni’nin düşüncesine göre bu örnekte sıfatlar arasında çelişme olmadığı için kasr-ı kalb olmaması gerekirdi. Mağribî, **Mevâhibü’l-Fettâh**, II, 184.

¹⁰⁴⁷ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 210.

¹⁰⁴⁸ Cürçânî, **Delâilü’l-İcâz**, s. 346; (Delâilü’l-İcâz- Sözdizimi ve Anlambilim – çev. Osman Güman, s. 300).

bu şartı öne sürerken neredeyse aynıyla Cürcânî'nin metnini almıştır.¹⁰⁴⁹ İlginç olan Kazvî'nî'yi eleştirenlerin Cürcânî'nin bu sözlerine hiç değinmemiş olmalarıdır.

Şimdi de itiraz konusundaki görüşleri değerlendirmeye çalışalım.

Bizim kanaatimiz bu şart konusunda Kazvî'nî'nin yanında yer alan bir belâgat âlimi bulunmamakla birlikte onun bu görüşünün yabana atılmaması gerektiği yönündedir. Çünkü Kazvî'nî, bunun gerekçesini, “mevsufa isbat edilen sıfatın diğerinin yok olduğuna delalet etmesi” olarak zikretmişti ki biz bu gerekçenin tutarlı olduğunu düşünüyoruz. Buna karşılık olarak “zaten kasr edatı diğer sıfatların ortadan kalktığını ifade eder”¹⁰⁵⁰ şeklinde cevap verilmişse de bu tutarlı değildir. Çünkü kasr yoluyla isbat edilen sıfat, diğer sıfatların ortadan kalktığına delalet etse de bu sıfatların özelliği bilinemeyeceği için; kasrın türü hakkında bir bilgiye sahip olamayız. Çünkü bu durumda kasr, kasr-ı kalb olabileceği gibi kasr-ı ifrâd ya da tayin de olabilir.

Sonuç olarak bu konuda Kazvî'nî'yi haklı gören bir belâgat âlimi yok gibidir. Hatta Teftâzânî; Sekkâkî'yi bu şartı ileri sürmediği için “güzel bir şey yaptı”¹⁰⁵¹ demek suretiyle övmüştür. Çağdaş âlimlerden de Kazvî'nî'nin bu şartı ileri sürmekle çok büyük hata ettiğini Abdülhakîm dışında taassup sahibi olmayan her âlimin bunu farkettiğini iddia edenler vardır.¹⁰⁵²

Ancak biz yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gerekçelere binaen Kazvî'nî'nin haklı olabileceğini düşünüyoruz. Belâgat âlimleri değinmemiş olsalar da esasen bu görüşün Cürcânî'ye ait olması da bir artısıdır. Dolayısıyla en azından muhatabın itikadına yönelik bir bilginin olmadığı durumlarda kasr-ı kalbde sıfatların çelişmesi şartının aranması gerektiğini muhatabın itikadına dair herhangi bir karinenin bulunması halinde ise böyle bir şarta ihtiyaç duyulmayacağını kabul

¹⁰⁴⁹ Krş. Cürcânî'nin metni: كونه أسود أو أبيض أو **Delâilü'l-İ'câz**, s. 346; Kazvî'nî'nin metni: كونه أسود أو أبيض أو نحو ذلك لا كونه أسود حتى تكون المنفية في قولنا (ما زيد إلا قائم) كونه قاعدة أو جالسا أو نحو ذلك كونه أسود **Kazvî'nî, el-İzâh**, s.123.

¹⁰⁵⁰ Desûkî, **Hâşiye**, I, 598; Saîdî, **Buğyetü'l-İzâh**, II, 7.

¹⁰⁵¹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 210.

¹⁰⁵² Şeyh Süleyman Nüvar, **Müzekkîrat fi'l-faşl ve'l-vasl ve'l-kasr**, Kahire, Matbaatü'l-ulûm, t.y. s. 32-33; Hindâvî, **İstidrâkât**, s. 148 adlı eserden naklen.

ediyoruz. Her ne olursa olsun Kazvî'nin üzerinde bu kadar tartışma meydana gelen bir şartı ortaya atması kendi açısından bir problem teşkil etmektedir.

E. Kasr Edatı Olan “ﻻ”nın “إِذَا” ile Birleşmesi İçin İleri Sürdüğü Şarta İtirazı

Kazvî'nin kasr yollarını anlattıktan sonra bunlardan atıf harfi olan ﻻ'nın bu yollardan nefyü istisna (ما+لا) ile birleşemeyeceğini fakat diğerleri (إِذَا ve takdim) ile birleşip kasrı pekiştirebileceğini anlatıyor. Ardından da Sekkâkî'nin şu görüşüne yer veriyor. “Atıf harfi olan ﻻ'nın kasr yollarından üçüncüsü (إِذَا) ile birleşebilmesinin şartı kasra konu olan sıfatın mevsufa mahsus bir sıfat olmamasıdır. Allah'ın (c.c) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ “Yalnızca işitmesi olanlar davete karşılık verirler”¹⁰⁵³ kavli buna örnektir. Çünkü her akıl sahibi kimse bilir ki, davete karşılık verme sadece işiten kimseden meydana gelebilir.”¹⁰⁵⁴ Daha sonra Abdülkâhir el-Cürcânî'nin görüşüne yer veren Kazvî, ona göre atıf harfi olan ﻻ'nın إِذَا ile birleşmesinin; “إِذَا”dan sonra gelen sıfatın sadece o mevsufa mahsus olması durumunda güzel (edebî) olmayacağını aksi halde güzel olacağını beyan etmektedir.¹⁰⁵⁵ Yani Cürcânî bunu (sıfatın mevsufa mahsus olmaması) bir şart değil de kelâmın güzelliği için önemli olduğuna hükmediyor. Kazvî, bu iki görüşü karşılaştırdıktan sonra Cürcânî'nin görüşü için “doğruya daha yakın olan budur” diyerek onu desteklediğini belirtiyor.¹⁰⁵⁶

Kazvî'nin Cürcânî'yi destekleyen bu görüşü belâgatçılar tarafından genel olarak kabul görmüştür.¹⁰⁵⁷ Çünkü belâgatçılar Sekkâkî'nin kasr edatı olan إِذَا ile atıf harfi olan ﻻ'nın birleşmesi için kasra konu olan sıfatın mevsufa mahsus olmamasının şart olduğu görüşüne katılmamaktadırlar. Onlara göre Sekkâkî'nin bu görüşünün bir

¹⁰⁵³ En'âm, 6/36.

¹⁰⁵⁴ Sekkâkî'nin bu konudaki kendi ifadeleri için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 405.

¹⁰⁵⁵ Cürcânî'nin konu ile ilgili kendi ifadeleri için bkz. Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, s. 353.

¹⁰⁵⁶ Kazvî, **Telhîs**, s. 65; **el-Îzâh**, s. 127.

¹⁰⁵⁷ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh**, s. 324-325; Sübkî, **Arûs**, II, 210-211; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 217; **Muhtasaru'l-meânî**, s. 187; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 205; İsmâüddîn, **Atvel**, I, 226; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 419; Mağribî, **Mevâhibü'l-Fettâh**, II, 213; Desûkî, **Hâşiye**, I, 621; Saîdî, **Buğyetü'l-Îzâh**, II, 15.

delili yoktur. Ayrıca kasırda mübalağayı artırmak için “إِ”dan sonra kasr edatı olan “ي” gelebilir.¹⁰⁵⁸ Bu görüş bazıları tarafından şöyle bir gerekçe ile de savunulmuştur. “إِ” kasra konu olan vasfın dışında kalanların ortadan kaldırılmasını iltizâm¹⁰⁵⁹ yoluyla bildirir. Atıf harfi olan “ي” ise bu olumsuzluğu vaz‘¹⁰⁶⁰ yoluyla bildirir. Vaz‘ yoluyla olan delalet, iltizam yoluyla delaletten evlâdır. Dolayısıyla “إِ” ile “ي” birleştirilerek kasr pekiştirilmiş olur.¹⁰⁶¹

Sübki bir adım ileri giderek bu şartın kelâmın güzelliği için bile ileri sürülmemesi gerektiğini savunur ve Abdülkâhir el-Cürcânî’nin görüşünün doğruya daha yakın olmasını böyle açıklar. Ona göre “إِ” ile “ي”, sıfatın mevsufa mahsus olması durumunda dahi biraraya gelebilirler. Dolayısıyla Cürcânî’nin kelâmın güzelliğinin buna bağlı olduğunu söylemesi bunun şart olduğunu iddia eden Sekkâkî’nin görüşüne nisbetle doğruya daha yakındır.¹⁰⁶²

Bu konuda başvurduğumuz kaynaklar arasında aykırı görüş belirten tek kişi Bâbertî’dir. O, bu konuda beyan edilen görüşleri uzun uzun tartışıp kendi açısından her birine itirazlarda bulunuyor ve gelebilecek karşı itirazlara cevaplar veriyor.¹⁰⁶³ Ardından şu ifadelerle Sekkâkî’ye desteğini belirtiyor: “*Bütün bunların sonunda anlaşıldı ki, sıfatın mevsufa mahsus olması halinde bu makam te’kide elverişli*

¹⁰⁵⁸ Tefâtânî, **Mutavvel**, s. 217; **Muhtasarü’l-meânî**, s. 187; Mağribî, **Mevâhibü’l-Fettâh**, II, 213

¹⁰⁵⁹ Delâlet-i iltizâmî: Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delalet etmesine iltizam denir. M. Nâci Bolay, “Delâlet”, **DİA**, IX, 1994, 119.

¹⁰⁶⁰ Buradaki vaz‘dan maksat mutabakat olmalıdır. Aksi halde bunu iltizâmın karşısına konumlandırmak doğru olmazdı. Zira iltizâmî delâlet de vaz‘î delâletin bir kısmıdır. Mutabakat yoluyla delâlet; “Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delalet etmesidir.” şeklinde tarif edilmektedir. Bkz. M. Nâci Bolay, “Delâlet”, **DİA**, IX, 1994, 119.

¹⁰⁶¹ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 324; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-İzâh**, s. 205.

¹⁰⁶² Sübki, **Arûs**, II, 211.

¹⁰⁶³ Bâbertî, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 334 – 336.

değildir. Dolayısıyla belîğ kelâmın şartı böyle bir makamda kasrı pekiştirmek için atıf harfi olan ﺻ'nın kullanılmamasıdır.”¹⁰⁶⁴

Kanaatimiz Kazvî'nin haklı olduğu yönündedir. Her şeyden önce birçok belâgat âlimi,¹⁰⁶⁵ bu görüşü savunurken Cürcânî'ye ait olması da bu görüşün bir artısı olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan kasr yollarından biri olan atıf ﺻ sınıfının nefyü istisna ile biraraya gelemeyeceğini bütün belâgatçılar kabul ettiği halde musanniflerin kitaplarını yazarken bunun kullanılabildiğini ancak belîğ bir kelimada bunun yer almayacağını söylemişlerdir. Ardından da Zemahşerî gibi bir belâgat ustasının Tefsirinde bunu (nefyü istisna ile “ﻻ”nın birleşmesi) çokça kullandığını¹⁰⁶⁶ belirtmişlerdir.¹⁰⁶⁷ Hal böyle olunca “ﻻ” ile kullanılması için bir şartın öne sürülmesi doğru olmasa gerektir.

IV. İNŞÂ KONUSUNDA İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER

Çalışmamızın birinci bölümünde zikrettiğimiz üzere Sekkâkî kelâm türlerini, haber ve talep şeklinde bir ayrıma tabi tutarken Kazvî, bu ayrımı haber ve inşâ olarak ortaya koyup inşâ kavramını talebî ve gayr-ı talebî olmak üzere ikiye ayırmakta ardından da inşânın talep kısmı üzerinde durmaktadır. Bu farklılığı, inşâ türlerinin talep olmayan kısmının (recâ, medih-zem, taaccüp, kasem vb. gibi) siğaları bakımından haber olup, mana olarak inşâyâ nakledildiklerini gerekçe göstererek açıklayan araştırmacılar varsa da¹⁰⁶⁸ biz bu düşüncenin yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Bize göre bu farklılığın sebebini, bu kavramın terimleşme sürecinde aramak gerekir. Çünkü Kazvî'ye kadar kelâmın türleri haber ve talep kısımlarına ayrılırken –Sekkâkî de bu yolu takip etmiştir- Kazvî yeni bir terim geliştirerek bu taksimi; haber ve inşâ

¹⁰⁶⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 336.

¹⁰⁶⁵ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 205; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 226.

¹⁰⁶⁶ Örnek olarak bkz. Âli İmran, 3/14.

¹⁰⁶⁷ Bkz. Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 204; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 224.

¹⁰⁶⁸ Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 201-202.

şeklinde değiştirmiş ve daha önce talep adı altında işlenen konuları inşanın bir kısmı olarak ele almıştır.¹⁰⁶⁹

A. İstifhâm Edâtı Olan هل ‘in Gibi Cümlelerde¹⁰⁷⁰ Kullanılmasının

Kabih Görülmesinin Sebebine Dair İtirazı

Kazvîni inşâ türlerinden istifhamı anlattığı bölümde istifham edatlarından “هل” in sadece tasdik için olduğunu, هل زيدا ضريت “Zeyd’i dövdün mü?” cümlesinin de bu yüzden kabih olduğunu söylüyor. Çünkü takdim; fiilin kesin olarak tahakkuk ettiğini ve sorunun (istifham) takdim edilen şey hakkında olduğunu ifade eder. Buna göre soruya konu olan fiil değil takdim edilen mefuldür. Oysaki “هل” sadece tasdik için kullanıldığından fiilin tahakkuk edip etmediğini sorar. Dolayısıyla burada çelişki söz konusudur.¹⁰⁷¹ Daha sonra Sekkâkî’nin, هل رجل عرف “adam bildi mi?” cümlesinin kabih olmasını bu gerekçeyle bağladığını¹⁰⁷² bunu kabul etmemiz halinde هل زيد عرف “Zeyd bildi mi?” cümlesinin kabih olmaması gerektiğini söyleyerek Sekkâkî’yi eleştiriyor. Sekkâkî’ye göre buradaki takdim, tahsis ifade etmeyeceği için yukarıdaki cümlelerin kabih olmasının gerekçesi olan; fiilin kesin olarak gerçekleşmesi söz konusu değildir. Oysa bu cümlelerin kabih bir kullanım olduğu nahivcilerin ittifakı ile sabittir. Sekkâkî dışındaki belâgatçılar, هل رجل عرف cümlesinin kabih olma sebebi olarak “هل”in vaz‘ itibarıyla “قد” manasında olduğunu, aslında (هل) şeklinde istifham hemzesiyle birlikte kullanıldığını ancak kesreti isti‘malinden (çok kullanıldığından) dolayı hemzenin düştüğünü söylemektedirler.¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁹ Bkz. Tahsin Görgün, “İnşâ” **DİA**, XXII, 2000, 340.

¹⁰⁷⁰ Bu gibi cümlelerden maksat; içinde fiilin yer aldığı cümlelerde, bu fiilin üzerine takdim eden mefulün ya da mübtedanın başına هل ‘in dahil olmasıdır.

¹⁰⁷¹ Çelişki söz konusu olduğuna göre neden mümtenedir demeyip kabihdir dedi? Bu sorunun cevabı için bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh**, s. 342; Bâbertî, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 348; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh**, 215; İsmâüddîn, **Atvel**, I, 236; Farklı bir gerekçe için bkz. Sübkî, **Arûs**, II, 258.

¹⁰⁷² Sekkâkî’nin konu hakkındaki orijinal ifadesi için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 419.

¹⁰⁷³ Kazvîni, **Telhîs**, s. 70; **el-Îzâh**, s. 136-137.

Görüldüğü gibi Kazvî'nin, هل رجل عرف “adam bildi mi?” cümlesinin kabih olmasının sebebi konusunda Sekkâkî'ye itiraz ediyor ve bu sebebin geçerli olması halinde kabih olduğu konusunda ittifak bulunan هل زيد عرف “Zeyd bildi mi?” cümlesinin kabih olmaması gerektiğine işaret ediyor.

Kazvî'nin bu itirazı belâgatçılar arasında destek bulmamıştır. Onlar bu itiraza iki açıdan karşı çıkmışlardır. Birincisi Sekkâkî'nin هل رجل عرف cümlesindeki kabihliği takdime bağlaması هل زيد عرف cümlesinde takdim sözkonusu olmadığı için bu cümlelerin kabih olmamasını gerektirmez (lâzım müntefidir). Çünkü bir cümlelerin kabih kabul edilmesinin sebebi takdimle sınırlı değildir. Dolayısıyla هل زيد عرف cümlesinde bir önceki cümledeki sebebinin (takdim) bulunmaması onun kabih olmasını gerektiren başka bir sebebin bulunmamasını gerektirmez. Sekkâkî'ye göre هل رجل عرف cümlesinin kabihliğinin sebebi takdim, هل زيد عرف cümlesinin kabihlik sebebi de diğer belâgatçıların öne sürdüğü هل'in aslında “قد” manasına vazı‘ olabilir.¹⁰⁷⁴ Dolayısıyla Kazvî'nin eleştiri gerekçesi Sekkâkî için geçerli değildir.

Bazı belâgatçılar ise şöyle diyor: Sekkâkî'ye göre هل زيد عرف cümlesinin kabih olduğunu (lâzım müntefidir hükmünü) kabul etmiyoruz.¹⁰⁷⁵ Nahivcilerin bu cümlelerin

¹⁰⁷⁴ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh**, s. 344; Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 349; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 229; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 215; İsâmüddîn, **Atvel**, I, 237.

¹⁰⁷⁵ Bu görüşü dile getirenler düşüncelerini desteklemek üzere Sekkâkî'nin eserinden “Miftâh” herhangi bir delil sunmamaktadırlar. Ancak bizim elimizdeki nüshada mübtedanın takdimine هل رجل عرف cümlesi örnek verilirken mefulün takdimine هل زيد ضربت cümlesi örnek olarak getirilmiştir. Sekkâkî'nin verdiği örneklerle de bazı kurallara işaret ettiği bir gerçektir. Hal böyle olunca onun fiil üzerine takdim eden mübteda olduğunda tahsis ifade eden nekre bir kelimeyi seçip, takdim eden meful olduğunda seçimini marifeden yana yapması هل زيد عرف gibi cümleleri kabih kabul etmediğine işaret için olabilir.

kabih olduğunu söylemesi Sekkâkî'yi bağlamaz. Nitekim Zemahşerî de *el-Mufasssal* adlı eserinde¹⁰⁷⁶ bunun kabih olmadığını dile getirmiştir.¹⁰⁷⁷

Kazvî'nin bu itirazı belâgatçılar arasında destek bulmamış olmasına rağmen biz Sekkâkî'yi savunmak için verilen bu cevapları ikna edici olmaktan uzak buluyoruz. Birinci cevapta Sekkâkî'nin “هل رجل عرف” cümlesi ile “هل زيد عرف” cümlesinin farklı sebeplerle kabih olduklarını iddia edebileceği bir delile dayanmamaktadır. Çünkü Sekkâkî'nin “هل” ile kullanılması kabih olan cümlelerde farklı bir sebep ortaya koyduğunu göremiyoruz. Öte yandan Sekkâkî'nin bu ikisinin kabihlik sebebinin farklı olduğunu iddia ettiğini kabul ettiğimizde de onun bu görüşünün itiraza açık olduğu ortadadır. Çünkü “هل زيد عرف”nin kabihliği için ortaya koyduğu sebebin–ki Sekkâkî'yi savunanlar bu sebebin “هل”in aslında “قد” ile aynı mana için vaz‘ edilmesi olabileceğini söylemektedirler– “هل رجل عرف” hakkında geçerli olmamasının bir nedeni yoktur.¹⁰⁷⁸ Dolayısıyla her bir örnek için farklı bir gerekçe üretmek sebepleri çoğaltmanın bir faydası yoktur. Bu da Sekkâkî'nin gerekçesinin sakatlığını göstermese de Sekkâkî'ye efrâdını câmi tek bir sebep varken başka sebepler üretmesine itiraz için yeterli olsa gerektir.

Cevap olarak ortaya konan ikinci gerekçeye gelince nahivcilerin neredeyse ittifakla kabih saydıkları bir cümleye Zemahşerî'nin satır aralarında caiz demesini delil olarak alıp Sekkâkî'ye göre de bunun kabih olmadığını söylemek delilden yoksun gözükmektedir. Çünkü Sekkâkî'nin bunun kabih olmaksızın caiz olduğuna dair bir görüşü eserlerinde yer almamaktadır. O halde Sekkâkî'ye göre bunun kabih sayıldığını kabul etmiyoruz sözü delilsiz bir iddia olarak kalmaktadır.

¹⁰⁷⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Mufasssal fî Ilmi'l-Arabiyye*, 2. Bsk. Dâru'l-cil, Beyrut, Lübnan, t.y. s. 22; İbnü'l-Hâcib'in, bu görüşün genel geçer bir görüş olmayıp şaz olduğuna dair yorumu için bkz. İbnü'l-Hâcib; *el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufasssal*, nşr. Musa Binay el-Alîlî, Bağdat, Matbaatu'l-ânî, t.y. I, 174.

¹⁰⁷⁷ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 344; Sübkî, *Arûs*, II, 259; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 215.

¹⁰⁷⁸ Bkz. İsmâüddîn, *Atvel*, I, 238.

B. İstifham Edatlarından “ما” ve “من”in Anlamları Konusundaki İtirazı

Kazvîni diyor ki; “*istifham edatı olan ما ile ya ismin açıklaması sorulur* ما العنقاء *ya da müsemmanın (ismin sahibi) mahiyeti sorulur.* ما الحركة *gibi. Bu edatlardan من ile ilim sahiblerinin (akıllı) kimliğini ortaya koyan (تشخيص) ârızı vasfı sorulur.* من في الدار *sözümüzde olduğu gibi”.*¹⁰⁷⁹ Bu açıklamalarının ardından o, Sekkâkî’nin konu hakkındaki düşüncelerini¹⁰⁸⁰ naklediyor ve şunları söylüyor:

“Sekkâkî dediki: “ما” ile ya cinsten sorulur. Mesela “ما عندك” dediğinde bunun anlamı, hangi çeşit (cins) eşya senin yanındadır demektir. Buna cevap verilirken, kitap vb. ifadeler kullanılır. Ya da vasıftan sorulur.¹⁰⁸¹ “ما زيد” sözünde olduğu gibi. Buna cevap olarak “الكرم” vb. vasıflar kullanılır. “من” ile de ilim sahiplerinin cinsi sorulur. “من جبرائيل” gibi. Bunun anlamı “o bir beşer mi, melek mi yoksa cin mi demektir.” Sekkâkî’nin bu düşüncesinde problem vardır.¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁹ Kazvîni, **Telhîs**, s. 72.

¹⁰⁸⁰ Sekkâkî’nin bu ifadelerinin orijinali için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 420-422.

¹⁰⁸¹ Mantık bilginlerine göre من ile sadece ismin açıklaması sorulabilir bunun cevabı cüzî de olabilir. Sekkâkî’ye göre ise bununla vasıf da sorulabilir ve cevap sadece küllî olabilir. Bkz. Saîdî, **Buğyetü’l-İzâh**, II, 34.

