

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELÂGATİ BİLİM DALI**

SEKKÂKÎ'DE BELÂGAT TASAVVURU

Doktora Tezi

ABDULLAH YILDIRIM

İstanbul, 2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELÂGATİ BİLİM DALI

SEKKÂKÎ'DE BELÂGAT TASAVVURU

Doktora Tezi

ABDULLAH YILDIRIM

Danışman: Prof. Dr. İsmail DURMUŞ

İstanbul, 2020

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

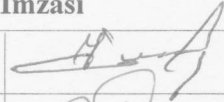
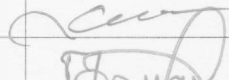
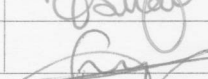
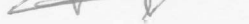
TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı ARAP DİLİ VE BELAGATI Bilim Dalı
DOKTORA öğrencisi ABDULLAH YILDIRIM'nın SEKKÂKÎ'DE BELÂGAT TASAVVURU
adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 26.12.2019 tarih ve 2019-44/23 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 25/02/2020

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İSMAİL DURMUŞ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HALİL İBRAHİM KAÇAR	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İSMAİL GÜLER	
5.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ŞÜKRAN FAZLIOĞLU	

TEZ ÖZETİ

Tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Araştırmaya dair genel bir çerçevenin ortaya konduğu giriş bölümünde öncelikle tezin gerekçesi ve önemi izah edilmiş, akabinde konusu ortaya konmuş ve son olarak da yöntemine temas edilerek kaynakları hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Birinci bölümde Sekkâkî'nin tarihi ve nazari bir bağlam içerisinde konumlandırılması amaçlanmıştır. Burada öncelikle, içinde yaşadığı tarihi durum dikkate alınarak müellifin kim olduğu sorulmuş ve biyografisine dair veriler çeşitli sorular eşliğinde yorumlanmıştır. İkinci olarak müellifin eserlerinde atfı yaptığı kişiler/metinler, yaşadığı dönemde hayatta olan ve aynı muhiti paylaştığı isimler, kendini mensup gördüğü düşünce ekolleri, ilgilendiği disiplinler/meseleler vb. olgular üzerinden ilmi kişiliğinin ana hatları ve bir düşünür olarak portesi ortaya konmuştur. Bölümün son başlığında belâgat tasavvurunun Sekkâkî öncesi gelişimi, özellikle Abdülkâhir Cürçânî-Zemahşerî-Fahreddin Râzî çizgisi merkezinde, tarihi akış dikkate alınarak anlatılmıştır. Böylece Sekkâkî'nin nasıl bir belâgat birikimini tevarüs ettiği ve hangi problematikle karşı karşıya kaldığı belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Tezin ikinci bölümünde *Miftâhu'l-ulûm*'un içeriğine odaklanılmış ve müellifin *ilmu'l-edebe* ilişkin umumi bakış açısı ve bu çerçevede geçmiş birikimle ilişkisi bakımından belâgat tasavvurunun genel çerçevesi ve konumu incelenmiştir. Bu bölümde ilk olarak *Miftâh*'taki *edeb* tasavvuru ortaya konmuştur. Bu noktadan hareketle metnin muhtevası ve sistematığı, temel sorusunun ne olduğu ve edeb incelemesinin *Miftâh*'taki biçimsel düzeni gibi sorulara cevap aranmıştır. Bölümün ikinci alt başlığında ise *Miftâh*'taki belâgat tasavvurunun nazari karakteri üzerinde durulmuştur. Üçüncü ve son bölümde ise doğrudan müellifin *belâgat* tasavvuru incelenmiştir. Bölümün ilk başlığında Sekkâkî'nin fesâhat ve belâgat kavramlarına ilişkin açıklamaları değerlendirilmiş, müellifin belâgat kavramını sözün temel anlam (aslu'l-mana) seviyesinin ötesine geçen ikincil anlamlar seviyesi olarak tasavvur ettiği belirtilmiş ve bu seviyedeki araştırmanın bağlam unsuru (muktezâ-yı hal) dikkate alınarak tedvin edildiği ortaya konmuştur. Bu perspektiften hareketle müellifin özellikle belâgat ilimleriyle nahiv arasındaki ayrımı nasıl izah ettiği ve bedîî sanatları niçin belâgat araştırmasının mahiyetine dâhil etmediği sorularına cevap aranmıştır.

ABSTRACT

The dissertation consists of introduction and three parts. In the introductory section where a general framework of the research is put forward, at first the reason and importance of the thesis is explained, then its subject matter is put forward and finally the methodology of the research is touched and made some remarks on its sources. In the first chapter, it is aimed to position Sekkâkî in a historical and theoretical context. Here, first of all, the identity of the author was asked considering the historical situation in which he lived and the biographical datas were interpreted with various questions. Secondly, the outline of his scientific personality and his portrait as a thinker have been put forward via the people/texts that the author refers to in his works, the names who are alive in his time and shared the same neighborhood, the schools of thought which he considers himself connected, the disciplines and issues he was interested in. In the last section of the chapter, the pre-Sekkâkî development of balaghah thinking is explained by considering the historical flow, especially in the center of Abdülkâhir Cürçânî-Zemahşerî-Fahreddin Râzî line. Thus, it was clarified what kind of balaghah accumulation Sekkâkî had inherited and which problematical he faced. In the second part of the thesis, the content of *Miftâhu'l-ulûm* is focused and the author's general perspective on *ilmü'l-edeb* and in this context the general framework and position of the balaghah thinking in relation to past accumulation are examined. In this section, the adab concept in *Miftâh* was first introduced. From this point of view, answers were sought for questions such as the content and systematic of the text, its basic question and the formal order of adab analysis in *Miftâh*. In the second subtitle of the chapter, the theoretical character of the balaghah conception in *Miftâh* is emphasized. In the third and last chapter, the balaghah thinking of the author was examined directly. In the first part of the chapter, Sekkâkî's explanations on fasahat and balaghah were evaluated, it was stated that the author envisions the concept of balaghah as the level of secondary meanings that went beyond the basic meaning of the word (aslu'l-mana) and it was demonstrated that this level of research is treated considering the context element (muktezâ-yı hal). Based on this perspective, answers were sought to the questions of how the author explained the distinction between balaghah sciences and nahw and why he did not include the literary arts in the rhetoric research.

ÖNSÖZ

Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (ö. 626/1299), Arap dilbilim ve belâgat geleneğinin en meşhur ve etkin, aynı zamanda da tartışmalı isimlerinden biridir. Bu durumun temel nedeni *Miftâhu'l-ulûm*'un klasik belâgat düşüncesini meânî ve beyan ilimleri içerisinde tedvin etme ve bu düşünceye klasik formunu kazandırma konusundaki başarısıdır. Öyle *Miftâh* belâgat tarihinin sonraki sürecini önemli ölçüde belirlemiş bir metindir. *Miftâh*'ın tedvin konusundaki bu başarısı, öte yandan özellikle modern dönemde Arap belâgatini tarihsel köklerinden ve ruhundan uzaklaştırmak şeklinde ciddi eleştirilere muhatap olmuştur. Ancak *Miftâh*'ı ilginç kılan yalnızca belâgat alanındaki etkisi ya da eleştiriler değildir. *Miftâh* İslâm geleneğinde eşine az rastlanır biçimde dil ve anlam sorunlarının tahlilinde sarf, nahiv, belâgat, mantık ve şiir gibi alanların sistematik ve bütünlüklü bir biçimde dikkate alındığı bir metindir. Bu çalışmada söz konusu yapı dikkate alınarak müellifin nasıl bir belâgat tasavvuruna sahip olduğu ele alınmıştır.

Bu çalışmanın vücut bulmasında isimlerini burada saymamın mümkün olmadığı çok sayıda kişinin doğrudan veya dolaylı katkısı bulunmaktadır. Bunlar içinde ilmi çalışmalarım konusunda beni sürekli teşvik edip destekleyen muhterem anne ve babamın çok özel bir yeri var kuşkusuz. Lisans öğrenimim boyunca kendisinden Arapça ve İslâmî ilimler tahsil ettiğim hocam Ahmet Hamdi Yıldırım ve yakın arkadaşım Muhammed Okumuş ayrıca anılmayı hak ediyor. Bu süreçte yine kendilerinden çokça istifade ettiğim kişiler arasında Tahsin Görgün, Şükrü Özen ve Ömer Türker hocalarımla pek çok ders ve müzakere meclisine birlikte katıldığım arkadaşlarım İbrahim Halil Üçer, M. Taha Boyalık ve Numan Konaklı geliyor. Hepsine müteşekkirim.

Tez izleme komitesi ve tez jürisinde yer alan Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar ve Prof. Dr. Ali Durusoy teze çeşitli düzeylerde katkı sağladılar. Diğer jüri üyeleri Prof. Dr. İsmail Güler ve Doç. Dr. Şükran Fazlıoğlu tez savunması sırasında görüşlerini paylaşarak katkıda bulundular. Her birine teşekkür ederim. Şüphesiz bu tezle ilgili en özel teşekkürü değerli danışman hocam Prof. Dr. İsmail Durmuş'a borçluyum. Epeyce uzun süren çalışma boyunca her zaman önümü açtı ve tezin içeriğiyle ilgili önemli yönlendirmelerde bulundu.

Ayrıca tezde kendi yaklaşım şeklimi oluşturmam ve rahat bir biçimde savunmam konusunda oldukça müsamahakar davrandı. Kendisine teşekkür ederim.

Tezin büyük bir bölümünü Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak kaleme aldım. Prof. Dr. Mustafa Çiçekler ve Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu bir türlü bitmek bilmeyen tez çalışmamı her zaman desteklediler ve her koşulda arkamda oldular. Muhterem hocalarıma minnettarım. Son olarak İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesinin her türlü imkânını bize sunan İSAM Başkanlığına ve personeline içtenlikle teşekkür ederim.



KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.mlf.	Aynı müellif
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı, basım
c.	Cilt
ev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Fars.	Farsça
h.	Hicrî
hz.	Hazreti
İA	İslâm Ansiklopedisi
krş.	Karşılaştırmınız
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
thk.	Tahkik
trc.	Tercüme
tsh.	Tashih
t.y.	Tarih yok
vd.	Ve devamı
vr.	Varak

İÇİNDEKİLER

SEKKÂKÎ'DE BELÂGAT TASAVVURU	1
TEZ ÖZETİ.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1
ARAŞTIRMANIN GENEL ÇERÇEVESİ.....	1
1. Sekkâkî'de <i>Belâgat Tasavvuru</i> Çalışmanın Anlamı	2
2. Konu, Kaynaklar ve Yöntem	8
BİRİNCİ BÖLÜM	12
TARİHİ VE NAZARİ BAĞLAMI İÇİNDE SEKKÂKÎ	12
1. Tarihi Durum: <i>Sekkâkî</i> Kimdir?	13
2. Muhiti ve İlişkileri Bağlamında Sekkâkî'nin <i>Bir Düşünür Olarak Portresi</i>	35
3. Sekkâkî'ye İntikal Eden Miras: <i>Belâgat Tasavvurunun Miftâh</i> Öncesi Gelişimi.....	52
3.1 Belâgat Düşüncesinin Tarihi Temelleri	55
3.2 Tedvin Öncesi Belâgat Düşüncesi	61
İKİNCİ BÖLÜM.....	66
MİFTÂHU'L-ULÛM'DA DİL BİLİMSEL DÜŞÜNCE VE BELÂGAT	66
1. Bir Metin Olarak <i>Miftâhu'l-ulûm</i> : Muhteva, Yapı ve Temel İddia	67
1.1 <i>Miftâh</i> 'ta <i>Edeb</i> Tasavvuru	67
1.2 <i>Miftâhu'l-ulûm</i> 'un Muhtevası ve Sistematiği	77
1.3 <i>Miftâh</i> 'ın Temel Sorusu: İfadelerin Anlamsal-Estetik Analizi	86

1.4	Edeb İncelemesinin <i>Miftâh</i> 'taki Biçimsel Düzeni	94
2.	<i>Edeb</i> Tasavvuru Çerçevesinde <i>Miftâhu 'l-ulûm</i> 'da <i>Belâgat</i>	96
2.1	<i>Belâgat</i> Olgusunu İnceleyen Disiplinler ve <i>Miftâhu 'l-ulûm</i> 'daki Konumu	96
2.2	Sekkâkî'nin Gelenekteki Ayırt Edici Yönü: <i>Belâgat İlimlerinin Tedvini</i>	102
	ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	105
	<i>MİFTÂHU'L-ULÛM'DA İKİNCİL ANLAMLAR TEORİSİ OLARAK</i>	
	<i>BELÂGAT VE BAĞIMSIZ BİR DİSİPLİN OLARAK TEDVİNİ</i>.....	105
1.	<i>Fesâhat</i> ve <i>Belâgate</i> İlişkin <i>Miftâh</i> 'taki Kavramsal İçerik	109
1.1	<i>Fesâhat</i> Nedir?	109
1.2	<i>Belâgat</i> Nedir?	114
1.2.1	Genel ve Dereceli Bir Nitelik Olarak <i>Belâgat</i>	118
1.2.2	Bağımlı Değişken Bir Nitelik Olarak <i>Belâgat</i>	119
1.2.3	<i>Belâgat</i> Sözün Kurucu Niteliği Midir?	121
1.2.4	<i>Belâgat</i> ve İ'câz Olguları Arasındaki İlişki.....	123
2.	<i>Miftâh</i> 'ta İkincil Anlamlar Teorisi Olarak <i>Belâgat</i>	125
2.1	Dilsel Bir Olgu Olarak Söz: Teşekkülü ve Tarihsel Varlığı	125
2.2.1	Sözün Varlığını ve Delâletini Önceleyen Unsurlar.....	127
2.2.2	Sözün Teşekkülü ve Tarihsel Varlığı.....	143
2.3	Sözün Delâlet Düzeyleri: <i>Nahiv</i> ve <i>Belâgat</i> Arasındaki Ayrım	149
2.4	<i>Bediî</i> Sanatları Neden İkincil Konumdadır?	163
	SONUÇ	166
	KAYNAKÇA.....	169

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN GENEL ÇERÇEVESİ



1. Sekkâkî'de *Belâgat Tasavvuru Çalışmanın Anlamı*

İslam geleneğinde *dilbilim* çalışmalarının oldukça uzun bir tarihi olduğu bilinmektedir. Hicretin birinci asrı sona ererken Basra'da Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ve etrafında kümelenen bir grup insanın şahsında uç vermeye başlayan söz konusu çabalar, ikinci asrın ortalarına doğru Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî (ö. 127/745) ve İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) gibi dilliler ile ilmî karakterini oluşturmaya başlamış, sonraki süreçte özellikle Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve talebesi Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) çalışmalarıyla kendine özgü nazarî evreni önemli ölçüde tamamlamıştır.¹ Kûfe, Bağdat, Hârizm, Kahire, Endülüs gibi bölge ve şehirlerin dilbilim çalışmaları bakımından tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte yaşanan metodolojik ayrışmalar mevcut çalışmaları hem güçlendirmiş hem de iç tartışmaları besleyerek farklı yaklaşımların ve mekteplerin doğuşuna kaynaklık etmiştir.² Dilbilimin İslam dünyasındaki serüveni, bir yandan kelim, fıkıh, tefsir ve usûl gibi *nas* yorumunu merkeze alan İslam düşüncesi ve ilimleri, öte yandan antik dünyanın mirası olarak mantık ve felsefeyle karşılıklı etkileşim halinde modern döneme kadar varlığını sürdürmüştür.

Bu uzun süreç boyunca, dil olgusu etrafında çok sayıda alt disiplini içeren kapsamlı ve ayrıntılı bir bilimsel/düşünsel birikiminin teşekkül ettiği muhakkaktır. Nitekim *dilin bilimsel olarak incelenmesi* şeklinde tanımlayabileceğimiz oldukça genel bir perspektifle başlayan bu araştırmalar, zamanla özelleşmeye başlamış ve sonuçta dili çeşitli seviyelerde ve farklı bakış açılarıyla söz konusu eden bağımsız disiplinler teşekkül etmiştir. *İlmü'l-edeb* ya da *ilmü'l-arabiyye* genel başlığı altında derlenen klasik literatür göz önünde bulundurulduğunda, bu muhteva içerisinde *lûgat*, *gramer* (sarf-nahiv) ve *belâgat* ilimlerinin hem ilmî araştırma ve telif hem de eğitim açısından öne çıktığı görü-

¹ Sibeveyhi tarafından telif edilen ve günümüze ulaşan en eski klasik nahiv eseri olduğu düşünülen *el-Kitâb*, başta müellifin hocası Halil b. Ahmed olmak üzere, Basralı seçkin nahivcilerin teorik birikimlerini kapsamlı, kendi içinde tutarlı ve sistematik bir bütün halinde ortaya koyma ve bilimsel olarak analiz etme konusunda oldukça başarılı olmuştur. Öyle ki takip eden süreçte *el-Kitâb*'ı aşmanın mümkün olmadığını düşünen âlimler üç asır boyunca ilmi mesailerini *el-Kitâb*'a hasr etmişler ve şerh, ihtisar, eleştiri, savunma, ikmal vb. formlarda pek çok çalışma yapmışlardır. Bunun dışında telif edilen nahiv eserlerinde de esasen *el-Kitâb*'ın muhtevasına kayda değer bir katkı sunulamamış, sadece biçim, sunum ve üslûp yönünden bazı yenilikler getirilebilmiştir. İsmail Durmuş, "Nahiv", **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XXXII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s. 302.

² İslam geleneğinde dilbilim çalışmalarının tarihsel seyri için bkz. Şevki Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1968; Muhammed el-Muhtâr, **Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib**, [y.y.]: Menşûrâtü'l-Munazzamati'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve'l-Ulûm ve's-Sekâfe (ISESCO), 1417/1996.

lür. Bu üç alan içerisinde tarihsel olarak en geç teşekkül edeni *belâgat* ilimleridir. Bununla birlikte *belâgat*, dil ve anlam incelemesinin nihai amacının tahakkuku bakımından eksiksiz bir araştırma formu teşkil eder. Çünkü *belâgat*, diğer disiplinlerin muhtemel sonuçlarını içinde taşımakla birlikte bir yönüyle onları aşar ve anlam incelemesini yeni bir ufka taşır. Bu nedenle *belâgatin*, dilbilim araştırmaları içerisinde hem en zor hem de en değerli alanı oluşturduğu söylenebilir. Nitekim yüksek İslâm kültürünün önemli bir parçasını teşkil etmesi ve medrese müfredatında lûgat, gramer ve mantık gibi disiplinlerin ardından okutulması bu duruma işaret eder niteliktedir.³

İslam geleneğinde *belâgat* ilimlerinin teşekkülü, oldukça uzun bir tarihsel süreçte denk düşer. Öyle ki bu incelemenin bazı izlerine, Arap dilbilim tarihinin günümüze ulaşan ilk metni *el-Kitâb*'da dahi rastlamak mümkündür.⁴ Öte yandan bu teşekkül süreci nahiv dışında, mantık, kelam, edebiyat eleştirisi (nakd), tefsir gibi disiplinlerde incelenen oldukça kapsamlı bir sorun alanıyla irtibat içerisinde ilerlemiştir. *Belâgatin* bugün bilinen anlamıyla *meânî*, *beyân* ve *bedî'* şeklindeki üç alt disiplinin ortak adı olarak kullanımı ise esas itibarıyla hicrî yedinci asrın sonlarında yerleşmeye başlar. Bu sürecin kurucu düşünürü Sekkâkî (ö. 626/1229), metni ise *Miftâhu'l-ulûm*'dur (Bundan sonra *Miftâh*).