¹⁰⁸² Kazvîni, **Telhîs**, s. 72; Kazvîni, **Telhîs** adlı eserinde bunları söylerken *el-İzâh* adlı eserinde meseleyi farklı bir şekilde ele alıyor ve özetle şöyle diyor: “Denildi ki, ما ile ya ismin açıklaması sorulur. ما العنقاء *gibi. Ya da müsemmanın mahiyeti sorulur.* ما الحركة *gibi. Sekkâkî dedi ki ما ile ya cinsten sorulur, ما عندك sözünde olduğu gibi. Bunun cevabında insan, at, kitap vb. bir kelime kullanılır. ما ile ya da vasıftan sorulur. Mesela ما زيد , ما عمرو , denildiğinde bu sorulara cevap olarak الكرم vb. bir kelime kullanılır. Sekkâkî’ye göre من ile ilim sahiplerinin cinsi hakkında soru sorulur. Mesela من جبريل dediğinde, o melek mi beşer mi yoksa cin mi demek olur. Kazvîni, Sekkâkî’nin من hakkındaki bu görüşünü naklettikten sonra şöyle diyor: “Denildi ki, ilim sahipleri için onların kimliğini ortaya koyan (تشخيص) arızı vasfını sormak içindir. Bu görüş Sekkâkî’nin görüşüne göre daha tercihe şayandır.” Bkz. **el-İzâh**, s. 137-139; Görüldüğü gibi Kazvîni **Telhîs** adlı eserinde denildi ki ifadesiyle bile olsa kendi görüşünü ortaya koyduktan sonra Sekkâkî’nin görüşlerine yer veriyor ve فيه نظر diyerek onun bu görüşünün problemli olduğuna işaret ediyor. Onun buradaki ifadelerinden Sekkâkî’nin konu hakkındaki bütün görüşlerinin problemli olduğu sonucu çıkıyor. Oysaki *el-İzâh*’ta sadece من hakkındaki görüşlerine itiraz ediyor.*

Kazvî'nin *Telhîs* adlı eserindeki bu ifadelerinde Sekkâkî'nin hangi düşüncesine itiraz ettiği net olarak anlaşılamamaktadır. Bu sebeble *Telhîs*, *el-Îzâh* ve *Miftâh* şârihleri Kazvî'nin problemli gördüğü meselenin hangisi olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bunlardan bir kısmı, Sekkâkî'nin hem “ما” hem de “من”in anlamı konusundaki görüşleri hakkında Kazvî'nin *فيہ نظر* dediğini iddia etmişlerse de¹⁰⁸³ bu yaklaşım kabul görmemiştir. Diğer şârihler Kazvî'nin *el-Îzâh*'taki açık ifadelerinden¹⁰⁸⁴ yola çıkarak *فيہ نظر* ifadesinin sadece “من”in anlamı ile sınırlı olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁸⁵

Bizim kanaatimize göre de Kazvî'nin *فيہ نظر* sözü sadece “من”in ifade ettiği anlam hususundadır. Çünkü Kazvî *el-Îzâh*'ta şöyle diyor:

“Sekkâkî dedi ki: “من” ilim sahiplerinin cinsi hakkında soru sormak içindir..... Bazıları ise şöyle demiştir: “من” ilim sahiplerinin kimliğini ortaya koyan ârizî vasıflarından sormak içindir. Bu görüş doğruluğu daha belirgin olandır. (وهذا أظہر) Çünkü, من فلان “falan kimdir?”denildiğinde, cevap olarak hakkında soru sorulan kişinin kimliğini ortaya koyacak olan “زيد” vb. ifadelerle cevap verilir. Sekkâkî'nin iddia ettiği gibi beşer, cin gibi ifadelerle cevap vermenin doğru olacağını kabul etmiyoruz.”¹⁰⁸⁶

Kazvî'nin bu itirazı genel olarak kabul görmüştür. Kazvî'yi destekleyenlere göre “من” ile cinsten sorulamaz ve böyle bir soruya sadece cins zikredilerek cevap verilemez. Ancak cinsle birlikte hakkında soru sorulananın kimliğini tayin ve teşhis edici vasıflarıyla birlikte cevap verilebilir. Mesela “من جبریل” sorusuna karşılık sadece “melek” diye cevap vermek sahih olmaz. Ancak onu tayin ve teşhis edecek vasıflarını zikrederek “Peygamberlere vahiy getiren melek” şeklinde cevap

¹⁰⁸³ Bkz. Halhâlî, *Miftâhu'l-Miftâh*, s. 349.

¹⁰⁸⁴ Bkz. Kazvî, *el-Îzâh*, s. 139.

¹⁰⁸⁵ Bkz. Sübkî, *Arûs*, II, 282; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 353-354; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 233; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 241; Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, II, 282-283; Desûkî, *Hâşiye*, II, 282; Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, II, 33-36.

¹⁰⁸⁶ Kazvî, *el-Îzâh*, s. 139.

vermek sahih ve doğru olur.¹⁰⁸⁷ Onlar Kazvîni'ye bu şekilde destek verdikten sonra kendilerine gelebilecek bir itirazı dile getirip cevaplandırmışlardır. Buna göre bir şiirde geçen;

أتوا ناري فقلت منون أنتم فقالوا الجن فقلت عموا ظلاما

ifadeleri geçmekte ve burada منون أنتم “siz kimlersiniz?” sorusuna cins bir kelimeyle tayin ve teşhis etmeksizin “cin” şeklinde cevap verilmektedir. Bu durumda Sekkâkî'nin “من ile cinsten sorulur” düşüncesi doğru gözükmemektedir. Buna cevap olarak denmiştir ki soru soran onların insan olduğunu düşünerek tayin ve teşhis etmek istemiş ancak onlar kendilerinin insan cinsinden olmadığını söyleyerek soru soranın yanılığını ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla bu şiir Sekkâkî'ye delil olmaz.¹⁰⁸⁸

Sübkî ise Kazvîni'nin görüşünü şöyle açıklıyor: “من” sadece akıl sahipleri için kullanılır. Küllî bir kavram olan cins (الجنس الكلي) ise küllî bir hakikati ifade ettiğinden dolayı akıl sahibi olmakla vasıflanamaz. Bu sebeple onun hakkında “من” ile soru sorulamaz. Nitekim nahivcilerin “cins kastedildiğinde “ما” getirilir” sözü de bu görüşümüzü destekler. Bu sözlerinin ardından Sübkî, bazı Miftâh şârihlerinin şöyle dediğini naklediyor: “من ile cinsten yani eşyanın hakikatinden sorulur. Hakikat ise mutlak ve mukayyedi kapsayacak niteliktedir. Dolayısıyla من فلان denildiğinde sorulan şey kişinin kimliğini ifade edecek olan hakikati (mahiyeti) dir. O halde bu soruya kimliği ortaya koyacak bir hakikat (cins) kullanılarak şu özelliklere sahip bir beşer şeklinde cevap verilebileceği gibi cin, beşer vb. cevaplar da verilebilir, ancak bu cevaplar mutlak değil de onu teşhis edecek özellikleriyle kayıtlı olarak getirilebilir. Meseleye böyle yaklaştığımızda Kazvîni'nin görüşleriyle Sekkâkî'nin düşüncesi çelişmez. Çünkü Kazvîni'nin söylediğinin (cinsin kimliğini ortaya koyan ârızî vasıf

¹⁰⁸⁷ Tefâtânî, *Mutavvel*, s. 233-234; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 454; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 241; Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, II, 282-283; Desûkî, *Hâşiye*, II, 282.

¹⁰⁸⁸ Tefâtânî, *Mutavvel*, s. 233-234; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 454; İsmâüddîn, *Atvel*, I, 241; Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, II, 282-283; Desûkî, *Hâşiye*, II, 282.

sorulur) itiraz edilecek bir yönü zaten bulunmamaktadır.”¹⁰⁸⁹ Sübkî ardından da Kazvî’nin فيه نظر ifadesiyle ilgili olarak farklı düşüncelerin öne sürüldüğünü dile getirip bunları tartışıyor. Ancak biz yukarıda *el-Îzâh*’tan yaptığımız alıntının açık delaletiyle bunun “من”in anlamı ile ilgili olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu tartışmaların konumuzun dışında olduğunu düşünüyoruz.

Yukarıda değerlendirmelerini verdiğimiz belâgatçıların ortak kanaati Kazvî’nin “ما” ve “من” hakkında ortaya koyduğu görüşlerin sıhhati ile ilgili bir tartışmanın bulunmadığı yönündedir. Sekkâkî’nin bu iki kelimenin anlamı hususunda söylediklerinin ise tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kazvî bu itiraz konusunda haklı gözükmektedir. Her ne kadar Sekkâkî’nin görüşleri yukarıda Sübkî’den yaptığımız alıntıda *Miftâh* şârihleri tarafından te’vil edilmek suretiyle Kazvî’nin düşüncesine yaklaştırılmaya çalışılmışsa da bu ancak te’vil yoluyla mümkün olmaktadır. Oysa Kazvî’nin görüşü daha net olup te’vile ihtiyaç duymamaktadır. Öte yandan Sekkâkî’nin ifadelerindeki cins ile, vasıf olmayan cinsi küllînin kastedildiğini söyleyip¹⁰⁹⁰ Kazvî’nin itirazını bu yolla ortadan kaldırmak hayli zorlama gözükmektedir. Bu durumda ayrıca Sekkâkî’nin bu iki kelime ile kastedilen mananın sadece dile getirilen anlamlara hasredilmediğini söylemek de gerekecektir ki Sekkâkî’nin bunu kastetmediğini bu yorumu yapanlar dahi kabul etmektedirler. Dolayısıyla Kazvî’nin düşüncesini tercihe şayan bulduğumuzu ifade etmeliyiz. Ancak bu tercihimize rağmen Kazvî’nin görüşünde bazı sıkıntıların olduğunu ortaya koymalıyız. Bunlardan en önemlisi Kazvî bu iki kelimenin anlamları hakkındaki düşüncelerini kendi düşüncesi olarak zikretmeyip başkasının görüşü olduğu izlenimini veren ve genellikle zayıf görüşleri belirtmek için kullanılan قيل “denildi ki” ifadesiyle ortaya koymuştur. Öte yandan konu hakkında “قيل” ile de olsa kendi görüşünü ortaya koyduktan sonra Sekkâkî’nin düşüncesine yer vermiş ancak bunları karşılaştırmamış Sekkâkî’nin görüşü farklı olmasına rağmen iki görüş arasındaki farkı beyan etmemiştir.

¹⁰⁸⁹ Sübkî, *Arûs*, II, 282.

¹⁰⁹⁰ Bkz. Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 349; Sübkî *Arûs*, II, 283.

C. Enbiyâ Sûresinin 62. Âyetindeki İstifhamın Takrir İçin Olduğuna İtirazı

Kazvîni, *el-Îzâh* adlı eserinde istifham bildiren lafızların istifham dışında bazı anlamlar için kullanıldığını anlattığı bölümde şunları söylüyor: *Bu anlamlardan biri de takrir (onaylama) olup bu durumda muhatabın takrir etmesi (onaylaması) istenen şey hemzenin hemen ardından gelmelidir. Mesela muhataba onun tarafından bir işin yapıldığını onaylatmak istediğinde أفعلت “Bunu yaptın değil mi? dersin.” O işi yapanın kendisi olduğunu onaylatmak istediğinde ise أنت فعلت “Bunu sen yaptın değil mi? dersin.” Abdülkâhir el-Cürcânî¹⁰⁹¹ Sekkâkî¹⁰⁹² ve diğerleri¹⁰⁹³ Allah’ın (c.c.) أنت فعلت ‘Ey İbrâhim! Tanrılarımıza bunu sen mi yaptın?’¹⁰⁹⁴ sözünün bu kabilden olduğu görüşünü dile getirmişlerdir. Şeyh Abdülkâhir diyor ki; onlar İbrahim’e (a.s.) bunu sen yaptın değil mi? derken gayeleri putları kırma olayının gerçekleşip gerçekleşmediğini ona onaylatmak değildi. Gayeleri nasıl bu olabilirki onlar فعلت هذا “bunu sen mi yaptın?”¹⁰⁹⁵ diyerek kırılan putlara işaret etmişlerdi. Aksine, meydana gelmiş olan bu işin, onun tarafından yapılmış olduğunu onaylatmak istiyorlardı. İbrahim (a.s.) onlara cevap olarak بل فعله كبيرهم هذا “belki o yapmıştır en büyükleri o!”¹⁰⁹⁶ sözleriyle cevap vermiştir. Şâyet soru fiili onaylatmaya yönelik olsaydı, cevabı لم أفعل “Yaptım ya da yapmadım” şeklinde gelirdi. Kazvîni bu ifadelerinin ardından فيه نظر “onların bu düşüncesi eleştiriye açıktır” diyor ve şu açıklamayı yapıyor: Çünkü âyetin siyak ve sibakında onların bu işi İbrahim’in (a.s.) yaptığına dair bir bilgiye sahip olduklarını gösteren bir delil yoktur. Dolayısıyla istifhamın burada takrir için olmayıp hakîkî anlamında kullanılması mümkündür.¹⁰⁹⁷*

¹⁰⁹¹ Cürcânî’nin görüşünün orijinali için bkz. Cürcânî, *Delâilü’l-İcâz*, s. 113.

¹⁰⁹² Sekkâkî’nin görüşünün orijinali için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 426.

¹⁰⁹³ Kazvîni’nin “diğerleri” ifadesiyle Râzî’yi kastetmiş olabileceğini düşünüyoruz. Bkz. Râzî, *Nihâyetü’l-İcâz*, s. 182.

¹⁰⁹⁴ Enbiyâ, 21/62.

¹⁰⁹⁵ Enbiyâ, 21/62.

¹⁰⁹⁶ Enbiyâ, 21/63.

¹⁰⁹⁷ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 142.

Kazvî'nin bu düşüncesini değerlendirmeye geçmeden önce istifhamın takrir ifade etmesinin ne demek olduğu üzerinde duralım. İstifhamın takrir için olması iki anlama gelir. Birincisi tahkik ve tesbit (o işin kesinlikle gerçekleşmiş olduğunu bildirmek) anlamındadır. *“Biz senin göğsünü genişletmedik mi?”*¹⁰⁹⁸ ألم نشرح لك صدرك. Yani genişlettik. Bu durumda cümle lafzan inşa cümlesi olmakla birlikte mana bakımından ihbar cümlesidir.

İkincisi ise muhataptan hükmü onaylamasını istemek ve onu onaylamaya zorlamaktır.¹⁰⁹⁹ Kazvî'nin buradaki kastının ikincisi olduğu kanaatindeyiz.¹¹⁰⁰

Şimdi de Kazvî'nin bu itirazı hakkındaki değerlendirmelere bakalım. Belâgatçılar genel olarak Kazvî'nin bu itirazını yerinde bulmamışlardır. Çünkü Kazvî; İbrahim'e (a.s.) bunu sen mi yaptın? diyenlerin putları kıranın İbrahim (a.s.) olduğuna dair bilgilerinin olmadığını iddia etmişti. İşte belâgatçılar Kazvî'nin bu düşüncesine itiraz ediyorlar ve onların bu konuda bilgi sahibi olduklarını gösteren delillerin olduğunu iddia ediyorlar. Bu deliller daha önceki âyetlerde geçen Hz. İbrahim'in;

وَاللّٰهُ لَآكِيدٌۢ لِّأَصْنَامِكُمْۖ بَعْدَۤ اَنْۢ تَوَلَّوْا۟ مُدْبِرِيْنَ

*“Allah'a yemin ederim ki siz dönüp gittikten sonra putlarınıza bir hile yapacağım”*¹¹⁰¹ sözleri ile,

قَالُوۡا سَمِعْنَا فَاۡنۢ يَّذَكِّرُهُمۡۙ يَقَالُ لَهُۥ اِبْرٰهِيْمُ

¹⁰⁹⁸ İnşirâh, 94/1.

¹⁰⁹⁹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 236; **Muhtasaru'l-meânî**, s. 208; Mağribî, **Mevâhibü'l-Fettâh**, II, 294; Desûkî, **Hâşiye**, II, 294; Hindâvî, **İstidrâkât**, s. 150.

¹¹⁰⁰ Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 236; İsmâüddînuddin, Seyyidi Şerif'in de aynı görüşte olduğunu iddia ediyorsa da bu tartışmaya açıktır. Çünkü Seyyid'in **Mutavvel** hâşiyesindeki ifadeleri bunu çağrıştıırıyorsa da (bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, s. 236) Miftâh Hâşiyesinde Sekkâkî'nin takrirden kastını açıklarken açıkça Sekkâkî'nin bunu birinci anlamda kullandığını ifade etmiştir. Bkz. Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 461; İsmâüddîn ise birinci anlamda olabileceği üzerinde durmuştur. Bkz. İsmâüddîn, **Atvel**, I, 243.

¹¹⁰¹ Enbiyâ, 21/57.

“Onlar dediler ki, biz İbrahim adında birinin onları kınadığını duymuştuk”¹¹⁰² sözleridir. Bu iki âyet ortaya koyuyor ki, onlar İbrahim’in (a.s.) putlara zarar vereceğine dair yemininden ve putları eleştirmesinden dolayı bunu yapanın o olduğunu biliyorlardı.¹¹⁰³ Bazı şarihler onların bunu bildiklerine dair bir delil bulunmasa bile bu onların bilmiyor olduklarını göstermez.¹¹⁰⁴ Çünkü bilgi düzeyinde olmasa da onların bu bilgiye sahip olduklarına dair farklı rivayetler de vardır ki biri şöyledir: Onlar İbrahim’i (a.s.) tek başına puthanede bırakıp gittiler birde baktılar ki İbrahim (a.s.) putları kırıyor onu engellemek için hemen geriye döndüler.¹¹⁰⁵

Kazvî’nin “âyetin siyak ve sibakında onların bu işi İbrahim’in (a.s.) yaptığını bildiklerine dair bir delil yoktur” ifadeleri tartışmaya açıktır, diyen Sübkî şunları söylüyor: İlk olarak onların bu konuda bilgi sahibi olduklarına dair delil âyetin geçmişi ile sınırlı değildir. Çünkü onlar kafir bir topluluk oldukları için kendilerinden birinin putları kırmayacağı açık olduğuna göre İbrahim’in (a.s.) kıldığı bilgisine sahip oldukları söylenebilir. İkinci olarak İbrahim (a.s.) onlara بل فعلة “Belki o yapmıştır”¹¹⁰⁶ şeklinde cevap vermiştir. Çünkü “بل” genellikle kendinden önceki cümlenin hükmünü iptal edip, yeni bir hüküm ortaya koymak için kullanılır. Şâyet buradaki istifham gerçek manasında kullanılsaydı onun hükmü, nefy edatı kullanılarak ortadan kaldırılırdı. Üçüncü olarak geride geçen âyetlerde onların bunu bildiklerine dair delil mevcuttur. Çünkü Hz. İbrahim’in putlara zarar vereceğine dair yemin ettiğini ve o belde halkının “putların aleyhinde söz söyleyen İbrahim adında bir gencin olduğunu işittik” sözlerini nakleden âyetler onların bunu bildiklerini gösteriyor.¹¹⁰⁷

el-İzâh şârihlerinden bazıları ortaya konan delillerin onların bu işi Hz. İbrahim’in yaptığını bildiklerini kesin olarak ortaya koymak için yeterli olmadığını

¹¹⁰² Enbiyâ, 21/60.

¹¹⁰³ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 353; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 357; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 236; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-İzâh*, s. 225; Saîdî, *Buğyetü'l-İzâh*, II, 39.

¹¹⁰⁴ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 353; Sübkî, *Arûs*, II, 295.

¹¹⁰⁵ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 353; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 357; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 236; İsâmüddîn, *Atvel*, I, 244.

¹¹⁰⁶ Enbiyâ, 21/63.

¹¹⁰⁷ Sübkî, *Arûs*, II, 295.

söyleyerek istifhamın aslî manasında olduğunu söylemekte ve Allah'ın (c.c.) müşriklerden naklen “Bizim tanrılarımıza bunu kim yapmışsa şüphesiz ki o zâlimlerdendir”¹¹⁰⁸ ifadelerini bu tezlerine delil olarak sunmaktadırlar. Çünkü onların “bunu bizim tanrılarımıza kim yaptı?” şeklindeki soruları bu konuda bilgi sahibi olmadıklarını gösterir. Ancak Fenârî onların bu itirazlarını çürütüyor ve onların bu sorularının Hz. İbrahim'in yeminini duyduktan sonra bir anlamı olmayacağını söylüyor.¹¹⁰⁹

Bu itiraz hususunda Kazvî'ye destek veren tek kişi İsâmüddîn'dir. O, önce Teftâzânî ve Seyyid Şerif'in zayıf bir rivâyeti¹¹¹⁰ esas alıp Kazvî'yi eleştirmelerini tenkit etmiş ve Kazvî'ye destek sayılabilecek şu sözleri söylemiştir. Müşriklerin inancına göre putlar İbrahim'in (a.s.) kendilerine zarar vermeye muktedir olamayacağı kadar yüce varlıklardı. Dolayısıyla İbrahim (a.s.) Rabbine dua etmiş ve onları İbrahim'in (a.s.) Rabbi kırmıştı ki bu durumda اَنْتَ “sen mi?” ifadesinde zamirin takdimi kasr-ı kalb olur. (Rabbin değil de sen mi kırdın?) anlamındadır. Ya da Allah'ın İbrahim'e (a.s.) yardımcı olarak gönderdiği melekler onları kırmıştır ki bu durumda zamirin takdimi kasr-ı ifrâd için olur. (Melekler yardımıyla değil de tek başına mı kırdın?) anlamındadır. İsâmüddîn bu açıklamalarının ardından yukarıdaki rivâyetin muhtemelen Kazvî'ye göre sahih bir rivâyet olmadığını bu sebeble onu dikkate almadığını söylüyor. Bu rivâyetin sahih kabul edilmemesine gerekçe olarak şöyle diyor: *Şâyet bu rivâyet sahih olsaydı onlar İbrahim'e (a.s.) ikrar ettirme yoluna gideceklerine suçu sabit olarak onu yakaladıkları için direkt olarak cezalandırırlardı.*¹¹¹¹

Zemahşerî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre o da âyetteki istifhamın hakîkî anlamında kullanıldığı düşüncesindedir. Çünkü o, İbrahim'in (a.s.) kendisine sorulan “bunu sen mi yaptın?” sorusuna büyük putu göstererek “belki o yapmıştır” şeklinde

¹¹⁰⁸ Enbiyâ, 21/59.

¹¹⁰⁹ Hasan Çelebi, **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, s. 404.

¹¹¹⁰ İsâmüddîn'in ifadesi açıkça Seyyid Şerif'in bu düşüncede olduğunu yansıtıyorsa da biz ne *Mutavvel*, ne de *Miftâh* hâşiyesinde onun bu görüşüne rastlayamadık.

¹¹¹¹ İsâmüddîn, **Atvel**, I, 244.

cevap vermesini ta'rîz yoluyla bu işi kendisinin yaptığını kabul etmek ve onları susturmak anlamına geldiğini söylüyor.¹¹¹²

İsâmüddîn'in kısmi desteğini saymazsak Kazvîni'ye bu itiraz konusunda destek veren belâgatçı yok gibidir. İsâmüddîn'in görüşü ise tartışmaya açıktır. Çünkü onun ifadelerinde geçen putları kırma işini Hz. İbrahim'in kendisinin değil de Rabbi'nin yaptığı, ya da kendisine Allah'ın gönderdiği melekler yardımıyla yaptığı iddiası bir delile dayanmamaktadır. Bir taraftan müşriklerin Hz. İbrahim'in bu işi yaptığına dair bir bilgiye sahip olduklarını gösteren delil bulunmadığı için istifhamın takrir için olmasına itiraz edip, diğer yandan hiçbir delile dayanmaksızın aklî bir takım yorumlarla müşriklerin Hz. İbrahim'in bu işi kendisinin yapmadığına dair inançlarından söz etmek bize çok ikna edici gelmiyor.¹¹¹³

Sonuç olarak bu tartışmada Abdülkahir el-Cürcânî, Râzî, Sekkâkî, Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî ile *Telhîs* ve *el-Îzâh* şârihlerinin tesbit edebildiğimiz kadarıyla tamamına yakını âyetteki istifhamın takrir için olduğunu iddia ederken Kazvîni ve ona destek veren az sayıdaki belâgatçı istifhamın asıl manasında olduğunu savunmaktadırlar.

Biz de her ne kadar "bir istifhamın asıl manasına hamledilmesine engel yoksa mecâzî manaya gidilmez" kuralı gereğince asli manasına hamlinin mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte çoğunluğun görüşüne uyarak istifhamın takrir ifade edeceğini düşünüyoruz. Bazı belâgatçıların bu âyetteki soruyu "tecâhül-i ârif" kabilinden bir soru olarak değerlendirmeleri¹¹¹⁴ de bu müşriklerin istifhamı gerçek anlamda kullanmadıklarını dolayısıyla istifhamın takrir için olduğuna bir delil sayılabilir.

D. Yunus Sûresinin 59. Âyetindeki Takdimin Yorumuna Dair İtirazı

İstifham gerçek anlamı dışında birçok kullanımı vardır. Bunlardan biri takrir "onaylama" bir diğeri de inkar "onaylamama" bildirmesidir. İşte istifhamın takrir veya inkar ifade etmesi durumunda soruya konu olan şeyin (takrir ya da inkar edilecek olan şey) istifham hemzesinin hemen ardından gelmesi gerekir. Bir başka ifade ile

¹¹¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 124.

¹¹¹³ İsâmüddîn'in görüşünün farklı bir eleştirisi için bkz. Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 153.