Miftâh'ın üçüncü bölümü, *belâgat* ilimlerini konulaştırır. Sekkâkî bu bölümde, *meânî* ve *beyan* şeklinde iki ilim tanımlamış ve *belâgat* meselelerini bu disiplinler altında tedvin etmiştir. Sonraki süreçte *bedî'* başlığı altında derlenecek olan *mutabaka*, *müşâkele*, *leff ü neşr*, *taksim*, *cinas*, *reddü'l-acüz ale's-sadr* vd. söz sanatlarını ise *belâgat* kapsamında görmemiş, bilakis *söz güzelleştirme yönleri*⁵ şeklinde değerlendirerek ilgili bölümün sonuna bir tür uzantı olarak eklemiştir.

³ Sultan Şimşek, "Osmanlı Medreselerinde Arap Belâgatının Öğretimi", *Journal of Islamic Research*, Vol. 1, (December 2015), s. 162.

⁴ Bu konuda ayrıntılı bir araştırma için bkz. Ahmed Sa'd Muhammed, *el-Usûlü'l-belâgiyye fî kitâbi Sibeveyhi ve eserühâ fi'l-bahsi'l-belâgî*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb1999, s. 37-208. Ayrıca bkz. Zafer Kızıklı, "Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ında Belâgat Biliminin Temelleri", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 23, (Güz 2006), s. 49-60.

⁵ Sekkâkî, söze edebi anlamını ve değerini veren ve onu bu bakımdan en yüksek seviyeye çıkaran şeyin esasen *belâgatin* iki temel disiplini olan *meânî* ve *beyan* ile lafzî ve manevî iki fesahat türü tarafından incelenen hususlar olduğuna işaret ettikten sonra, bu temel konuların dışında çoğu zaman söz güzelleştirmek amacıyla müracaat

Miftâh'ta içkin olan nazari tutuma göre *meânî*, konuşan tarafından sözdiziminde gerçekleştirilen muhtelif gramatik tasarrufların cümlelerin medlûlüne kattığı anlam inceliklerini araştırır. Bu incelemede söz (kelam) olgusu öncelikle *haber* ve *talep* şeklinde iki kısma ayrılır. Haber başlığı altında ilk olarak cümlelerin kurucu unsurları olan *isnad*, *müşned* ve *müşned ileyhin* halleri, akabinde *fâsıl-vasıl*, *icaz-ıtnap* ve *kasr* gibi olgular ele alınır. Talep kısmında ise *temennî*, *istifham*, *emir*, *nehiy* ve *nidâ* türleri incelenir. Belâğatin ikinci disiplini olan *beyan* ise *teşbih*, *mecâz* ve *kinâye* şeklinde sıralanan üslûp türlerini konu edinir ki bunlar, bir manayı, delâletin açıklığı-kapalılığı bakımından, birbirinden farklı şekillerde dile getirmenin temel yollarıdır.

Miftâh'ta ele alınan meselelerin neredeyse tamamı aslında daha önceki müellifler tarafından bir şekilde söz konusu edilip incelenmiştir. Ancak buna karşın, belâğatin Sekkâkî sonrası ana eğiliminin burada işaret edilen genel çerçeveye bağlı kaldığı ve *Miftâh* ekseninde geliştiği görülmektedir. Kronolojik sıra dikkate alındığında, bu süreçte telif edilen metinlerin başında Şemseddin el-Muizzî'nin (ö. 673/1274'ten sonra) *Şerhu Miftâhi'l-ulûm*, Bedreddin ibn Mâlik'in (ö. 686/1287) *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyan ve'l-bedî*⁶ ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *Miftâhu'l-Miftâh*⁷ adlı eserleri gelse de, söz konusu klasik formun içselleştirilmesi ve yaygınlaşması bakımından asıl etki Hatîb el-Kazvînî'ye (ö. 739/1338) aittir. el-Kazvînî önce *Telhîsu'l-Miftâh* ardından *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga* adlı eserleriyle belâgat tarihinde silinmez bir iz bırakmıştır. Müellifin özellikle, *Telhîs* adıyla bir medrese metni olarak meşhur olan ilk telifi, üzerine yapılan çok sayıda şerh ve hâşiye çalışmasının da gösterdiği gibi, bu alandaki en etkin çalışmaların başında gelmektedir. Öyle ki *Telhîs*'in Sekkâkî sonrasında bir belâgat klasiği haline geldiği ve *Miftâh*'ı önemli ölçüde referans metin olmaktan çıkardığı söylenebilir. Yine bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir diğer metin, meşhur kalamcı

edilen bir takım hususi yönler/teknikler (vücûh mahsûsa) olduğuna işaret eder ve bunların en bilinenlerini lafzî ve maneî başlıkları altında tasnif eder. İlgili açıklamalar için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 532.

⁶ Bedreddin ibn Malik, *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyan ve'l-bedî* (thk. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001. Müellif eserinin girişinde belâgati tanımladıktan sonra çalışmayı *meânî*, *beyan* ve *bedî* şeklinde üç kısma ayırdığını belirtir ve bu kısımlardan her birini ilim olarak nitelendirir. (Bundan sonra *el-Misbâh*).

⁷ Ahmet Meydan, "Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin "Miftahu'l-Miftah" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Baştan Müşnedün İleyh Bahsinin Sonuna Kadar)", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi SBE), 2019.

Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından telif edilen ve yine pek çok çalışmaya konu olan *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye*'dir.⁸

Burada söz konusu edilen metinlerin ortak özelliği –bu bağlamda kuşkusuz şerh, hâşiye ya da telhîs formunda başka pek çok metin söz konusu edilebilir–⁹ belâgat incelemesinin yukarıda işaret edilen teorik çerçeve içerisinde telifi ve bu tutumun yaygınlık kazanmasında bir biçimde etkin olmalarıdır. Aynı şekilde dikkat çekici bir başka ortak özellik, bu metinlerden her birinin doğrudan *Miftâh* üzerine yapılmış çalışmalar olmasıdır. Şemseddin el-Muizzî ve Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin şerhleri dışında *el-Misbâh*, *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Fevâidu'l-Gıyâsiyye*'den her biri zaten *Miftâh*'ın üçüncü bölümünün *telhisinden* ibarettir.

Yukarıda işaret edilen resimden yola çıkarak şu tespitte bulunmak mümkündür: *Miftâh*, belâgat tarihinin Sekkâkî sonrası dönemini büyük oranda etkilemiş hatta belirlemiş bir metindir. Bu etki iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi sonraki süreçte yazılan metinlerin neredeyse tamamı ya doğrudan ya da dolaylı olarak *Miftâh*'la ilişkilidir. Bu metinlerden bazıları –yukarıda birkaç örneğini zikrettiğimiz üzere– şerh, hâşiye ya da telhis şeklinde bizatihi *Miftâh* üzerine yapılan çalışmalardır. Diğer bazıları ise *Miftâh*'ın şerh ya da özeti niteliğindeki herhangi bir metin üzerine yapılan ikincil çalışmalardır. Çok sayıda ve etkili çalışmalara konu olması bakımından el-Kazvînî'nin *Telhîs*'i ile aynı derecede etkili olmasa da el-Îcî'nin *el-Fevâid*'i bu bağlamda iki önemli örnek teşkil eder. Öte yandan doğrudan *Miftâh* üzerine yapılan çalışmalar, el-Kazvînî ve el-Îcî'nin telhisleri üzerine yapılan şerh ve hâşiyelerden bağımsız olarak, son döneme ka-

⁸ Kazvînî ve Îcî'nin çalışmaları her ne kadar *Miftâh*'ın telhisi olmak bakımından aynı amacı taşısa da merkez metnin ortaya koyduğu çerçeve karşısındaki tutumları bakımından farklılaşırlar. Tala'nın tespitlerine göre Kazvînî *Miftâh*'ın çerçevesini değiştirirken Îcî muhafaza etmektedir. İlgili açıklamalar ve daha genel olarak *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye* literatürü hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Murat Tala, "İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri", Eşref Altaş (ed.), **İslâm Düşünce ve İlim Geleneğinde Adudüddin el-Îcî** içinde (581-630), İstanbul: İsam, 2017, s. 594-627. Ayrıca Îcî'nin belâgat tasavvuru hakkında bir araştırma için bkz. M. Taha Boyalık, "Îcî'nin Belâgat Anlayışı", Eşref Altaş (ed.), **İslâm Düşünce ve İlim Geleneğinde Adudüddin el-Îcî** içinde (119-186), İstanbul: İsam, 2017.

⁹ Kutbüddîn-i Şîrâzî'den sonra *Miftâh*'ın üçüncü bölümü üzerine başka pek çok şerh yapılmıştır. Bunlardan en meşhur ve önemlileri Sa'düddin et-Teftâzânî'nin *Şerhu Miftâhi'l-ulûm* ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh* başlıklı çalışmalarıdır. Her iki şerh de pek çok hâşiye çalışmasına konu olmuştur. Öte yandan *Miftâh*'ı Bedreddin ibn Malik, el-Kazvînî ya da el-Îcî dışında da telhis edenler olmuştur. Bunlar içerisinde Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *el-Vişâh fî zabti me'âkidi'l-Miftâh*'ı zikredilebilir. Şerh ve telhis dışında *Miftâhu'l-ulûm* tağyir/ıslâh ve şevâhid türünde de bazı çalışmalara konu olmuştur. *Miftâhu'l-ulûm* üzerine yapılan çalışmaların genel bir dökümü için bkz. Musa Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, İstanbul: Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 2011, s. 61-95.

dar varlığını sürdürmüştür.¹⁰ Netice itibariyle, *Miftâh*'ın telifinden sonra, bu metni doğrudan ya da dolaylı olarak dikkate almayan herhangi bir belâgat çalışması neredeyse yok gibidir. İkincisi –işaret edilen bu durumun doğal ve zorunlu bir sonucu olarak– belâgat incelemesinin Sekkâkî sonrası gelişimi *Miftâh*'ta ortaya konan kavramsal çerçeve ve tasnife göre şekillenmiştir. Bununla kast edilen şudur: Sekkâkî belâgat incelemesini *meânî* ve *beyan* şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmuş, bu disiplinleri tanımlamış ve aralarındaki ilişkiyi belirli bir hiyerarşi içerisinde açıklamıştır. Öte yandan müellif, bu disiplinlerden her birini teşkil eden çok sayıdaki meseleyi konusu ve amacı bakımından kendi içinde tutarlı bir bütün halinde ele almış, ana başlıkları tespit ederek sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Bu nedenle belâgat ilimlerinde tartışılan meselelerin neler olduğunun tespiti, tasnifi ve bu esnada kullanılan teorik dil büyük ölçüde *Miftâh*'ın eseridir. Süreç içerisinde muhtelif seviyelerde pek çok hususun tartışma konusu yapıldığı, bizatihi Sekkâkî'ye ciddi eleştirilerin yöneltildiği bilinmektedir.¹¹ Dolayısıyla belâgat incelemesinin iç hareketliliği ve gelişimi devam etmiştir. Ancak buna karşın, araştırmaların yukarıda işaret edilen genel çerçevenin dışına çıktığını söylemek oldukça güçtür. Nitekim çağdaş dönemdeki yaygın kanaat de, belâgat incelemesinin hem muhteva hem de biçimsel özellikleri bakımından nihai formunu *Miftâh*'ta bulduğu yönündedir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin *belâgat düşüncesini* çalışmak aslında, İslam geleneğinde *belâgat ilimleri* derken kast edilen klasik yapının ve bu yapı içerisinde tahakkuk eden muhtevanın gramerini ortaya koymak anlamına gelecektir.

Miftâh'ın belâgat araştırmaları üzerindeki etkisinin modern döneme kadar sürdüğü görülmektedir. Ancak Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşit Rıza (ö. 1935), Mısır'da klasik şerh ve hâşiyeler yerine daha eskilere dönüp Abdülkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078) eserlerini (*Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga*) neşredip yeniden okutmaya başlayınca, çağdaş belâgat anlayışı ve eğitiminde yeni bir hareketlilik/canlılık yaşanmış-

¹⁰ Musa Alak'ın tespitlerine göre, doğrudan *Miftâh* üzerine yapılan çok sayıdaki şerh ve hâşiyeye çalışması içerisinde, yazma nüshaları tespit edilebilen en son eser Sinâneddin Yûsuf b. Hüsâm b. İlyâs'ın (ö. 986/1578) *Şerhu Miftâhi'l-ulûm* başlıklı telifidir. Bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 87.

¹¹ Bu konuda bir araştırma için bkz. Hüseyin Arslan, “Hatip el-Kazvini'nin Telhis ve İzah Adlı Eserlerinde Sekkaki'ye İtiraz Ettiği Meseleler”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2018), s. 129-340.

tır.¹² Bu durumun İslam dünyasının diğer bölgelerini etkilemesiyle birlikte *klasik belâgat düşüncesinin* değeri ve anlamı konusunda farklı eğilimler belirmiş ve bu mesele tartışılır hale gelmiştir. Bu yeni süreçte, belâgat tarihi tasavvuru açısından, tartışmaların odak noktasında yer alan ve pek çok eleştiriye maruz kalan kişilerin başında yine Sekkâkî gelir. Eleştiriler son tahlilde şöyle genel bir kabule dayanır: *Belâgat*, tarihsel seyri içerisinde, Arap geleneğine özgü edebî duyuş ve zevkten neşet eden, sözün insan ruhu üzerindeki etkisini dikkate alan ve edebî/sanatsal ölçütlere göre icrâ edilen bir *tahlil ve eleştiri* çabası olmaktan çıkmıştır. Bunun yerine, sözün teşekkülünü ve belâgat açısından derece ve farklılıklarını mümkün kılan ilkeleri tespit ve izah eden, felsefî/mantıksal kavramlara dayalı teorik bir disipline dönüşmüştür. Bu inceleme feshat/belâgat niteliğine sahip verili bir sözü açıklamayı önceler. Hâlbuki kadîm edebî gelenekte verili bir sözün tahlili yanında kişilerin nitelikli konuşma/yazma pratik becerisini kazanmaları da amaçlanır. Yaygın kanaate göre, bir açıdan Abdülkâhir Cürcânî ancak daha ziyade Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ile başladığı düşünülen bu süreçte Sekkâkî'nin rolü, bu tarihsel dönüşümü tamamlamak ve klasik formuna kavuşturmak olmuştur. Bu çerçevede Sekkâkî'nin -yukarıda işaret edildiği üzere- klasik belâgat geleneğinin oluşumundaki rolü ve bu süreçteki tasarrufları çeşitli açılardan eleştiri konusu yapılmıştır. Dolayısıyla Sekkâkî'nin belâgat düşüncesi hakkında yapılacak akademik bir araştırma, aynı zamanda modern dönemde oluşan ve yaygınlaşan belâgat tarihi tasavvurunun yeniden gözden geçirilmesi ve eleştirilmesi bakımından da büyük önem arz edecektir.

¹² Muhammed Abduh'un bu süreçteki etkisi hakkında bir değerlendirme için bkz. Ahmed Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, Bağdat: Menşûrâtu Mektebeti'n-Nahda, 1964, s. 19-20.

2. Konu, Kaynaklar ve Yöntem

Miftâh belâgat geleneğinde *Telhîs* ile birlikte ihtisar, şerh, hâşiye vb. formlarda çok sayıda çalışmaya konu olmuş metinlerin başında gelir. Sekkâkî ise hem klasik hem de modern dönemde hakkında en çok konuşulan ve tartışılan, pek çok kişinin kanaatine göre Abdülkâhîr Cürçânî'den sonra Arap belâgati üzerinde en derin etkiyi bırakmış kişilerden biridir. Böyle bir zat tarafından ve bu denli önemli bir metinde ortaya konan belâgat düşüncesinin tek bir doktora tezinde, bütün boyutlarıyla ortaya konup tahlil edilmesi ve tüketilmesi –akademik çalışmaların doğasını kavramış herhangi biri tarafından ilk elden takdir edileceği üzere– mümkün değildir. Nitekim bu tez çalışmasının da böyle bir amacı yoktur. Aksine biz, müellifin düşüncesine ilişkin bazı unsurları, belirli bir perspektiften hareketle ve çeşitli soruları merkeze alarak öne çıkarmayı ve incelemeyi amaçlıyoruz.

Tezin konusu Sekkâkî'nin belâgat ilimlerine ya da bu ilimlerdeki herhangi bir başlığa yahut konuya dair görüşleri değildir. Bu nedenle müellifin, *meânî* ve *beyan* ilimlerinde incelenen *takdim*, *tehir*, *hazif*, *zikir* vb. başlıklar ile *teşbih*, *istiâre* ya da *kinâye* gibi tikel meselelere ilişkin açıklamaları, bu açıklamaların gerekçeleri ve diğer kişilerle metinlerle mukayesesi söz konusu edilmeyecektir. Aksine tezin birincil konusu ve aynı zamanda amacı, Sekkâkî'nin *belâgat düşüncesinin* mahiyetini ortaya koymaktır: Sekkâkî *belâgat* kavramını nasıl tasavvur etmekte ve fesâhatten nasıl ayırtırmaktadır? Diğer bir deyişle bir sözün belâgat ve dolaylı olarak da fesâhat niteliğine konu olması tam olarak nasıl bir durumdur ve bu niteliğin ilkesi nedir? Öte yandan müellif bu durumu sistematik bir disiplinin konusu olarak nasıl incelemektedir? Ayrıca söz konusu tasavvur ile *Miftâh*'ta ortaya konan belâgat ilimlerinin tedvin ve tasnifi arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Tez boyunca bu ve benzeri sorulara cevap verebilmek amacıyla Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta ayrıntılı şekilde incelediği ve belirli bir terkibe kavuşturduğu belâgat düşüncesinin ana esasları, müellifin bu çerçevede tanımladığı disiplinler ve aralarındaki ilişkiler tahlil edilecektir. Dolayısıyla tezde belâgat ilminin tikel meselelerine dair ayrıntılı bir anlatım yerine müellifin zihnindeki umûmî kavrayışa ilişkin tespit ve değerlendirmeler yer alacaktır.

Miftâh'ta ortaya konan düşünceye göre belâgat olgusu müellifin tanımladığı şekilde *meânî* ve *beyan* disiplinleri tarafından incelenir. Ancak müellif –yeri geldiğinde izah edileceği üzere– *meânî* ilminin belâgat araştırması bakımından asıl, beyanın ise bu asıl üzerine kurulu bir şube olduğu kanaatindedir. Nitekim müellifin ifadesiyle beyan ancak bir itibar ziyadesiyle *meânî*den ayrışır. Dolayısıyla müellifin belâgat tasavvurunu ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma bakımından da üzerinde durulması ve yoğunlaştırılması gereken öncelikli ve temel alan *meânî* olmaktadır.

Sekkâkî'nin bugün için bilinen tek eseri *Miftâh*'tır. Bu nedenle, müellifin belâgat düşüncesini ortaya koymak ancak elimizdeki tek veri olan *Miftâh*'ın anlaşılması ve tahlil edilmesiyle mümkün olabilir. Dolayısıyla tezin ilk ve temel kaynağını bütün içeriği ve boyutlarıyla *Miftâh* oluşturur. Öte yandan metnin görece kapalı ve zor dilinin açılması ve içeriğini oluşturan belâgat düşüncesinin anlaşılması ve tahlili noktasında *Miftâh*'ın meşhur yorumcularından Kutbüddîn-i Şîrâzî, ve Seyyid Şerif'in şerhleri ile Bedreddin ibn Mâlik, Kazvînî ve İcî'nin telhislerinden istifade edilmiştir.

Araştırmanın bütününe bakıldığında Sekkâkî'de belâgat tasavvurunun muasırlarıyla mukayesesi ya da sonraki sürece etkisinden ziyade geçmiş birikimle ilişkisi ve nasıl teşekkül ettiği ekseninde ele alındığı görülecektir. Dolayısıyla *Miftâh*'ın ardından tezin en önemli kaynakları Askerî, Hafâcî, özellikle de Cürçânî ve Râzî gibi Sekkâkî öncesi belâgat düşüncesinin etkin isimleri ve bu isimlerin telif ettiği *Kitâbü's-sinâateyn*, *Sırrü'l-fesâha*, *Delâilü'l-icâz*, *Esrârü'l-belâga* ve *Nihâyetü'l-icâz* gibi metinlerdir.

Araştırmanın birincil konusu ve aynı zamanda amacının Sekkâkî'nin *belâgat düşüncesinin* mahiyetini ortaya koymak olduğu belirtilmişti. Böyle bir amacın, birbirinden koparılması pek mümkün görünmeyen iki unsurun –hem müellifin hem de metnin– içerisinde anlam kazandığı tarihsel ve ilmî/nazarî bağlamın ortaya konmasına bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hangi türden olursa olsun her metin, zorunlu olarak belirli bir zihnin/öznenin ürünüdür. Dolayısıyla herhangi bir metinde dile getirilen bir teorinin/düşüncenin gerçek anlamda kavranması, her şeyden önce o metni üreten zihni anlamaya bağlıdır. İkinci olarak hiçbir bilgi/düşünce ya da teori boş bir uzayda teşekkül etmez. Bilakis varlığını, pek çok tarihsel ve nazari unsurla etkileşim ve irtibata

borçludur. Bu nedenle her teori, doğrudan görülmeyen ancak derinlikli bir araştırmayla ortaya konabilecek bir arka plan içerisinde gerçek anlamını bulur.

Burada kısaca işaret edilen ilkelerin gereği olarak, tezin “Tarihi ve Nazari Bağlamı İçinde Sekkâkî” başlıklı birinci bölümünde, daha sonra yapılacak tasvir ve tahlil denemelerine mukaddime teşkil etmesi bakımından, birbiriyle bağlantılı iki temel soruya cevap aranacaktır. Bunlardan birincisi, Sekkâkî’nin *kimliği* ve *bir düşünür olarak portresi* sorusudur. Bu başlıklar altında, müellifin biyografisini oluşturan kişisel/tarihsel verilerle birlikte ancak bundan çok daha önemli olarak *Miftâh*’ın telifini mümkün kılan ve metinde dile getirilen düşünceyi anlamamıza katkı sağlayacak hususlar üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede gündeme gelecek konuların başlıcaları; müellifin doğup yetiştiği yer olan Hârizm bölgesinde etkin olan ilim ve düşünce ortamının genel nitelikleri ile Sekkâkî’nin mensup olduğu ya da beslendiği fikrî geleneğin mahiyeti, daha özel olarak ise müellifin sistematik düşüncesinin nasıl bir ilim tasavvuru içerisinde şekillendiği, hangi disiplinlere ve meselelere daha yakın bir ilgi duyduğu, ürettiği metinlerin ilmi/düşünsel durumu gibi meseleler olacaktır. Birinci bölümde son olarak, yukarıda temas edilen ilkelerin gereği olarak, *belâgat* düşüncesinin Sekkâkî öncesi gelişim süreci incelenecektir.

Tezin “Miftâhu’l-Ulûm’da Dilbilimsel Düşünce ve Belâgat” başlığını taşıyan ikinci bölümünde *ilmu’l-edeb* kavramı üzerinden *Miftâh*’a yönelik genel bir okuma yapılacaktır. Burada öncelikle müellifin nasıl bir *edeb* kavrayışına sahip olduğu gösterilecek akabinde bu kavrayışın tabii bir neticesi olarak *Miftâh*’ın muhtevası, bu muhtevanın hangi esaslara göre tasnif edildiği, *Miftâh*’ın telifini yöneten temel kalkış noktasının ne olduğu, ayrıca metin boyunca Sekkâkî’nin odaklandığı problemin mahiyeti ile *Miftâh*’ta görülen edeb incelemesinin ne tür biçimsel özellikler taşıdığı üzerinde durulacaktır. Bölümün ikinci alt başlığında müellifin belâgat niteliğine bakışı burada çizilen genel çerçeve içinde değerlendirilecektir.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise *Miftâh* kendi sistemi içinde ayrıntılı ve derinlikli bir şekilde analiz edilecek ve müellifin belâgat tasavvuru bizim kavradığımız şekliyle *ikincil anlamlar teorisi* olarak tasvir ve tahlil edilecektir. Bölümün ilk alt başlığında fesâhat ve belâgate ilişkin *Miftâh*’taki kavramsal içerik tasviri bir biçimde ortaya

konacak akabinde çeşitli sorular eşliğinde yorumlanarak tahlil edilecektir. İkinci aşamada bu içeriğin lafız-mana tartışması bağlamında geçmiş birikimle ilişkisi kurularak analizi yapılacaktır. Bölümün asıl yekûnu ise ikincil anlamlar teorisi olarak belâgat tasavvurunun izahına ayrılacaktır. Bu bağlamda dilsel bir olgu olarak sözün varlığını ve delâletini önceleyen unsurlar ile tarihsel varlığı izah edildikten sonra sözün nahiv ve belâgat ilimlerinde incelenen delâlet düzeyleri birbirlerinden ayrıştırılarak analiz edilecektir. Bu bağlamda belâgat incelemesinin nahivden farklı olarak sözün ikincil anlamlar seviyesini araştırdığı gösterilecektir. Öte yandan bedî sanatların ikincil anlam seviyesinde herhangi bir sonuç doğurmaması nedeniyle belâgat ilmine dâhil edilmediği üzerinde durulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHİ VE NAZARİ BAĞLAMI İÇİNDE *SEKKÂKÎ*



1. Tarihi Durum: *Sekkâkî* Kimdir?

Çağdaşı Yakût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Sekkâkî*'yi anlatırken kullandığı “O, insanların haberlerini [kulaktan kulağa] taşıdığı, dönemin en faziletli kimselerinden biridir” şeklindeki ifadelerle¹³ ve yaşadığı coğrafyada/çağda “eimme-i erbaa” şeklinde nitelendirilen dört seçkin âlimden biri sayılması¹⁴ gibi verilere bakılacak olursa, *Sekkâkî*'nin henüz hayatta iken meşhur bir âlim olduğu söylenebilir.¹⁵ Ayrıca genelde Arap dilbilimi özelde ise belâgat tarihinin sonraki gelişimi bakımından müellifin (dolayısıyla da *Miftâh*'ın) önemi ve etkisi yadsınamaz bir biçimde açıktır.¹⁶ Ancak bu tarihî

¹³ İlgili açıklama için bkz. Yakût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ - İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993, VI, 2846.

¹⁴ Alak konuyla ilgili Nureddin eş-Şîrâzî'nin *Şerhu Miftâhi'l-ulûm* adlı eserinde yer alan şu ifadeleri aktarmaktadır: “O, döneminde akranlarını geçip de “Eimme-i Erbaa (Dört İmamlar)” lakabını alan dört âlimin dördüncüsüdür. Bu imamlar şunlardır: 1. İmam Fahrüddin er-Râzî, 2. Sekkâkî'nin hocası Şerefüddin el-Hâtîmî, 3. Hâce Nasîrüddin et-Tûsî'nin hocası Ferîdüddin en-Nisâbüri (Attâr, ö. 618/1221)”. İlgili açıklamalar için bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 25.

¹⁵ Bu olguyu destekleyen başka veriler de söz konusudur. Musa Alak'ın, *Miftâh*'ın bazı yazma nüshalarından hareketle tespit ettiği icâzet kayıtları göz önünde bulundurulduğunda, Moğol istilası gibi bir felaketi yaşamış olmasına karşın, müellifin hayatının son dönemlerine kadar öğrenci yetiştirmeye devam ettiği görülmektedir. [Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 16-20]. Buradan hareketle Sekkâkî'nin hayatının hiçbir döneminde ilmi yetkinlik bakımından geri palana düşmediği, aksine dönemin ilim kamuoyundaki önemini/saygınlığını ve otoritesini muhafaza ettiği ve talebelerin ilgisine mazhar olmaya devam ettiği söylenebilir. Öte yandan *Miftâhu'l-ulûm*'un bilinen ilk şerhi, müellifin doğrudan talebesi olan Şemsüddin el-Mu'izzî'ye (ö. 673/1274'ten sonra) aittir. [Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge), Ankara: Maarif Matbaası, 1943, II, 1763]. Bu da *Miftâh*'ın muhtemelen müellif henüz hayatta iken ya da vefatından kısa bir süre sonra şerh edilmeye başlandığı anlamına gelir. Dolayısıyla *Miftâh*, yalnızca eğitim sürecinde hoca-talebe arasındaki bilgi akışını ve problematik sürekliliği temin eden bir ders metni olarak kalmamış, aynı zamanda dilbilim ve dil felsefesi merkezli anlama, yorumlama ve düşünme çabalarının da konusu olmuştur. Bu durum *Miftâh*'ın ilim çevrelerindeki değerini ve seçkin konumunu gösteren bir veridir ki *Miftâh* bu niteliğini sonraki tarihsel süreç boyunca korumaya devam edecektir. Mesela müellifin vefatından yaklaşık yarım asır sonra *Miftâh*'ın, Mâverâünnehir bölgesi âlim ve edipleri için tahsil edilmesi ve hatta ezberlenmesi gereken bir metin haline geldiği görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Fuâtî (ö. 723/1323) Fahrüddin Ebü'l-Fazl Hibetullah b. Mahmud b. Muhammed b. Ahmed el-Cendî'nin (ö. 698/1299) biyografisini telif ederken, dönemin en seçkin ve meşhur âlimlerinden olduğunu belirttikten sonra müellifin ilim tahsili için ortaya koyduğu gayretlere işaret eder ve bu bağlamda *Miftâhu'l-ulûm*'u ezberlediğini özellikle belirtir. [Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuâtî, *Mecmaü'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb* (thk. Muhammed Kazım), Tahran: Vizâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1416, III, s. 224]. Bundan yaklaşık bir asır sonra, Semerkand'da müstensih Abdürrezzak et-Tirmizî'nin 760-820 yılları arasında istinsah ettiği metinler içerisinde 11 adet tam *Miftâh* nüshasının bulunması, benzer şekilde metnin otoritesinin zaman-mekân düzleminde ne ölçüde yayıldığını gösterir. [Mehmet Arıkan, “İslâm Medeniyetinde Bilginin Çoğaltılması ve Dolayısı: XV. Yüzyıl Semerkand Çevresinden Bir Örnek”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, (Ekim 2017), s. 132, 138]. Öte yandan Suyûtî'nin aktardığı üzere, Endülüslü meşhur müfessir ve dilci Ebü Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), müellifin vefatından yaklaşık bir asır sonra bazı dilbilim meselelerini tartışırken *Miftâh*'a atıfta bulunmaktadır. [İlgili atıfların bir örneği için bkz. Ebü Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab* (thk. Recep Osman Muhammed), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998, IV, 1692 Aktaran: Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 364]. Dolayısıyla *Miftâh* yalnızca Hârizm ya da Mâverâünnehir ve Horasan gibi İslâm dünyasının doğu bölgelerinde değil aynı zamanda Endülüslü'e uzanan oldukça geniş bir etki alanına sahip gözükmektedir. Bu ve benzeri olgular, *Miftâh*'ın dolayısıyla da Sekkâkî'nin Arap dilbilim tarihi bakımından önemini ortaya koyan ve dönemin ilim kamuoyu tarafından nasıl algılandığını gösteren verilerdir.

¹⁶ *Miftâh*'ın modern döneme gelinceye kadar asırlar boyunca şerh, hâşiye, telhis, ta'lik ve şevâhid türünde çok sayıda çalışmaya konu olması bu durumu gösteren en açık kanıttır. *Miftâh* üzerine yapılan çalışmaların genel bir dökümü için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1762-1768; Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 61-95.

önemine karşın, müellifin hayatı hakkında klasik kaynaklarda yer alan bilgiler – *Mu‘cemü’l-üdebâ*’da yer alan birkaç satırlık açıklama örneğinde olduğu gibi– oldukça sınırlıdır ve çoğu birbirinin tekrarıdır. Öyle ki müellifin tam olarak nerede doğduğu ve yaşadığı, nasıl bir tahsil hayatı geçirdiği, varsa resmî ya da gayr-ı resmî görevleri, herhangi bir gerekçeyle yaşadığı muhitin dışına seyahat edip etmediği, ailesi ve yakın çevresi, dönemin siyaset ve ilim muhitleriyle ilişkisinin mahiyeti vb. konular hakkında elimizde neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim -oldukça şaşırtıcı bir biçimde- müellifin vefatından sonraki süreçte telif edilen pek çok tarih ve biyografi eserinde hiçbir şekilde Sekkâkî’ye yer verilmemiştir.¹⁷ Bu tarihsel boşluğa işaret eden bir veri olarak, müellifin vefatından yaklaşık yedi asır sonra yaşayan el-Hânsârî (ö. 1313/1895), bugüne kadar Sekkâkî’nin hocaları ve talebelerini zikreden kimseye rastlamadığını belirtir.¹⁸ Tarih ve biyografi yazarlarının Sekkâkî konusundaki bu ilgisizliğin temel nedeni muhtemelen müellifin Hârizm bölgesinin dışına çıkmamış olmasıdır. Sekkâkî Bağdat, Şam, Hicaz ya da Kahire gibi İslâm dünyasının merkezi bölge ve şehirlerine seyahat etmediğinden ulemâ arasındaki ilişkiler ağına şahsen dâhil olmamış gözükmemektedir. Müellifin ikâmet ettiği Hârizm bölgesi (muhtemelen başkent Cürcâniye/Gürgenç) ise sözü edilen ana coğrafyalara oldukça uzak konumdadır. Bu bağlamda ayrıca, Sekkâkî’nin hayatının son dönemlerine denk düşen Moğol istilasının yıkıcı etkileri ile Hârizm’i de içine alan doğu İslâm dünyasında tarih ve biyografi yazımının diğer bölgelere nazaran yeterince gelişmemesi vb. gerekçeler öne sürülebilir. Bu ve benzeri nedenlerle, müellifin hayat hikâyesi büyük ölçüde karanlıktadır ve bu şartlarda doyurucu bir biçimde aydınlatılması pek mümkün gözükmemektedir.¹⁹

¹⁷ İbnü’l-Esir (ö. 630/1233), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Cüveynî (ö. 681/1283) Safedî (ö. 764/1363), Kütübî (ö. 764/1363), Zehebî (ö. 748/1348), Yafîî (ö. 768/1366) gibi genel biyografi ve tarih yazarları ile İbnü’l-Kıftî (ö. 646/1248), Taceddin Yemânî (ö. 743/1342), Firuzabâdî (ö. 817/1415) İbn Kadî Şehbe (ö. 851/1447) gibi özel olarak dil ve edebiyat âlimlerinin biyografilerini kaleme alan müellifler eserlerinde Sekkâkî hakkında hiçbir bilgiye yer vermez.

¹⁸ Muhammed Bakır el-Musevî el-Hânsârî el-İsbehânî, *Ravzatü’l-cennât fi ahvâli’l-ulemâ ve’s-sâdât* (thk. Esedullah İsmailiyyan), Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1392, VIII, 220. Ayrıca bkz. Matlûb, *el-Belâga inde’s-Sekkâkî*, s. 52. Hânsârî’nin ifadeleri her ne kadar tarihsel gerçekliğe mutabık değilse de –nitekim Kureşî’nin *el-Cevâhiru’l-mudhiyye*’sinden başlamak üzere bazı klasik metinlerde müellifin hocaları ve talebelerinden bahsedilmektedir– Sekkâkî hakkında yerleşik bir algıyı göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

¹⁹ Yalnızca biyografik bilgilerden hareketle bütünlüklü ve tatmin edici bir anlatı oluşturmak mümkün olmadığına göre müellifin hayatına ilişkin tarihsel incelemenin derinleştirilmesi zorunludur. Bu amaçla, müellifle doğrudan ya da dolaylı biçimde ilişkili bütün tarihi olaylar, şahıslar ve metinler, gerek kendileri gerekse birbirleriyle ilişkileri bakımından ayrıntılı şekilde incelenmeli, bütün bu verilerin Sekkâkî’nin biyografisini ortaya koymak bakımından sunduğu imkânlar değerlendirilerek müellifin *prosopografisi* çıkarılmalıdır. Ancak bu durum oldukça kap-

Tüm bu zorluklarla birlikte, başta müellifin günümüzde basılı tek eseri *Miftâh* olmak üzere, sınırlı ölçüde de olsa Sekkâkî hakkında bilgi içeren klasik kaynaklar²⁰ arasında dikkate değer olanları, Yakût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-üdebâ'sı*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm*'i²¹, Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudîyye*'si²², Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Buğyetü'l-vu'ât*'i²³ ve *Lübbü'l-lübâb*'i²⁴, Gıyâsüddin Handmîr'in (ö. 941/1534) *Tarihu Habibi's-Siyer*'i²⁵, Taşkoprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde*'si²⁶, Kefevî'nin (ö. 990/1582) *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*'i²⁷, Mecdüddin Muhammed el-Hüseynî'nin²⁸ *Zînetü'l-mecâlis*'i²⁹, Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *el-Fevâidü'l-behiyye*'si³⁰ ve Hânsârî'nin (ö. 1313/1895) *Ravzatü'l-cennât*'ı şeklinde sıralanabilir. Çağdaş araştırmalar içerisinde ise Ahmed Matlûb'un *el-Belâga inde's-Sekkâkî* başlıklı yüksek lisans tezi (s. 33-60) kapsamı ve ayrıntılı anlatımıyla, Musa Alak'ın *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri* başlıklı çalışması (s. 5-29) ise özellikle *Miftâh*'ın bazı yazma nüshalarında yer alan bilgileri göz önünde bulundurması bakımından öne çıkmaktadır. Bahsi geçen metinlerde yer alan bilgileri, müellifin içinde yaşadığı *tarihsel durum* bağlamında değerlendirdiğimizde karşımıza yaklaşık olarak şöyle bir tablo çıkar:

samlı ve ayrıntılı bir tarihsel araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Çalışmamızın ana eksenini müellifin belâgat düşüncesini ortaya koymak olduğundan, mezkûr vazifeyi şimdilik başka bir çalışmaya erteleyerek, burada müellif hakkındaki biyografik bilgilerin özetlenmesi ve bazı sorular eşliğinde yorumlanmasıyla iktifa edilecektir.

²⁰ Sekkâkî hakkında bilgi içeren kaynakların önemli bir bölümü Hanefî tabakat metinleridir. Öte yandan Suyûtî'nin *Buğyetü'l-vu'ât*'ı gibi örnekler istisna edilecek olursa, dâimîlerin ve ediplerin biyografilerini derleyen eserlerde ilginç bir biçimde müellif hakkında fazlaca veriye rastlanmaz. Sekkâkî hakkında bilgi içeren biyografi kaynaklarının kronolojik bir dökümü için bkz. Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 33-60; a.mlf., "es-Sekkâkî Ebû Yakub Sirâcüddin Yusuf", *Mevsû'atü a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn*, Beyrut: Dârü'l-Cil, 2007, XIII, s. 7-9; İsmail Durmuş, "Sekkâkî", *DİA*, XXXVI, s. 334; Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 5-7.

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1998/1418.

²² Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâtü'l-Hanefiyye* (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), 2. baskı, Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1993/1413.

²³ Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyutî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâtü'l-lugaviyyin ve'n-nühât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1965/1384.