¹¹¹⁴ İbn Ebi'l-Isba' *Bedîu'l-Kur'ân*, nşr. Hafnî Muhammed Şeref, Mektebetü nehdati Mısır, y.y. 1377/1957, s. 50-51; Hindâvî, *İstidrâkât*, s. 153.

hemzenin peşinden gelen fiilse; takrir ya da inkar edilen fiildir. Hemzeyi takip eden failse takrir ya da inkâra konu olan faildir. Meful veya fiilin müteallıklarından başka bir şey ise takrir/inkar bunun üzerinde gerçekleşir. Bunun doğal sonucu olarak; fail, meful veya fiilin müteallıklarından başka birinin hemzeyi takip etmesi durumunda takrir ya da inkara konu olan fiil değildir. Dolayısıyla fiilin o failden meydana geldiği ya da o meful üzerinde gerçekleştiği takrir ya da inkar edilse de fiilin direkt kendisi bundan etkilenmez.¹¹¹⁵ Mesela أَأَنْتَ ضَرَبْتَ “*Sen mi dövdün?*” dediğimizde istifhamın inkar için olduğunu kabul ettiğimizde inkar edilen şey dövme fiilinin gerçekleşmesi değil de failin (sen) o işi gerçekleştirdiğidir. Türkçe’de tam karşılığı bulunmamakla birlikte “*Döven sen misin(!)*” gibi bir anlam verilebilir kanaatindeyiz. Burada inkar edilen, fiilin meydana gelmiş olduğu değil de ilgili failden meydana geldiğidir. أَضْرَبْتَ “*Dövdün mü?*” dediğimizde ise istifhamı takip eden fiil olduğu için inkara konu olan da fiilin kendisidir. Burada istifham ile inkar edilen şey dövme fiilinin gerçekleşmesidir.

Yukarıdaki ifadelerden çıkan gerçek şu ki, fiilin inkara konu olması için o fiil, istifham edatını takip etmelidir. Ancak Kazvîni, yukarıdaki bilgilerin ardından fiilin inkara konu olmasının başka bir şekli daha vardır demek suretiyle şu ifadelere yer veriyor: Zeyd ya da Amr’dan başkasını dövmediğini iddia eden ama bunlardan hangisini dövdüğü konusunda da git gel yaşayan birine أَزِيدَا ضَرَبْتَ أَمْ عَمْرَا “*Sen Zeydi mi yoksa Amr’ı mı dövdün? Yani hiç birini dövmedin*” dediğimizde istifhamı takip eden meful olduğu halde inkar fiile yöneliktir.¹¹¹⁶ Çünkü bu cümlede fiilin tealluk edeceği meful Zeyd ve Amr’la sınırlı olduğuna göre fiil de bir meful üzerinde gerçekleşmek zorunda olduğunu gözönünde bulundurduğumuzda fiilin istifhamı takip eden Zeyd ya da Amr üzerinde gerçekleştiği inkar edilince fiil, üzerinde gerçekleşebileceği mahalden yoksun kalmıştır. Dolayısıyla bu ifade ile direkt olarak fiilin gerçekleştiğini inkar etmiş oluruz.¹¹¹⁷

¹¹¹⁵ Bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 426; Kazvîni, *Telhîs*, s. 73; *el-Îzâh*, s. 142-143.

¹¹¹⁶ Kazvîni, *Telhîs*, s. 74; *el-Îzâh*, s. 174.

¹¹¹⁷ Buna şöyle bir örnek verilebilir: Mesela bir kişi bir iddiada bulunduğunda sen iddiaya konu olan bu olayın gerçekleştiğini inkar ediyorsan bu durumda dersin ki, bu olay ne zaman gerçekleşti? Gece mi?

Bu ifadelerinin ardından Kazvîni bazı âyetlerden örnekler vererek bu düşüncesini güçlendirmeye çalışıyor. Verdiği bu örneklerden biri de şu âyettir.

قل الله أذن لكم أم على الله تفترون

“Habibim deki! Allah mı size izin verdi yoksa Allah’a iftira mı ediyorsunuz?”¹¹¹⁸

Kazvîni bu âyetle yer alan istifham hakkında şunları söylüyor:

“Bilinen bir gerçektir ki bu âyetin manası onların söyledikleri şey hususunda Allah’ın kendilerine izin verdiğinin inkar edilmesidir. Öte yandan onların Allah’tan başkasından izin alıp da bunu Allah’a izafe etmeleri gibi bir durum da söz konusu değildir. Ancak ifade bu kalıpta getirilmiştir ki bu yolla fiilin nefyedilmesi ve ortadan kaldırılması daha güçlü biçimde vurgulanmış olsun. Çünkü fiil cümledeki gerçek failinden nefyedilince başka faili de yoksa kökten nefy ve iptal edilmiş olur.”

Kazvîni, daha sonra Sekkâkî dedi ki diyerek şunları söylüyor: أنا ضربت “Ben dövdüm” “O dövdü” gibi örneklerde zamirlerin doğrudan mübteda olabileceği veya (aslında manen fail olup) fiili üzerine takdim ettikten sonra mübteda olabileceği ihtimalini ve her iki durumda mananın farklılaşacağını sakın aklından çıkarma! Bu bilgileri aklında tut ve “Allah’ mı size izin verdi?”¹¹¹⁹ âyetindeki mübtedayı (aslında manen fail olup) fiili üzerine takdim eden mübteda konumunda ele alma! Çünkü böyle düşünürsen âyetten ‘onlara Allah’ın izin vermesinin inkar edilmesi, ama başkalarının izin vermesinin inkar edilmemesi’ şeklinde bir anlam çıkar ki maksadın bu olmadığı açıktır. Buradaki “الله” lafzını direkt mübteda yaparsan bu durumda Allah’ın onlara izin vermesi hükmünün inkarını takviye etmiş olursun ki kastedilen mana budur.¹¹²⁰

Sekkâkî’nin bu ifadelerini verdikten sonra Kazvîni فيه نظر “bu görüş problemlidir” diyerek bu düşünceyi eleştiriyor ve şöyle diyor: “Eğer Sekkâkî,

Yoksa gündüz mü? Demek istiyorsun ki bu iki vakit dışında bir zaman dilimi olmadığına göre gerçekleşmemiştir. Bkz. Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 359.

¹¹¹⁸ Yûnus, 10/59.

¹¹¹⁹ Yûnus, 10/59.

¹¹²⁰ Sekkâkî’nin bu ifadelerinin orijinali için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 427.

yukarıdaki ifadeleriyle bu gibi terkipler –hemzeyi takip eden ismin, zamir değil de ismi zahir olduğu terkipler– inkarın, o ismin kendisinden sonra gelen fiilin faili olmasına yönelmesini hiçbir şekilde ifade etmez demek istiyorsa bu kabul edilemez (منوع). Yok eğer bu gibi terkiplerde takdim-tehirin varsayılması durumunda inkarın o fiilin failine yöneldiğini ifade eder aksi halde ifade etmez demek istiyorsa bu da kabul edilemez. Çünkü Sekkâkî bu gibi terkiplerin –mübtedanın, marife ismi zahir olduğu terkipler– takdim yoluyla tahsis ifade edemeyeceğini söylemişti.”¹¹²¹

Belâgatçıların çoğunluğu Kazvî’nin bu itirazını görmezden gelmiş ve hiç değinmemişlerdir. Bu konuda söz söyleyenler ise genellikle Kazvî’yi destekleyen cümleler kurmuşlardır. *Telhîs* şârihlerinin bir kısmı Kazvî’nin metnini aynen almış itiraza değinmemiş¹¹²² diğer bir kısmı ise kısaca değinmiş ancak tarafların düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ele almamıştır. İkinci grupta yer alan Sübkî, meseleyi Kazvî gibi ele alıp anlatmasının¹¹²³ ardından bu itiraza değinip, Sekkâkî’nin düşüncesinin problemli olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹¹²⁴

İkinci grupta yer alanlardan biri olan Teftâzânî ise Sekkâkî’nin yukarıdaki ifadelerinden bu tür terkiplerde (mübtedanın marife bir ismi zahir olması durumu) takdimin tahsis ifade edebileceği sonucu çıkmaktadır. Oysa ona göre takdimin bu türünün tahsis ifade edemeyeceğini, olsa olsa Sekkâkî’nin burada cumhurun görüşüne göre takdimi kastetmiş olabileceğini söylüyor.¹¹²⁵

Bu grupta yer alanlardan biri de İsmâüddîn olup o, Kazvî’nin Sekkâkî’ye reddiyesinin gerekçesini îzâh etmekle yetiniyor.¹¹²⁶

Bu itiraz konusunda Niksârî, Kazvî’yi Sekkâkî’nin söylemediği bir şey üzerinden onu eleştirmekle suçluyor. Ancak o da Sekkâkî’nin ifadelerinin farklı

¹¹²¹ Kazvî, *el-Îzâh*, s. 145.

¹¹²² Bkz. Halhâlî, *Miftâhu Telhîsî’l-Miftâh*, s. 355; Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 359.

¹¹²³ Sübkî, *Arûs*, II, 299.

¹¹²⁴ Sübkî, *Arûs*, II, 300-302.

¹¹²⁵ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 237.

¹¹²⁶ İsmâüddîn, *Atvel*, I, 246.

açılardan eleştiriye tabi tutuyor. Daha sonra bu eleştirilere bazı cevapların verildiğini ancak bunların ilmi olmaktan çok uzak olduğunu savunuyor.¹¹²⁷

Bazı *Miftâh* şârihleri ise Sekkâkî'nin ifadelerini tevil yoluna giderek onu savunmaya çalışmışlardır. *Mutavvel*'de konuya yukarıdaki şekliyle değinen Teftâzânî, *Miftâh* şerhinde ayrıntılı olarak irdeliyor ve Sekkâkî'nin “الله أذن لكم ‘Allah’ mı size izin verdi?”¹¹²⁸ âyetinde takdim-tehirin varlığına hükmetme!” sözünü açıklamaya çalışıyor ve şu ifadelere yer veriyor: Burada mübteda marife olduğu için fiili üzerine takdim etmesi zaten söz konusu değildir. Çünkü Sekkâkî'ye göre mübtedanın fiili üzerine takdiminden söz edebilmek için o mübteda ya zamir olmalıdır ki bu durumda takdim-tehir mütekellimin kastına bağlıdır. Tahsis kastediyorsa takdimi var kabul eder, tekavvî kastediyorsa takdimden söz etmez. Mübteda zamir değilse nekre olmalıdır. Bu durumda tahsisleşmemiş nekrenin mübteda olması caiz olmayacağı için tahsis yoluyla mübteda olmasını tecviz etmek amacıyla takdim ettiği varsayılır. Bu iki durumun dışında kalan mübtedanın marife olması halinde fiili üzerine takdimi caiz değildir. O halde Sekkâkî burada takdimden söz ederken iki düşünceden birinden yola çıkmıştır. Bunlardan biri nekre olan müsnedün ileyhte olduğu gibi,

وأسروا النجوى الذين ظلموا

“O zalimler aralarında şöyle fısıldaştılar”¹¹²⁹ kabilinden olmak üzere marife müsnedün ileyhi de aslında fiilden sonra düşünüp, takdim edeceğini varsaymıştır. İkincisi ise kendi düşüncesine göre zaten takdimi caiz olmayan bu gibi terkiplerde Cürçânî ve Zemahşerî'ye göre takdim caiz olduğu için onların görüşünü esas alıp takdim yoluyla tahsis ifade edeceğini söylemenin kastedilen manayı ifade etmeyeceğini dile getirmiştir.¹¹³⁰ Seyyid Şerif Cürçânî'de *Mutavvel* haşiyesinde bu itiraza hiç değinmezken *Miftâh* şerhinde Teftâzânî'nin bu ifadelerini neredeyse aynen almış ve bu yolla Sekkâkî'nin ifadelerini te'vil yoluna gitmiştir.

¹¹²⁷ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 230-231.

¹¹²⁸ Yûnus, 10/59.

¹¹²⁹ Enbiyâ, 21/3.

¹¹³⁰ Bk Teftâzânî, *Şerhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 141b.

Biz bu tartışmanın esasa tealluk eden bir tartışma olmadığı kanaatini taşıyoruz. Çünkü Sekkâkî de diğerleri gibi âyetle inkarın faile yöneldiğini ancak bununla fiilin inkarının amaçlandığını kabul etmektedir.¹¹³¹ Yani Sekkâkî, Kazvî'nin ilk itirazına esas olan inkarın hemzenin peşinden gelen kelimeye yöneldiğini reddetmiyor. Ancak burada müsnedün ileyhin takdiminin söz konusu olmadığını dolayısıyla cümlelerin isimle başlaması sebebiyle tekavvî hüküm ifade edeceğini dile getiriyor. Tekavvî hüküm bildiren bir cümleye hemze dahil olunca cümle hemzenin ifade ettiği inkarı tekidler, inkar tekide yönelmez. Yani inkar edilen, hükmün gücü olmayıp, hüküm güçlü bir şekilde inkar edilmiş olur.¹¹³² Öte yandan Kazvî, Sekkâkî'ye göre burada zaten takdim söz konusu olamayacağı halde takdim olabilirmiş gibi bir ifade kullanması sebebiyle onu eleştirmişti. Halbuki Sekkâkî'nin “bu âyetle takdim ihtimalini düşünme!” sözü onun burada takdimi caiz gördüğünü göstermez. Aksine diğer belâgatçıların caiz görmesine binaen “takdim ihtimalini düşünürsen tahsis söz konusu olur. Bu durumda ise inkarı tahsis etmiş oluruz ki, mana yanlış olur.”¹¹³³ Demek istiyor. Aslında Sekkâkî, “bu âyetle takdim ihtimalini düşünme!” sözünü sanki Zemahşerî'ye itiraz için getirmiştir. Çünkü Zemahşerî, *أَغْيِرَ اللَّهُ أَتَّخَذَ وَلِيَا* “Allah'tan başkasını dost edinir miyim?”¹¹³⁴ âyetinin tefsirinde şöyle diyor: “Burada kastedilen mana; dost edinmenin inkarı olmayıp Allah'tan başkasını dost edinmenin inkarı olduğu için “أَغْيِرَ اللَّهُ” fiili üzerine takdim edilmiştir. Aynı durum “أَلَّهِ أَذْنُ لَكُمْ” “Allah'ı mı size izin verdi?” âyeti için de geçerlidir.”¹¹³⁵ Bu durumda inkar edilen izin verme fiili olmayıp bu izni onlara Allah'ın vermesi olur ki Sekkâkî'nin itirazı buna yöneliktir.¹¹³⁶

¹¹³¹ Bkz. Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, II, 42.

¹¹³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 142a; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s.463.

¹¹³³ Bkz. Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, II, 42.

¹¹³⁴ En'âm, 6/14.

¹¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 9.

¹¹³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 141b. Zemahşerî ilgili âyetin tefsirinde her ne kadar böyle söylüyorsa da bu âyetin tefsirinde inkarın cümleye yönelik olduğunu kabul ediyor. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 354.

Bu konuda Teftâzânî ve Cürçânî tartışmaya son noktayı koyan şu ifadeleri kullanmaktadırlar: Doğrusu şu ki; bu gibi konular makam ve halin gereğine ve anlayışların farklılığına göre değişiklik gösteren konular olup, kuralların dışına çıkılmadıkça bir sıkıntı yoktur. Dolayısıyla bazılarının edebi zevki gereği dile getirdiği bir düşüncenin diğerlerinin edebi zevkine uymadığı için eleştirilmesi doğru kabul edilemez.¹¹³⁷ Dolayısıyla Kazvînî'nin, Sekkâkî'ye yönelttiği bu eleştiri desteklenebilecek bir eleştiri gibi gözükmemektedir.

E. Emrin İnşâ İçin Olmasının Gerekçesine İtirazı

Kazvînî diyor ki; inşâ türlerinden biri de emirdir. Doğruya en yakın olan görüşe göre emir sigası -ister lamlı olsun ister lamsız olsun -otoriter tarzda bir işin yapılmasını talep için vaz' edilmiştir. Çünkü kişi bu sigaları duyduğunda zihni doğrudan bu anlama gider.¹¹³⁸ Diğer anlamların (vücub, nedb, ibaha v.s.) akla gelmesi ise karineye bağlıdır.

Kazvînî, bu ifadelerinin ardından "Sekkâkî dedi ki", diyerek şunları söylüyor:

"Dil âlimleri لام الأمر و مثال الأمر؛ صيغة الأمر "emir sigası, emir lami, emrin misali" ifadelerini kullanmak suretiyle صيغة؛ مثال ve لام kelimelerini emre muzaafılma konusunda ittifak ettikleri için (emr, bir şeyi otoriter tarzda istemek anlamına gelir)"

Kazvînî, Sekkâkî'den bu naklî yaptıktan sonra, Sekkâkî'nin bu görüşünde iyi bir araştırmacıya (متأمل) gizli kalmayan bir problem vardır¹¹³⁹ diyerek onun bu düşüncesine itiraz ediyor.

Şimdi Sekkâkî'nin ifadelerine yer verelim. Arap dilinde emir, لينزل, انزل, نزل, صه gibi emir bildiren kelimeleri otoriter (isti'lâ) tarzda (bir şeyi istemek için) kullanmak anlamındadır. Peki emir bildiren bu tür sigalar bu anlam için mi vazedilmişlerdir. Yoksa ilk vazlarında bu anlam yok mudur? Daha doğru olan görüşe göre bu sigaların otoriter tarzda bir şeyi istemek için vazedildiğidir. Dolayısıyla bu sigaların hakiki anlamı budur. Çünkü emir sigaları işitildiğinde akla ilk gelen anlam, bunlarla otoriter

¹¹³⁷ Teftâzânî, **Şerhu'l-Miftâh**, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 142a; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 463.

¹¹³⁸ Zihnin ilk sürat ettiği anlamın o anlamın hakikat olduğuna dair delil teşkil edeceği için bkz. Sübkî, **Arûs**, II, 310-311; Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 240.

¹¹³⁹ Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 147.

tarzda emrin kastedildiğidir. Bu sigaların dua, iltimas, nedb, ibâha, tehdit gibi manalar ifade etmesi birtakım karinelere bağlıdır. (Bu anlamlar emrin mecâzî manalardır.)¹¹⁴⁰ Aynı şekilde dil âlimlerinin “ليقم, قم” gibi kalıpları “emir sigası” emir lâmi ve “emrin misali” gibi sözlerle emre muzaf kılmaları da bu görüşü desteklemektedir.¹¹⁴¹

Şimdi Kazvî'nin neye itiraz ettiğini tespiti çalışalım. Kazvî, Sekkâkî ile emir sigalarının anlamı konusunda hemfikir gözüküyor. İtiraz ettiği nokta şurasıdır. Kazvî'ye göre Sekkâkî, emir sigalarının “otoriter tarzda bir şeyin yapılmasını isteme” anlamında vaz' edildiğini savunmak üzere iki delil getiriyor. Bunlardan birincisi; bu sigalar duyulduğunda zihin direkt olarak bu manaya intikal eder ki bu düşüncüyü Kazvî de paylaşıyor. İkinci delil ise dil âlimlerinin “لام” ve “مثال, صيغة” lafızlarını emre muzaf kılmalarıdır. Sekkâkî'ye göre bu kullanım emir sigalarının ibaha vb. anlamlarda değil de “otoriter tarzda bir şeyin yapılmasını istemek” anlamında vazedildiğini gösterir. Çünkü bu tür izafetlerde asıl ve yaygın olan muzafun ileyhin hakîkî manasında kullanılmasıdır.¹¹⁴² İşte Kazvî Sekkâkî'nin bu ikinci delilini reddediyor ve bunda iyi bir araştırmacıya (متأمل) gizli kalmayan bir problem vardır diyor.

Kazvî'nin bu itirazını *Telhîs* şarihlerinin çoğu görmezden gelmiştir. Bu itiraza değinenlerden biri Teftâzânî olup o, *Mutavvel* adlı eserinde Kazvî'ye atıfta bulunmaksızın Sekkâkî'nin bu görüşünü nakletmiş, ardından bu görüş problemlidir deyip ilgili delilde muzafun ileyh konumunda gelen emir kelimesinin lügat anlamında olmadığını, dolayısıyla Sekkâkî'nin iddiasına delil teşkil edemeyeceğini savunmuştur. Ona göre buradaki emir kelimesi terim anlamında olup siga vb. kelimelerin ona izafeti âmmın hâssa izafeti kabilindendir. Çünkü dil âlimleri bu ifadeleri mazi sigası, muzari sigası, mazinin misali, muzarinin misali vb. kullanımların karşısı olarak kullanıyorlar.¹¹⁴³ Dolayısıyla bu kullanımlardaki mazi, muzari vb. ifadeler terim

¹¹⁴⁰ Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, çev. Zekeriyya Çelik, s. 347.(Tercüme edenin notu)

¹¹⁴¹ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 428.

¹¹⁴² Bkz. Teftâzânî, **Şerhu'l-Miftâh**, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 143b.

¹¹⁴³ Tefatazani, **Mutavvel**, s. 240.

anlamında kullanıldığı gibi buradaki “emir” ifadesi de terim anlamında kullanılmıştır. Görüldüğü gibi Teftâzânî bu ifadeleriyle Kazvîni’ye destek vermektedir.

Bu itiraza değinenlerden biri de *el-Îzâh* şârihlerinden Niksârîdir. Ona göre Kazvîni, Sekkâkî’nin metnini tahrif etmiş sonra da tahrif ettiği bu metin üzerinden onu eleştirmiştir. Nitekim o şunları söylüyor: “Kazvîni’nin bu görüşte problem var demesinin sebebi muhtemelen bir şeyin başka bir şeye muzaf olmasının o kelimenin hakîkî manada kullanıldığına delalet edeceği hükmünü kabul etmediği anlamına geliyor. Çünkü izafet edna mûlâbeset¹¹⁴⁴ için olabilir” O, bu sözlerinin ardından asıl problemli olan Kazvîni’nin bakışıdır (وي نظره نظر) diyerek Kazvîni’ye itiraz ediyor ve onu şu sözlerle eleştiriyor: “*Miftâh*’ın ibaresi şöyledir: *Dil âlimlerinin siga, lâm ve misal kelimelerinin emre muzaf kılma konusunda fikir birliğine varmaları, bu sigaların hakîkî manasının emir olduğunu destekler. Görüldüğü gibi Miftâh sahibi, emir sigalarının yukarıda zikredilen manada vaz’ edildiklerine delil olarak getirdiği –ilk duyduğunda muhatabın zihninin bu manayı algılaması– hükmüne destek (شاهد) olarak bu cümleyi getirmiştir. Halbuki Kazvîni bu cümlelerin başına lâm-ı ta’lil eklemek suretiyle onu müstakil bir delil saymıştır.*”¹¹⁴⁵ Niksârî bu sözlerinin ardından Sekkâkî’nin bu ifadesinin emir sigalarının yukarıdaki manada hakikat olduklarının delilini nasıl desteklediğini şu ifadelerle savunuyor: Şâyet emir sigaları zikredilen manada hakikat olmasaydı iki şeyden birinde hakikat olacaktı. Bunlardan biri, emrin ifade ettiği bütün anlamların ortak noktası (القدر المشترك) olan ibaha ve izin anlamında olmasıdır. Bu durumda صيغة الأمر ifadesiyle siga vb. kelimeleri ibaha vb. lerine değilde emre muzaf kılmak bir sebebe dayanmaksızın eşitlerden birini diğerine tercih etmeyi (ترجيح بلامرجح) gerektirir. İkincisi ise emrin ifade ettiği manalardan emir dışındaki herhangi bir manada hakîkî olduğunu varsaymaktır. Bu durumda birden çok şey

¹¹⁴⁴ İzâfetin ednâ mûlâbeset için olması; muzaf ile muzafun ileyh arasındagerçek bir ilişki bulunmasa da herhangi bir açıdan ilişkinin kurulabilmesidir.

¹¹⁴⁵ Karşılaştırma imkanı vermesi açısından iki metni veriyoruz. Sekkâkî’nin metni: وإطباق أئمة اللغة على إضاقتهم نحو قم وليقم إلى الأمر بقولهم صيغة الأمر - مثال الأمر و لام الأمر دون أن يقولوا صيغة الإباحة ولام الإباحة مثلاً يمد ذلك وإطباق أئمة اللغة على إضاقتها إلى Bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 428; Şimdi de Kazvîni’nin metnini verelim. الأمر بقولهم صيغة الأمر و مثال الأمر و لام الأمر وفيه نظر لا يخفى على المتأمل Bkz. Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 147.

arasından tercih edilmesine dair bir sebep bulunan varken (emir) diğerini (tercih edilmemesi gerekeni) tercih etmektir. (ترجيح المرجوح) Çünkü siga vb. kalıplar emre muzaf olduğu halde muzafun ileyhden emir değil de başka mana kastedilmiş olur. Yukarıdakilerin tamamı ترجيح المرجوح (ترجيح بالمرجح), batıldır.¹¹⁴⁶ Daha sonra Niksârî şöyle demektedir. Bu cümlelerin müstakil bir delil olduğunu kabul ettiğimizde dahi Sekkâkî'ye bununla itiraz edilemez. Çünkü Sekkâkî, emrin hakîkî manasının “otoriter tarzda bir şeyin yapılmasını talep etmek” olduğunun delili sadece budur, şeklinde bir ifade kullanmamıştır. Dolayısıyla bu da o deliller arasındadır.