²⁴ Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyutî, *Lübbü'l-lübâb fi tahrîri'l-ensâb* (thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz-Eşref Ahmed Abdülaziz), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411.

²⁵ Gıyâsüddin Handmîr b. Hümmâiddin el-Hüseynî, *Tarihu Habibi's-siyer fi ahbari efradi beşer* (nşr. Muhammed Debîr-i Siyâkî), 3. baskı, Tahran: Kitâbfurûş-i Hayyâm, 1983/1362.

²⁶ Ebû'l-Hayr İsamüddin Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuâtü'l-ulûm* (thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebû'n-Nur), Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.

²⁷ Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numani'l-muhtar*, İran: Kütüphane-i meclis-i şûrây-ı millî, No: 87847, II, vr. 6b-7a.

²⁸ Müellifin tam olarak hangi tarihte vefat ettiği bilinmemektedir. Ancak eserini hicrî 1004 yılında telif ettiği düşünülecek olursa, 11./16. asır ulemâsından olduğu söylenebilir. Eserin telif tarihine ilişkin bilgi için bkz. *Zînetü'l-mecâlis* (Neşredenin girişi), s. 2; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn* (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, I, 622.

²⁹ Mecdüddin Muhammed b. Ebî Tâlib el-Hüseynî el-Hâirî, *Zînetü'l-mecâlis* (nşr. Ahmed Ahmedî), Tahran: İntişârât-ı Senâî, 1342.

³⁰ Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî), Kâhire: Dârü'l-Kitabi'l-İslâmî, 1324.

Ebû Yakup Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali³¹ es-Sekkâkî, hangi şehirde dünyaya geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte³² 555/1160 senesinde Hârizm'de doğmuş³³ ve son birkaç yılı hariç bütün hayatını bu bölgede geçirmiştir. Bu nedenle neredeyse bütün biyografi kaynakları tarafından Hârizmî şeklinde anılmaktadır.

Günümüzde Özbekistan sınırları içinde bulunan Hârizm, el-Hamevî'nin belirttiği üzere yalnızca belirli bir şehrin değil Aral gölünün güneyinde yer alan bölgenin genel adıdır.³⁴ Klasik dönemde Mâverâünnehir coğrafyasının parçası olarak tanımlansa da³⁵ bölge sonraki siyasi ve kültürel tarihi bakımından müstakil biçimde görülmeyi hak edecek ağırlıktadır. Nitekim İslâm'la tanışması Emevîler dönemine denk düşen ve 93/712 yılında Kuteybe b. Müslim tarafından bölgedeki iç karışıklıklardan istifadeyle

³¹ Musa Alak, Sekkâkî'nin adının Yusuf olduğu konusunda bütün kaynakların hemfikir olduğunu söyledikten sonra, baba adına ilişkin iki farklı görüşten söz eder. Buna göre müellifin baba adı, Sekkâkî'nin talebelerine verdiği iki icâzetin suretinde, bazı *Miftâh* nüshalarında ve biyografi kaynaklarının çoğunda Ebû Bekr şeklinde geçmektedir. *Miftâh* nüshalarının çoğunda ve diğer bazı biyografi kaynaklarında ise müellifin baba adı Ebû Bekr Muhammed şeklinde verilmektedir. Bu durumda müellifin baba adı Muhammed'dir. Ebû Bekr ise künyesi olmaktadır. Alak, Kâtip Çelebi'nin Kutbüddin-i Şirâzî'nin *Miftâh* şerhinden naklettiği bir beytin de bu görüşü desteklediğini belirtir. Birinci görüşe göre müellifin baba adı Ebû Bekr olduğundan Muhammed dedesi, Ali ise dedesinin babası olmaktadır. İkinci görüşe göre ise Muhammed babası olduğundan Ali dedesinin adı olmaktadır. İlgili yer için bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ülûm Adlı Eseri*, s. 7-8.

³² Müellifin hangi şehirde doğup büyüdüğü kesin olarak bilinmemekle birlikte bölgenin uzun yıllar başşehri olan dolayısıyla da hem siyasi ve ekonomik hem de sosyo-kültürel açıdan en önemli merkezi konumundaki Gürgenç'te yaşadığını tahmin etmek makul bir ihtimaldir. Gürgenç şehrinin kısa tarihi için bkz. Aydın Taneri, "Gürgenç", *DİA*, XIV, 321-323.

³³ Sekkâkî'nin doğum tarihine ilişkin en eski bilgi, müellifin çağdaşı Yakût el-Hamevî tarafından 554/1159 yılı şeklinde kaydedilir. [*Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, s. 2846]. Zehebî, Sekkâkî'yi Hârizm bölgesine nispet etmekle iktifa ederken [*Tarihü'l-İslâm*, XLV, s. 273] Kureşî, müellifin doğum tarihi konusunda en ayrıntılı bilgi veren biyografi kaynağı olarak öne çıkar. Buna göre Sekkâkî, hicrî 555 senesinde Cemâziyelevvel ayının üçüncü günü olan Salı gecesi dünyaya gelmiştir. [*el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, s. 622-623]. Sonraki kaynakların neredeyse tamamı bu bilgiyi tekrarlar. Bazı örnekler için bkz. İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim* (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1992, s. 317; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, s. 364; Taşköprizade Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde*, I, 203; Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *el-Esmâru'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye* (thk. Muhammed Zahid Kamil Cevl) Bağdat: Menşurâtü'l-Cemel, 2012, s. 551. Ayrıca bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ülûm Adlı Eseri*, s. 10.

³⁴ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut: Dâru Sadır, [t.y.], II, 395. Bununla kast edilen, Ceyhun (Amuderya) nehrinin Aral gölüne döküldüğü aşağı kısmının her iki tarafında yer alan topraklardır. [Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M. J. de Goeje), Leiden: E. J. Brill, 1906, s. 284; krş. *İslâm Coğrafyası* (çev. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları, 2015, s. 290]. Nitekim İslâm coğrafyacıları Hârizm'i, doğusunda Mâverâünnehir, batısında ve kuzeyinde Oğuz Türklerinin ülkesi, güneyinde ise Horasanla çevrili bir ülke olarak tasvir eder. [Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisi el-Kerhi İstahri, *Mesâlikü'l-memâlik* (Nşr. J. de Goeje), Leiden: E. J. Brill, 1967, s. 299; krş. *Ülkelerin Yolları* (çev. Murat Ağarı), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015, s. 254-255. Ayrıca bkz. Hind Hüseyin Taha, *el-Edebü'l-Arabî fi iklimi Havârizm*, Bağdad: Vizâretü'l-İlâm, 1976, s. 26; Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *DİA*, XVI, 217]. Bölgenin Ortaçağ'daki başlıca şehirleri Ceyhun nehrinin sağ tarafında yer alan eski başşehir Kas ile sol tarafında yer alan ve bölgenin çok uzun süre taşıyıcı gücünü oluşturan ikinci başşehir Gürgenç'tir (Cürcâniye). Moğol istilasından sonraki merkez ise Hîve (Hîvak) olmuştur. [Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *DİA*, XVI, 217].

³⁵ Mâverâünnehir havzasının İslâm coğrafyacıları tarafından nasıl tanımlandığı ve Hârizm'in bu havzanın parçası oluşu meselesi için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 177-178; Osman Aydın, *Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, İstanbul: İsam, 2011, s. 41-44.

feth edilen³⁶ Hârizm bu tarihten itibaren Mâverâünnehir ve Horasan havzalarıyla birlikte doğu İslâm dünyasının (maşrik) tabii bir parçası haline gelmiş ve süreç içerisinde önemini sürekli muhafaza etmiştir.

Hârizm esasen Hz. İsa'nın doğumundan asırlar öncesine uzanan kadim bir tarihe sahiptir.³⁷ Ancak bölgenin dünya tarih sahnesindeki varlığı kayda değer biçimde İslâm'dan sonra hissedilir. İslâm geleneğini bir parçası olarak Hârizm –Mâverâünnehir havzasıyla birlikte düşünüldüğünde– medeni ve kültürel hayat bakımından iki önemli atılım süreci yaşamıştır. Bunlardan birincisi ve konumuz itibarıyla bizi doğrudan ilgilendireni bölgede Sâmnî iktidarının teşekkül etmeye başladığı hicrî 3. asırdan 7. asrın ilk çeyreğindeki Moğol istilasına kadar yaşanan dönemdir.³⁸ Yaklaşık dört asırlık bu ilk dönemde Hârizm ülkesi eski başkent Kâs, sonraki başkent Gürgenç, Hezâresb, Zemahşer, Çağmîn vb. gelişmiş şehirleri, canlı ve verimli bir ekonomi-ticaret hayatı, zengin bilim-düşünce ve sanat ortamı ve kültürel çeşitliliği ile öne çıkmaktadır. Hârizm'in bu dönemdeki başarısını açıklamak üzere pek çok sebep öne sürülebilir. Bölgenin en önemli doğal varlığı olan Ceyhun nehri³⁹ ile ticaret yollarının kavşak noktasında yer alan coğrafi konumu bunların başında gelir.⁴⁰ Bu ve benzeri nedenlere ek olarak siyasi güç ve istikrar, bölgede sürekli ve düzenli bir yapının kurulmasına, zenginlik ve

³⁶ Hârizm'in fethi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belâzûrî, **Fütûhu'l-Büldân** (thk. thk. Abdullah Enis et-Tabbâ', Ömer Enis et-Tabbâ'), Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987, s. 591-592; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-tarih** (tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekâk), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, IV, 273. Ayrıca bkz. Hamilton A. R. Gibb, **The Arab Conquest in Central Asia**, London: The Royal Asiatic Society, 1923, s. 42-43; Akdes Nimet Kurat, "Kutaybe b. Müslim'in Hvârizm ve Semerkand'ı Zabtı", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 5 (1948), s. 396-400; Hind Hüseyin Taha, **el-Edebü'l-Arabî fi iklimi Havârizm**, s. 41; Abdülkerim Özeydin, "Hârizm", **DİA**, XVI, 217.

³⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Bîrûnî, **el-Âsarü'l-bâkiye mine'l-kurûni'l-hâliye**, Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, 2008, s. 40-42; Zeki Velidi Togan, "Hârizm", **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987, s. 240-242; William E. Smyth, "Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of al-Sakkâkî's Miftâh al-'Ulûm and Shams-i Qays' al-Mu'jam", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, New York University Department of Near Eastern Languages and Literatures, 1986, s. 7; Lütfi Şeyban, "Harizm Bölgesi ve Âlimleri", **Türk Kültürü**, Yıl. 37, Sayı. 433 (Mayıs 1999), s. 275-276; Vahit Celal, **İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezme Me'mun Akademisi**, Ankara: Araştırma Yayınları, 2018, s. 15-20.

³⁸ Hârizm'in ikinci atılım dönemini ise 8. asrın sonlarında başlayıp 10. asrın başlarına kadar devam eden Timurî devleti oluşturur. Konunun ayrıntıları için bkz. Vahit Celal, **İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezme Me'mun Akademisi**, s. 22-36.

³⁹ İbrahim Kafesoğlu, **Harezme Devleti Tarihi**, s. 31. Ceyhun, Hârizm için o kadar önemlidir ki nehrin bu bölge için anlamı, ön Asya'da Mezopotamya ve Afrika'da Nil deltası ile mukayese edilmiştir. Bkz. Zeki Velidi Togan, "Hârizm", **İA**, V, 240.

⁴⁰ İbrahim Kafesoğlu, **Harezme Devleti Tarihi**, s. 31. Köprülü'nün belirttiğine göre Barthold, Hârizmşahlar'ın Tekiş döneminin sonlarında başlayan inkişafını Hârizm'in ticari mevkiinin ehemmiyetinde ve bu ticari ehemmiyetin artmasında arar. Ancak Köprülü, Barthold'un bu izahını kifâyetli bulmaktadır. İlgili açıklama için bkz. M. Fuad Köprülü, "Hârizmşahlar", **MEB İslâm Ansiklopedisi (İA)**, V (I), s. 265.

refah seviyesinin artmasına bu da insanların teveccühüne yol açmıştır. Nitekim Moğol istilasının hemen öncesine tekabül eden 616 yılında başkent Gürgeç'i ziyaret eden Yakût el-Hamevî buradan daha mamur/bayındır bir şehir görmediğini söyler.⁴¹ Öte yandan bilim-düşünce ve kültür-sanat hayatında yaşanan gelişmelerin metafizik nedeni İslâm'ın insanlara aşıladığı yeni ruh, ortaya koyduğu ilkeler bütünü ve oluşturduğu hayat düzeni ile yakından ilgilidir.⁴² Meselenin maddi/tarihsel temeli ise bölgenin gerek siyasi gerek sosyo-kültürel ve etnik açıdan farklı parçaları bir araya getiren kozmopolit yapısında aranmalıdır. Nitekim Hârizm her biri güçlü ve iddia sahibi Fars, Arap ve ilk ikisine nispetle daha baskın şekilde Türk unsurları/kültürleri yanında kısmen Rum, Ortodoks ve Yahudi gruplara da ev sahipliği yapmıştır. Bu nedenle yedinci hicri asra gelindiğinde Hârizm üç dilli bir bölge durumundadır.⁴³ Öte yandan bölgenin siyasi tarihi –süreç içinde bütünlüklü yapısını kaybetmeksizin– Emevî ve Abbasi hilafetleri ile Samânî, Gazneli, Selçuklu ve son olarak Hârizmşah devletlerinin birikim ve idealleri ekseninde şekillenmiştir. Bütün bu tarihsel ve kültürel çeşitlilik-birikim, bir yandan yönetici elitlerin ilmi ve edebi faaliyetler için hazırladığı güçlü altyapı ve çok boyutlu destek ile diğer yandan bölge insanının kabiliyetleri ve ilme/edebîye yönelik derin hürmeti ve samimi ilgisiyle⁴⁴ birleşince hiç kuşkusuz Hârizm'deki inkişafı çok yönlü biçimde beslemiştir.⁴⁵

⁴¹ Yakût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-büldân**, II, 396. Bölgede hem maddî hem de manevî/fikrî açıdan o denli güçlü bir umran oluşmuştur ki Moğol istilası gibi bir felaketi yaşamış olmasına karşın başkent Gürgeç, bu hadiseden bir süre sonra yeniden onarılmış ve önemli ölçüde canlandırılmıştır. Nitekim meşhur seyyâh İbn Battûta, Moğol hâkimiyeti döneminde ziyaret ettiği bölge hakkında şunları kaydeder: "Hârizm, Türk beldelerinin en büyüğü, en azametlisi, en güzeli ve en gelişkinidir. Bölgede hoş çarşılar, geniş caddeler, çok sayıda yerleşim yeri/bina ve etkileyici güzellikler vardır. Hârizm'de nüfusun çokluğu nedeniyle adeta yer sarsılır ve insanlar denizdeki dalgalar gibi dalgalanır". [Bkz. İbn Battûta, **Rihletü İbn Battûta - Tuhfetü'n-nuzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr**, Abdülhâdi et-Tâzî (thk.), Rabat: Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1991, III, 7; krş. **Seyahatnâme-i İbn Battûta** (trc. Muhammed Şerif), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1335, I, 404]. Matlûb pek çok Arap coğrafyacısı ve seyyahının Hârizm bölgesinin hayırlarının ve güzelliklerinin bolluğu ve halkın güzel ahlakı konusunda hemfikir olduğunu belirtir. Bkz. Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 33.

⁴² Matlûb, Hârizm'de ilmi ve akli hayatın özellikle Sekkaki'nin yaşadığı dönemde kaydettiği ciddi gelişimi İslâm'ın bölge insanına kazandırdığı yeni ruh, daha özel olarak ise ilmi faaliyetlere yönelik ciddi teşviki ile açıklar. Netice itibarıyla Arap olmayan geniş kitleler hem Arap dili ve edebiyatına hem de lûgat, nahiv ve belagat gibi Arap dili ilimlerine karşı büyük bir teveccüh ve gayret göstermişlerdir. Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 36.

⁴³ William Smyth, "Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of al-Sakkaki's Miftah al-Ulûm and Shams-i Qays' al-Mu'jam, fi Ma'âyir Ash'âr al-'Ajam", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, New York University Department of Near Eastern Languages and Literatures, 1986, s. 9.

⁴⁴ Makdisî Hârizm halkının anlayış/kavrayış gücü yüksek, ilim ve edeb ehli kimseler olduğunu ve karşılaştığı bütün âlimlerin muhakkak sivrilene çıkana Hârizmli bir talebesi olduğunu belirtir. Makdisî, **Ahsenü't-tekâsîm**, s. 284-285. Ayrıca bkz. Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 36.

⁴⁵ Hind Hüseyin Taha, **el-Edebü'l-Arabî fi iklimi Havârizm**, s. 62.

İslâm öncesi dönemlerden başlamak üzere bölgeye hâkim olan vali, emir ve hükümdarlar Hârizmşah unvanını kullanmıştır. Bölgede bu adla hüküm sürmüş toplam dört hânedan bulunmaktadır.⁴⁶ Bunlar içerisinde Hârizmşah dendiğinde akla ilk gelen ve bölgenin doğal sınırlarını aşarak⁴⁷ oldukça geniş bir sahada güçlü bir hâkimiyet tesis eden Hârizmşahlar –Sekkâkî’nin de hayatını geçirdiği– dördüncü ve son hânedan (Anuş Tegin) olup, hicrî 490 ile 629 (1097-1231) yılları arasında varlığını sürdürmüştür.⁴⁸ Sözü edilen tarih aralığı aynı zamanda bölgenin Moğol istilası öncesinde yaşadığı medeniyet ve kültür atılımının en yetkin evresini oluşturur.

M. Fuad Köprülü ve onu takiben İbrahim Kafesoğlu, Hârizmşahlar hânedanının siyasi tarihini dört ana bölüm halinde inceler. Buna göre Hârizmşahlar, Kutbüddin Muhammed’in Hârizm valisi olarak tayini ile başlayıp Sultan Sencer’in vefatına kadar geçen birinci dönemde, özellikle Atsız’ın yönetime gelmesiyle birlikte Selçuklu devletine karşı çetin bir bağımsızlık mücadelesi vermiş ve adeta yarı müstakil bir devlet mahiyetini almıştır. İl-Arslan ile Tekiş’in -kardeşi Sultanşah ile iktidar mücadelesinin sona erdiği yıla kadar geçen- hâkimiyet süresinin oluşturduğu ikinci dönem ise, devletin müstakil bir yapı olarak teşekkül ettiği ve kuvvetlenip inkişâf ettiği merhaleyi oluşturur. Tekiş’in son dönem icraatları ile oğlu Alâeddin Muhammed’in oluşturduğu üçüncü dönemde Hârizmşahlar büyük bir imparatorluğa dönüşmüştür. Dördüncü ve son

⁴⁶ Söz konusu hanedanlar ve iktidar süreleri şu şekildedir: 1. Afrigoğulları (Pers İmparatorluğu yılları-385/995), 2. Memunoğulları (385/995-408/1017), 3. Altuntaşoğulları (408/1017-431/1040), 4. Anuşteginogulları (490/1097-628/1231). Ayrıntılı bilgi için bkz. W. Barthold, “Hârizmşah”, *İA*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, V, 263-265; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlar Devleti Tarihi*, s. 33.

⁴⁷ Ceyhun nehri ve buna bağlı büyük kanal ve su yolları bölgenin askerî bakımdan müdafaasını kolaylaştırdığı için Hârizm’i idare edenler kısa zamanda bağımsızlık ilan etmişlerdir. Nitekim Sâmânîler, Gazneliler ve Selçuklular zamanında bölgeyi idare eden valiler babadan oğla intikal eden hânedanlar kurmakta gecikmediler. Ancak öte yandan bu hânedanların hâkimiyetleri, bölgenin geniş çöllerle çevrili olması gibi coğrafi bir zaruret nedeniyle, yalnızca Hârizm bölgesi ile sınırlı kalmıştır. Bu bakımdan son Hârizmşahlar hânedanı (Anuş Tegin) ise bir istisna teşkil eder. Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlar Devleti Tarihi*, s. 32. Köprülü de Hârizm’in büyük bir imparatorluk merkezi olmasının tarihte ilk ve son olarak Anuş Tegin hânedanı zamanında gerçekleştiğini, bu nedenle doğu ve batı tarihçilerinin Hârizmşahlar tabiri ile özel olarak söz konusu devleti kast ettiklerini belirtir. İlgili açıklama için bkz. M. Fuad Köprülü, “Hârizmşahlar”, *İA*, V (I), 265.

⁴⁸ Hârizmşahlar devletinin siyasi macerası, büyük Selçuklu imparatorluğu ricalinden Anuş Tegin’in oğlu Kutbüddin Muhammed’in (490-521) beşinci hicrî asrın sonlarında bölgeye vali tayin edilmesiyle başlar [M. Fuad Köprülü, “Hârizmşahlar”, *İA*, V (I), 265]. Tarihsel süreç içerisinde sürekli etkileşim halinde olan bu iki hânedanın irtibatı inişli-çıkışlı bir seyir izlemiş ve Hârizmşahlar devletinin siyasi varlığı önemli ölçüde Selçuklu devleti ile ilişkisi bağlamında şekillenmiştir. Nitekim Köprülü’nün de belirttiği üzere, Selçuklulara bağlı muhtar bir eyalet olarak tarih sahnesine çıkan Hârizmşahlar kısa süre içinde merkeze bağlı bir devlet haline gelmiş ve sonunda müstakil bir devlete ve hatta imparatorluğa dönüşmüştür. Devletin bu siyasi teşekkül ve tekâmülüne bağlı olarak Hârizmşahlar’ın siyasi iddia ve idealleri de aynı şekilde gelişim göstermiştir [M. Fuad Köprülü, “Hârizmşahlar”, *İA*, V (I), 276].

dönemi oluşturan Alâeddin Muhammed'in son yılları ile oğlu Celâleddin zamanında ise devlet, Moğol istilasına neticesinde bütünüyle dağılmış ve hazin bir şekilde tarih sahnesinden çekilmiştir.⁴⁹

Hârizmşahlar'ın siyasî-tarihî macerası ana hatlarıyla bu şekildedir. Bu sürecin müellif ile irtibatına dair şunlar söylenebilir: Sekkâkî 555 yılında dünyaya gözlerini açtığına göre, on iki yaşına kadar geçen ilk çocukluk yıllarını İl Arslan'ın hüküm sürdüğü dönemde yaşamıştır. Diğer bir deyişle müellif, Atsız döneminde Sultan Sencer karşındaki mücadele ve savaş yıllarını görmemiş, nispeten bağımsız bir Hârizm devleti/toplumu içinde dünyaya gelmiştir. Yaklaşık otuz yıl süren ve devletin gerçek anlamda bağımsız karakterini kazanıp büyüdüğü/güçlendiği Tekiş döneminin Sekkâkî'nin gençlik yıllarına tekabül ettiği söylenebilir. Tekiş öldüğünde müellif kırk bir yaşındadır. Buradan hareketle müellifin ilim tahsilinin önemli bir bölümünün, belki de tamamının Tekiş döneminde geçtiğini tahmin edebiliriz. Alâeddin Muhammed zamanı ise müellifin olgunluk döneminin başlangıcıdır. Nitekim Sekkâkî, kırk bir ile altmış iki yaşları arasında bu dönemde geçirmiştir. Bu nedenle müellifin bu dönemde muhtemelen yoğun bir telif ve tedris faaliyeti içinde olduğunu düşünüyoruz. *Miftâh*'ın 616 yılından önce telif edildiğini bildiğimize göre⁵⁰, eser kuvvetle muhtemel Alâeddin Muhammed döneminde vücut bulmuştur. Sultan Muhammed yönetiminin sonları ile oğlu Celâleddin dönemi Hârizmşahlar devletinin dağılma ve çöküş evresini oluşturur. Sekkâkî, devletin teşekkülü ve yükselişi gibi bu zor dönemleri de yaşamış ve Moğol istilasıyla birlikte Hârizmşahlar'ın tarih sahnesinden çekilişine bizzat şahitlik etmiştir. Nitekim Moğollar Hârizm bölgesini ele geçirdikten sonra, Sekkâkî hayatının son birkaç yılını Çağatay Han'ın sarayında geçirmiş ve burada hapiste vefat etmiştir. Bu tarihsel seyre bakıldığında müellifin doğumu, hayatı ve ölümü ile Hârizmşah devletinin teşekkülü, inkişâfı ve sonunda hazin bir biçimde yıkılmasının birbirine koşut şekilde geliştiği söylenebilir.

⁴⁹ M. Fuad Köprülü, "Hârizmşahlar", *İA*, V (I), 265; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000, s. 1-2.

⁵⁰ Hârizm'i 616/1219 yılında ziyaret eden Yakût el-Hamevî, Sekkâkî'nin biyografisinde *Miftâhu'l-ulûm*'dan bahsettiğine göre metnin bu tarihten önce telif edildiği kesindir. [İlgili yer için bkz. Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2846]. Ancak metinde herhangi bir ithaf bilgisi yer almadığından kesin telif tarihini belirlemek mümkün değildir. Alak, *Miftâh*'ın hangi tarihte telif edildiği meselesini ayrı bir başlık altında ele almıştır. İlgili açıklamalar için bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri*, s. 33.

Hârizmşah tarihi varlığı ve birikimi, Selçuklu tecrübesi ile pek çok bakımdan süreklilik arz eder.⁵¹ Bu çerçevede Hârizmşahlar devletinin ilk ve en güçlü idealinin Selçuklu sultanlarının *cihan hâkimiyeti mefkûresini* tevarüs edip İslâm dünyasının hamisi ve önderi olmak ve İslâm toplumunu tek bayrak/çatı altında bir araya getirmek oldu-

⁵¹ Hârizmşahlar'ın tarihi varlığı bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda devletin farklı süre ve alanlarda da olsa Hârizm başta olmak üzere Horasan, İran, Irak ve Mâverâünnehir bölgelerine hâkim olduğu görülür. Zikredilen coğrafya İslâm dünyasının doğu bölgesini oluşturur ve esasen Büyük Selçuklu devletinin yönetiminde olan topraklardır. Dolayısıyla Hârizmşahlar'ın siyasi/idari ve beşeri coğrafya bakımından varlığını esasen Büyük Selçuklu devletinin bıraktığı zemin üzerinde sürdürdüğü söylenebilir. Öte yandan -Köprülü'nün tespitiyle- Ortaçağ İslâm-Türk devletlerinin müşterek yapısı ve karakterine bakıldığında, bir devletin yıkılıp yeni bir devletin kurulmasının çoğu zaman oldukça sathî bir siyasi ve askeri kadro değişiminden ibaret olduğu görülmektedir. Bu kadro değişiminin dışında, istisnai durumlar hariç, toplumun iktisadi, içtimai ve etnik yapısında radikal değişimler yaşanmadığı gibi, idare-maliye-adliye alanındaki bürokratik işlemleri yürüten sivil memur sınıfı, bölgesel iktidarı elinde bulunduran aileler, halkın devlet ile münasebetini tanzim eden kanunlar ile eğitim, hayır hizmetleri gibi alanlarda faaliyet gösteren vakıflar vb. pek çok unsura genel olarak dokunulmamıştır. Dolayısıyla bu devletlerde tarihsel süreklilik içinde tevarüs edilen pek çok adet/örf ve müessese hânedan değişiminden etkilenmeden varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle Köprülü, Ortaçağ İslâm-Türk devletlerinin oldukça muhafazakâr bir karaktere sahip olduğunu öne sürer. Köprülü, "İslâmî devlet tipi" şeklinde adlandırdığı Ortaçağ İslâm-Türk devletlerinin bu ortak yapısı ve karakterini, Selçuklu tecrübesinden daha geriye giderek, kısmen Bizans ve daha ziyade Sâsânî medeniyet unsurlarının Arap ve İslâm unsurlarıyla ve diğer bazı tali unsurlarla kaynaşmasından hâsıl olduğunu ve Abbâsîler'in ilk asırlarında tam hüviyetiyle tecelli ettiğini düşünmektedir. Başlangıçta Abbâsî imparatorluğunun bir parçası iken muhtelif sebeplerle merkezi idareden koparak müstakil devletlerin teşekkül ettiği sahalarda, gayet tabîî bir biçimde, ilk kadroyu Abbâsî müesseseleri teşkil etmiştir. Sâsânîler döneminde olgunlaşan devlet kurumları, Abbâsîler'e bağlı bir eyalet olan Mâverâünnehir ve Horasan'da bu ilk kadroya dayalı olarak ortaya çıkmış, sonraki süreçte Gazneliler, Karahanlılar, Selçuklular ve Hârizmşahlar dönemlerinde bir takım zarurî değişiklikler dışında varlıklarını sürdürmüştür. Öte yandan siyasi ve idari kurumların dışında Ortaçağ doğu İslâm dünyasının toplumsal ve iktisadi yapısında da bir takım müşterek hususiyetler söz konusudur. Bu veriler ışığında, yukarıda söz konusu edilen siyasi/coğrafi tarihe göre Hârizmşahlar'ın pek çok açıdan Selçuklu kültürünün devamı olmaları tabîî bir durumdur. Nitekim Köprülü, devlet müesseselerini ele aldığı kısımda, Hârizmşahlar'ın hükümdar ailesi ve hâkimiyet âlâmetlerinden başlamak üzere idarî, askerî ve adlî teşkilat bakımından Selçuklu devletinin tam anlamıyla devamı olduğunu açıkça ortaya koyar. [M. Fuad Köprülü, "Hârizmşahlar", **İA**, V (I), s. 275-283].

Hârizmşahlar ayrıca sivil hayatın ana unsurları olarak içtimai sınıf ve zümrelerin varlığı ve toplumdaki konumu, dini hayatın temel hususiyetleri ve devletin mezhep ve tarikatlar karşısındaki tutumu, ilim ve sanat konusunda yapılan çalışmalar gibi devlet düzeni ve işleyişi dışında kalan alanlarda da genel olarak Selçuklu tecrübesini sürdürmüşlerdir. [M. Fuad Köprülü, "Hârizmşahlar", **İA**, V (I), s. 283-289]. Dolayısıyla Hârizmşahlar, siyasi/idari ve coğrafi açıdan olduğu kadar medeni ve sosyo-kültürel bakımdan da Selçuklu mirası üzerinde teşekkül etmiş ve büyümüştür. Nitekim tam da bu nedenle Hârizmşahlar üzerine yapılan pek çok çalışma konuyu ya Selçuklu kültürünün bir parçası ve devamı olarak ele almış ya da aradaki sürekliliği özel olarak vurgulamıştır. Bu meyanda muhtelif türde pek çok çalışmaya işaret edilebilir. Ancak konumuzla ilişkili olması bakımından, dil ve edebiyat tarihi araştırmaları diğer sahalara nispetle daha uygun bir örnek teşkil edecektir. Bu çalışmalar içerisinde şu örneklerin yeteri derecede fikir vereceği kanaatindeyiz: M. Fuad Köprülü, Türk edebiyatı tarihini incelediği eserinde "Hârizm'de Türk Lisan ve Edebiyatı" konusunu "Selçuklular Devrinde Türk Edebiyatı" genel başlığını taşıyan onuncu bölümde Selçuklu kültürünün parçası olarak inceler. Bkz. M. Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1980, s. 179-214. Benzer durum Arap dili ve edebiyatı araştırmalarında da görülür. Şevki Dayf, Arap edebiyatı tarihini konu edinen kapsamlı eserinin "Devletler ve Emirlikler Dönemi" üst başlığını taşıyan beşinci cildinde, "Arap Yarımadası" ve "Irak"tan sonra üçüncü kısmı teşkil eden "İran" başlığı altında Hârizm dönemi siyasi, toplumsal ve kültürel durumu ile ilmi ve edebi çalışmalarını ayrı bir tarihi durum şeklinde değil, bilakis Selçuklu kültürüyle birlikte aynı bütünün parçası olarak inceler. İlgili kısım için bkz. Şevki Dayf, **Tarihü'l-edebi'l-Arabî: Asrû'd-düvel ve'l-imârât**, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1980, V, 481-673. Fars dili ve edebiyatı araştırmaları açısından da durum pek farklı değildir. Zebihullah Safa, İran edebiyatı tarihi üzerine yaptığı çalışmada, Selçukluların Horasan'a hâkim oldukları dönemden Hârizmşahlar'ın tarih sahnesinden çekildiği Moğol istilasına kadar geçen süreyi siyasi, tarihi, toplumsal, ilmi ve dini açıdan kendi içinde bir bütün olarak görür ve bu dönemdeki İran edebiyatını aynı perspektifle inceler. Bkz. Zebihullah Safa, **Tarih-i edebiyat-ı der İran**, Tahran: Kitabfuruş-i İbn Sina, 1339/1960, II, 325-1040. Browne ise, Hârizm İmparatorluğu ve Moğol İstilası için ayrı bir başlık açsa da, özellikle Sultan Sencer döneminden itibaren Selçuklu ve Hârizm kültürel varlığını birbiriyile irtibat halinde ele alır. İlgili kısım için Edward G. Browne, **A Literary History of Persia**, Cambridge: Cambridge University, 1951, II, 297-466.

ğunu öne sürmek yanlış olmaz.⁵² Bu ideali gerçekleştirebilmek amacıyla Hârizmşahlar, Selçuklu sultanlarının Bağdat'taki Abbasi hilâfetiyle, Tuğrul Bey'den başlamak üzere kurduğu ilişki biçiminde olduğu gibi, otoriterlerinin tanınması konusunda ısrarcı olmuşlardır.⁵³ Öte yandan yine söz konusu idealle ilişkili olmak üzere Hârizmşahlıların en büyük emeli, özellikle Sultan Sencer döneminde Merv başta olmak üzere Horasan'ın meşhur şehirlerinde oluşan bilim, düşünce ve sanat ortamı ve altyapısını Hârizm bölge-

⁵² Barthold bu durumu açık bir biçimde dile getirir: “Bu Hârizmşahlar önceleri Selçuklu sultanlarının ve-killeri iken, yavaş yavaş Müslüman âleminin doğu kısmının yüce hükümdarları sıfatını kazandılar. Hatta Selçuklu devletinin çöküşünden sonra XII. yüzyıl ortasında Bağdat halifesinin vaktiyle kaybetmiş olduğu dini hâkimiyeti geri almasını da kabul etmediler. Belki bütün İslâm memleketinde önceleri Selçuk sultanlarının hakkı olan Sultan-ı İslâm'lığın kendilerine geçtiğini iddia ettiler. Hatta son Hârizmşahlar evvelce Selçuklular devrinde olduğu gibi hâkimiyetlerinin Bağdat'ta kabul olunmasını istediler”. Vasilij Viladimiroviç Barthold, **Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler** (trc. Râgıp Hulusi Özdem, yay. haz. Kâzım Yaşar Koprıman-İsmail Aka), Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 2013, s. 115-116.

⁵³ Hârizmşahlar devletinin bağımsız ve güçlü bir yapı olarak hızla inkişâf ettiği Alâeddin Tekiş döneminde başlamak üzere, Hârizmşahlar ile Abbâsî hilâfeti arasında şiddeti gittikçe artan gergin bir ilişki ve mücadele söz konusu olmuştur. Bu durumun ardında yatan temel sebep şudur: Nâsır-Lidînillah (575-622), makamında en uzun süre oturan halife olmasının yanı sıra, Abbâsî hilâfetinin Sâmerrâ döneminde kaybolmaya başlayan dünyevi otoritesini ve saygınlığını yeniden tesis etmek için Muktefi-Liemrillâh'tan (530/1136) itibaren ortaya konan mücadelenin en yoğun yaşandığı dönemi temsil eder. Tekiş ise, Hârizm ve Horasan topraklarından sonra İran ve Irak bölgelerinde de hâkimiyet kurmayı başarmış, böylece oğlu Muhammed döneminde imparatorluğa dönüşen devletin temellerini atmıştır. Bu büyük başarıların ardından artık kendisini Hârizmşah olmanın çok ötesinde bir Sultan olarak görmekte ve Selçuklular gibi İslâm dünyasının koruyucusu olarak halife tarafından otoritesinin tanınmasını beklemektedir. İki tarafın iktidar taleplerinden vazgeçmemesi ve birbirlerine karşı sert, tavizsiz tutumu sözü edilen mücadelenin temel nedenidir. Bu tutum ilişkilerin gerilmesine yol açtığı gibi hem Hârizmşahlar'ın hem de Abbâsîler'in ciddi şekilde yıpranmasına neden olmuş, neticede her iki hânedan da Moğol istilaları sürecinde tarih sahnesinden çekilmiştir. Halife Nâsır, Rey civarındaki savaşta Irak Selçuklu devletinin son sultanı II. Tuğrul (572-590) tarafından bertaraf edildikten sonra, Tekiş'in Irak'ın bazı bölgelerini kendi yönetimine bırakacağını ümit etmişti. Ancak Hârizmşah, diğer Selçuklu sultanları gibi kendisini yalnızca ruhani bir lider olarak görme eğiliminde olmuş ve Irak'ın yönetiminde halifeye söz hakkı tanımamıştır. Bu duruma karşı çıkan Nâsır, Irak'ın bir kısmını hâkimiyeti altına almak için Tekiş'le mücadele ettiyse de başarılı olamamıştır. Halife Nâsır, yoğun mücadeleler sonunda Tekiş'in gücünü kıramayacağını anlayınca otoritesini tanımak durumunda kalmış ve kendisine Türkistan, Horasan ve Irak'ın saltanat menşurunu göndermiştir (596/1199). Böylece Tekiş'in saltanatı Abbasi halifesi tarafından kerhen de olsa tanınmış ve meşru görülmüş oluyordu. [M. Fuad Köprülü, “Hârizmşahlar”, **İA**, V (I), 270; Osman Gürbüz, “Abbâsî Halifesi Nâsır Lidînillâh'ın Hârizmşahlar ile İktidar Mücadelesi”, **İSTEM**, s. 186-190].