Teftâzânî, *Miftâh* şerhinde bu konuda şunları söylüyor: “Bu kalıpların emrin ifade ettiği diğer manalara değil de emre muzaf olmaları bu sigaların hakîkî manasının emir olduğunu destekler. Çünkü bu tür izafetlerde asıl ve yaygın olan, muzafun ileyhin hakîkî manada kullanılmasıdır. İstifham lafızları, şart kelimeleri, nida harfleri ve mukarabe fiilleri (ألفاظ الاستفهام كلمات الشرط حروف النداء أفعال المقاربة) ifadelerinde olduğu gibi. Çünkü burada muzafun ileyih konumunda bulunan, المقاربة, النداء, الشرط, الاستفهام ifadeleri hakîkî manalarında kullanılmışlardır. Burada emir kelimesinin nahiv ilmindeki terim anlamında kullanılıp, izafetin de izafeti beyaniyye olması mümkünse de emrin lügat anlamı “otoriter tarzda bir şeyin yapılmasını istemektir.” Dolayısıyla bu kadarı hakîkî mananın kastedildiğini desteklemek için yeterlidir. Hal böyle olunca da Kazvî'nin *el-Îzâh* adlı eserinde Sekkâkî'ye yönelttiği eleştiri bertaraf edilmiş olur.”¹¹⁴⁷ Görüldüğü gibi Teftâzânî *Mutavvel*'de Kazvî'ye destek veriyor görüntüsü çizerken *Miftâh* şerhinde tam tersi Kazvî'nin bu itirazına cevap veriyor.

Bizim düşüncemiz Kazvî'nin bu itiraz konusunda haklı olmadığı yönündedir. Bunun birinci sebebi, Kazvî'nin, itirazının gerekçesini belirtmemiş, “iyi bir araştırmacıya gizli kalmaz” demekle yetinmiştir. Bu sebeple neye itiraz ettiği çok net anlaşılamamıştır. Öte yandan Niksârî'nin açıkça belirttiği¹¹⁴⁸ diğerlerinin işaret

¹¹⁴⁶ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 235.

¹¹⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 143b.

¹¹⁴⁸ Bkz. Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 235.

ettiği¹¹⁴⁹ gibi Kazvî'nin, Sekkâkî'nin metnini değiştirerek almış ve aldığı bu metin üzerinden ona itiraz etmiştir. Zira Sekkâkî dil âlimlerinin görüşünü emrin hakîkî manası için ileri sürdüğü delili desteklemek üzere getirdiği halde Kazvî'nin bunu müstakil delil gibi göstermiş ve bunun üzerinden itirazını ortaya koymuştur.

Son olarak Kazvî'nin bu itirazını destekleyen belâgatçı yok gibidir. Teftâzânî'nin *Mutavvel*'deki ifadelerinden desteklediği gibi bir izlenim doğuyorsa da *Miftâh* şerhinde açıkça bu itirazın bertaraf edilebileceğini söylemesi Sekkâkî'yi haklı gördüğüne delil sayılabilir. Kaldı ki, Seyyid Şerif Cürcânî de *Miftâh* şerhi *el-Misbâh* adlı eserinde gelebilecek itirazlara cevap vermiş ve Sekkâkî'yi destekleyen ifadeler kullanmıştır.¹¹⁵⁰

F. “Emir Fevr Bildirir” Sözüne İtirazı

Kazvî'nin diyor ki; Sekkâkî'nin dediğine göre emrin hakkı (ona uygun olan mana) fevr¹¹⁵¹ (memurun bihin derhal yerine getirilmesi) bildirmesidir. Çünkü talebin zâhiri anlamı budur. Ayrıca bir şeyin, aksi (zıttı veya karşıtı) emredildikten sonra o şeyin emredilmesi durumunda akla ilk gelen birinci emrin değiştirilmiş olduğudur. Yoksa emredilen iki şeyin birlikte yapılması veya birinci emrin ertelendiğinin kastedilmesi değildir.¹¹⁵² Kazvî'nin bu sözlerinin ardından *Telhîs* adlı eserinde *فيه نظر* onun bu düşüncesi problemlidir¹¹⁵³ diyerek itirazını dile getirirken *el-Îzâh*'ta ise “gerçek onun bu düşüncesinin aksinedir, bunun sebebi de usûlü fıkıh kitaplarında açıklanmıştır”¹¹⁵⁴ ifadeleriyle Sekkâkî'ye itiraz ediyor.

Bu itirazın değerlendirmesine geçmeden önce Kazvî'nin neye itiraz ettiğini doğru biçimde ortaya koymamızda fayda olduğu kanaatindeyiz. Sübkî ve İsâmüddîn, Kazvî'nin bu itirazının Sekkâkî'nin “emrin hakkı fevr bildirmektir” hükmüne

¹¹⁴⁹ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 4640, vr. 143a,b; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 467.

¹¹⁵⁰ Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 467.

¹¹⁵¹ Terahî'nin zıttı olarak kullanılan Fevr

¹¹⁵² Kazvî'nin, *el-Îzâh*, s. 149; *Telhîs*, s. 76; Sekkâkî'nin ifadelerinin orijinali için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 429.

¹¹⁵³ Bkz. Kazvî'nin, *Telhîs*, s. 76.

¹¹⁵⁴ Bkz. Kazvî'nin, *el-Îzâh*, s. 149.

yönelik olabileceği gibi ilgili hükmün delillerine yönelik de olabileceğini dile getirmişlerdir. Ancak bizim kannatımız bu itirazın öncelikle “emrin hakkı fevr bildirmesidir” hükmüne yönelik olduğudur. Bu hükme yapılan itiraz doğal olarak delillerini çürütmeye çabalamak suretiyle ortaya konmuştur. Çünkü Kazvînî, *el-Îzâh* adlı eserinde açık bir ifadeyle itirazına gerekçe teşkil eden argümanların usûlü fıkıh kitaplarında beyan edildiğini dile getirmiştir. Bu eserlerde ise emrin hakkının “fevr” bildirmek olmadığı; çünkü “fevr”, “terâhî” vb. anlamların ancak karineler yardımıyla emre yükleneceği açık biçimde dile getirilmiştir.¹¹⁵⁵

Halhâlî, bu itirazında Kazvînî’yi haklı buluyor. Ona göre bu hükmün birinci delili olan “talebin zahirinden anlaşılan fevrdir (taleb edilen şeyin derhal yerine getirilmesi)” geçersizdir. Çünkü emrin anlamı “bir işin yapılmasını otoriter bir tarzda istemek” ten ibarettir. Bu ise hem fevr hem de terâhiye şamildir. Âmm bir lafzın, hâs bir anlamı ifade etmesi ise ancak karine ile söz konusu edilebilir. Dolayısıyla karine bulunmaması durumunda emrin fevr bildirdiğini savunamayız. Aynı gerekçeden dolayı bir şeyin, aksi emredildikten hemen sonra emredilmesi durumunda akla ilk gelenin birinci emrin değiştirilmesi olduğunu da kabul etmiyoruz. İki ihtimalli olan bir durumda karine bulunmaksızın o ihtimallerden biri nasıl ön plana çıkabilir ki! Öte yandan bu durumda akla ilk gelenin birinci emrin değiştirilmesi olduğunu kabul etmemiz durumunda devir lâzım gelir. Çünkü ikinci emir verildiğinde muhatabın hemen onu uygulamaya yönelmesi emrin fevr için olmasına bağlıdır. Halbuki biz bununla emrin fevr ifade ettiğini ispata çalışıyoruz.¹¹⁵⁶

Başta Teftâzânî olmak üzere diğer *Telhîs* şârihleri de karine olmaksızın emrin fevr, terâhî gibi manalara delalet etmeyeceğini söyleyerek Kazvînî’ye destek vermişlerdir. Onlara göre gerek talebin zahirinden fevrin anlaşılması gerekse bir şeyin aksi emredildikten sonra emredilmesi durumunda birinci emrin değiştirildiğine aklın sürat etmesi gibi gerekçelerle emrin fevr bildirdiğine hükmetmek doğru değildir.

¹¹⁵⁵ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Edâ Neşriyât, İstanbul, 1990, I, 26, 60; Sâlim Ögüt, “Emir”, *DİA*, XI, 1995, 119-121.

¹¹⁵⁶ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 362.

Çünkü her iki delil karineye bağlı olup, karine bulunmadığında bunların tamamı ihtimal olarak kalırlar. Dolayısıyla delil olmaları mümkün değildir.¹¹⁵⁷

Sübki de Kazvîni'yi destekleyenler arasındadır. Ona göre فيه نظر ifadesi meselenin hükmüne yönelik olabileceği gibi delillerine yönelik de olabilir. Çünkü emrin fevr bildirdiğine dair Sekkâki'nin ortaya koyduğu her iki delil de geçersizdir (منوع).¹¹⁵⁸ Ancak Sübki delillerin neden geçersiz olduğuna dair bir gerekçe ortaya koymuyor.

İsâmüddîn, Sekkâki'nin ikinci deliline itiraz ederek şöyle diyor: “Bir şey emredildikten sonra aksinin emredilmesi durumunda birinci emrin değiştirilmiş olduğu hükmünü mutlak olarak kabul etmiyoruz. Çünkü arada atıf harfi olması halinde iki emri birleştirip birini ertelemeye de delalet edebilir. Mesela, قم واقعد ‘Kalk ve otur’ ya da قم فاقعد ‘Kalk sonra hemen otur’ ya da قم ثم اقعد ‘Kalk sonra otur’ denilmesi halinde durum böyledir.”¹¹⁵⁹ O da bu ifadeleriyle Kazvîni'yi haklı bulduğunu göstermiş oluyor.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kazvîni'ye destek vermeyen tek kişi olan Bâbertî bu konuda Sekkâki'nin yanında yer alıyor ve herhalde itiraz sebebi emrin terâhiye de ihtimali olmasıdır dedikten sonra şunları söylüyor: Birileri şöyle bir savunma yapabilir. *Miftâh* sahibi bu ifadeleri emrin fevr ifade ettiğine mantiki deliller sunmak üzere getirmemiştir. Bu sebeple meseleyi insafa havale etmiş ve bunların emrin fevr bildirdiğine tenbih eden (dikkat çeken) gerekçeler olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu itiraz olsa olsa insaftan uzak olanlara ve tenbihin fayda vermediği kimseler tarafından gelebilir. Hal böyle olunca devrin lâzım geldiği eleştirisi de ortadan kalkmış olur. Çünkü ortada bir delil olmayınca devirden söz etmek yersizdir.¹¹⁶⁰ Görüldüğü gibi Bâbertî son cümlesinde Halhâlî'nin devir lâzım geleceği iddiasına cevap veriyor.

¹¹⁵⁷ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 241; Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, II, 323-324; İsâmüddîn, *Atvel*, I, 249.

¹¹⁵⁸ Sübki, *Arûs*, II, 323-324.

¹¹⁵⁹ İsâmüddîn, *Atvel*, I, 249.

¹¹⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 364.

Biz bu itiraz konusunda Kazvî'nin doğruya daha yakın olduğunu düşünüyoruz.¹¹⁶¹ Çünkü emrin lügat anlamı açısından fevr bildirmeyeceği açıktır. İsti'malde emrin fevr ifade ettiği kastediliyorsa bütün isti'mallerinde bunu ifade etmeyeceği ancak karine bulunması durumunda fevr bildireceği ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla emrin fevr bildirdiğini iddia etmek sağlam delillerle desteklenememektedir. Öte yandan Bâbertî'nin "Sekkâkî, bu ifadeleri delil olarak ortaya koymamıştır" sözünü kabul etmemiz durumunda emr fevr bildirir sözü zaten delilden yoksun kalacaktır.

Son olarak şunu ifade edelim. Kazvî bu itirazında haklı olmakla birlikte Sekkâkî'nin delillerinin tamamı üzerinden değil de bir kısmı üzerinden itiraz etmiştir.¹¹⁶² Bu da diğer deliller hakkında okuyucunun kafasının karışmasına sebep olmaktadır.¹¹⁶³

V. FASIL-VASIL KONUSUNDA İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER

A. Sekkâkî'nin "Kat"'ı (Şibih Kemâl-i İnkıtâ') İkiye Ayırmasına İtirazı

Kazvî, fasıl- vasıl konusunda faslı gerektiren durumları anlatırken bunları; kemâl-i inkıtâ' bilâ ihâm, kemâl-i ittisâl, kemâl-i inkıtâ' konumunda bulunan (şibih kemâl-i inkıtâ'), kemâl-i ittisâl konumunda bulunan (şibih kemâl-i ittisâl) olmak üzere dört gruba ayırıyor.¹¹⁶⁴

Daha sonra bunlardan kat'ı (şibih kemâl-i inkıtâ') açıklarken şunları söylüyor: *"Faslı gerektiren durumlar arasında yer alan Şibih kemali inkıtâ' şu şekilde ortaya çıkar: ikinci cümlenin kendinden önceki cümleye atfedilmesi bu atfın başka bir cümleye (matufla matufun aleyh arasında yer alan cümle) yapılmış olma ihtimalini ortaya çıkarır. Bu sebeple fasıl gerekli olur ve atıf yapılmaz. İşte buna "kat"'ı adı verilir. Şairin¹¹⁶⁵ şu sözü buna örnektir.*

و تظن سلمى أنني أبغي بها بدلا أراها في الضلال تهيم

¹¹⁶¹ Şevki Dayf, Sekkâkî'yi haklı bulanlar arasındadır. Bkz. Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 343.

¹¹⁶² Bkz. İsmâüddîn, **Atvel**, I, 249.

¹¹⁶³ Sekkâkî'nin diğer delilleri için bkz. Sekkâkî, **Miftâhu'l-'ulûm**, s. 429.

¹¹⁶⁴ Kazvî, **el-İzâh**, s. 153; **Telhîs**, s. 79.

¹¹⁶⁵ Ebû Temmâm'a ait olan bu beyt için bkz.

“Selma benim kendisinin yerine başka birini aradığımı zannediyor. Ben onun, bu düşüncesi sebebiyle hata içinde bocaladığını zannediyorum.”¹¹⁶⁶ Burada أرأها “zannediyorum” cümlesinin تظن “zannediyor (Selmâ)” cümlesine atfedilmesi mümkün olduğu halde böyle yapılmadı. Çünkü bu durumda أرأها “zannediyorum” cümlesinin, أبعي “arıyorum” cümlesine atfedilmiş olduğu ihtimali akla gelirdi ki kastedilen mana bu değildir.¹¹⁶⁷

Kazvînî daha sonra Sekkâkî, kat’ı iki kısma ayırdı deyip şu açıklamalara yer veriyor: Birincisi ihtiyat amacıyla yapılan kat’dır. Bu, ikinci cümlelerin kendinden önceki cümleye atfedilmesine bir engel bulunmadığı halde bu atfın yapılması durumunda başka bir cümleye atfedilmiş görüntüsü verme ihtimalinin doğduğu yerlerdir. “Selma zannediyor” örneğinde olduğu gibi. İkincisi ise vacip olan kat’ yapma durumudur. Bu da ikinci cümlelerin kendinden önce geçen cümleye atfedilmesine bir engelin bulunması durumudur ki Sekkâkî, buna الله يستهزئ بهم “Gerçekte Allah onlarla alay ediyor.”¹¹⁶⁸ âyetini örnek olarak veriyor ve bunu şöyle açıklıyor: Bu cümle öncesine atfedilse ya إنا معكم “Şüphesiz biz sizinle beraberiz”¹¹⁶⁹ cümlesine ya da قالوا “Dediler ki”¹¹⁷⁰ cümlesine atfedilecekti. Her iki atıf da geçerli değildir. Çünkü إنا معكم “Şüphesiz biz sizinle beraberiz” cümlesine atfedilmesi durumunda bu cümle münafikların sözü olduğundan dolayı الله يستهزئ بهم “Gerçekte Allah onlarla alay ediyor.” cümlesi münafikların sözünün devamı olacaktır ki halbuki bu doğru değildir. قالوا “Dediler ki” cümlesine atfedilmesi halinde bu cümle şart ve zarf bildiren “إذا”nın cevabı konumunda bulunduğu için şartın (وإذا خلوا إلى شياطينهم) zamanıyla kayıtlıdır. Dolayısıyla buna atfedilecek olan الله يستهزئ بهم “(Gerçekte) Allah onlarla alay ediyor”

¹¹⁶⁶

¹¹⁶⁷ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 158; *Telhîs*, s. 82.

¹¹⁶⁸ Bakara, 2/15.

¹¹⁶⁹ Bakara, 2/14.

¹¹⁷⁰ Bakara, 2/14.

cümlesi de bu zamanla kayıtlı olacaktır ki bu geçerli değildir. Zira şöyle bir mana söz konusu olacaktır. “Onlar (Münafıklar) şeytanlarıyla başbaşa kaldıklarında şöyle dediler..... ve (o zaman) Allah onlarla alay eder.” Oysaki Allah’ın onlarla alay etmesi herhangi bir zaman ve şartla mukayyed değildir. Sekkâkî bu örneklerle yukarıdaki âyetlerin devamında yer alan *ألا إنهم هم السفهاء* “Dikkat edin, beyinsizler ancak kendileridir”¹¹⁷¹ ve *ألا إنهم هم المفسدون* “Dikkat edin, onlar bozguncuların tâ kendileridir”¹¹⁷² âyetlerini de ekliyor. Fakat Sekkâkî’nin bu düşüncesi (kat’ı ikiye ayırma ve ikinci kısma verdiği örnekler) tartışmaya açıktır. Çünkü Sekkâkî’nin ikinci kısma örnek olarak getirdiği her üç cümle¹¹⁷³ zarfla başlayan cümleye (*وإذا خلوا إلى*)¹¹⁷⁴ atfedilmesine bir engel yoktur.¹¹⁷⁵ Dolayısıyla bu örnekler Sekkâkî’nin dediği gibi ikinci cümle¹¹⁷³ kendinden önce geçen cümleye atfedilmesine bir engelin bulunduğu durumdaki kat’a (zorunlu kat’) değil de ihtiyâtî kat’a örnek olurlar. Hal böyle olunca da Sekkâkî’nin ileri sürdüğü zorunlu kat’ (ikinci cümle¹¹⁷³ kendinden önceki bir cümleye atfedilmesine bir engelin bulunması durumu) yoktur. Yani kat’ın ikinci kısmından söz edilemez. Sekkâkî’nin zorunlu kat’a örnekleri ise ihtiyâtî kat’a (cümle¹¹⁷³ kendinden önce geçen bir cümleye atfedilmesine

¹¹⁷¹ Bakara, 2/13.

¹¹⁷² Bakara, 2/12.

¹¹⁷³ Bu üç cümle şunlardır: *الله يستهزئ بهم* “Gerçekte Allah onlarla alay ediyor.” *ألا إنهم هم السفهاء* “Dikkat edin, beyinsizler ancak kendileridir.” *ألا إنهم هم المفسدون* “Dikkat edin, onlar bozguncuların ta kendileridir.”

¹¹⁷⁴ Bakara, 2/14.

¹¹⁷⁵ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 158; Sekkâkî’nin konu hakkında söyledikleri şöyledir: Bir cümle¹¹⁷³ kendinden önce geçen cümleye ait bir hüküm bulunur ancak biz o hükmü ikinci cümleye vermek istemeyiz. Bu sebeple iki cümleyi birbirinden koparıyoruz. Atıf yapmayız. (fasl) Bu sebeple yapılan kat’ (ikinci cümleyi birinci cümleye bağlamama) ya ihtiyat tarzında gelir. Bu da birinci cümleden (matufun aleyh) önce kendisine atıf yapılmasına engel teşkil edecek bir durumu barındırmayan başka bir cümle¹¹⁷³ kendinden önceki bir cümleye atfedilmesine bir engelin bulunması durumu) yoktur. Yani kat’ın ikinci kısmından söz edilemez. Sekkâkî’nin zorunlu kat’a örnekleri ise ihtiyâtî kat’a (cümle¹¹⁷³ kendinden önce geçen bir cümleye atfedilmesine

engel bir durum olmayıp bu atfın başka bir cümleye yapılmış olma ihtimailini ortadan kaldırmak için yapılan kat‘) örnek olmaya elverişlidirler.

Kazvîni’nin bu itirazına belâgatçıların yaklaşımları şöyledir. Halhâlî, Bâbertî ve Sübkî benzer gerekçeler ileri sürerek onun bu itirazına karşı çıkmışlardır. Onlara göre ألا إثم هم السفهاء “*Dikkat edin, beyinsizler ancak kendileridir*” ve ألا إثم هم المفسدون “*Dikkat edin, onlar bozguncuların ta kendileridir*” cümlelerinin şart cümlesine¹¹⁷⁶ atfı mümkün değildir. Çünkü matufun aleyh konumunda bulunan وإذا خلوا إلى شياطينهم “*Şeytanlarıyla başbaşa kaldıklarında*” cümlesi de ya geride geçen يكذبون “*yalan söylüyorlar*” veya يقول “*diyor*” cümlelerine matuftur. Bu sebeple şart cümlesine yapılan atfı aynı zamanda şartın atfedildiği cümleye yapılmış olacağından cümle ومن” şeklinde olacaktır ki bunun yanlışlığı ortadadır.¹¹⁷⁷ Çünkü bu durumda mana, “*İnsanlardan bir kısmı şöyle der..... bir de dikkat edin! Onlar bozguncuların tâ kendileridir*” şeklindedir. Halhâlî, الله يستهزئ بهم “*Gerçekte Allah onlarla alay ediyor*” cümlesi için Kazvîni’nin itirazının geçerli olduğunu, çünkü bunun şart cümlesine atfının mümkün olduğunu iddia ederken Bâbertî ve Sübkî onun bu düşüncesine karşı çıkmışlar ve bu cümlelerin de şart üzerine atfının imkansızlığını savunmuşlardır.

Bâbertî, bunun gerekçesini matufu aleyh arasında münasebetin (ciheti câmia) olmamasına bağlarken,¹¹⁷⁸ Sübkî, matufun isim cümlesi, matufun aleyhin fiil cümlesi olmasını buna gerekçe göstermektedir. Sübkî buna ek olarak Allah’ın onlarla alay etmesi onların yalanlamalarından kaynaklanmaktadır.¹¹⁷⁹ Yani onların yalanlamaları istihzânın illetidir. Nasıl olur da bir şey illeti üzerine atfedilebilir demek

¹¹⁷⁶ Burada atfı şart edatı olan إذا ile başlayan cümleye yapılmıştır. Yoksa إذا dan sonra gelen şart cümlesine yapılmamıştır. Sadece şart cümlesine yapıldığına dair görüşler varsa da bu mümkün değildir. Bunun mümkün olmadığının gerekçeleri hakkında bkz. Sübkî, *Arûs*, III, 52; Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu’l-İzâh*, s. 252.

¹¹⁷⁷ Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi’l-Miftâh*, s. 391; Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 385; Sübkî, *Arûs*, III, 52.

¹¹⁷⁸ Bâbertî, *Şerhu’t-Telhîs*, s. 385-386.

¹¹⁷⁹ Sübkî, *Arûs*, III, 52.

suretiyle Halhâlî'ye karşı çıkıyor. Sonuçta *Telhîs* şârihlerinden bu üç tanesi Kazvînî'nin bu itiraz konusunda haklı olmadığını söylüyorlar. Çünkü *ألا إنهم هم السفهاء* “*Dikkat edin, beyinsizler ancak kendileridir*” ve *ألا إنهم هم المفسدون* “*Dikkat edin, onlar bozguncuların ta kendileridir*” cümleleri başka bir cümleye atfedilmeleri mümkün olmadığına göre Sekkâkî'nin kat' için ikinci bir kısım ortaya koyması doğru bir yaklaşım olur.