Abbasi hilâfetiyle yaşanan iktidar mücadelesi Tekiş'ten sonra oğlu Alâeddin Muhammed döneminde şiddetlenerek devam etti. Çünkü ne halife dünyevi iktidar talebinden vazgeçmiş ne de sultan halifeye en ufak bir yetki devrine razı olmuştur. Sultan Muhammed, halife Nâsır'a defalarca elçi göndererek halifeliğin Hârizmşah hâkimiyetini tanıması için çaba sarf ediyordu. Halife ise, babası Tekiş dönemindeki uygulamasının aksine, Sultanın doğu bölgelerinde yaşadığı sorunları göz önünde bulundurarak bu taleplere hiçbir zaman olumlu cevap vermedi. Dahası halifenin, Gur sultanı Şihabeddin'i aleyhine kışkırtması, Hârizm bölgesinden gelen bir heyeti diplomatik kurallar açısından küçük düşürücü bir biçimde karşılaması ve diğer bazı uygulamaları sultan Muhammed'in öfkesine sebep olmuştu. Sultan bu duruma cevap olarak, hilâfet makamını Ali oğullarının hakkı olmasına karşın Abbâsîler tarafından gasp edildiğini, ayrıca Nâsır'ın hilâfet makamının gerektirdiği vazifeleri yerine getirmedeğini öne sürerek Nâsır'ı azledip yerine Alâülmülk Tirmizi'yi halife atadığını ilan etmiş, bu konuda önde gelen âlimlerden fetva almıştır. Bu süreçte ayrıca Irak topraklarının korumasız kalmasını fırsat bilen bazı yerel emirler bölgede hâkimiyet tesis etmeye çalışınca Alâeddin Muhammed 614/1217 yılında Irak üzerine büyük bir ordu gönderdi. Halife Nâsır, meşhur İslâm âlimi ve işraki felsefenin kurucusu Şihabeddin Sühreverdî'yi (ö. 587/1191) sultana elçi olarak göndererek seferin durdurulmasını talep etti. Hiçbir uyarıya kulak asmayan sultan, Bağdat yolunda çetin kış şartlarına yakalandı ve ordunun tamamı ağırlıklarıyla birlikte Bağdat yolunda gömüldü. Sultan Muhammed'in, Merv'e döndüğünde bazı bölgelerde halife Nâsır'ın adını hutbelerden çıkartmış olması yaşadığı büyük felakete rağmen halifeye bakışının değişmediğini gösterir. Netice itibarıyla sultan Muhammed, bütün çabasına karşın Abbâsî halifesi tarafından hâkimiyetinin tanınması amacıyla ulaşamamıştır [M. Fuad Köprülü, “Hârizmşahlar”, **İA**, V (I), 273; İbrahim Kafesoğlu, **Harezmsahlr Devleti Tarihi**, s. 214-221; Osman Gürbüz, “Abbâsî Halifesi Nâsır Lidînillâh'ın Hârizmşahlar ile İktidar Mücadelesi”, **İSTEM**, s. 190-193].

sine taşımak, son kertede bu bölgeyi İslâm dünyası için her bakımdan öncü hale getirmek olmuştur. Hânedanın atası Anuş Tegin'den başlamak üzere Hârizmşahlar'ın gerek kişisel birikim ve vizyonları gerekse ortaya koydukları hatt-ı siyasetin bu amaca matuf olduğu görülmektedir.⁵⁴ Nitekim Atsız ile birlikte bölge siyasi ve ekonomik/ticari bakımdan güç kazanmaya başlayınca bu dönemde ilim ve sanat muhitinin geliştirilmesi konusundaki faaliyetler artmış, Tekiş ve özellikle de Alâeddin Muhammed dönemlerinde Gürgenç, Horasan ve Irak'ın büyük şehirleriyle iyiden iyiye rekabet edebilecek bir merkez haline gelmeye başlamıştır. Bu durumun müellif bakımından anlamı şudur: Sekkâkî'nin ilim tahsiline başlaması ve devamında telif ve öğretim hayatı, Hârizmşahlar devletinin hem maddi/siyasi hem de ilmi ve kültürel bakımdan en ciddi gelişme ve ilerlemelere sahne olduğu, dolayısıyla Hârizm'in İslâm dünyasının her tarafından gelen

⁵⁴ Hânedanın atası Anuş Tegin'in yetişme ortamı, nasıl bir kişiliğe sahip olduğu ve ilmiye sınıfı ile ilişkilerine dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Ancak Melikşah'ın *taştâr* olması hasebiyle güvenilir, kabiliyetli-dirayetli biri olduğu tahmin edilebilir. [Çünkü hükümdarın ellerini yıkamaları ve abdest almaları için önlerine leğen-ibrik getirip hizmet eden ve taştâr yahut ibrik-dâr adı verilen saray görevlileri sultana sadık güvenilir kişiler arasından seçilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan Merçil, "Taştâr", *DİA*, XL, 161]. Öte yandan oğlu Kutbüddin Muhammed'in tahsili ve terbiyesiyle özel olarak ilgilenmiş, yöneticilik ve komutanlığın usul ve adabını öğrenmesi için kendisini dönemin Selçuklu başkenti Merv'de bulunan bir okula göndermiştir. [Atâ Melik Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, Muhammed Kazvînî (tas.), Tahran: Müesses-e İntişârât-i Nigâh, 1391, II, 344; krş. Tarih-i Cihan Güşa, Mürsel Öztürk (çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013, s. 255]. Kutbüddin Muhammed, babasının sağlığında gördüğü tahsil sebebiyle, ilmin ve dinin hamiliğini yapan aydın bir şahsiyet olarak yetişmiştir. Zekâsı ve dirayetiyle ülkesini yönettiği otuz yıl boyunca adil bir idare kuran Kutbüddin, halkı hoşnut etmiş ve bilhassa ulemâ sınıfının desteğini kazanmıştır. Adına yazılmış bazı eserlerde kendisine atfedilen çeşitli lakaplar bu durumu açık biçimde göstermektedir. [M. Fuad Köprülü, "Hârizmşahlar", *İA*, V (I), 266]. Kutbüddin Muhammed'in yönetimi hem maddi/siyasi hem de manevi/kültürel/fikri açıdan kendisinden sonra gelecek olanların önünü açmış, onlar için güçlü bir alt yapı hazırlamıştır. Babası gibi Merv'de ilim tahsil eden Atsız, sahip olduğu yüksek ilim-kültür ve edebi birikim ile meşhurdur. Öte yandan bilim-düşünce ve sanat adamlarını himaye etme geleneğini başarılı bir şekilde sürdürmüştür. Meşhur müelliflerden Reşidüddin Vatvat'ın *Hadâiku's-sihir* ve Zemahşerî'nin *Mukaddimetü'l-edeb* adlı eserlerini Atsız'a ithaf etmeleri bu konuda dikkat çekici iki örnek teşkil eder. Yine bu kabilden olmak üzere Atsız, 536 yılında Horasan seferinden dönüşte başta meşhur matematikçi ve astronom Harakî (ö. 553/1158) olmak üzere bazı önemli bilim ve düşünce adamlarını Gürgenç'e getirmiştir. Bu dönemde Gürgenç hem Hârizmli hem de dışarıdan bu bölgeye gelen âlim ve ediplerle dolmaya başlamıştır. Büyük Selçuklu devleti ile yaşanan siyasi rekabet nedeniyle bu süreçte bazı aksamalar yaşansa da Sencer'in vefatından ve bilhassa Hârizm devletinin bir imparatorluk şeklinde inkişafından sonra bu hareketlilik ve akış çok daha güçlü bir şekilde devam etmiştir. 568 yılında tahta çıkan Tekiş'in yaklaşık otuz yıl süren idaresinde ise devlet doğal sınırlarını aşarak büyük bir sıçrama yapmıştır. Bu gelişmeyle doğru orantılı olarak, ilim ve sanat erbabının himayesi ve teşviki istikametindeki geleneksel devlet politikası çerçevesinde, başkent Gürgenç merkezli faaliyetlerin ciddi bir atılım içine girdiği görülmektedir. Örneğin Hârizm bölgesinde inşa edilen ilk medreseler bu dönemde görülmeye başlanır. [Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Gülseren Ceceli Dursun, *Hârizmşahlar Devleti'nde İlmî Hayat (Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE, İstanbul, 2015), s. 22-25]. Gerek Tekiş'in bizatihi kendisi gerek diğer devlet ricali Hârizm ve Horasan coğrafyasında çeşitli eğitim kurumları inşa etmişlerdir. Bu dönemde ayrıca Hârizm bölgesine dışarıdan genel âlimlerde nicelik ve nitelik bakımından kayda değer bir artış görülür. Örneğin bu dönemde Hârizm'e gelen meşhur kalamcı-filozof Fahreddin er-Râzî ilimler tasnifi eseri olan *Câmiu'l-ulûm*'u Tekiş'e ithaf etmiştir. Tekiş'in bir müderris kadar Hanefî fıkıhı bilen oğlu Alâeddin Muhammed de atalarının izini takip etmiş, ilmiye sınıfının ihtiyaçları konusunda oldukça hassas ve ilgili davranmış, ilim meclislerinde kendileriyle müzakerelerde bulunmuştur. İbn Kesir'in ifadesiyle Selçuklu hükümdarlarından sonra onun kadar hürmet gören azametli başka bir hükümdar gelmemiştir. Hârizmşah devlet ricalinin ilmi ve edebi yönleri için bkz. Meryem Gürbüz, *Hârizmşahlar Devlet Teşkilatı, Ekonomi, Kültür*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2014, s. 258-260; Ceceli Dursun, s. 205-210.

âlim ve ediplerle⁵⁵ dolup taşıdığı, ilim-düşünce ve sanat ortamının ve bu ortamı besleyecek altyapının devlet tarafından güçlü biçimde desteklendiği bir döneme denk düşer. Sözü edilen güçlü ve verimli dönemin Mâverâünnehir'den Bağdat'a kadar bütün bir İslam dünyasını tarumar eden Moğol istilasına kadar sürdüğü söylenebilir.

Müellif doğup yetiştiği ve hayatının neredeyse tamamını geçirdiği ülke nede- niyle Hârizmî şeklinde anılmakla birlikte klasik metinlerde özellikle de dilbilim/belâgat tarihinde daha ziyade *Sekkâkî* nisbesiyle meşhurdur.⁵⁶ Tercih edilen görüşe göre bu nisbe, belirli bir yerleşim yerine değil bir mesleğe aidiyeti ifade eder.⁵⁷ Nisbesinin aslını oluşturan “sekkâk” kelimesi, “sikkecilik” mesleğini icra eden kimse demektir.⁵⁸ Bu du- rumda *Sekkâkî* nisbesi söz konusu mesleği icrâ eden kişiye ya da aileye mensubiyet anlamı taşır.

Nisbenin anlamı açıktır ancak mesleği icrâ edenin kim olduğu konusunda ilk bakışta bir belirsizlik söz konusudur. Nitekim çağdaş araştırmaların pek çoğunda müel- lifin ailesi, ilk yetişme çağı ve mesleği, ilim tahsiline nasıl başladığı gibi konular hak- kında *Sekkâkî* nisbesiyle ilişkili olarak aktarılan bir rivayet üzerinden muhtelif yorumlar yer almaktadır. Söz konusu rivayeti ilk kez kaydeden Mecdüddin Muhammed el- Hüseyinî, Farsça telif ettiği *Zînetü'l-mecâlis* isimli eserinin *sebât-ı niyet ve istikâmet-i azîmet* başlıklı beşinci cüzünün yedinci faslında, müellifin ilim tahsiline nasıl başladığı-

⁵⁵ Coğrafi menşeleri ve ilmi seyahatleri bakımından Hârizm bölgesi âlimleri hakkında bir değerlendirme için bkz. Ceceli Dursun, s. 138-160.

⁵⁶ Müellifin bu nisbe ile meşhur olduğu ve hatta *Sekkâkî* dendiğinde doğrudan kendisinin hatıra geldiği doğrudur. Nitekim gerek çok sayıdaki *Miftâh* nüshasında gerekse hakkında bilgi-değerlendirme içeren klasik ve modern kaynaklarda müellif hep bu nisbe ile anılmaktadır. Öte yandan İslâm tarihinde aynı nisbeyi taşıyan başka isimler de mevcuttur. Konu hakkında bkz. Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 47-48.

⁵⁷ Zebîdî, Nisâbur'da *Sekkâke* adında bir mahalle bulunduğunu, *Miftâh* müellifinin de bu bölgeye mensup olduğunu belirtir. [İlgili açıklama için bkz. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. Mustafa Hicâzî), Kuveyt: Vizâretü'l-i'lâm, 1993, XXVII, s. 204.] Leknevî'nin aktardığına göre, Mustafa b. Muhammed el-Bennânî *Sekkâkî*'den bahsederken benzer şekilde, bu ifadenin Nisâbur'da –diğer bir görüşe göre ise Irak ya da Yemen'de bulunan– *Sekkâke* adındaki köye nisbet ifade ettiğini belirtir. Leknevî, müellifin Hârizmli olmasından yola çıkarak, bu görüşün doğru olamayacağını belirtir. Çünkü Hârizm'de *Sekkâke* adında bilinen bir yerleşim yeri yoktur. İlgili açıklama için bkz. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî), Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324, s. 231-232. Ayrıca bkz. Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 47; “es-Sekkâkî”, *Mevsû'a*, XIII, s. 7; Musa Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, 9.

⁵⁸ Arapça bir kelime olan “sikke” ise esas itibarıyla “damga veya nakış basmak için hazırlanmış demir kalıp” anlamına gelir. [İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, [t.y.], “skk” md., s. 440-441; Oğuz Tekin, “Sikke”, *DİA*, XXXVII, s. 179.] Kelime aynı zamanda, bu kalıpta üretilen madeni eşya ya da üzerine basılan damga ve nakışın kendisi için de kullanılmaktadır. Nitekim resmi otoritenin simge veya yazısının yer aldığı madeni para türü de buradan hareketle “sikke” şeklinde adlandırılır. [Oğuz Tekin, “Sikke”, s. 179.] Bu açıklamalara göre “sekkâk” kelimesi, hem kalıp (sikke) hem de bu kalıp kullanılarak altın, gümüş, demir vb. madenlerden üretilen nesnelerin yapımı ve onarımı ile meşgul olan kimse anlamına gelmektedir.

nı anlatırken, otuz yaşına kadar demircilikle meşgul olduktan sonra yaşadığı bir hadise üzerine medreseye intisap ettiğini söyler. Hikâyenin ilgili kısmı özetle şöyledir:

“Yaşadığı dönemin seçkin âlimlerinden Sekkâkî, hayatının ilk dönemlerinde demircilikle (fars. âhengerî) meşgul olmuştur. Bir gün, dönemin padişahına hediye olarak sunmak üzere, üzerindeki kilit ve anahtarıyla birlikte toplam ağırlığı bir kırıntı bile bulmayan demirden küçük bir kutu imâl etti. Padişah, kendisine sunulan hediyeği beğeniyle karşılarsa da tam o esnada huzuruna giren fuzelâdan bir başka kişiye çok daha büyük bir tazimde bulundu ve onu çok yakınına, dizinin dibine oturttu. Sekkâkî bu kişinin ulemâdan olduğunu öğrenince, toplumda saygın bir konuma gelebilmek için ilimle meşgul olması gerektiğini düşündü ve hemen sultanın huzurundan ayrılarak medresenin yolunu tuttu. Bu esnada, otuz yaşında bulunuyordu”.⁵⁹

Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât*'ta sözü edilen hikâyeyi aynen aktarır.⁶⁰ Nitekim hikâyeyi meşhur hale getiren büyük ölçüde bu nakildir.⁶¹ Bazı araştırmacılar bu nakilden yola çıkarak, müellifin otuz yaşına kadar demircilikle meşgul olduğunu, dolayısıyla Sekkâkî nisbesiyle işaret edilen mesleği icrâ edenin ya da en azından edenlerden birinin doğrudan müellifin kendisi olduğunu öne sürmüşlerdir.⁶² Ancak Musa Alak,

⁵⁹ Mecdüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib el-Hüseynî el-Hâirî, *Zînetü'l-mecâlis* (nşr. Ahmed Ahmedî), Tahran: İntişârât-ı Senâî, 1342, s. 584. *Zînetü'l-mecâlis*'te geçen hikâyenin devamı şöyledir: “Müderres, ilerlemiş yaşı nedeniyle zihninin ilim tahsiline elverişli olmayabileceğini, bu nedenle derse başlamadan önce kendisini sınava tabi tutması gerektiğini söyledi ve ödev olarak Şafîî fıkından bir meseleyi bin kez tekrarlayarak ezberlemesini istedi. Ertesi gün geldiğinde Sekkâkî, hocasının verdiği vazifeyi “Şeyh dedi ki: Köpeğin derisi tabaklanmak suretiyle temizlenir” yerine “Köpek dedi ki: Şeyhin derisi tabaklanmak suretiyle temiz olur” şeklinde bütünüyle karıştırarak yanlış şekilde aktardı. Mecliste bulunanlar bu duruma güldüler. Bunun üzerine müderres ödev olarak bir başka meseleyi ezberlemesini istedi. Sekkâkî böylece on yıl süreyle büyük sıkıntılara katlandı ancak ilimde herhangi bir ilerleme sağlayamadı. Neticede medreseyi terk ederek tek başına çöllere çekildi. Bu esnada, uzun süre akan su damlalarının bir taşın ortasında delik açtığını görünce Sekkâkî içinde bulunduğu durumu düşündü ve kendi kendine ‘Bu saatten sonra kalbin en sert kaya gibi olacak’ diyerek güçlü bir niyet ve kararlılıkla ilim tahsiline kaldığı yerden devam etmek üzere medreseye geri döndü. Cenab-ı Hak ona ilmin kapılarını açtı ve böylece ilimde bütün akranlarını geride bıraktı. Sekkâkî bu surette otuz yıl boyunca tahsiline devam etti”. el-Hüseynî, s. 584-585.

⁶⁰ İlgili yer için bkz. Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdât* (thk. Esedullah İsmailiyyân), Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1392, VIII, s. 220-222. Ayrıca bkz. Mirza Muhammed Ali Müderres, *Reyhânetü'l-edeb fi terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künyeti ve'l-lakab*, Tebriz: Çaphâne-i Şafak, [t.y.], III, s. 23. Sekkâkî üzerine yapılmış pek çok modern çalışmanın da sözü edilen hikâyeyi muhtelif yorumlar eşliğinde aktardığı görülür. İlgili yerler için bkz. F. Krenkow, “Sekkâkî”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967, X, 328; Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 48-49; a.mlf. “es-Sekkâkî”, *Mevsû'atü a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 2007, XIII, 7; W. P. Heinrichs, “al-Sakkâkî”, *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), VIII, 893; İsmail Durmuş, “Sekkâkî”, *DİA*, XXXVI, 332.

⁶¹ Musa Alak, söz konusu hikâyenin *Zînetü'l-mecâlis*'ten önce yazılan ve ulaşabildiği hiçbir kaynaktan yer almadığını, ayrıca Hânsârî'nin *Ravzatü'l-cennât*'ına kadar *Zînetü'l-mecâlis*'ten sonra yazılmış metinlerde de zikredilmediğini belirtir. Sonraki araştırmalar ise genellikle Hânsârî'nin aktarımından yola çıkmaktadır. Dolayısıyla mezkûr hikâyenin yaygınlaşmasını sağlayan *Ravzatü'l-cennât* olmaktadır. İlgili açıklamalar için bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 12.