Niksârî de Kazvînî'yi haklı görmeyip şöyle demektedir. Sekkâkî'nin, bu cümlelerin şart fiili üzerine atfının caiz olmadığından söz etmemesinin sebebi bunun açıkça ortada olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu cümlelerin *إذا* nın muzafun ileyhi konumunda bulunan şart fiiline atfedildiğini iddia edersek mana yanlış çıkar. Zira bu cümlelerin başına da matufun aleyhin başındalki “*إذا*” gelmiş olacağından “Allah'ın onlarla istihza etmesi vaktinde gerçekleşti” demek olur ki bunun geçersizliği ortadadır. Eğer bu atfın *إذا* üzerine yapıldığını kabul edersek bu da geçersizdir. Çünkü cümlelerin, fiilin müteallıkları üzerine atfedilmesi kabul edilen bir şey değildir. Kaldı ki *الله يستهزئ بهم* “(Gerçekte) Allah onlarla alay ediyor” cümlesi münafıkların *مستهزؤون* *إنما نحن* “Biz sadece müminlerle alay ediyoruz” sözlerine cevap olarak gelmiştir ki istinaf kabul edilmesi bu anlamı ortaya koymak açısından daha doğru olur.¹¹⁸⁰

Yukarıdakilerden farklı düşünen Teftâzânî, Sekkâkî'nin ortaya koyduğu kat'ın ikinci kısmını kabul etmiyor. Sekkâkî'nin bu kısma örnek olarak verdiği *الله يستهزئ بهم* “Gerçekte Allah onlarla alay ediyor” cümlesinin şart cümlesine atfedilmesi mümkün olduğu halde şartın cevabı olan *قالوا* “Dediler ki” ya da *إننا معكم* “Şüphesiz biz sizinle beraberiz” cümlesine atfedilmiş olma ihtimalini ortadan kaldırmak için bu atfın gerçekleşmediğini ve fasıl yapıldığını dile getiriyor, sonra da şöyle diyor. O halde ortaya çıktı ki, burada faslın yapılmış olması Sekkâkî'nin iddia ettiği gibi vücup tarzında değil de ihtiyâti olarak yapılmıştır. Çünkü Sekkâkî tarafından bu cümlelerin şart cümlesine atfedilemeyeceğine dair bir açıklama yapılmamıştır. Bu cümlelerin şart

¹¹⁸⁰ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 252.

cümlesine atfedilemeyeceği açık olduğu için böyle bir açıklamaya gerek duyulmamıştır. Çünkü şart olmayan cümlelerin şart cümlelerine atfedilmesi caiz olmadığı gibi bu iki cümle arasında ortak bir yön (ciheti câmia) bulunmadığına dair ifadeleri kabul etmiyoruz. Zira şart cümleleri üzerine atfin geçerli olduğuna dair Kur'ân-ı Kerîmde birçok örnek bulunmaktadır. Ayrıca hem müsnedleri hem de müsnedün ileyhleri arasında ortak yön bulunmaktadır.¹¹⁸¹

Bu itiraz hususundaki kanaatimiz Sekkâkî'nin yaptığı bu ayrımın gerekli olmadığı şeklindedir. Ancak Kazvînî'nin örnekler üzerinden yaptığı itirazlar da karşı itiraza açık duruyor. Nitekim yukarıda ona getirilen itirazları vermeye çalıştık. Kazvînî'nin bu şekilde itiraz etmesi yerine bu âyetlerin her biri istinaf konumunda olmaya müsaittir. Dolayısıyla kat'ın ikinci kısmını ihdas edip oraya sokmak yerine buralarda istinafin söz konusu¹¹⁸² olduğunu söylememiz durumunda Sekkâkî'nin bu taksiminin geçersizliğini ortaya koymuş oluruz. Ancak yine kanaatimiz odur ki Kazvînî'nin, Sekkâkî'ye bu yolla itiraz etmesi halinde aynı durum kendisi için de geçerli olacaktır. Zira Sekkâkî'nin iki bölümde ele aldığı ve kat' ismini verdiği şibih kemâl-i inkıtâ'ın birinci kısmını Kazvînî de kabul ediyor. Halbuki o bölümde verdiği örneklerde de isti'naf söz konusu olabileceği Kazvînî'nin kendisi tarafından dile getirildiği gibi ondan önce Zemahşerî, Sekkâkî ve diğer belâgatçılar tarafından da dile getirilmiştir. Dolayısıyla biz şibih kemâl-i inkıtâ' Sekkâkî'nin deyimiyle kat' adı altında yeni bir terim oluşturarak taksimi çeşitlendirmeye gerek olmadığını düşünüyoruz. Zaten Sekkâkî'ye gelinceye kadar belâgat âlimlerinin eserlerinde böyle bir terime rastlanmıyor olması da bu düşüncemizi güçlendirmektedir. Bilindiği gibi Sekkâkî taksimlerde mantıkî tutarlılığa çok önem vermektedir. Bu sebeple faslı gerektiren konuları kemâl-i ittisâl, kemâl-i inkıtâ' bilâ îhâm, şibih kemâl-i ittisâl başlıkları altında ele alınca zorunlu olarak kemâl-i inkıtâ' için de bir şibih (benzer) üretme yoluna gitmiş ve şibih kemâl-i inkıtâ' (kat') adı altında bir başlık açmıştır.

Kanaatimiz odur ki Sekkâkî'nin kat' adını verip ikiye ayırdığı bu kısma ihtiyaç yoktur. Çünkü bu kısımlardan her birine verilen örnekler istinafa muhtemeldir. Hal böyle olunca Sekkâkî kat'ı ikiye ayırmakta haklı gözükmediği gibi Kazvînî' de kat'ın

¹¹⁸¹ Tefatazani, **Mutavvel**, s. 257-258.

¹¹⁸² İstinaf düşüncesi için bkz. Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 252.

birinci kısmını kabul etmekte tutarlı değildir. Çünkü yukarıda yaptığımız itirazlar birinci kısım için de geçerlidir.¹¹⁸³

B. Bakara Sûresinin 25. ve Saf Sûresinin 13. Âyetlerindeki Atıfların Matufun Aleyhi Konusundaki İtirazı

Kazvîni faslı gerektiren durumları saydıktan sonra (kemâl-i ittisâl, kemâl-i inkitâ‘ bilâ ihâm, şibih kemâl-i ittisâl ve şibih kemâl-i inkitâ‘) şöyle diyor: İki cümle arasında bu dört durumdan biri söz konusu değilse vasıl teayyün eder (Fasıl yapılmaz). Vasıl yapılması ise ya fasıl yapmamız durumunda maksadın hilafına bir anlamın doğması ihtimalini ortadan kaldırmak içindir. Belâgat âlimlerinin “لا وأيدك الله” *“Hayır öyle değil, Allah yardımcın olsun”* sözleri bunun örneğidir. Çünkü burada fasıl yapmamız durumunda “لا وأيدك الله” şeklinde olur ki bunun mana olarak “Allah sana yardım etmesin” şeklinde anlaşılması ilk akla gelendir. Dolayısıyla bu durumda kastedilen mananın dışına çıkmış oluruz.

Fasıl yapılmasının bir diğer gerekçesi de iki cümle arasında ne kemâl-i ittisâl ne de kemâl-i inkitâ‘ ilişkisi bulunmayıp, cümlelerin bu ikisinin arasında bir konumda bulunmasıdır (Tevassut beyne’l-kemâleyn). Bu da iki cümlelerin hem lafız hem de mana bakımından haber ya da inşâ olma hususunda ittifak etmeleri ya da lafızları farklı olsa da mana bakımından haber ya da inşâ olma konusunda ittifak etmeleri durumunda geçerli olur. Kazvîni bu sözlerinin ardından lafzan haber/inşâ olma konusunda farklı olmakla birlikte manen haber/inşâ olma hususunda ittifak eden kısma örnek olarak Bakara sûresinin 73. âyetinde yer alan “وقولوا” cümlesini getiriyor. Çünkü âyette yer alan bu cümle kendinden önce geçmiş olan لا تعبدون “ibadet etmeyeceksiniz” cümlesine atfedilmiştir. “لا تعبدون” cümlesi her ne kadar lafızda haber kalıbında ise de “ibadet etmeyin” anlamında olduğu için inşâ manasındadır.

Daha sonra Bakara sûresinin 25. ve Saff sûresinin 13. âyetlerinde geçen “وبشِّر” ifadesi konusunda Zemahşerî’nin görüşlerine yer veren Kazvîni, onun bu konudaki görüşlerinin tartışmaya açık olduğunu vurguluyor. Sonra da bu atıflar konusunda

¹¹⁸³ Benzer yorumlar için bkz. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga*, I, 436; Ali el-Carim, Mustafa Emin, *el-Belâgatü’l-Vâdiha*, s. 230 (Dipnot).

Sekkâkî'nin düşüncelerine yer verip şöyle diyor: Sekkâkî'ye göre her iki âyette de matufun aleyh mukadder olan “قل” fiilidir. Bakara sûresinde bu takdir 21. âyet olan “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” hitabından önce yapılır. Bu takdire göre âyetlerin anlamı; “*Habibim! Onlara; Ey insanlar....yaratan rabbinize ibadet edin....de! ve iman edip salih ameller işleyenleri müjdele!*” şeklinde olur. Saff sûresinde ise bu sûrenin 10. âyeti olan “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” âyetinden önce “قل” fiili takdir edilir. Bu durumda âyetin anlamı şu şekilde olur. “*Habibim onlara, size kendinizi acıklı bir azaptan kurtaracak olan bir ticareti haber vereyim mi? de! ve iman edenleri müjdele!*”¹¹⁸⁴

Kazvîni, Sekkâkî'nin bu görüşünü verdikten sonra bana göre doğruya en yakın olan “her iki âyette geçen “وَبَشِّرْ” cümlelerinin de kendilerinden önceki âyetlerin delalet ettiği mukadder kelimelere matuf olmasıdır. Bu mukadder kelime Bakara sûresinde فَأَنْذَرَهُمْ “onları uyar!” iken Saf sûresinde ise فَأَبَشِّرْ “onları müjdele!” olarak takdir edilir”¹¹⁸⁵ demektir. Bu takdire göre Bakara sûresindeki anlam “*Onları (önceki âyetlerde sıfatları anlatılan kafirler) uyar ve iman edip salih amel işleyenleri müjdele!*” şeklinde olur. Saff sûresinde ise “*Ey habibim! sen sevin ve sabredenleri müjdele!*” şeklinde mana verilir.¹¹⁸⁶

Biz itirazın değerlendirmesine girmeden önce konu hakkında Zemahşerî'nin söylediklerine yer vereceğiz, ardından da değerlendirmesine geçeceğiz. Zemahşerî, Bakara sûresindeki atıf hakkında şöyle diyor: ¹¹⁸⁷ “وَبَشِّرْ” cümlesindeki emir fiili kendisinden önce emir-nehiy tarzında matufun aleyh olmaya müsait olan bir fiil geçmediği halde nereye atfedilmiştir? diye sorarsan, şöyle cevap veririm: Burada atfedilmek istenen emir fiili değildir ki ona matufun aleyh olabilecek emir-nehiy tarzında bir benzerini arayalım. Burada kastedilen; müminlerin ödüllendirilmesi hadisesinin kafirlerin cezalandırılması hadisesine atfedilmesidir. Bunun bir benzeri şu

I. ¹¹⁸⁴ SEKKÂKÎ'NİN İFADELERİNİN ORJİNALİ İÇİN BKZ. SEKKÂKÎ, **MİFTÂH**, S. 368-369.

¹¹⁸⁵ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 164.

¹¹⁸⁶ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 162-164 (Özetlenerek alınmıştır.).

¹¹⁸⁷ Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 104.

sözdür زيد يعاقب بالقييد والإرهاق وبشر عمرا بالعفو والإطلاق “Zeyd pranga ve ölüm cezasına çarptırılacak, Amr’a da affedilip serbest bırakıldığını müjdele!” Burada, وبشر “müjdele” cümlesi زيد يعاقب “Zeyd cezalandırılacak” cümlesine atfedilmiş değildir. İkinci cümlelerin mazmunu birinci cümlelerin mazmununa atfedilmiştir. Zemahşerî bu açıklamalarının ardından وبشر “müjdele” cümlesinin bir önceki âyette yer alan, فاتقوا “sakının” emir fiiline de atfının mümkün olduğunu dile getiriyor.¹¹⁸⁸ Saff sûresindeki “تؤمنون” cümlesinin aynı sûrenin 11. âyetinde yer alan “تؤمنون” cümlesine matuf olduğunu çünkü “تؤمنون” her ne kadar haber kalıbında ise de “آمنوا” manasında olduğu için inşa olduğunu söylüyor. Ancak Kazvînî, Zemahşerî’nin bu görüşüne iki fiilin faillerinin (müsnedün ileyhler) farklı olmasını bunun da atfa engel bir durum olduğunu gerekçe göstererek itiraz ediyor.¹¹⁸⁹

İtirazın değerlendirmesine Bakara sûresindeki atıfla başlayalım. Yukarıda ifade edildiği gibi “بَشِّرْ” fiilinin matufun aleyhi konusunda üç farklı görüş karşımıza çıkmaktadır. Birincisi Zemahşerî’nin görüşü olup buna göre atfa konu olan; fiil ya da cümle olmayıp, “بَشِّرْ” ile başlayan bölümde anlatılmak istenen mesele, (iman edip güzel amel işleyenlere verilecek olan mükafat) “وإن كنتم في ريب” ile başlayıp, “فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا” şeklinde devamı gelen âyetlerde anlatılmak istenen meseleye (kafirlerin cezalandırılacağı) atfedilmiştir. Yani burada fiil, fiile ya da cümle, cümleye değil de bir kıssa, başka bir kıssaya atfedilmiştir.

Sekkâkî’ye ait olan ikinci görüşe göre ise “يا أيها الناس” ile başlayan âyetten önce “فل” kelimesi takdir edilir ve “بَشِّرْ” fiili, mukadder olan bu fiile atfedilir. Böylece matuf matufun aleyh arasında haber ve inşa uyumu da gerçekleşmiş olur.

¹¹⁸⁸ Kazvînî, Zemahşerî’nin bu iki matufun aleyh hakkındaki görüşünü de “iyi bir araştırmacının farkedeceği gibi tartışmaya açıktır” diyerek eleştiriyor. Bkz. Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 163.

¹¹⁸⁹ Bkz. Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 163.

Kazvîni'ye ait olan üçüncü görüşe göre ise “بَشِّر” öncesinde فأنذرهـم “onları uyar” takdir edilir ve “بَشِّر” fiili ona atfedilir. Böyle yaptığımızda matuf ile matufun aleyh arasında haber inşa uyumu sorunu ortadan kalkmış olur.

Bu görüşler hususunda birçok farklı yaklaşım bulunmaktadır.¹¹⁹⁰ Biz bunlardan bir kısmına yer vereceğiz. Teftâzânî, Zemahşerî'nin yorumunu çok ince ve nükteli olarak değerlendiriyor ancak bu görüşe karşı çıkanların itiraz gerekçelerinin anlaşılabilir olduğunu söylüyor. Çünkü burada biri inşâ biri ihbâr olan iki cümlelerin birbirine atfî söz konusudur ki, iki cümle arasında vasıl yapılabilmesi için haber-inşa uyumunu şart koşan âlimlere göre bu durumda atfî sahih olmayacaktır.¹¹⁹¹

Ancak Seyyid Şerif bu düşüncesinden dolayı Teftâzânî'yi ağır biçimde eleştiriyor ve Zemahşerî'yi anlayamamakla suçluyor. Çünkü ona göre Zemahşerî'nin ifadeleri inşâ cümlesini tevil yoluyla ihbar yapmak suretiyle atfî sahih hale getirmek değildir. Burada inşâ kalıbında gelen bir cümlelerin mefhum ve mazmununun ihbar kalıbında gelen bir cümlelerin mefhum ve mazmununa atfî söz konusudur. Ona göre ne Sekkâkî, ne Kazvîni ne de Teftâzânî bu gerçeği anlayabilmiştir. Bunu anlayamadıkları için de bu atfî caiz kılmak için zorlamalara başvurmuşlardır.¹¹⁹²

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise Sîbeveyhi'ye göre haber ve inşanın birbirine atfîninin caiz olduğunu Zemahşerî'nin bu itibarla böyle bir yola başvurduğunu ifade edip, Ebu'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1654) da Zemahşerî'ye tabi olarak aynı görüşü savunduğunu dile getirmiştir.¹¹⁹³

Burada Zemahşerî'nin görüşlerine itiraz¹¹⁹⁴ sadedinde kitaplarda ayrıntılı açıklamalar varsa da konumuzun çerçevesi dışında kaldığı için biz bu tartışmalara girmiyoruz.

¹¹⁹⁰ Bu yaklaşımlar için Bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 403-404; Sübkî, **Arûs**, III, 75-76.

¹¹⁹¹ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 263-264.

¹¹⁹² Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye**, s. 263-264.

¹¹⁹³ Ebû Hayyân, **Tefsiru'l-bahri'l-muhît**, I, 111.

¹¹⁹⁴ Zemahşerî'nin görüşüne itiraz ve karşıt cevaplar için bkz. Halhâlî, **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, s. 403-404; Sübkî, **Arûs**, III, 75-76; Ebû Hayyân, **Tefsiru'l-bahri'l-muhît**, I, 111; Saîdî, **Buğyetü'l-Îzâh**, II, 75.

Sekkâkî'nin Zemahşerî'nin görüşünden dönüp “قل” fiilini takdir etme yoluna gitmesi ve Kazvî'nin farklı bir takdirle de olsa buna destek vermesi matuf ile matufun aleyh arasında ihbar-inşa uyumsuzluğuna sebebiyet vermeme gayretidir. Bu sebeple Sekkâkî ve Kazvî'nin her ikisinin yaptıkları birbirinden farklı değildir. Çünkü her iki görüşün temelinde âyetteki atfı bir kurala uydurma çabası göze çarpmaktadır. Kazvî'nin itirazı takdir yapılmasına değil, takdir edilen şeyin matufa uzak olmasına yöneliktir. Bu sebeple o, Sekkâkî'den farklı bir takdir yapmıştır.

Zemahşerî sonrasında telif edilen hemen bütün tefsirlerde buradaki atıf konusunda Zemahşerî'nin görüşü esas alınmıştır. Bu da bahsi geçen görüşün farklılığını ortaya koymak bakımından önemlidir kanaatindeyiz. Öte yandan son dönem belâgat kitaplarının bir kısmında Zemahşerî'nin bu düşüncesinden yola çıkarak vasıl gereken yerlerden biri olarak yeni bir bölüm ihdas edilmiştir. Buna göre iki cümle arasında haber-inşa olmak bakımından fark olsa bile her ikisinin konusu olan mevzu (kıssa) arasında bir münasebet varsa, yani her iki cümlenin mefhumu/sevkediliş gayesi benzerlik arz ediyorsa bu cümleler de birbirine atfedilir. Bakara sûresinin 25. ve Kasas sûresinin 44. âyetlerinde olduğu gibi.¹¹⁹⁵

Bizim kanaatimize göre de Zemahşerî'nin düşüncesi zorlamadan uzak olması ve edebî zevke uygunluk bakımından tercihe şayan gözüküyor.¹¹⁹⁶ Hulasa olarak Kazvî ve Sekkâkî'nin görüşleri mantıklı tutarlılığı ağır basan fakat edebî yönü zayıf olan bir görüntü verirken Zemahşerî'nin düşüncesi edebî yönden baskın gözükmektedir. Buna getirilebilecek tek eleştiri, inşânın habere atfını caiz görmeyen nahivcilerin düşüncesine aykırı olmasıdır.

C. Fasl, Vasıl Bahsinde Câmi'in Cümlenin Bütün Öğeleri Arasında Bulunmasının Gerekli Olup Olmadığı Konusundaki İtirazı

Bu itirazın anlaşılabilmesi için câmi' kavramının konu içindeki yerinin bilinmesine ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Bu sebeple öncelikle Kazvî'nin bu itirazın baş tarafında verdiği bazı bilgilere değinmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

¹¹⁹⁵ Saîdî, Abdülmuteâl, *el-Belâgatu'l-Âliye, İlmu'l-Meâni*, s. 111; Bu düşüncenin beslendiği kaynak için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, s. 203-204.

¹¹⁹⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, bu tutumundan dolayı Zemahşerî'yi öven ifadeler kullanmaktadır. Bkz. Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 332.

Kazvîni, *el-Îzâh*'da fasıl - vasıl konusunu anlatırken; fasılı gerektiren durumları şöyle sıralıyor.¹¹⁹⁷ Peşpeşe gelen iki cümleden birincisinin irabdan mahalli yoksa bu iki cümle arasında ya kemâl-i inkıtâ' veya kemâl-i ittisâl ya da şibih kemâl-i inkıtâ' dördüncü bir ihtimal olarak da şibih kemâl-i ittisâl bulunur. Bu durumlarda iki cümle atıf harfiyle birbirine bağlanmayıp, fasıl yapılır. Kazvîni daha sonra kemâl-i inkıtâ'ın iki türlü ortaya çıkacağını bunlardan birincisinin iki cümlelî lafzan veya manen ya da sadece manen haber ya da talep bakımından farklı olması, ikincisinin de iki cümle arasında ortak bir münasebetin (ciheti câmiâ) bulunmaması olduğunu söyler.¹¹⁹⁸ Görüldüğü gibi Kazvîni iki cümlelî birbirine vasledilmesinin şartlarından birini bu iki cümle arasında ortak bir münasebetin (câmi') bulunmasına bağlamaktadır. Peki cümleler arasında bulunması gerekli olan câmi'in cümlelî öğelerinden sadece birinde mesela sadece müsned ya da müsnedün ileyhte bulunması yeterli midir? Yoksa cümlelî bütün öğelerinde varlığı zorunlu mudur? İşte bu itirazın temelini bu soru oluşturmaktadır. Kazvîni'ye göre her iki cümlelî bütün öğeleri arasında bu münasebetin (câmi') varlığı zorunludur. Sekkâki'ye göre ise durum biraz farklıdır. Şimdi konu hakkında Kazvîni'nin görüşlerine yer verelim.

Kazvîni, vasıl yapılacak iki cümle arasında bulunması gereken "câmi'" konusunda şunları söylüyor:¹¹⁹⁹ İki cümle arasında bulunması gereken câmi', her iki cümlelî hem müsnedün ileyhterinde hem de müsnedlerinde olması gerekir, yani sadece müsnedün ileyhterinde ya da sadece müsnedlerinde bulunması yeterli değildir.

يشعر زيد ويكتب "Zeyd şiir ve nesir yazar," يعطي زيد ويمنع "Zeyd bağış yapar da yapmaz da"¹²⁰⁰ cümlelerinde olduğu gibi. Aşağıdaki örneklerde ise Zeyd ile Amr arasında kardeşlik veya benzerlik gibi bir ilişkinin olması durumunda vasıl yapılır aksi halde yapılamaz. زيد طويل و عمرو قصير "Zeyd uzun Amr ise kısıdır," زيد شاعر وعمرو كاتب "Zeyd şair Amr ise kâtiptir," زيد شاعر وعمرو طويل "Zeyd şair, Amr ise uzundur" cümlesinde vasıl (atıf) kısıdır". Fakat زيد شاعر وعمرو طويل "Zeyd şair, Amr ise uzundur" cümlesinde vasıl (atıf)

¹¹⁹⁷ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 153.

¹¹⁹⁸ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 154.

¹¹⁹⁹ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 164.

¹²⁰⁰ Her iki uyuma ikişer örnek verdi. Çünkü uyumdan maksat sadece benzerlik olmayıp, zıtlıkta bir uyum şeklidir.

Zeyd ile Amr arasında münasebet bulunsa da geçerli değildir. Çünkü bu örnekte iki cümlelerin münasibleri arasında bir münasebet yoktur.

Daha sonra Kazvîni şöyle diyor:

“Sekkâkî’nin, kitabının bir yerinde¹²⁰¹ câmi-i aklînin muhberün anı’ta (münasibün ileyh) veya haberde (münasib) veya bunların kayıtlarında olmasının yeterli olacağı şeklindeki sözlerinin zahirinden anlaşılır; câmi’in cümlelerin bütün öğelerinde bulunmasının zorunlu olmayacağıdır ki onun bu düşüncesi, bizim verdiğimiz örneklerle bertaraf edilmiştir. Ayrıca هزم الأمير الجند يوم الجمعة و خا ط زيد ثوبي فيه “Komutan Cuma günü orduyu mağlup etti ve Zeyd benim elbisemi o gün dikti” şeklindeki iki cümlelerin atıf yoluyla birbirine bağlanamayacak olması da Sekkâkî’nin bu düşüncesinin hatalı olduğunu gösterir. Muhtemelen Sekkâkî bu ifadeyi¹²⁰² sehven kaleme almıştır. Çünkü o kitabının bir başka yerinde,¹²⁰³ haberleri (münasibler) aynı olmakla birlikte münasibün ileyhleri arasında câmi’ bulunmaması sebebiyle خفي ضيق “mestim dar” cümlesinin خائفي ضيق “yüzüğüüm dar” cümlesine atfedilemeyeceğini, açıkça zikretmiştir.”¹²⁰⁴

Görüldüğü gibi Kazvîni, Sekkâkî’nin câmi’ konusunda “iki cümlelerin münasibleri veya münasibün ileyhleri ya da bunlardan herhangi birinin kayıtlarında olabilir” sözünü sehven söylediğini düşünüyor.