⁶² Hânsârî, her ne kadar Sekkâkî'nin otuz yaşına kadar demircilikle meşgul olduğu yönündeki hikâyeyi aktarsa da, müellifin Sekkâkî nisbesini alması için herhangi bir gerekçe olmadığını, bu durumun muhtemelen atalarından sikke yapımıyla meşgul olan birine nispeti ifade ettiğini belirtir. İlgili açıklama için bkz. Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât*, VIII, 220. Çağdaş araştırmacılar Krenkow ise, müellifin maden oyma işçiliği ile meşgul olduğunu ve

Sekkâkî'nin biyografisini kaleme aldığı çalışmasında, nakledilen hikâyenin bütünüyle gerçek dışı olduğunu açık ve ikna edici bir biçimde ortaya koymuştur.⁶³ Dolayısıyla el-Hüseynî'nin dile getirdiği ya da Hânsârî'nin naklettiği anlatı üzerinden yorum yapmak yanıltıcı olacaktır. Ayrıca müellifin nisbesi “Sekkâk” değil “Sekkâkî” şeklindedir. Dolayısıyla, yukarıda işaret edildiği üzere, bu nisbe doğrudan müellifin söz konusu mesleği icrâ ettiğine delâlet etmez. Daha ziyade böyle bir kimseye ya da aileye nispetini gösterir. Nitekim Suyûtî, Ebû Hayyân'ın müellifi, dedesine nispetle İbnü's-Sekkâk şeklinde adlandırdığından bahseder.⁶⁴ Bu durumda Sekkâkî'nin kendisinin değil ancak dedesinin ya da daha genel olarak atalarının “sikke” yapımıyla meşgul olduklarını kabul etmek daha makul gözükmemektedir.⁶⁵

Zînetü'l-mecâlis'te zikri geçen anlatı bütünüyle gerçek dışı olduğuna göre, Sekkâkî'nin otuz yaşına kadar demircilikle ya da sikke yapımıyla meşgul olduğu, dolayısıyla ilim tahsiline geç başladığı ihtimali ortadan kalkar. Ancak öte yandan ailesinin ya da en azından ailesinden bazı kimselerin bu mesleği icrâ ettiği sabittir. Çünkü meşhur nisbe açıkça bu duruma delâlet eder. Bu durumda müellifin bir *ilim ailesine* mensup olma ihtimali zayıflamış gözükmemektedir. Şu halde, ailesi ya da en azından bazı üyeleri farklı bir mesleği icrâ ederken müellifin ilim tahsiline nasıl ve ne zaman yöneldiği sorusu cevaplanmalıdır. Ancak elimizdeki hiçbir kaynak bu konuya ilişkin herhangi bir veri

Sekkâkî nisbesini bu sanatı dolayısıyla aldığını belirtir. F. Krenkow, “Sekkâkî”, *İslâm Ansiklopedisi*, X, 328. Benzer bir görüşü Ahmed Matlûb da dile getirir. İlgili açıklama için bkz. Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 47; a.mlf., “es-Sekkâkî”, *Mevsû'a*, XIII, s. 7. Ayrıca bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 9-10.

⁶³ Alak, söz konusu hikâyenin tek kaynağı olan *Zînetü'l-mecâlis* isimli eserin adından da anlaşıldığı üzere bir sohbet ve vaaz kitabı olması, bu nedenle metinde yer verilen haberlerin sıhhatinden ziyade muhtevasına önem verilmesi, ayrıca Sekkâkî'nin Hanefî fukahâsından olduğu bilindiği halde mezkûr rivayette Şafîî fıkhı okuduğunun belirtilmesi, başta *Miftâhu'l-ülûm*'un ilmi derinliğinin açık bir biçimde gösterdiği üzere Sekkâkî'nin oldukça yüksek bir fikrî seviyeye sahip olmasına karşın aktarılan rivayette neredeyse geri zekâlı bir kişi gibi tasvir edilmesi ve hepsinden daha önemlisi söz konusu hikâyenin Sekkâkî'den yaklaşık olarak iki asır önce yaşamış Şafîî fakih Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî el-Horôsânî'ye (ö. 417/1026) tarihsel açıdan bire bir uygun düşmesi nedeniyle ilgili rivayetin Sekkâkî'ye nispetinin bütünüyle hatalı olduğunu belirtir. Alak'ın söz konusu rivayete ilişkin eleştirileri için bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 12. Bu ihtimale hikâyeyi aktaran Hânsârî'nin de imâda bulunduğu söylenebilir. İlgili yer için bkz. Hânsârî, *Ravzatü'l-cennât*, VIII, 220. Ayrıca çağdaş araştırmacılardan W. P. Heinrichs ve İsmail Durmuş, mezkûr hikâyenin Şafîî fakih Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî'nin biyografisinde yer aldığına daha önce işaret etmişlerdir. İlgili yer için bkz. W. P. Heinrichs, “al-Sakkâkî”, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), Leiden: Brill, 1995, VIII, 893; İsmail Durmuş, “Sekkâkî”, *DİA*, XXXVI, 332.

⁶⁴ Suyûtî, *Lübbü'l-lübâb fî tahrîri'l-ensâb* (thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz-Eşref Ahmed Abdülaziz), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991, II, 20.

⁶⁵ Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 9-10.

sunmaz. Bu nedenle müellifin tahsil hayatının gelişimi ve ayrıntılı safhaları gibi başlangıcı da karanlıktır.⁶⁶

Sekkâkî biyografisinde soru ve yorumlara konu olan bir diğer mesele, müellifin dönemin sosyo-kültürel ve politik yapısıyla ilişkisinin mahiyetine yöneliktir: Sekkâkî yaşadığı dönem ve muhitte nasıl bir konuma sahipti? Hârizm toplumunun görünür ve etkili bir şahsı mıydı yoksa kişisel sınırları içinde yaşayan, yalnızca belirli bir zümrenin tanıdığı ve bildiği bir kişi miydi?

Esasen daha önce işaret edildiği üzere klasik kaynaklar bu konuda yeterli veri içermez. Bu nedenle yukarıda dile getirilen sorular belirli ölçüde cevapsız durumdadır. Öte yandan Matlûb, *Zînetü'l-mecâlis*'teki hikâyeden yola çıkarak, Sekkâkî'nin Hârizmşâhlar devletinde irtibat kurduğu ilk kişinin 567-596 yılları arasında hüküm süren Alâeddin Tekiş olduğunu, ancak müellifin beklediği ilgiyi görmediğini belirtir.⁶⁷ Mezkûr hikâyede, Sekkâkî saraya çıktığında otuz yaşında olduğuna göre, tarih 585 yılıdır ve dönemin emiri Alâeddin Tekiş olmalıdır. Bu yorum, söz konusu anlatının gerçek dışı olması nedeniyle kabul edilebilir değildir. Ancak Sekkâkî'nin Alâeddin Tekiş'ten sonra başa geçen ve hem Hârizmşâhlar'ın bir imparatorluğa dönüştüğü yılları hem de devletin çöküşünü yaşayan sultan Alâeddin Muhammed⁶⁸ (596-617) ile güçlü bir irtibatı olduğu görülmektedir. Çünkü Celâleddin Hârizmşâh'ın hayatını ve mücadelesini anlat-

⁶⁶ Bu şartlar altında yapılabilecek en makul şey ise, İslâm geleneğindeki genel uygulamaya istinâden, müellifin erken yaşlarda ilim tahsiline başladığını tahmin etmekten ibarettir. Bu tahmini destekleyen bir veri olarak, müellifin bugün için bilinen tek eseri *Miftâhu'l-ulûm*'un Arap dilbilimi, mantık ve şiir gibi alanlara uzanan hacmine, bu disiplinlere ilişkin meseleleri tartışırken ortaya koyduğu ilmi derinliğe ve sonraki süreçte ulemâ üzerine yaptığı etkilere bakıldığında, böyle bir eserin vücuda getirilebilmesi için uzun yıllara dayanan bir ilmi birikime ihtiyaç duyulacağı rahatlıkla söylenebilir. *Miftâhu'l-ulûm*'un hicrî 575-616 yılları arasında yazıldığını kesin olarak bildiğimize göre [Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 33-34.] en geç tarihi dikkate aldığımızda dahi *Miftâh*, müellif henüz 61 yaşında iken telif edilmiş olur. *Zînetü'l-mecâlis*'teki anlatıya göre, böyle üst düzey bir metnin müellif ilim tahsiline, verdiği kısa aranın ardından yeniden başladıktan sonra yirmi yıl içinde vücuda geldiğini kabul etmek gerekir ki bu epeyce zor bir ihtimaldir. Öte yandan müellifin, başta kelim olmak üzere dini ilimler ve ayrıca gizli ilimlere vukûfiyeti ve bu alanlarda telif ve tedris faaliyetlerinde bulunduğu bilinmektedir. Diğer bir deyişle Sekkâkî'nin ilmi mesaisi *Miftâh* ile sınırlı değildir. Bütün bu veriler Sekkâkî'nin, kuvvetle muhtemel oldukça erken yaşlarda başlayan ve uzun yıllar devam eden sıkı ve derinlikli bir ilmi tahsil ve faaliyet sürecinden geçtiğine işaret eder. Yine İslâm geleneğindeki genel uygulamaya istinâden, müellifin ilim tahsilini, Hârizm bölgesinde aktif şekilde kullanıldığını bildiğimiz cami ve medrese gibi kurumlarda yaptığı tahmin edilebilir. [Hârizm bölgesinde ilmi faaliyetlerin yapıldığı mekânlara ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Ceceli Dursun, s. 15-47].

⁶⁷ Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 50.

⁶⁸ Köprülü ve Kafesoğlu, İl Arslan ve Alâeddin Tekiş dönemlerini Hârizmşâhlar devletinin kuruluşu, Alâeddin Muhammed ile başlayan süreci (hicrî 589 ilâ 614 yılları) ise Hârizmşâhlar imparatorluğu şeklinde nitelendirir. Bkz. M. Fuad Köprülü, "Hârizmşâhlar", **İA**, V (I), 265, 276; İbrahim Kafesoğlu, **Harezmşâhlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000, s. 73-221.

tığı eserinde Nesevî (ö. 639/1241), bu irtibata dair şu cümleyi yazar: “O [yani Sekkâkî] büyük sultanın [yani Alâeddin Muhammed’in] yanında saygın bir konum edinmişti (temekkene)”.⁶⁹ Hânsârî’nin, “Sekkâkî, Hârizmşâh sultanı devletinin âlimlerindendi” şeklindeki ifadesi⁷⁰ de bu durumu destekler niteliktedir. Hânsârî’nin burada “sultan” derken kastettiği Alâeddin Muhammed’dir.⁷¹

Nesevî, yukarıda alıntılanan cümlesini, Bağdat’ı ele geçirmek istediği dönemde sultan Alâeddin Muhammed ile Sekkâkî arasında yaşananların hikâyesi bağlamında kullanmıştır. Mesele özetle şöyledir:

“Sultan [Celâleddin] Irak’ta iken, Tatarlardan [Moğollardan] kaçan Hârizmli bir şahıs geldi ve kendisine dönemin önde gelen kişisi, allâme Sirâcüddin Ebû Yusuf Yakup es-Sekkâkî’den bahsetti: Sekkâkî, Hârizm’in faziletli kişilerinden olup harikulade fenlere vâkıftır ve pek çok ilimde seçkin üstadları geride bırakmıştır. Öyle ki insanlar Sekkâkî’nin bazı gezegenleri etkisi altına alıp (sihir) yürün-gelerinden çıkardığına, akmakta olan suları nefesiyle durdurduğuna inanıyorlardı... Nitekim Sekkâkî, büyük sultanın yanında saygın bir konum edinmişti. Sultan Alâeddin Muhammed Bağdat’a yöneldiğinde Sekkâkî onun için sihirli bir heykel yaptı. Bu heykeli Bağdat’ta [bir yere] gömecekler ve böylece sultan emeline kavuşacaktı. Büyük sultan bu heykeli, Bağdat’a gönderdiği esnada Mücîrüddin el-Kâdî’ya teslim etti. Mücîrüddin heykeli [Bağdat’ta] konakladığı eve gömdü. Ancak bugün Sekkâkî, bu sihirle amaçlanan şeyin aksi yönde gerçekleştiğini ve zararının sultana faydasının ise halifeye dokunduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, eğer Mücîrüddin hayatta ise, söz konusu heykeli bulup çıkarmak ve sonra yakmak üzere Bağdat’a göndermenizi öneriyor. Mücîrüddin, [Hârizmli bu kişinin] anlattıklarını tasdik etti. Bunun üzere sultan [Celâleddin], Mücîrüddin’i Bağdat’a bazı işler için elçi olarak gönderdi ve ona söz konusu heykeli bulup çıkarmasını emretti. Ancak Mücîrüddin, Bağdat’a ilk geldiğinde konakladığı evi bulamadı. Amacına ulaşabilmek için bütün yolları denedi ancak yine de başaramadı...”⁷².

Nesevî’nin anlatımından yola çıkarak, Sekkâkî’nin Hârizmşahlar devletinin iki büyük sultanı Alâeddin Muhammed ve Celâleddin ile irtibatı hakkında şu sonuçlara ulaşılabilir: Öncelikle Sekkâkî, Alâeddin Muhammed ile doğrudan irtibat halinde olmuş, kendisiyle şahsen tanışmış ve görüşmüştür. Dahası müellif, sultan üzerinde ciddi bir etkiye sahip gözükmektedir. Nitekim sultanın, müellifin “sihirli heykeli toprağa

⁶⁹ Mohammed en-Nesawi, *Histoire Du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*, Texte Arabe, O. Houdas (nşr.), Paris: Ernest Leroux Editeur, 1891, s. 150; krş. *Celâlüttin Harezemşah* (trc. Necip Asım), İstanbul: Maarif Vekâleti, 1934, s. 94.

⁷⁰ Hânsârî, *Ravzatü’l-cennât*, VIII, s. 220.

⁷¹ Matlûb, *el-Belâga inde’s-Sekkâkî*, s. 50.

⁷² en-Nesawi, s. 150-151.

gömme” teklifini kabul etmesi ilmine ve kabiliyetine duyduğu güveni gösterir. Ancak öyle anlaşıyor ki Sekkâkî, sultan Celâleddin ile yüz yüze gelmemiş, tanışmamıştır. Tatarlardan/Moğollardan kaçıp Bağdat’ta huzuruna çıkan Hârizmli kişinin kendisine Sekkâkî’yi anlatması, muhtelif özelliklerinden bahsederek tanıtmaya bu duruma işaret eder. Öte yandan sultan Celâleddin, kendisine anlatılanlara ancak Mücîrüddin’in onaylamasından sonra itibar etmiştir. Dolayısıyla Sekkâkî ile babası arasında geçenlerden haberdar olmadığı düşünülebilir. Ayrıca Sultan Celâleddin’in kendisine anlatılan hikâyeye itibar edip Mücîrüddin’i gömülü heykeli çıkarıp yakmak üzere Bağdat’a göndermesi, zorunlu olarak Sekkâkî’nin gizli ilimlere vukûfiyetini ve yaptığı sihrin muhtemel etkilerini kabul ettiği anlamına gelmez. Sultan Celâleddin, Hârizmşah devletinin dağılmakta olduğu bir dönemi yaşamıştır. Dolayısıyla büyük bir imparatorluğun çökmek üzere olduğunu yakıcı bir biçimde hissettiğinden, devletin toparlanıp yeniden ayağa kalkması için son bir umut olarak aleyhine işleyen sihrin bozulması ihtimaline sarıldığı- nı düşünmek mümkündür. Nitekim Nesevî, bu ihtimali çağrıştıracak şekilde, yukarıda aktarılan hikâyenin anlatımını şu sözlerle bitirir:

“Şimdi ben de hangisine şaşıracağımı bilmiyorum: Bu faziletli zatın itikadına mı şaşırayım yoksa şunların aldanışına mı? Herhangi bir devlet zevâlden emin olmuş mudur ya da dünya aynı hal üzere devam etmiş midir hiç? Nice ümmetler vardır ki Allah dilediğini yok eder ve dilediğini de sabit kılar. [Her şeyin yazılı olduğu/kaydedildiği] kitapların anası (ümmü’l-kitab) onun katındadır.”⁷³

Nesevî’nin aktardıklarından açıkça anlaşıldığı üzere Sekkâkî, Hârizmşahlar devleti gücünün zirvesinde iken, sultan Alâeddin Muhammed nazarında oldukça muteber bir kişi durumundadır. Devlet başkanıyla bu derece yakın olan bir âlim kuvvetle muhtemel, eğitim başta olmak üzere dönemin çeşitli kurumlarında görev almış, saray çevresine girmiş, ilmine ve fikrine müracaat edilen, devlete ve topluma büyük yararlılıklar göstermiş bir kişi olmalıdır. Nitekim müellifin Sedîd el-Hayyâtî’den (ö. 618/1221’den sonra) fıkıh tahsil etmesi bu istikamette yorumlanabilecek bir veridir. Çünkü Nesevî’nin belirttiği üzere el-Hayyâtî, Hârizm’in *muhtesibi*⁷⁴ olup ilim ve amel faziletlerini kendisinde topladığı için sultan Alâeddin Muhammed tarafından hürmet

⁷³ en-Nesawi, s. 151. Ayrıca bkz. Matlûb, **el-Belâga inde’s-Sekkâkî**, s. 58-59.

⁷⁴ İslâm devletlerinde *emir bi’l-marîf nehîy ani’l-münker* prensibi uyarınca genel ahlâkı ve kamu düzeni- ni koruma ve denetleme işiyle görevli memura *muhtesib* denir. Cengiz Kallek, “Hisbe”, **DİA**, XVIII, 133.

gören önemli bir zattır.⁷⁵ Öte yandan yukarıda alıntılanan ifadelerde Hârizmîli zatın Sekkâkî hakkında söylediği “Sekkâkî, Hârizm’in faziletli kişilerinden olup harikulade fenlere vâkıftır ve pek çok ilimde seçkin üstadları geride bırakmıştır. Öyle ki insanlar Sekkâkî’nin bazı gezegenleri etkisi altına alıp (sihir) yörüngelerinden çıkardığına, almakta olan suları nefesiyle durdurduğuna inanıyorlardı” şeklindeki sözleri ile Hamevî’nin “O, insanların haberlerini [kulaktan kulağa] taşıdığı, dönemin en faziletli kimselerinden biridir” şeklindeki daha önce aktardığımız ifadesi müellifin devlet ricali yanında geniş kitleler tarafından da tanınan ve itibar edilen bir kişi olduğunu gösterir.

Bu başlık altında son olarak müellifin Moğol istilası ve sonrasında yaşadıkları ile vefatı üzerinde duracağız. Hândmîr, Sekkâkî’nin hayatının son yıllarında Çağatay Han ve veziri Habeş Amid ile aralarında yaşananlara ilişkin olarak *Habibü’s-siyer* isimli umumi dünya tarihinde özetle şunları kaydeder.

“*Miftâhu’l-ulûm* müellifi Sekkâkî, ulûm-ı garîbe, fûnûn-ı acîbe, cinleri emri altına alma (teshir-i cin) ve [insanları cinlerinden etkisinden] kurtarma, yıldızları [etkisini kullanmak üzere] çağırma (davet-i kevâkib), tılsımlar, sihir ve limya sanatı, yer cisimlerinin ve gök cirimlerinin özellikleri konularına da tam anlamıyla vâkıftır. Çağatay Han’ın veziri Habeş Amîd ve diğer bir nevvâbı, Sekkâkî’nin bu ilimlere vâkıf olduğunu haber verince Çağatay Han Sekkâkî’yi yanına çağırdı ve onu dost edindi. Sekkâkî bu birliktelik süresince Çağatay Han’a eşyanın garip hallerini gösterip durdu. Bu durum, izzetinin ve kendisine duyulan hürmetin artmasına neden oldu.

Bir gün padişah birkaç kazın havada uçtuğunu gördü ve ok ile yayına davrandı. Bunun üzerine Sekkâkî, “Padişah bu kuşlardan hangisini avlamak ve düşürmek istiyor” dedi. Çağatay parmağıyla başta-kiyle sondakini ve ortada uçan kuşlardan birisini işaret etti. Sekkâkî yere bir çember çizdi ve sihirli kelimeler (efsun) söyledi. Sonra parmağıyla işaret ettiği anda o üç kuş yere düştü. Çağatay bu durum karşısında şaşkınlıktan küçük dilini yuttu. O günden itibaren Sekkâkî’nin tam anlamıyla müridi ve bağılısı haline geldi. Öyle ki saygısından huzurunda diz çökerek oturuyordu.

Sekkâkî o günlerde Çağatay Han’a şunları söyledi: “Bağdat’ta bulunduğum sırada halifenin vezirinden rencide olduğum için yanmakta olan ateşi bağladım. Ne kadar çabalasalar da açamadılar. Üç gün üç gece sonra halk feryad u figan etti. Halife bunun doğal bir hadise olmadığını anladı. Beni yanına çağırdı ve ateşi serbest bırakmamı istedi. Bunun üzerine, bu yaşananların [tabîî bir durum olmayıp]

⁷⁵ en-Nesawi, s. 94; Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu’l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 14.