Burada itirazın değerlendirmesine geçmeden önce şu soruyu sormamız yerinde olur. Sekkâkî gerçekten câmi’in iki cümlelerin öğelerinden herhangi birinde bulunması yeterli olur diyor mu?

Bu soruyu cevaplamak için Sekkâkî’nin metnini kısaca buraya alıyoruz: *İki cümle arasındaki kemâl-i inkıât hali bu cümlelerin haber ya da talep bakımından farklı olmalarıdır. Ya da iki cümle haber-talep bakımından uyumlu olmakla birlikte aralarında aklın vehmin ya da hayalin birliktelik kurabileceği bir câmi’ (münasebet) bulunmamasıdır. Aklî olan câmi’; iki cümlelerin arasında tasavvur bakımından ittihad*

¹²⁰¹ Sekkâkî, **Miftâh**, 362.

¹²⁰² Bu ifadeden maksat: Câmi’i aklî için; iki cümlelerin münasiblerinde ya da münasibün ileyhlerinde veya bunların kayıtlarından herhangi biri hususunda tasavvur açısından bir birlikteliğin (ittihad) olması.

¹²⁰³ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 380.

¹²⁰⁴ Kazvîni, **el-İzâh**, s. 165.

(aynılık) yada temâsül (benzeşme) bulunmasıdır. Bu aynılık ise, cümlelerin muhberün anında (müsnedün ileyh) ya da haberinde (müsned) veya kayıtlarından birinde gerçekleşebilir.¹²⁰⁵

Halhâlî,¹²⁰⁶ Bâbertî,¹²⁰⁷ Teftâzânî¹²⁰⁸ ve Aksarâyî,¹²⁰⁹ Sekkâkî'nin bu ifadelerinden iki cümleyi birbirine bağlamak için cümlelerin öğelerinden herhangi birinde münasebetin (ciheti câmiâ') bulunmasının yeterli olacağı sonucunun çıkarılamayacağını söylemişlerdir. Onlar, Sekkâkî'nin burada câmi'in taksimini yaparken bu bilgilere yer verdiğini, dolayısıyla vasıl (atıf) yapmak için bunun yeterli olacağına dair bir şey söylemediğini ifade ediyorlar. Onlara göre Sekkâkî vasıl yapmak için nasıl bir münasebetin gerekli olduğundan bağımsız olarak câmi' kavramı üzerinde durmuş ve bunun neler olabileceğini açıklamıştır.

Biz Kazvînî'ye verilen bu cevaba katılmakla birlikte Kazvînî'nin iddia ettiği gibi, Sekkâkî'nin “câmi' her iki cümlelerin bütün öğelerinde bulunması gerekir” düşüncesinde olduğuna katılmıyoruz. Çünkü, Sekkâkî'nin bu ifadelerinden câmi'in cümlelerin öğelerinden herhangi birinde gerçekleşmesi vasıl (ikinci cümlelerin birinciye atfı) için yeterlidir anlamı çıkarılamazsa da acaba Sekkâkî, her iki cümlelerin bütün öğeleri arasında câmi'in bulunmasının şart olduğunu iddia ediyor mu? sorusuna cevap aramamız gerektiği kanaatindeyiz.

Bu soruya cevap verebilmek için Sekkâkî'nin خفي ضيق “mestim dar” cümlesinin خافي ضيق “yüzüğüm dar” cümlesine atfedilememesinin gerekçesi hakkında söylediklerini nakledelim. Sekkâkî şöyle diyor:

“İki cümle haber ya da talep olma hususunda farklılık göstermemekle birlikte aralarında câmi' bulunmaması sebebiyle fasıl yapılmasının örnekleri sana anlatacağım şu meselelerdir: Mesela sen bir konu hakkında konuşurken ansızın, konuştuğun konuyla hiç alakası olmayan ya da aralarında alaka bulunmakla birlikte sözün bağlamının o konuya uzaklığı sebebiyle, alakanın dikkate alınmadığı bir konu hatırına

¹²⁰⁵ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 361-362.

¹²⁰⁶ Halhâlî, **Miftâhu Telhîsî'l-Miftâh**, s. 406-407.

¹²⁰⁷ Bâbertî, **Şerhu't-Telhîs**, s. 396.

¹²⁰⁸ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 264.

¹²⁰⁹ Erdoğan Albayrak, **Îzâhu'l-Îzâh**, s. 685.

gelir ve bir şeyler seni o konuyu anlatmaya iter. İşte bu durumda ikinci cümleyi birinciye atfetmeksizin getirirsin. Birincisinin (aralarında hiçbir şekilde bağlantı bulunmayan) örneği; sen bir konuşma esnasında; ‘falanca ile beraberdim ve o Kur’ân okudu’ diye söze başladığın sırada kendisiyle konuştuğun kişinin kuyumcu olduğunu hatırlarsın. Senin de değerinin ne kadar olduğunu bilmediğin bir mücevherin var. Sözlerine devamla şöyle dersin. Benim bir mücevherim var değerinin ne kadar olduğunu bilmiyorum onu sana gösterebilir miyim? Bu cümleyi birinci cümleye bağlamazsın. İkincisinin (aralarında münasebet bulunmakla birlikte ortamın ilgili olmaması sebebiyle kendisine itibar edilmediği) örneği şöyledir: İçinde bulunduğun ortamdaki insanların yüzüklerinden söz açtıklarını görürsün. Onlardan bazıları yüzüklerinin kalitesi ve özelliklerinden bahsederken diğer bir kısmı da yüzüklerinin kalitesizliğini anlatmaktadır. Bir diğeri de şöyle der: Benim yüzüğümün şekli harika, vezni olabildiğince hafif, işlemeleri çok hoş ve kaşı çok değerli ama çok geniş olduğu için parmağımda durmuyor. Bu noktada sen söze giriyorsun ve ‘benim yüzüğüm de dar’ cümlesini kuruyorsun ama aynı zamanda mestlerinin de dar olduğu ve sana ciddi sıkıntılar verdiği aklına geliyor. Bu durumda araya atıf harfi koyarak *وهفي ضيق* ‘ve mestlerim de dar’, demezsin. Atıf harfi getirmeksizin, *هفي ضيق قولوا ما ذا أعمل* “mestlerim dar söyleyin bana ne yapayım?” dersin. Çünkü sözün bağlamı yüzükle mesti aynı hükümde birleştirmeye uygun değildir.”¹²¹⁰

Sekkâkî’nin yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak bazı âlimler cümlelerin bütün öğeleri arasında münasebetin zorunlu olmadığını, iki cümle arasında herhangi bir açıdan var olan ve mütekellimin dikkate aldığı bir münasebetin yeterli olacağını söylemektedirler. Bu iddiayı dile getiren belâgat âlimleri özellikle Sekkâkî’nin sözlerindeki şu hususa dikkati çekiyorlar. Sekkâkî, iki cümle arasında ya hiç ilişki bulunmaz veya bir ilişki bulunmakla birlikte sözün bağlamının ikinci cümleye uzaklığı sebebiyle var olan bu ilişki dikkate alınmaz demektedir. Dolayısıyla Sekkâkî’nin bu sözlerinden anlaşılan şudur: Yukarıdaki örneklerde yüzüklerden söz edilme esnasında mestlerle ilgili bir özellik araya girdiği için cümleler birbirine bağlanamaz. Ancak yukarıdaki örnekte kişi kendine ait olan eşyaların özelliklerini sayarken bu cümleleri peşpeşe kursa ve *هاتي ضيق وهفي ضيق* “yüzüğüm dar ve mestlerim de dar” diyerek vasıl

¹²¹⁰ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 380.

(atıf) yapabilir.¹²¹¹ Öte yandan böyle düşünen belâgat âlimlerine göre yukarıda Kazvîni tarafından vasıl yapılamayacağı ifade edilen هزم الأمير الجند يوم الجمعة و خاط زيد ثوبي فيه “Komutan Cuma günü orduyu mağlup etti ve Zeyd benim elbisemi o gün dikti” cümlesinde de vaslın mutlak olarak caiz olmadığı söylenemez. Çünkü kişi Cuma gününde yaptığı faaliyetleri sayarken bu cümleleri kurarsa iki cümleyi vasl ederek atıf harfiyle birbirine bağlayabilir.¹²¹²

Seyyid Şerif, ayrıca Bakara sûresinin 25. ve Saff sûresinin 13. âyetlerinin açıklamasında Zemahşerî’ye destek sadedinde şunları söylüyor: “*Vasıl için cümlelerin bütün öğeleri arasında münasebetin bulunması zorunlu olmayıp, her iki cümlelerin sevkediliş gayesinde birleşmeleri yeterlidir.*”¹²¹³

Niksârî de nakil yoluyla da olsa benzer görüşler dile getiriyor ve şöyle diyor: Sekkâkî’ye göre câmi-i aklî; iki cümle arasında herhangi bir şekilde var olan birliktelik olup, bu birlikteliğin itibar edilen ve mütekellim tarafından dikkate alınan bir birliktelik olması zorunludur. Mütekellimin dikkate almadığı bir münasebet yeterli değildir. Mesela varsayalım ki, muhberün anı ya da muhberün bihde birlikteliğin bulunduğu iki cümle var ama mütekellim bu birlikteliği düşünmüyor veya o anda aklına gelmiyor olsa bu durumda ilgili cümleler birbirine vasledilemez. Bunun tam aksi iki cümlelerin öğelerinden hiçbirisi arasında bir birliktelik bulunmasa fakat uzak da olsa aralarında basit bir münasebet kurulabiliyorsa ve mütekellim de bu münasebeti nazarı itibara almışsa bu cümleler atıf harfiyle birbirine bağlanır (vasıl yapılır).¹²¹⁴

Niksârî daha sonra söylediklerini desteklemek üzere Sekkâkî’nin yukarıda verdiğimiz metnini veriyor. Ardından da Kazvîni’nin; “Sekkâkî, خفي ضيق *“mestlerim dar”* cümlesinin خائي ضيق *“yüzüğüm dar”* cümlesine atfının caiz olmadığını açıkça zikretmiştir” sözünü eleştiriyor ve Sekkâkî’nin bu atfın mutlak olarak geçersiz olduğunu söylemediğini, ancak sözün bağlamından dolayı iki cümle arasında bir

¹²¹¹ Seyyid, *Hâşiye ale’l-Mutavvel*, s. 269-270; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 356.

¹²¹² Seyyid, *Hâşiye ale’l-Mutavvel*, s. 269; Yüksel Çelik *el-Misbâh*, s. 319.

¹²¹³ Seyyid, *Hâşiye ale’l-Mutavvel*, s. 263.

¹²¹⁴ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu’l-Îzâh*, s. 362.

bağlantı kurulamadığı için atfın geçersizliğini savunduğunu iddia ediyor.¹²¹⁵ Son olarak da *Miftâh* şârihlerinden Tirmizi'den yaptığı bir alıntı ile câmi'in cümlelerin ögelerinden herhangi birinde bulunmasının yeterli olacağını zikrediyor ve bu düşüncenin Abdülkâhir el-Cürcânî'nin düşüncesi ile çeliştiğini söylüyor.¹²¹⁶

Sübkî, "câmi' iki cümle arasındaki uygunluktur (tenasüp), başka da bir şeye gerek yoktur"¹²¹⁷ diyerek Kazvîni'yi onaylamadığını ortaya koymuş ardından da çok uzun sayılabilecek açıklamalara girmiştir.¹²¹⁸ Yukarıda Seyyid Şerif'ten naklettığımız görüşler Sübkî'nin bu düşüncelerine yakın olduğu için onları tekrarlamaya gerek duymuyoruz.

Mağribî de benzer düşünceleri dile getirmiştir. Ona göre yukarıdak خاتمي ضيق "yüzüğüm dar" cümlesinin خفي ضيق "mestim dar" cümlesi üzerine atfı caiz olmamakla birlikte bunun sebebi bağlamın uygun olmamasıdır. Mesela bu cümleler dar olan giysilerin sayılması esnasında kurulsaydı birbirine bağlanması (vasıl) uygun olacaktır. Çünkü bu durumda cümlelerin anlamları; "bu dar, bu da dar, bu da dar" şeklinde olacaktır. Dolayısıyla her iki rükünde de (müsned-müsnedün ileyh) ittihad meydana gelmiş olacaktır. Meseleyi bu şekilde ortaya koyduğumuzda sadece müsned veya müsnedün ileyh ya da fiilin mütealliklarından birinde münasebetin bulunmasının câmi-in tahakkuku için yeterli olacağını söyleyenlerin görüşü de anlaşılmış olur.¹²¹⁹

Saîdî, Sübkî'nin bu düşüncelerini kaynak vermeden özetlemiştir. Ardından da Seyyid Şerif'in; cümlelerin sevkediliş gayeleri açısından aralarında ittihad bulunmasının yeterli olduğunu savunduğunu iddia etmiştir. Buna örnek olarak da mesela bir kimsenin gün içinde yaşanan hadiseleri anlatırken انطلق زيد وطاب الطعام وصلبت الظهر "Zeyd ayrıldı ve yemek güzeldi ve Öğle namazını kıldım" demek suretiyle cümleleri birbirine vasledebileceğini söylemiş ardından da bu cümlelerin birbirine atfedilmesinin nahiv açısından tutarlı olabileceğini ama belâgat açısından tutarlı

¹²¹⁵ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 362.

¹²¹⁶ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 363.

¹²¹⁷ Sübkî, *Arûs*, III, 45-46.

¹²¹⁸ Bkz. Sübkî, *Arûs*, III, 46-55.

¹²¹⁹ Bkz. Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, I, 572.

olmadığını iddia etmiştir. Ona göre bu cümlelerin ortak anlamı حصل كذا وكذا “şunlar şunlar oldu” demek olup bu tür yerlerde atıf için olan vav uygun olsa da, vasıl için vavın uygun olmayacağını, çünkü vaslın yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak (defu’l-îham) ya da iki cümle arasındaki edebî münasebeti ortaya koymak için yapılacağını söylemiştir.¹²²⁰

Biz bu söylenenler çerçevesinde Sekkâkî’nin; “vasıl yapılması için cümlelerin bütün öğeleri arasında münasebetin varlığı zorunludur” şeklinde bir düşüncede olduğunu kabul etmiyoruz. Sekkâkî’nin yukarıdaki ifadelerinde açıkça görüleceği üzere o, sözün bağlamı uzak olduğu için ilgili örnekte atıf yapılamayacağını iddia etmektedir. Sekkâkî’nin metni üzerine yapılan yukarıda işaret ettiğimiz yorumlar da bunu destekliyor. Dolayısıyla Sekkâkî’nin, cümlelerin bağlamı uygun olması durumunda gâyet tabii bu atfın yapılabileceği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Sübkî, Niksârî, Seyyid Şerif, İsmâüddîn¹²²¹ ve İbn Ya’kub el-Mağribî’nin de aynı görüşte olduğunu söyleyelim. Buna ek olarak Zemahşerî’nin Bakara sûresinin 25. ve Saff sûresinin 13. âyetlerinin tefsirinde “buralardaki atfın bağlamları aynı olan cümlelerin birbirine atfedilmesi olduğu için inşa cümlesinin ihbar cümlesine atfedilmesi caiz olmuştur” sözünden yola çıkarak onun da vasıl için, cümlelerin bütün öğeleri arasında münasebeti zorunlu görmediğini söyleyebiliriz.

Bu itiraz konusunda Teftâzânî dışında Kazvîni’yi destekleyen kimseyi tespit edemedik. Teftâzânî tartışmaya dahil olmadan Sekkâkî’nin metnini Kazvîni gibi yorumlayıp naklediyor ardından da Cürcânî’nin şu görüşüne yer veriyor:¹²²² “Bilki iki cümlelerin müsnedün ileyhlari arasında bir bağlantı bulunması gerekli olduğu gibi müsnedlerinin arasında da benzerlik veya zıtlık tarzında bir ilişkinin varlığı zorunludur.”¹²²³ Anlaşılan o ki, Kazvîni, Cürcânî’nin yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak Sekkâkî’nin metnini bu şekilde yorumlamış ama kanaatimizce bu konuda yalnız kalmış çünkü Teftâzânî dışında kimse kendine destek vermemiştir.

¹²²⁰ Bkz. Saîdî, **Buğyetü’l-İzâh**, II, 77.

¹²²¹ İsmâüddîn, **Atvel**, II, 19.

¹²²² Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 455-456.

¹²²³ Bkz. Cürcânî, **Delâilü’l-İ‘câz**, s. 224-225.

Bu konuda Cürçânî ve Teftâzânî'nin farklı düşündüklerini dikkate almakla birlikte biz vasıl için cümlelerin bütün öğeleri arasında münasebetin zorunlu olmadığını düşünüyor ve Sekkâkî'nin metninin de böyle anlaşılması gerektiği kanaatini taşıyoruz.

Kanaatimiz o dur ki bağlamları açısından iki cümle arasında bağlantının varlığı vasıl için yeterli olsa gerektir. Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerde bunu görmemiz mümkündür. Mesela şu âyetle *“Yusuf'un kardeşleri dediler ki; Ey Aziz! Bize ve ailemize kıtlık isabet etti ve biz değersiz bir sermaye ile geldik.”*¹²²⁴ vav harfi ile birbirine bağlanmış olan iki cümlelerin (Birinci cümle *مسنا وأهلنا الضر*

“Bize ve ailemize kıtlık isabet etti” ikincisi ise *وجئنا “ ve biz geldik....”* müssned ve müssnedün ileyhlari arasında nasıl bir ilişkiden söz edilecektir. Açıktır ki bu âyetle müssned ve müssnedün ileyhlari arasında bir münasebet bulunmamakla birlikte birinci cümle olan *مسنا وأهلنا الضر “Bize ve ailemize kıtlık isabet etti”* ikincisine *وجئنا ببضاعة مزجاة “ve biz değersiz bir sermaye ile geldik”* sebep teşkil ettiği için bu atıf caiz olmuştur.

Ayrıca Sekkâkî'nin, câmi-i hayaliye şu âyetleri örnek olarak getirmiş olması da bu düşünceyi destekler niteliktedir.

سطحت أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت و إلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف

*“Onlar devenin nasıl yaratıldığına, gökyüzünün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”*¹²²⁵

O, bu âyetlerde atıf yapılan cümleler arasında bedevinin hayalinde kurduğu ilişkiden söz etmiş ve medeni bir insanın aynı bağlantıyı kuramayacağı için bizim bu söylediklerimizden habersiz olması durumunda âyetlerdeki atfı bir dil kusuru olarak algılayabileceğini belirtmiştir.¹²²⁶ Bu da gösteriyor ki, Sekkâkî cümlelerin bütün öğelerinde münasebet arama peşinde olmayıp, hayâlî de olsa cümleler arasında bir bağlantının varlığını esas kabul etmektedir.¹²²⁷

¹²²⁴ Yusuf, 12/88.

¹²²⁵ Gâşiye, 87/17-20.

¹²²⁶ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 366.

¹²²⁷ Sekkâkî'nin bu âyetteki vaslın gerekçesi hakkındaki yorumu ile ilgili farklı bir bakış için bkz. Sübkî, **Arûs**, III, 59.

Düşüncemiz bu olmakla birlikte Saîdî'nin; bu tür atıfların nahiv açısından uygun olmakla birlikte belâgat açısından vasla elverişli olmadığı şeklindeki görüşünün incelenmeye değer olduğunu düşünmekteyiz.

VI. İCÂZ, ITNÂB VE MÜSÂVÂT KONUSUNDA İTİRAZ ETTİĞİ MESELELER

A. İcâz, Itnâb ve Müsâvâtın Tanımlanamayacağına Dair Görüşün İtirazı

Kazvînî, *el-İzâh*'ta icâz-ıtnâb ve müsâvât bahsinin girişinde Sekkâkî dedi ki diyerek ondan şu nakilde blunuyor:

“İcâz ve itnâb nisbî¹²²⁸ (göreceli) kavramlar olduğu için onlardan söz edebilmek için, tahkik ve tayini terketmek ve bu ikisini, örfî bir şey üzerine bina etmek gereklidir. Mesela ortalama vatandaşların kendi aralarındaki konuşmalarında maksatlarını ifade etmek için örflerine uygun olarak söyledikleri sözlerin (müteârafu'l-evsât) ölçüt olarak alınması. Buna normal vatandaşların konuşma örfü tabirini kullanalım. Onların bu konuşma tarzı belâgatçılar tarafından övgüyle karşılanmayacağı gibi, yergiye de maruz kalmaz.

İcâz; Maksudı alışılmış ifadeden daha azı ile karşılamaktır. Itnâb ise, maksudı alışılmışın üzerinde bir ibare karşılamaktır. Buradaki azlık çokluğun cümlelerde olması ile kelimelerde olması arasında bir fark yoktur.

Sekkâkî sözlerinin devamında şöyle diyor. İhtisar (sözü kısa ve veciz bir üslupla söylemek) göreceli bir kavram olduğundan bunun belirlenmesinde kimi zaman müteârafu'l-evsâta başvurulur. Kimi zaman da makamın daha uzun söz söylemeye uygun olmasına bakılır.”¹²²⁹

Kazvînî, Sekkâkî'den bu nakli yaptıktan sonra *في نظر* diyerek Sekkâkî'nin bu görüşüne iki açıdan eleştiriler yöneltiyor.

¹²²⁸ Nisbî kavramından kastı; birisinin akledilmesinin diğerinin akledilmesine ihtiyaç duyduğu şeydir. Çünkü bir kelamın icâzından söz etmek ancak ondan daha uzun bir kelama nisbetle mümkündür. Aynı şekilde bir kelamın itnâb olmasından söz edebilmek, ondan daha kısa bir kelamla kıyaslanması itibarıyla mümkündür. Bkz. Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 282.

¹²²⁹ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 179; *Telhîs*, s. 91; Sekkâkî'nin görüşünün asıl metni için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 387.

Bunlardan birincisi; bir şeyin nisbî (göreceli) olması, ondan söz etmek için tahkik ve tayini terketmeyi de onu örfî bir şeye bina etmeyi de gerektirmez.

İkincisi ise; bunları müteârafu'l-evsât üzerine bina etmek ve makamın sözün daha ayrıntılı söylenmesine uygunluğu ifadesi, bunları cehalete reddetmek yani bilinmezliğe bağlamaktır. Dolayısıyla bunlar bir şeyi tarif etmek için ölçü alınmaya elverişli olamazlar.¹²³⁰

Kazvîni, bu itirazlarının ardından doğruya en yakın olan şudur diyerek îcâz ıtnâb ve müsâvâtı şöyle tarif ediyor: “Maksadı ifade için uygun olan yollar üç türdür. Birincisi, kastedilen mana, ona eşit olan bir lafızla karşılanır ki buna müsâvât denir. İkincisi, kastedilen mana kendinden az olan, ama manayı ifade etmeye yeterli olan bir lafızla ortaya konur ki buna îcâz denir. Üçüncüsü de kastedilen mana bir faydaya binâen kendinden daha fazla olan lafızlarla karşılanır ki buna da ıtnâb denir.”¹²³¹

Görüldüğü gibi Kazvîni, Sekkâkî'nin îcâz ve ıtnâb hakkında ileri sürdüğü; bunların tam olarak tanımlanamayacağı fikrine itiraz ediyor ve kendisi bunları tanımlıyor.

Kazvîni'nin bu itirazları konusunda belâgat âlimleri düşüncelerini ortaya koymuşlar ve genellikle Kazvîni'ye karşı Sekkâkî'yi savunmuşlardır. Kazvîni'nin ilk itirazı olan, “bir şeyin nisbî olması ondan söz edebilmek için tahkiki terketmeyi gerektireceği” fikri belâgat âlimleri tarafından değerlendirilmiş ve onlar bu hususta Kazvîni'nin eleştirisini yersiz bulmuşlardır. Onlara göre Sekkâkî bu ifadeleriyle “îcâz ve ıtnâbın mefhumlarının açıklanamayacağından değil, bunların efrâdını câmi‘ ağıyarını mâni bir şekilde tanımlanamayacağını anlatmak istemiştir. Çünkü bunlar göreceli kavramlar olduklarından manalarının tasavvuru için mahiyetlerine dahil olmayan bir şeyin ölçü alınmasını gerektirirler.”¹²³²

Kazvîni'nin Sekkâkî'ye ikinci itirazı olan; “îcâz ve ıtnâbı müteârafu'l-evsât üzerine bina etmek ve makamın sözün daha ayrıntılı söylenmesine uygun olmasına binaen sözü uzatmak, bunları cehalete reddetmektir.(bilinmezliğe bağlamaktır)

¹²³⁰ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 179; *Telhîs*, s. 91-92.

¹²³¹ Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 180; *Telhîs*, s. 92.

¹²³² Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, s. 438; Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 421; Sübkî, *Arûs*, III, 167; Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 283; Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh*, II, 96 (Dipnot. 3).

Dolayısıyla bunlar bir şeyi tarif etmek için ölçü alınmaya elverişli olamaz” şeklindeki görüşü de belâgatçılar arasında destek bulmamıştır.

Belâgat âlimleri îcâz ve itnâbın tanımında Sekkâkî’nin, “müteârafu’l-evsât” diye ifade ettiği ortalama vatandaşın konuşmasının ölçü alınmasını doğru bulmuşlardır. Çünkü onlara göre mütearafu’l-evsâtın bir ölçüsü vardır. Bu ölçü; ortalama vatandaşların herhangi bir edebi kaygı taşımaksızın maksatlarını ifade etmek üzere kurdukları cümlelerdir. Bu cümlelerin kuruluşunda muktezâ-yı hâle mutabakat aranmayıp i‘rab açısından doğru olmaları yeterli görülür.¹²³³

Kaldı ki Sekkâkî bu ifade ile ne kastettiğini açıklamış ve şöyle demiştir: “Sana daha önceki bablarda ihtisar ve tatvîl yolları anlatılmıştı. Bu yolları iyice kavradıysan îcâz tarzında gelen cümleleri ve bunların arasındaki farkları kavrayacağın gibi kendisinde tatvîl yapılan cümleleri de kavramış olursun.”¹²³⁴

Bu itirazı biraz daha ayrıntılı olarak ele alan Teftâzânî de Kazvînî’ye karşı Sekkâkî’yi destekliyor ve şunları söylüyor: Lafızlar manaların kalıpları durumundadırlar. Dolayısıyla uzunluğu ve kısalığı farklılık gösteren ifadelerle manaları ifade edebilme ve makamın gereklerine göre tasarrufta bulunabilme gücü sadece belâgatçılarda varolan bir üsluptur. Cahiller ile belâgat âlimleri arasında bir konumda bulunan normal vatandaşların maksatlarını anlatırken kullandıkları bir yöntem vardır ki o da günlük hadiseleri naklederlerken kelimeleri vaz‘ edildikleri manalarda kullanmak suretiyle maksatlarını ifade etmeleridir. Onların bu tarzı ise hem edebiyat âlimleri hem de başkaları tarafından bilinen bir durumdur. Dolayısıyla Kazvînî’nin “bilinmezlik içerir” sözü geçerli değildir.

Öte yandan makamın sözü söylenenden daha uzun tutmaya elverişli olması meselesi de bilinmezlik içermez. Çünkü belâgatçılar hangi makamın uzatmayı gerektireceğini ve hangisinde bu uzatmanın derecesinin ne kadar olacağını bilirler. Nitekim geçmişte işlenen belâgat konularında bunlarla ilgili bir nebze de olsa bilgi verildi.¹²³⁵

¹²³³ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 284.

¹²³⁴ Bkz. Bâbertî, **Şerhu’t-Telhîs**, s. 422.

¹²³⁵ Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 284.

Bu mevzuda Sekkâkî'ye destek verenlerden biri de Seyyid-i Şerif olup, *Miftâh* şerhinde isim vermeden Kazvînî'yi eleştiriyor ve muteârafu'l-evsâtın bilinmezlik içerdiğini reddedip şöyle diyor: Her kelâmın örf tarafından belirlenen bir tarzı yöntemi olup, bu yöntem belâgatçılara gizli değildir. Dolayısıyla bunun ölçü olarak alınmasında bir bilinmezlik söz konusu değildir.¹²³⁶

Bu tartışma pratikte bir sonucu olmayan göreceli bir konuya ait olup esasa müteallık olmadığı için Kazvînî'nin haklı olduğunu söylemek zordur. Kaldı ki onun bu itirazlarına destek veren belâgat âlimi yok gibidir. Son dönemde *Telhîs* üzerine çalışma yapmış olan Berkûkî (1876-1944) , belagatçıların bu konuda Kazvînî'ye karşı Sekkâkî'yi ayrıntılı biçimde savunduklarını beyan ediyor. Ayrıntısının fazlalığı sebebiyle bu savunmaya yer veremeyeceğini beyan ederek o da dolaylı da olsa Sekkâkî'ye destek verdiğini ortaya koymuş oluyor.¹²³⁷

B. Meryem Sûresinin 4. Âyetindeki العظم Kelimesinin Müfred Gelmesinin

Gerekçesine İtirazı

Sekkâkî; îcâz, ıtnâb başlığı altında verdiği bilgilerde; îcâz ve ıtnâbın kullanılması gereken yerler bulunduğunu buralarda kullanılması durumunda kelâmın övgüyü hak edeceğini, aksi halde îcâzın ihlale¹²³⁸ ıtnâbın ise tatvile¹²³⁹ dönüşeceğini bu durumun ise kelimada övgü yerine yergiye sebep olacağını söylüyor.¹²⁴⁰

Sekkâkî ileriki satırlarda icmal ve tafsilin (îcâz-ıtnâb) doğru kullanıldığı yerlerden biri olarak Meryem Sûresi 4. âyetini zikrediyor.¹²⁴¹ Ardından da bir kelimada îcâz-ıtnâbın nüktelerini anlamamanın yolu evvela o kelâmın normal olarak (müteârafu'l-evsât) ifade edilseydi nasıl ortaya konacağını tesbit etmeye sonra da bu kelam ile

¹²³⁶ Bkz. Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 373.

¹²³⁷ Abdurrahman b. Abdurrahman b. Seyyid b. Ahmed el-Berkûkî, *et-Telhîs (Şerhu'l-Berkûkî)*, Dâru'l-fikri'l- 'Arabî, Kâhire, 1904, s. 210.

¹²³⁸ Sekkâkî buna عَيِّ وَ تَقْصِير "ayy ve taksîr" ifadelerini kullanıyor. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 388.

¹²³⁹ Sekkâkî buna "تَطْوِيل" tatvîl" ifadesinin yanında اكْثَار "iksâr" tabirini kullanıyor. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 388.

¹²⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 388.

¹²⁴¹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 318, 396.

Kur’ân’ın nazmı arasındaki derece farkını ortaya koymaya bağlı oldunu ifade ettikten sonra bu âyetle ilgili olarak şu bilgilere yer veriyor:

رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

“*Ey Rabbim! İşte ben var ya benim kemiklerim zayıfladı ve saçlarım ağardı.*”¹²⁴² âyetinin aynı manayı ifade etmek üzere kurulacak en düşük mertebedeki cümleye üstünlüğü şöyledir: Bu âyette العظم “kemik” kelimesinin العظام “kemikler” şeklinde cemi olarak değil de müfred olarak getirildi, çünkü kemiklerin her birinin tek tek zayıfladığını ifade edilmek istenmiştir. Şâyet العظام “kemikler” şeklinde cemi yapılırdı, kemiklerim zayıfladı demek olurdu ki bu bütün kemiklerin zayıfladığı anlamına gelebileceği gibi genel olarak kemiklerin zayıfladığını da ifade edebilirdi. Bu durumda kemiklerin tamamının değil de bir kısmının zayıflamış olabileceği de anlaşılabilir.¹²⁴³

Sekkâkî lâm-ı tarîfin ifade ettiği anlamları mevzu ettiği bölümde de bu meseleyi ele alıyor ve orada şöyle diyor:

“Müfreddeki istiğrak cemideki istiğraktan daha kapsamlı olur. Çünkü evde bir ya da iki kişinin olması durumunda cinsi nefyetmek üzere لا رجل في الدار “Evde hiçbir adam yoktur.” denemez ama aynı durumda لا رجال في الدار “Evde adamlar yoktur” denilebilir. Müfredin istiğrakının cemideki istiğraktan daha kapsamlı olduğunun bilinmesi durumunda Allah’ın (c.c.) Hz. Zekerîyya’nın sözlerini hikaye ederken رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي “*Ey Rabbim! İşte ben var ya benim kemiklerim zayıfladı*” ifadesindeki incelik ortaya çıkmış olur. Çünkü burada العظم “kemik” kelimesi müfred olarak getirilmiş olup, العظام “kemikler” şeklinde cemi olarak getirilmemiştir. Bu ise az lafızla çok mana ifade etmenin bir yoludur.¹²⁴⁴

¹²⁴² Meryem, 19/4.

¹²⁴³ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 397.

¹²⁴⁴ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 318.

Kazvîni, Sekkâkî'nin bu ifadelerine atıfta ¹²⁴⁵ bulunup, bir şeye dikkatini çekmek istiyorum diyor ve şu bilgilere yer veriyor: “Sekkâkî'nin العظام “kemikler” kelimesinin müfred değil de cemi olarak getirilişi için zikrettiği sebep tartışmaya açıktır.” ¹²⁴⁶

Çünkü biz العظم “kemik” kelimesinin cemi olarak getirilmesi durumunda bütün fertleri (küllü fert) ifade edebilmesinin yanında bazı fertleri (mecmuu'l-efrad) ifade etmeye de müsait olduğu düşüncesini kabul etmiyoruz. Kazvîni bu sözlerinin ardından kendi görüşünü şöyle dile getiriyor: Bedeni oluşturan diğer şeylerin değil de العظم “kemik” zikredilmesi ve bunun müfred kalıbında getirilmesinin sebebi Zemahşerî'nin ortaya koyduğu şekildedir. O, bu konuda şöyle diyor: ¹²⁴⁷ العظم “kemik” kelimesi müfred olarak getirildi, çünkü kemik bedenin direği olup, bedeni ayakta tutan ve binasının temelini oluşturan şeydir. Dolayısıyla kemikler zayıfladığında beden zayıf düşer, gücü ve kuvveti azalır. Aynı zamanda kemikler bedeni meydana getiren en güçlü nesne olduğundan onların zayıflaması diğer organların iyiden iyiye zayıflamasını gerektirir. العظم “kemik” kelimesi müfred kılındı, cemi olarak getirilmedi. Çünkü müfred cinsiyet bildirir. Burada kastedilen bedeni meydana getiren nesnelerin en güçlüsü olup onu ayakta tutan kemikler zayıflayınca diğer organların da evleviyetle zayıfladığının ortaya konmak istenmesidir. Şâyet العظم “kemik” kelimesi cemi olarak getirilseydi maksat başka olurdu. O da kemiklerin bir kısmının değil aksine tamamının zayıfladığı kastedilmiş olurdu. ¹²⁴⁸

Sekkâkî burada العظم “kemik” kelimesinin müfred olarak getirilmesinin gerekçesi olarak müfredin istiğrakının ceminin istiğrakından daha kapsamlı olmasından yola çıkıyor. ¹²⁴⁹ Dolayısıyla cemi olması durumunda العظام “kemikler”

¹²⁴⁵ Sekkâkî'nin orijinal metni şöyledir ترك جمع العظم إلى الأفراد لصحة حصول وهن المجموع بالبعض دون كل فرد Bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 397.

¹²⁴⁶ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 190.

¹²⁴⁷ Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 4.

¹²⁴⁸ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 191-192.

¹²⁴⁹ Bkz. Erdoğan Albayrak, **Îzâhu'l-Îzâh**, s. 749.

bütün kemikleri kapsamayabileceğini¹²⁵⁰ söylemiş oluyor. Kazvîni ise onun bu düşüncesine itiraz ediyor.

Kazvîni'nin itiraz gerekçesi ile ilgili olarak farklı düşünceler ortaya konmuştur. Mesela Niksârî diyor ki;¹²⁵¹ Kazvîni'nin men' gerekçesi usulü fıkıhta yer alan şu kural gereğidir: Lâmi tarîfin cemi bir isme dahil olması durumunda mecaz yoluyla o cemiden cins kastedilir ve ceminin bütün fertlerini kapsar. Bu sebeptendir ki,

إن تزوجت الإمام أو إن اشتريت العبيد فامراته طالق

“Cariyelerle evlenirsem ya da köleler satın alırsam eşim boştur” diyen bir kimse bir tek cariye ile evlenirse ya da bir tek köle satın alırsa eşi boş olur.¹²⁵² Niksârî'nin bu düşüncesine itiraz edilmiş ve bu kuralın cemiye dahil olan lâmi-1 tarîfin cins için olması durumunda geçerli olduğu, istiğrak ifade etmesi durumunda söz konusu olamayacağı söylenmiştir.¹²⁵³

Teftâzânî ise müfredin istiğrakının ceminin istiğrakından kapsamlı oluşunun siyakı nefiyde vaki olan müfred ve cemilerde geçerli olduğunu eliflâmın dahil olduğu müsbet lafızlarda bu kuralın geçerli olmadığını iddia ediyor.¹²⁵⁴

Biz Kazvîni'nin itirazının gerekçesini aslında Zemahşerî'den yaptığı nakille kendisinin ortaya koyduğunu düşünüyoruz. Çünkü Zemahşerî'nin bu düşüncesine göre kelimenin cemi olarak getirilmesi durumunda âyetten asıl maksadın ortadan kalkması ihtimali söz konusudur. Çünkü kastedilen vücudu ayakta tutan kemiklerin zayıf düşmesi iken cemi olması durumunda bazı kemiklerin değil de hepsinin zayıf düştüğü gibi bir anlam ortaya çıkacaktır. Bu da kemiklerin zayıflamasına değil de tamamının zayıf düşmesine itirazı olan birine cevap gibi olur ki böyle bir anlam söz konusu değildir.

Hemen bütün *Miftâh* ve *el-Îzâh* şârihleri bu itiraz konusunda Kazvîni'yi haklı bulmuşlar bunu açıkça ifade etmeseler bile âyetin manası konusunda Zemahşerî'nin

¹²⁵⁰ Bkz. Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 290; Erdoğan Albayrak, *Îzâhu'l-Îzâh*, s. 749; Yüksel Çelik, *el-Misbâh*, s. 400.

¹²⁵¹ Hasan Fehmi Ulus, *Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh*, s. 291.

¹²⁵² Benzer görüşler birçok kaynakta yer almaktadır. Mesela bkz. Yüksel Çelik; *el-Misbâh*, s. 219.

¹²⁵³ Bkz. Erdoğan Albayrak, *Îzâhu'l-Îzâh*, s. 748.

¹²⁵⁴ Teftâzânî, *Mutavvel*, s. 85.

görüşünü desteklediklerini ortaya koymuşlardır.¹²⁵⁵ Ayrıca Fahreddin Râzî de ilgili âyetin tefsirinde Zemahşerî'nin yorumuna benzer bir yorum getirmiştir.¹²⁵⁶

Şevki Dayf, hem Sekkâkî hem de Kazvînî'nin Zemahşerî'yi yanlış anladıklarını savunuyor. Ona göre Sekkâkî ve Kazvînî Zemahşerî'nin ifadelerinde العظام “kemikler” kelimesinin cemi olarak gelmesi halinde bu ifadenin kemiklerin bazısının zayıflayıp diğer bir kısmının zayıflamadığına delalet edeceği görüşüne sahip olduğunu çıkarmışlardır. Oysa Zemahşerî'nin bunu kastetmediği ise açıktır. Zemahşerî'nin kastı cemi gelseydi sanki bütün kemiklerin zayıfladığı hususunda birilerinin şüphesi varmış da bunu giderme amacıyla cemi sigası kullanılmış gibi bir ihtimale kapı aralamamak için müfred sigasının kullanılmış olduğudur. Çünkü Zemahşerî'ye göre şümul (istiğrak) ifade etme konusunda müfred ile cemi arasında bir fark bulunmamaktadır. Nitekim Zemahşerî birçok yerde bunu tasrih etmiştir.¹²⁵⁷ Ancak biz Dayf'ın bu kanaate nasıl vardığını anlayamadık. Sekkâkî'nin Zemahşerî'nin bu ifadelerine dayanarak yukarıdaki görüşü savunduğuna dair en ufak bir iması bulunmadığı gibi aksine Zemahşerî'den farklı bir düşünceyi savunduğu görüntüsünü vermektedir. Öte yandan Kazvînî, Sekkâkî'nin görüşünü reddederken aksi kanaati ileri sürer Zemahşerî'nin görüşüne sarılıyor. Bu tutumu Dayf'ın dediği gibi, Zemahşerî'nin ifadelerinden العظام (kemikler) kelimesinin cemi olarak gelmesi durumunda bazı fertleri kapsadığını düşündüğünü değil tam tersini anladığını gösterir kanaatindeyiz. Çünkü Kazvînî bunu açıkça ifade ediyor ve şöyle diyor: “*Şayet العظم “kemik” kelimesi müfred olarak değil de cemi olarak getirilmiş olsaydı kastedilenin dışında bir mana anlaşılabilirdi bu da kemiklerin bir kısmının değil de tamamının zayıflamış olduğunun kastedilmesidir.*”¹²⁵⁸ Görüldüğü gibi Kazvînî, Zemahşerî'yi

¹²⁵⁵ Bkz. Teftâzânî, **Mutavvel**, s. 85; Hasan Fehmi Ulus, **Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh**, s. 291-292; Yüksel Çelik, **el-Misbâh**, s. 400-401.

¹²⁵⁶ Bkz. Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, 3. Bsk. Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y. XXI, 182.

¹²⁵⁷ Şevki Dayf, **el-Belâga**, s. 339-340.

¹²⁵⁸ Kazvînî, **el-Îzâh**, s. 192.

doğru anlamıştır. Nitekim Şevki Dayf da Zemahşerî'nin görüşü olarak aynı ifadeleri kullanmıştı.



SONUÇ

Kazvîni'nin *Telhîsu 'l-Miftâh* ve *el-Îzâh* adlı eserlerinde Sekkâkî'ye itirazlarını konu alan çalışmamızda ulaştığımız sonuçlar şunlardır:

1) Kazvîni'nin bu iki eseri, kendilerine kaynaklık eden Sekkâkî'nin *Miftâhu 'l-ulûm* adlı eserinden bazı farklılıklara sahiptir. Bizim tespitlerimize göre bu farklılıklar şunlardır.

a) Kazvîni'nin genel olarak bu ilmin muhteva ve konularının tasnif ve tertibine dair yaptığı değişiklikler vardır ki bu tür değişikliklere ait dört madde tespit edilmiştir.

b) Sekkâkî'nin kitabının herhangi bir yerinde ele aldığı ancak Kazvîni'nin kendi sisteminde farklı bir yere koyduğu konular da bulunmaktadır. Bu tür farklılıklara ait on dört madde tespit edilmiştir.

c) Sekkâkî'nin eserinde yer vermediği halde Kazvîni'nin eserlerinde yer verdiği meseler vardır ki bunlara dair on yedi madde tespit edilmiştir.

d) Sekkâkî'nin yer verdiği ancak Kazvîni'nin eserlerine almadığı meseler de mevcut olup bu tür meselelere dair on altı madde tespit edilmiştir.

e) Kazvîni, eserlerinde gerek belâgat ilminin bu adla isimlendirilmesi gerekse bazı belâgat meselerinin isimlendirilmesi gibi hususlarda Sekkâkî'den farklı bazı ifadeler kullanmıştır. Bunlara dair altı madde tespit edilmiştir.

2). Kazvîni, *Telhîsu 'l-Miftâh* adlı eserinde meânî ilmine dair dokuz meselede Sekkâkî'ye itirazlarda bulunmuştur ki bazı meselelerde birden çok itirazın varlığı dikkate alındığında bunların adedi obnire ulaşmaktadır.

Telhîsu 'l-Miftâh'da yer alanlar bu itirazlar şunlardır:

a) “Haber-i İsnâdın Halleri” bahsinde “aklî mecâz”ı “istiâre-i mekniyye” saymasına itirazı.

b) “Müsnedün ileyhın Halleri” bahsinde “müsnedün ileyhın takdiminin tahsis ifade etmesi” konusunda Sekkâkî'nin ileri sürdüğü şartlara itiraz eden Kazvîni'nin, bu konuda üç farklı itirazı bulunmaktadır. Ayrıca bu bölümde yer alan “iltifat” ve “kalb” sanatları konusunda da Kazvîni'nin Sekkâkî'ye itirazları vardır.

c) “Kasr” bahsinde sadece bir meselede Kazvîni'nin itirazı vardır ki, o da “kasr edatı olan “ل” nın “لِّ” ile birleşmesi” için Sekkâkî'nin öne sürdüğü şart konusundadır.

d) “İnşâ” bahsinde üç meselede Kazvînî Sekkâkî’ye itiraz etmiştir ki, bunlardan biri, bazı cümlelerin edebî açıdan kabîh (çirkin) kabul edilmelerinin sebebine dair Sekkâkî’nin yorumuna yaptığı itirazdır. Diğer ikisi de istifham edatlarından “مِنْ” ve “مَا”nın anlamlarına yönelik itirazı ve “emir fevr bildirir” sözüne itirazıdır.

e) “İcâz, itnâb ve müsâvât” bahsinde Kazvînî, “bunların gerçek manada tanımlanamayacağı”nı ileri süren Sekkâkî’ye itiraz etmiştir.

3) Kazvînî’nin *el-İzâh* adlı eserinde Sekkâkî’ye yaptığı itirazların adedi kırkbeşe ulaşmaktadır. Bazı meselelerde birden çok itirazda bulunması sebebiyle bunların sayısı ellibeşe kadar çıkmaktadır.

Şimdi de Kazvînî’nin *el-İzâh*’da hangi konuda kaç meselede Sekkâkî’ye itiraz ettiğine yer verilecektir.

a) Meânî ilminin mukaddimesinde üç tanesi “meânî ilmi”inin tanımına bir tanesi “belâgat”ın tanımına dair olmak üzere dört tane itirazı vardır.

b) “Haber-i İsnâdın Halleri” bahsinde çoğu “aklî mecaz”a yönelik olmak üzere toplam on adet itirazda bulunmuş olup, bunlardan üç tanesi “aklî hakikatın tanımı”, üç tanesi de “aklî mecazın tanımı”yla ilgilidir.

c) “Müsnedün ileyhın Halleri” bahsinde; “müsnedün ileyhın zikredilmesi” konusunda bir, “marife olarak getirilmesi” konusunda; “ism-i mevsûlle marife yapılması”nda iki, lâm-ı ta’rifle marife yapılmasında iki adet olmak üzere toplam dört, “sıfatla kayıtlanması” ve “tekidlenmesi” konularında birer, “takdimi” konusunda beş adet itirazda bulunmuştur. “Müsnedün ileyhın takdim”i konusundaki beş itirazdan üç tanesi “takdimin tahsisi ifade etmesinin şartları”na yöneliktir. Ayrıca Kazvînî bu bölümde ele aldığı “iltifat” sanatında iki, “kalb” sanatında da bir hususta Sekkâkî’ye itiraz etmiştir. Böylece “Müsnedün ileyhın Halleri” bahsindeki itirazlarının toplam sayısı ondokuza ulaşmıştır.

d) “Müsnedin Halleri” bahsinde bir tanesi “müsnedin zikredilmesi iki tanesi de “müsnedin müfred olarak getirilmesi”ne yönelik olmak üzere toplam üç itiraz yer almaktadır.

f) “Fiilin Mûteallıkları” bahsinde “mefulün terki”nde bir, “mefulün takdimi”nde bir ve “mamullerin birbiri üzerine takdimi” hususunda bir adet olmak üzere toplam üç itiraz yer almaktadır.

g) “Kasr” konusunda beş, “İnşâ” konusunda altı, “Fasıl, Vasıl” konusunda üç ve “Îcâz, Itnâb ve Mûsâvât” konularında iki meselede Kazvînî’nin Sekkâkî’ye itirazı bulunmaktadır.

4) Kazvînî, Sekkâkî’ye yönelttiği ellibeş meseledeki itirazından sadece altı tanesinde görüşlerine yer verdiğimiz belâgat alimlerinin tamamından destek görmüştür. Bu meseleler şunlardır:

a) Sekkâkî’nin “aklî mecazı kelâmın sıfatı kabul etmesi”ne yaptığı itiraz ki, Kazvînî, bunun “isnadın sıfatı” yapılmasını savunuyor.

b) Sekkâkî’nin “nekre olan mûsnedün ileyhte ta’zim ile teksiri, tahkir ile taklili bir tutması”na yaptığı itiraz.

c) “Kasr edatı olan “ﻯ”nın “إِ” ile biraraya gelebilmesi için Sekkâkî’nin öne sürdüğü şart”a yaptığı itiraz.

d) Sekkâkî’nin “istifham edatlarından “من” ve “ما”nın anlamları konusundaki düşüncesi”ne itirazı

e) Sekkâkî’nin “emir fevr bidirir” sözüne yaptığı itiraz.

f) Sekkâkî’nin, “Meryem sûresinin 4. âyetindeki “العظم” kelimesinin müfred gelmesinin gerekçesi” konusundaki görüşüne itiraz.

Kazvînî Sekkâkî’ye itiraz ettiği bu altı meselede genel olarak belâgat alimleri tarafından desteklenirken diğer itirazlarının tamamında eleştiriye tabi tutulmuştur.

Bununla birlikte diğer itirazlarda da az da olsa Kazvînî’ye destek veren belâgat aliminin varlığı bir gerçektir. Mesela Cemâleddin Aksarâyî, görüşüne yer verdiğimiz itirazların tamamına yakınında Kazvînî’ye desteke vermektedir. Sübkî ve Teftâzânî de birçok itirazında Kazvînî’ye karşı çıkmakla birlikte az sayıdaki itirazında Kazvînî’nin yanında yer almışlardır.

Sonuç olarak Kazvînî Sekkâkî’ye yaptığı itirazlarda genel olarak belâgat alimlerinin desteğini alamamıştır.

KAYNAKÇA

- Abbas Hasan: **en-Nahvu'l-Vâfi, mea rabtuhî bi'l-esâlîbi'r-raffa ve'l-hayati'l-lugaviyyeti'l-müteceddide**, 5. Bsk. Mısır, Dâru'l-maârif, t.y.
- Abdurrahim Abbâsî: el- **Meâhidü't-tansîs alâ şevâhidi't-Telhîs**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1947.
- Abdülazîz 'Atîk: **Fî târîhi'l-belâgati'l-'Arabiyye**, Beyrut, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, t.y.
- Abdülazîz 'Atîk: **'İlmü'l-beyân**, Beyrut, Dâru'n-nehdati'l-'Arabiyye, 1405/1985.
- Abdülazîz el-'Alevî: **"İbn Fazlullâh"**, **DİA**, XIX, 1999, 483-484.
- Abdülkadir el-Hüseyn **Fennu'l-belâga**, 2. Bsk. Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1984.
- Ahmed Hindâvî Hilal: **İstidrâkâtüs-Sa'd 'ale'l-Hatîb fî'l-Mutavvel**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2001.
- Ahmed Matlûb: **"es-Sekkâkî"**, **Mevsû'atü a'lâmi'l-'ulemâi ve'l-üdebâi'l-'Arab ve'l-müslimîn (Mevsûa)**, Beyrut, Dâru'l-cîl, 1427/2007, XIII, 7-9.
- Ahmed Matlûb: **Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tetavvurihâ**, Bağdat, Matbaatü'l-Mecmai'l-ilmiyyi'l-İrâkî, 1983.
- Ahmed Matlûb: **el-Belâga 'inde's-Sekkâkî**, Bağdat, Mektebetü'n-nehda, 1384/1964.
- Ahmed Matlûb: **El-Kazvînî ve şurûhu't-Telhîs**, Bağdat, Mektebetü'n-nehda, 1387/1967
- Alak, Musa: **"Kemalpaşazade'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili"**, Doktora Tezi, **M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2009.
- Alak, Musa: **Sekkâkî ve Miftâhu'l-'Ulûm Adlı Eseri**, İstanbul, Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 2011.

- Albayrak, Erdoğan: “Cemâlüddîn Aksarâyî’nin “Îzâhu’l-Îzâh” Adlı Eserinin Meânî Bölümünün Tahkik ve Tahlili, (Îzâhu’l-Îzâh)” Doktora Tezi, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2018.
- Ali el-Cârim, Mustafa Emin: **el-Belâgatü’l-Vâdiha**, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984.
- Ali el-Kârî, Ebû’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultan Muhammed: **el-Esmâru’l-ceniyye fî esmâî’l-Hanefiyye (Esmâr)**, nşr. Selîmüddîn Ahmed, Hind: Hudâbahş Oriental Public, 2002.
- Âmidî, Ebû’l-Kasım Hasan b. Bîşr: **el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve’l-Buhturî**, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Mısır, Dâru’l-maârif, 1961.
- Apaydın, H. Yunus: “İbn Kayyım el-Cevziyye”, **DİA**, XX, 1999, 109-123.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed: **Şerhu’t-Telhîs**, nşr. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfîyye, Trablus, 1392/1983.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa: **Hediyetü’l-‘ârifîn, esmâü’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn**, nşr. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1955.
- Bedevî Tabâne: **Dirâse fî tatavvuri’l-fikrati’l-belâgiyye inde’l-Arab ve menâhicihâ ve mesâdirihâ’l-kübrâ**, 7. Bsk. Cidde, Dâru’l-menâre, Riyad, Dâru’r-Rifâî, 1988.
- Bedreddin b. Mâlik: **el- Misbâh fî’htisâri’l-Miftâh**, nşr. Hüsnî Abdülcelîl Yusuf, Kahire, Mektebetü’l-âdâb, 1409/1989.
- Benli, Mehmet Sami: “İbn Akîl, Bahâeddîn”, **DİA**, XIX, 1999, 300-301.
- Berkûkî, Abdurrahman b. Abdurrahman b. Seyyid b. Ahmed: **et-Telhîs (Şerhu’l-Berkûkî)**, Kâhire, Dâru’l-fikri’l-‘Arabî, 1904.
- Bolay, M. Nâci: “Delâlet”, **DİA**, IX, 1994, 119.

- Brockelmann, Carl: **Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (Târîh)**, çev. es-Seyyid Ya'kûb Bekr-Ramazan Abdüttevâb, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1993.
- Bulut, Ali: **Belâgat (Meâni-Beyân-Bedî')**, 5. Bsk. İstanbul, İFAV Yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb: **el-Beyân ve't-tebyîn**, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1968.
- Cici, Recep: "Sübkî, Bahâeddîn", **DİA**, XXXVIII, 2011, 11.
- Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman: **Delâilü'l-i'câz**, nşr. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, Mektebetü'l-hancî, 1424/2004.
- Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman: **Delâilu'l-i'câz, SÖZDİZİMİ ve ANLAMBİLİM** çev. Osman Güman, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
- Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman: **Esrâru'l-belâga**, nşr. Mahmud Muhammed Şakir, Cidde, Dâru'l-medenî, t.y.
- Çelik, Yüksel: es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin "el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili, (el-Misbâh), Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2009.
- Desûkî, Muhammed: **Haşiye alâ Muhtasari'l-meânî**, İstanbul, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1290.
- Durmuş, İsmail: "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", **DİA**, XXXVI, 2009, 332-334.
- Durmuş, İsmail: "İbnü'l-Mu'tez", **DİA**, XXI, 2000, 143-147.
- Durmuş, İsmail: "İbn Ebû'l-İsba'", **DİA**, XIX, 1999, 467-468.
- Durmuş, İsmail: "Safedî", **DİA**, XXXV, 2008, 447-450.
- Durmuş, İsmail: "Mecaz", **DİA**, XXVIII, 2003, 217-220.
- Durmuş, İsmail: "İltifat", **DİA**, XXII, 2000, 152-153.

- Durmuş, İsmail: “Kalb”, **DİA**, XXIV, 2001, 232-233.
- Durmuş, İsmail: “Kazvînî, Hatîb”, **DİA**, XXV, 2005, 156-157.
- Durmuş, İsmail: “İsferâyînî İsmüddîn”, **DİA**, XXII, 2000, 516-517.
- Durmuş, İsmail: “Tekit”, **DİA**, XL, 2011, 365-366.
- Durmuş, İsmail: “Hasr”, **DİA**, XIV, 1997, 392-393.
- Ebû Hayyân: **el-Bahru’l-muhît**, 2. Bsk. Kahire, Dâru’l-fikr 1983.
- Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî: **Kitâbü’s-sinâ‘ateyn**, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Kâhire, Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, 1952.
- Ebû Mûsa, Muhammed Hüseyin: **el-Belâgatu’l-Kur’âniyye fî tefsiri’z-Zemahşerî ve eserühâ fî dirâsâti’l-belâgiyye**, Kahire, Dâru’l-fikri’l-‘Arabî, 1988.
- Elmalî, Hüseyin: “Kitâbü’s-Sinâ‘ateyn”, **DİA**, XXVI, 2002, 114-115.
- Fadl Hasan Abbas: **Esâlibü’l-beyân fî ‘ulûmi’l-belâga**, 2. Bsk. Ürdün/Amman, Dâru’n-nefâis, 1430/2009.
- Gökdoğan, Melek Dosay: “Kerecî”, **DİA**, XXV, 2002, 277-278.
- Görgün, Tahsin: “İnşâ”, **DİA**, XXII, 2000, 339-341.
- Gümüş, Sadreddin: **Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri**, İstanbul, Fatih Yayınevi Matbaası, 1984.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah: “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, sayı 8, (1988), 1-9.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinan el-Hafâcî: **Sırrü’l-fesâha**, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1982.

- Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im: **Şerhu'l-Îzâh**, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1413/1993.
- Halhâlî, Şemsüddîn Muhammed b. Muzaffer el-Hatîbî el-Halhâlî: **Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh**, nşr. Hâşim Muhammed Hâşim Mahmud, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007.
- Hândmîr, Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed el-Hüseynî eş-Şîrâzî: **Habîbü's-siyer fî ahhâri efrâdi'l-beşer**, nşr. Muhammed Debîr Siyâkî, 3. Bsk. Tahran, Kitâb-ı Furûş-i Hayyâm, 1362.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynîlâbidîn el-Mûsevî: **Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâi ve's-sâdât (Ravzât)**, nşr. Esedullâh İsmâiliyyân, Tahran, Matbaa-i Haydariyye, 1390.
- Hasan Çelebi: **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, İstanbul, Matbaa-i âmire, t.y.
- Hasan Tabl: **Üslûbü'l-iltifât fî'l-belâgati'l-Kur'âniyye**, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1998.
- İbn Ebi'l-Isba', Ebu Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim (Abdüsselam) b. Abdilvahid b. Zafir el-Mısırî: **Bedî'u'l-Kur'ân**, nşr. Hafnî Muhammed Şeref, Kahire, Mektebetü nehda, 1377/1957.
- İbn Fazlillâh el-'Umerî, Şihâbüddin Ahmed b. Yahya: **Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emsâr**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî: **ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine**, Beyrut, Dâru'l-cîl, t.y.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî: **Ref'u'l-isr 'an kudâti Mısır**, thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire, Mektebetü'l-hancî, Matbaatü'l-medenî, 1418/1998.

- İbn Haldûn: **Mukaddime**, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, 1415/1995.
- İbn Kâdî Şühbe, Takiyyüddin Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed ed-Dimaşkî: **Tabakâtü's-Şâfi'iyye (Tabakâtü fukahâ'i's-Şafiyye)**, Haydarâbâd, Matbaatü Meclisi dâirati'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî: **el-Bidâye ve'n-nihâye**, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru hecr, y.y. 1419/1998.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn): **Tâcü't-terâcim (Tâc)**, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dimaşk, Dâru'l-kalem, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem: **Lisânü'l-'Arab**, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1997.
- İbn Râfi' es-Sellâmî, Takiyyüddîn Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Râfi' es-Sellâmî: **el-Vefeyât**, nşr. Sâlih Mehdî Abbâs, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1402/1982.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Tağrîberdî el-Atabekî el-Yeşbugavi ez-Zâhirî: **en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire**, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1413/1992.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Tağrîberdî el-Atabekî el-Yeşbugavi ez-Zâhirî: **el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi**, nşr. Muhammed Muhammed Emîn, y.y. Matbaatü dâri'l-kütübî'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423/2003.
- İbn Ya'kub el-Mağribî: **Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh**, Beyrut, Darü's-sürûr, t.y. (Şurûhu't-Telhîs içinde).
- İbnu'l-Esîr, Ziyâüddîn: **el-Câmiu'l-kebir fî sınâa'ti'l-manzûmi mine'l-ke'lâmi ve'l-mensûr**, nşr. Abdülhamid Hindâvî, Kahire, Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 2007.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî ed-Dımaşkî: **Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb (Şezerât)**, nşr. Abdülkâdir el-Arnâût–Mahmûd el-Arnâût, Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1412/1991.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî: **el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâir**, İstanbul, Matbaa-i âmire, t.y.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus: **el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufasssal**, nşr. Musa Binay el-Alîlî, Bağdat, Matbaatu'l-ânî, t.y.

İbnü'l-Kâdî, Ahmed b. Muhammed: **Dürretü'l-hicâl fî esmâi'r-ricâl**, nşr. Muhammed Ahmed Ebu'n-nûr, Tunus, el-Mektebetü'l-'atîka-Kâhire, Dâru't-türâs, 1391/1971.

İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbas Abdullah b. Muhammed b. Cafer: **Kitâbü'l-Bedî'**, nşr. İğnatyus Krachkowsky, Beyrut, Dâru'l-mesire, t.y.

İbnü'l-Mülakkın, Ebu Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensâri el-Mısri: **el-İkdü'l-müzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb**, nşr. Eymen Nasr el-Ezherî, Seyyid Mühennâ, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.

İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî: **Tetimetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer**, thk. Ahmed Rifat el-Bedrâvî, Beyrut, Dâru'l-marife, 1970.

İmruülkays b. Hucr, Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris/Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr: **Divanu İmrii'l-Kays**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, 2. Bsk. Kahire, Daru'l-maârif, 1964.

- İsâmüddîn İbrahim b. Arabşah el-isferâyî: **Atvel: Şerhu't-Telhîs**, İstanbul, Matbaâ-i âmire, t.y.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî: **Tabakâtu's-Şâfi'iyye**, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.
- Kaçar, Halil İbrahim: "Arapçada Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkir Üslûbu)", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 29 (2005/2), s. 165-184.
- Kaçar, Halil İbrahim: **Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksilteli İfadeler)**, İstanbul, 2007.
- Kaçar, Halil İbrahim: **Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Taktîm-Te'hîr)**, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2007.
- Karacabey, Salih: "Hattâbî", **DİA**, XVI, 1997, 489-491.
- Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah: **Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn (Keşf)**, nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Muallim Rifat, İstanbul, Maârif Matbaası, 1360-1362/1941-1943.
- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân el-Kazvînî: **Telhîsu'l-Miftâh**, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- Kazvînî: **el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
- Kehhâle, Ömer Rızâ: **Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifî'l-kütübi'l-'Arabiyye (Mu'cem)**, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- Kılıç, Hulusi: "Delâilü'l-i'câz", **DİA**, IX, 1994, 114-115.
- Kılıç, Hulusi: "Belâgat", **DİA**, V, 1992, 383-384.
- Kılıç, Hulusi: "es-Sâhibî", **DİA**, XXXV, 2008, 521.

Krenkow, Fritz: “Sekkâkî”, **Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi (İA)**. X, 328-329.

Kureşî, Ebû **el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye (Cevâhir)**, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 2. Bsk. Cîze, Hicr, 1413/1993.
Muhammed
Muhyiddîn
Abdülkâdir b.
Muhammed el-Kureşî
el-Mısırî:

Lâşîn, Abdülfettah: **Bahaüddin es-Sübkî ve ârâühü'l-belagiyye**, Kahire, Dâru't-tibâati'l-Muhammediyye, 1978.

Leknevî, Ebü'l- **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye (Fevâid)**,
Hasenât Muhammed nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Mısır,
Abdülhay b. Matbaatü's-saâde, 1324.
Muhammed
Abdilhalîm el-Leknevî
el-Hindî:

Lutfi Abdülbedî': **et-Terkîbü'l-lugavî li'l-edeb**, y.y. Dâru'l-Merih, 1989.

Makrîzî, Ebû **el-Mukaffa'l-kebîr**, nşr. Muhammed el-Ya'lâvî, Beyrut,
Muhammed Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1411/1991.
Takıyyüddîn Ahmed
b. Alî b. Abdilkâdir b.
Muhammed el-
Makrîzî:

Mâzin Mübarek: **el-Mûcez fî târihi'l-belâga**, Beyrut, Dâru'l-fikr, t.y.

Mehmet Yalar: “el- Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri”, Doktora Tezi, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Bursa, 1997.

Merâğî, Ahmed **'Ulûmü'l-belâga**, 3. Bsk. Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1993.
Mustafa:

Merâğî, Ahmed **Târîhu 'ulûmi'l-belâga ve't-ta'rîfü bi ricâlihâ**, Kahire, Dâru'l-besâir, 1430/2009.
Mustafa:

Molla Hüsrev: **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, Süleymaniye Ktp. Damat İbrahim Paşa, nr. 1019.

- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud b. en-Nesefî: **Medârikü't-Tenzîl ve hakâiki't-t'evîl (Tefsîru'n-Nesefî)**, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984.
- Nu'aymî, Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymî ed-Dımaşkî: **ed-Dâris fî Tarîhi'l-Medâris**, nşr. İbrahim Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Öğüt, Sâlim: "Emir", **DİA**, XI, 1995, 119-121.
- Ömer Ferrûh: **Târîhu'l-edebî'l-'Arabî**, 4. Bsk. Beyrût, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1991.
- Özdemir, Abdurrahman: "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'ân'da İltifat Örnekleri", **İslami İlimler Dergisi**, yıl 1, sayı 2, Güz 2006, s. 151-160.
- Özdoğan, M. Akif: "el-'Umde", **DİA**, XLII, 2012, 146-147.
- Özdoğan, Mehmet Akif: "Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit" **Nüşa**, yıl 2, sayı 7, Ankara, 2002.
- Özel, Ahmet: **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Özen, Şükrü: "Teftâzânî", **DİA**, XL, 2011, 299-308.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî: **Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz**, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut, Dâru sâdır, 1424/2004.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî: **Mefâtîhu'l-gayb**, 3. Bsk. Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî: **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, nşr. Ahmed el-Arnaût- Mustafa et-Türkî, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.

- Saîdî, Abdülmüteâl: **Buğyetü'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâga**, Kahire, mektebetü'l-âdâb, t.y.
- Saîdî, Abdülmüteâl: **El-Belâgatü'l-âliye (ilmü'l-meânî)**, thk. Abdülkâdir Hüseyin, 2. Bsk. Kahire, Mektebetü'l-âdâb, 1991.
- Saraç, Yekta: **Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, 9. Bsk. İstanbul, Bilimevi, 2011.
- Sekkâkî, Sirâcüddîn Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî: **Miftâhu'l-'ulûm**, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/2000.
- Sekkâkî: **Miftâhu'l-'ulûm**, thk. Ekrem Osman Yusuf, Bağdat, Matbaatü dâri'r-risâle, 1982.
- Sekkâkî: **Miftâhu'l-'ulûm**, çev. Zekerîyya Çelik, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.
- Selman b. Muhammed b. Hasen el-Karenî: **‘İstidrâkâtü's-Saîdî ale'l-Îzâh fî mesâili'l-beyân**”, Yüksek Lisans Tezi, **Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-lügati'l-'Arabiyye, Feru'l-edeb ve'l-belâga**, Mekke, 1429.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî: **Usûlü's-Serahsî**, İstanbul, Edâ Neşriyât, 1990.
- Shareef, Mohammed Ali: **“el-Hatîb el-Kazvînî'nin Telhîsu'l-Miftâh Eseri Işığında Klâsik Türk Edebiyatı Belâgat Terimlerinin Tasnîfi”**, Doktora Tezi, **Ankara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2015.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm: **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, nşr. Muhammed Seyyid Osman, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012.
- Sübkî, Bahâüddin Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî: **'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh**, Beyrut, Dâru's-sürûr, t.y. (*Şurûhu't-Telhîs* 'in içinde).

- Sübkî, Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî: **Tabakâtüŝ-Şâfiyyeti'l-kübrâ**, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettah Mahmud el-Hulv, Kahire, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1236.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman: **Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîne ve'n-nuhât (Buğye)**, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 2. Bsk. Beyrut, Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman: **Lübbü'l-Lübâb fî tahrîri'l-ensâb (Lübb)**, nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz-Eşref Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1991.
- Şensoy, Sedat: "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları", **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı 8, 2002, I-37.
- Şerbetçi, Azmi: "Kutbüddîn-i Şîrâzî", **DİA**, XXVI, 2002, 487- 489.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî: **el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'**, nşr. Muhammed Hasen Hallâk, Dimaşk-Beyrut, Dâru İbni Kesîr, 1427/2006.
- Şevki Dayf: **el-Belâğa tetavvur ve târîh (el-Belâğa)**, 12. Bsk. Kahire, Dâru'l-maârif, t.y.
- Şeyh Süleyman Nüvar: **Müzekkirat fî'l-faşl ve'l-vaşl ve'l-kasr**, Kahire, Matbaatü'l-ulûm, t.y.
- Şîrâzî, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî: **Miftâhu'l-Miftâh**, Süleymaniye Ktp. Hacıbeşirağa, nr. 567.
- Taha Hüseyin: **Temhîd fî'l-beyâni'l-'Arabî mine'l-Câhiz ilâ Abdilkâhir**, Kahire, Matbaatü Mısır, 1939.
- Taşdelen, Hasan: "Belâgat İlmi ve Tarihi", **İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler**, Ed. İsmail Güler, İstanbul, İsam Yayınları, 2015.

- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsmâüddîn Ahmed b. Muslihiddîn Mustafa:
Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm (Miftâh), Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsmâüddîn Ahmed b. Muslihiddîn Mustafa:
Mevzû'âtü'l-'ulûm, çev. Kemâleddîn Mehmed, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1313.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ali el-Hatîb et-Tebrîzî:
el-Îzâh fî şerhi Saktî'z-zend ve davihî, thk. Fahreddîn Kabâve, Haleb, Dâru'l-kalemi'l-'Arabî, 1999.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer:
Mutavvel, İstanbul, Muharrem Efendi Matbaası, 1304.
- Teftâzânî:
Şerhu'l-Miftâh, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 4640.
- Teftâzânî:
Muhtasaru'l-meânî, İstanbul, Kırmılı Abdullah Efendi Matbaası, 1307.
- Tîbî, Abdullah b. Muhammed et-Tîbî:
et-Tibyân fî ilmi'l-meânî ve'l-bedî' ve 'l-beyân, nşr. Hâdi Atıyye Matar el-Hilâlî, Beyrut, Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1407/1987.
- Tunç, Cihat:
"Bîsr b. Mu'temir", **DİA**, VI, 1992, 223-224.
- Ulus, Hasan Fehmi:
"Şemseddin Niksârî ve Şerhu'l-Îzâh'ı", Doktora Tezi, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1994.
- Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Alevî:
et-Tırâzü'l-mütazammin li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i-câz, Mısır, Dâru'l-kütübi'l-hudyûtiyye, 1332.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî:
Mu'cemü'l-üdebâ (Üdebâ), nşr. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yardım, Ali:
"Birzâlî", **DİA**, VI, 1992, 216.
- Yavuz, Yusuf Şevki:
"Hatâbe", **DİA**, XVI, 1997, 443.

- Yerinde, Adem: **Klasik Nahiv Eleştirisi, İbn Madâ el-Kurtubî ve Nahivciliği**, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015.
- Yerinde, Adem: "Nahiv Kavramının Tarihî Arka Planı ve Terimleşme Süreci", **İ.Ü.Şarkiyat Mecmuası**, sayı: 29 (2016/2) s. 193-238.
- Yerinde, Adem: "Siyasî, Etnik ve İdeolojik Kısaçta Özgün Kalabilen Bir Dilci: Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ", **Usûl İslam Araştırmaları**, Sayı: 9 (Ocak-Haziran 2008) s. 120-152.
- Yüksel, Ahmet: "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", **OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı, 28, 2010, s. 63-85.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî: **Düvelü'l-İslâm (et-Târîhu's-sağîr)** nşr. Hasan İsmail Merve, Muhammed el-Arnaût, Beyrut, Dâru sâdır, 1999.
- Zehebî: **Züyülü'l-İber fî haberi men ğaber**, nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l- 'ilmiyye, 1405/1985.
- Zehebî: **Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm (Târîh)**, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1418/1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî: **el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi'T-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl**, Kahire, Dâru'r-reyyân li't-türâs, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Zıyâüddin el- Kâliş: **et-Teftâzânî ve ârâühü'l-belâğıyye**, Lübnan, Darü'n-nevâdir, 2010.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris: **el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn (A'lâm)**, 15. Bsk. Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

1969 yılında Bartın-Ulus'ta doğdu. 1988'de Bakırköy İmam Hatip Lisesini 1996 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 2007 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüs” adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde “Hatîb el-Kazvînî'nin Telhîs ve İzâh Adlı Eserlerinde Sekkâkî'ye İtiraz Ettiği Meseleler” başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamlamıştır.

1996-2012 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde farklı okullarda öğretmenlik yaptı. 2012 yılından bu yana Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.