Sekkâkî tarafından gerçekleştirildiğini Bağdat'ta ilân ederseniz ve vezir köpeğin kıcını öperse, istediğinizi yaparım dedim. Söylediklerimi yaptılar, ben de ateşi serbest bıraktım”.

Sekkâkî, Çağatay Han'ın nezdinde öyle itibarlı bir konuma yükseldi ki bu durum vezir Habeş Amîd'in gönlünde kıskançlık ateşi yanmasına sebep oldu ve o büyük fazilet ehli âlimi yok etmek için uğraşmaya başladı. Sekkâkî bu durumu fark edince kendisiyle mücadeleye girişti. Bir gün Çağatay Han'a; yıldızlar gösteriyor ki Habeş Amîd'in talih ve saadet yıldızı sönmeye yüz tutmuştur. Korkarım ki bahtsızlığı sizin saadetinize de sirayet eder, dedi. Çağatay bu sözlerle inanarak derhal Habeş Amîd'i görevinden azletti. Ancak vezirin azlinden bir yıl sonra devlet işlerinde sorunlar, aksamalar baş göstermeye başlayınca Çağatay Han, Sekkâkî'ye; bir insanın bahtı her zaman aynı şekilde devam etmez, belki de vezirin yıldızı yeniden yükselmiştir, dedi. Sekkâkî, vezire karşı yaptıklarını düşündü ve sonunun vahametinden korkarak, olabilir dedi. Bunun üzerinde Çağatay Habeş Amîd'i yeniden vezir olarak atadı. Ancak vezir, Sekkâkî'den kurtulmaya azmetmiş, hakkında ileri geri konuşmaya başlamıştı. Bu sırada Sekkâkî [muhtemelen, halen güçlü olduğunu göstermek amacıyla] Merih yıldızını (Mars) teshir etmiş ve Çağatay Han'ın otağında silahları ateşten, âteşin bir gurup asker vücuda getirmişti. Bu durumu gören Çağatay endişeye kapıldı. Habeş Amîd [Sekkâkî'ye karşı] aradığı fırsatı bulmuştu. Çağatay Han'a, “Sekkâkî böyle [olağanüstü] şeyleri yapabilecek kudrette biridir. Bunları yapabilen saltanat hayali de kuruyor olabilir. Âteşin askerler çıkararak padişaha kast edebilir” dedi. Vezirin bu sözleri Çağatay Han'ı etkiledi. Bunun üzerine Çağatay, Sekkâkî'yi hapse attırdı. Sekkâkî, üç yıl zindanda kaldıktan sonra vefat etti”.⁷⁶

Handmir'in Sekkâkî hakkında aktardığı bilgiler, birkaç açıdan önem arz etmektedir. İlk olarak, müellifin tahsil ettiğini bildiğimiz Arap dilbilimi, fıkıh ve kelim gibi İslâmî ilimler dışında gizli ilimlere de vâkıf olduğu, hatta bu alandaki bilgilerini pratikte güçlü şekilde kullanabildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Nesevî'den aktardığımız pasaj da müellifin bu yönünü öne çıkarmakta ve ulaştığımız hükmü desteklemektedir.

Üzerinde durulması gereken bir başka konu, müellifin hayatının son yıllarına denk düşen Moğol istilasına karşısındaki tutumudur. Bilindiği gibi üzere Moğol ülkesinden gelen bir ticaret kervanındaki yaklaşık 450-500 kişi, Otrar'da casusluk suçlamasıyla mallarına el konduktan sonra öldürülmüş, bunun üzerine Cengiz Han, iki ülke arasında dostluk ve ticari münasebet kurma amacıyla bir süre önce yapılan antlaşmanın bozulduğunu bildirmiş ve Otrar valisi İnalçık'ın teslimi ile malların tazmini talebinde bulun-

⁷⁶ Handmir, III, 80-81. Handmir'in müellife ilişkin verdiği bilgiler önce Mecdüddin Muhammed el-Hüseynî, daha sonra ise Leknevî tarafından özetlenerek aktarılmıştır. İlgili yerler için bkz. [el-Hüseynî, 585-586; Leknevî, s. 231-232]. Ancak Leknevî bu aktarımında, Sekkâkî'nin Bağdat'ta başından geçtiğini söylediği olaylara hiç temas etmez. Bu nedenle meseleyi asıl kaynak olan Handmir'den değil de Leknevî'den hareketle ele alana araştırmacılar, konunun bu boyutuna değinmemişlerdir.

muştur. Ancak bu amaçla gönderdiği elçiler de öldürülünce (615/1218) mezkûr olaydan yaklaşık bir yıl sonra, Mâverâünnehir bölgesinden başlamak üzere İslâm ülkesinin yer aldığı batı istikametine doğru korkunç bir istilâ hareketine girişmiş ve Moğol orduları 1219 yılı sonlarında Hârizmşah topraklarına girmiştir.⁷⁷ Başkent Gürgenç 618/1221 yılında düştüğünde Sekkâkî 63 yaşındadır. Hârizm ülkesi Moğol istilasına uğrayınca meşhur sûfî Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) ve talebeleri gibi istilaya direnen âlim ve sûfiler öldürülmüş, bazıları da bölgeyi terk ederek İran’a oradan da Anadolu topraklarına göçmüştür.⁷⁸ Ancak aktarılan hikâyeden anlaşılıyor ki Sekkâkî bu süreçte Hârizm’i terk etmemiş ya da bölgenin dışına çıkmıyorsa bile İran ya da Anadolu gibi uzak coğrafyalara göçmemiştir. Çünkü Çağatay Han’ın yönetim merkezi, Hârizm’e çok da uzak olmayan Türkistan bölgesindeki Almalığ şehridir.⁷⁹ Bu durum, müellifin istila sürecinde ve sonrasında Hârizm ya da Türkistan coğrafyasında kaldığını gösterir. Öte yandan müellifin Moğollara karşı herhangi bir mukavemet içerisinde olmadığını tahmin edebiliriz. Çünkü aksi durumda hayatta kalma şansı söz konusu olmazdı. Çağatay Han’ın sonradan kendisini sarayına davet etmesi de göstermektedir ki Moğollar âlim olması –özellikle de gizli ilimlere vukûfiyeti– nedeniyle Sekkâkî’ye herhangi bir zarar vermemiş, bilakis hürmet göstermişlerdir.

Mezkûr rivayetin gösterdiği bir başka husus, Sekkâkî’nin Çağatay Han’a bizzat ifade ettiği Bağdat seyahati ve bu esnada yaşadıklarıdır. Handmir’in anlatımında Sekkâkî, Bağdat’a ne zaman ve hangi gerekçeyle gittiğini ve ne kadar kaldığını belirtmez. Ayrıca dönemin halifesi ve müellifin sorun yaşadığı vezirin kimliği de belirsizdir.⁸⁰ Bütün bu koşullardan bağımsız olarak, eğer tarihen sabit ise, mezkûr anekdottan çıkan tek sonuç Sekkâkî’nin gizli ilimler konusundaki yetkinliğidir. Nitekim

⁷⁷ Moğolların Hârizm ülkesini istilâsı konusunda bkz. M. Fuad Köprülü, “Hârizmşahlar”, **İA**, V (I), 274; İbrahim Kafesoğlu, **Harezmsahlr Devleti Tarihi**, s. 223-285; Aydın Taneri, “Hârizmşahlar”, **DİA**, XVI, 229-230; H. Ahmet Özdemir, **Moğol İstilâsı Cengiz ve Hülâgû Dönemleri**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 135-179.

⁷⁸ Ulemânın Moğollar karşısındaki tutumu ve istilanın ilim dünyası bakımından yol açtığı sonuçlar hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Ceceli Dursun, s. 240-248.

⁷⁹ Emel Esin, “Almalığ”, **DİA**, II, 506; Mustafa Kafalı, **Çağatay Hanlığı (1227-1345)**, Ankara: Berikan Yayınevi, 2005, s. 40.

⁸⁰ Tarihi sürece ilişkin bilgilerimizden hareketle, söz konusu halifenin 575 yılında hilâfet makamına oturan ve 622 yılında vefat eden Nâsır-Lidînillâh olduğunu tahmin edebiliriz. Çünkü Nâsır, Sekkâkî 20 yaşında iken halife seçilmiş ve müellifin vefatından dört yıl öncesine kadar da bu görevi sürdürmüş olmaktadır. Diğer bir deyişle Sekkâkî’nin hayatının önemli bir bölümü Nâsır’ın halife olduğu dönemde geçmiştir. Nitekim müellif, **Miftâh**’ta Nâsır’a halife olarak açık atıfta bulunur [İlgili kısım için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 308]. Ancak, mezkûr halifeyi tahmin etmek dahi vezirin kim olduğu halen belirsiz durumdadır.

Handmir'in anlatımında Sekkâkî, bu anekdotu gizli ilimlere vukûfiyeti nedeniyle Çağatay Han ile arasında meydana gelen yakınlık ve dostluk bağlamında dile getirmiştir. Öte yandan Bağdat'ta bulunmuş olma ihtimali, müellifin dönemin medreseleri ve âlimleri ile ilişkisi bakımından beraberinde pek çok soruyu gündeme getirecektir. Ancak eserde bahsedilen sıra dışı olaylara, dönemin Bağdat'ını anlatan genel ya da özel tarih eserlerinde tesadüf edilmemektedir. Bu durum, ortaçağın ayrıntılı metinleri göz önünde bulundurulduğunda, mezkûr hikâyenin gerçekliğini ciddi şekilde kuşkulu hale getirmektedir. Bu nedenle Sekkâkî'nin Bağdat'ta bulunduğu ihtimalini, konuya ilişkin araştırmalarımız kesin bir netice vermediği için, şimdilik dikkate almıyoruz.

Bu bağlamda temas etmemiz gereken son konu, müellifin vefatı meselesidir. Sekkâkî'nin hicrî 626 yılında vefat ettiği konusunda kaynaklar hemfikirdir.⁸¹ Ancak vefatın nerede ve nasıl gerçekleştiği konusunda çelişkili bilgiler söz konusudur. Başta Zehebî olmak üzere bazı kaynaklar, herhangi bir ayrıntı vermeksizin, Sekkâkî'nin Hârizm'de vefat ettiğini belirtir.⁸² Ancak Handmir'in yukarıda alıntıladığımız ifadelerine göre, müellifin hayatının son dönemini Hârizm bölgesinin dışında geçirdiği kesindir. Çünkü Cengiz Han'ın ölümünden sonra Hârizm büyük oğlu Cuci, Türkistan ise ikinci oğlu Çağatay Han'ın yönetimine bırakılmıştı.⁸³ Sekkâkî, Gürgenç düştükten sonra, Çağatay Han'ın yanına gittiğine göre Hârizm'den ayrılmış olmalıdır. Nitekim Kureşî, *şeyhimiz* şeklinde atıfta bulunduğu Kutbüddin isimli bir şahsa istinaden, müellifin Almalığ'a (Almalık) bağlı bir köy olan Eblekend (?) civarında vefat ettiğini söyler.⁸⁴ Kureşî'nin verdiği bu bilgi Handmir'in aktardıklarıyla uyumludur. Çünkü Almalığ, Çağatay Hanlığının başkentidir.⁸⁵ Bu durumda müellifin Almalığ şehrinde ya da civarında hapsedilmiş olması ve orada vefatı makul bir ihtimaldir. Müellifin, 626 yılında 71 ya-

⁸¹ Bu konuda bazı örnekler için bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLV, 273; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 623; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 364; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 189.

⁸² İlgili açıklamalardan bazıları için bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLV, 273. Süyûtî, Sekkâkî'nin Şeyh Sirâcüddin el-Bulkînî (ö. 805/1403) hattıyla yazılmış biyografisini gördüğünü belirtir. Buradaki bilgiye göre Sekkâkî 626 yılında Hârizm'de vefat etmiştir. İlgili aktarım için bkz. *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 364. Ayrıca bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 189.

⁸³ Kafalı, s. 33-34.

⁸⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 623. Benzer şekilde Havâfî de Sekkâkî'nin Recep ayının ilk günlerinde Almalığ'a bağlı bir köyde vefat ettiğini söyler. İlgili yer için bkz. Ahmed b. Celaledin Muhammed Havâfî, *Mücmel-i fasihi* (nşr. Mahmud Ferruh), Meşhed: Kitabfuruş-i Bastan, [t.y.], II, s. 303.

⁸⁵ Emel Esin, "Almalığ", *DİA*, II, 506; Kafalı, s. 40.

şında iken vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, bundan üç yıl önce yani 623 yılında hapsedilmiş olması gerekir.⁸⁶



⁸⁶ Müellifin vefatı konusundaki tarihsel bilgilerin dökümü ve yorumu için bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 21-23.

2. Muhiti ve İlişkileri Bağlamında Sekkâkî'nin Bir Düşünür Olarak Portresi

Sekkâkî'nin hayatı ve entelektüel serüvenine ilişkin unsurlar göz önünde bulundurulduğunda, ilk bakışta dikkati çekecek şey muhtemelen *gizli ilimler* meselesi olacaktır. Çünkü İslâm âlimleri içinde gizli/garip ilimler bahsiyle bu denli meşgul olmuş isim muhtemelen çok azdır. Nesevî ve Handmir'den aktardığımız pasajlar hem müellifin bu alandaki tecrübesini ve yetkinliğini hem de devlet ricali ve geniş halk kitleleri tarafından nasıl algılandığını gösterir. Öte yandan bazı kaynaklarda ve araştırma eserlerinde müellifin *Kitâbü's-şâmil* ya da *Mushafû'z-zühre* adıyla bu alanda telifte bulunduğu bilgisine yer verilmiştir.⁸⁷ Dolayısıyla müellifin konuyla aynı zamanda teorik düzeyde ilgilendiği ve literatüre katkı sağladığı söylenebilir. Ancak Sekkâkî bu alana hangi saiklerle yönelmiş, bu ilimleri kim(ler)den tahsil etmiş ve son tahlilde neyi amaçlamıştır? Ayrıca genel olarak dönemin siyasi ve sosyo-kültürel hayatı özel olarak ise müellifin düşünce ve telif serüveni bakımından *gizli ilimlerin* anlamı ve konumu nedir? Bu ve benzeri sorular hem inceleme alanımızın bütünüyle dışında kalmakta hem de konuya ilişkin ayrıntılı araştırmalar henüz yapılmadığından bu aşamada doyurucu şekilde cevaplanması pek mümkün gözükmemektedir.

Klasik kaynaklarda Sekkâkî'nin ilim kariyeri, ilgilendiği temel mesele ve alanlar konusunda sınırlı ölçüde de olsa bazı bilgi ve değerlendirmeler yer alır. Mesela Yakût el-Hamevî müellif hakkında şunları söyler:

⁸⁷ Bazı kaynaklarda Sekkâkî'ye gizli ilimler konusunda çeşitli metinler nispet edilmektedir. Bunların başında gelen Kâtip Çelebi, Sekkâkî'nin harf ilmine ilişkin *eş-Şâmil* adında bir telifi olduğunu belirtir. Ancak müellif bunun dışında herhangi bir bilgi vermez. [İlgili açıklama için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1024]. Adam Gacek ise Londra Üniversitesi'ndeki (SOAS) Arapça yazmalara ilişkin katalog çalışmasında Sekkâkî'ye nispetle *Kitâbü's-şâmil ve bahrû'l-kâmil fî usûli't-ta'zîm ve kavâidi't-tencîm* adıyla bir metin kaydeder. Yazar bu eserin beş makaleden oluşan bir sihir ve kehânet ansiklopedisi olduğunu ve Manchester 372 numarada *Mushafû'z-zühre* adıyla kayıtlı nüsha ile aynı metin olduğunu belirtir. Katalogta metne ait giriş cümleleri şöyle verilmiştir: "الحمد لله الذي جاعل الملايكة رسلا اولي اجنحة مثني وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء ان الله على كل شيء قدير ... اما بعد قال الشيخ الجليل سراج الدين ابو يعقوب يوسف السكاكي ان هذا كتاب فيه سرابر العلماء الاولين وكانوا يكتمونونه عن الناس ..." [Bkz. Adam Gacek, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in The Library of The School of Oriental and African Studies University of London*, London: School of Oriental and African Studies University of London, 1981, s. 100]. Öte yandan Çelebi, yine herhangi bir ayrıntı vermeksizin Sekkâkî'nin *Kitâbü't-tulsûm* adında başka bir metninden daha söz eder. [Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1435]. Alak söz konusu metnin herhangi bir nüshasına ulaşamadığını belirtir. [Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri*, s. 28]. Sekkâkî'ye gizli ilimler konusunda nispet edilen metinlere ilişkin bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri*, s. 27-28.

“[...] Sekkâkî Hârizm ehlindendir. Arap dilbilimi/naḥiv (el-arabiyye), meânî, beyan, edeb, arûz ve şiir alanında allâme ve imamdır. [Aynı zamanda] kalamcı ve fakih olup çeşitli ilim dallarında da üstattır (mütefennin)”.⁸⁸

Zehebî, yukarıda zikredilen unsurlara *istidlal ilmini* ekler⁸⁹. Kureşî ve İbn Kutluboğa kalam, mantık ve fıkıh gibi alanlara temas etmeksizin müellifin Arap dilbilimi alanındaki yetkinliğine ilişkin genel ifadeleri tekrarlar.⁹⁰ Suyûtî ve ondan naklen Taşköprizâde ise müellifin pek çok ilim dalında seçkin bir âlim olduğunu ancak asıl uzmanlık alanını *meânî* ve *beyan* ilimlerinin teşkil ettiğini belirtir.⁹¹ Kefevî daha ileri bir tespitte bulunarak müellifin bütün ilim dallarında tam bir yetkinliğe (müşâreke tâmmе) sahip olduğunu, *edeb* alanında ise mütekaddim ulemayı aştığını ifade eder.⁹² Alak’ın tespitlerine göre bazı *Miftâh* nüshalarında ise müellif, muhtemelen öğrencileri tarafından yazılmış giriş cümlesinde, *edebî türleri ihya eden* ve *meânî-beyan ilimlerinin kurucusu* gibi Arap dilbilimi ve belâgat tarihi bakımından konumunu belirginleştiren ifadelerle nitelendirilmektedir.⁹³

Mezkûr açıklamaların da gösterdiği üzere Sekkâkî *kalam* ve *fıkıh* gibi İslâmî ilimler ile *Arap dilbilimi* ve *mantık* gibi metodolojik karakteri öne çıkan disiplinlerde (alet ilimlerinde) yetkin ve otorite sahibi bir âlimdir. Ancak bütün bu çeşitliliğe karşın Sekkâkî’nin ilmî kişiliğini ve kariyerini oluşturan başlıca unsur kuşkusuz Arap dilbilimi (edeb) çalışmalarıdır. Diğer bir deyişle Sekkâkî’nin meslekten *dilci* olduğu söylenebilir. Nitekim müellifin bilinen ancak günümüze ulaşmayan ilk telifi *Şerhu’l-Cümel* Abdülkâhir Cürçânî’nin naḥiv muhtasarını⁹⁴ konu edinmektedir. Öte yandan müellifin elimizdeki tek eseri olan *Miftâh* müfret lafızların formu ve türeme ilişkilerinden şiirdeki

⁸⁸ Yakût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, VI, 2846.

⁸⁹ “Ebû Yakup es-Sekkâkî [...] naḥiv, sarf, meânî, beyan, istidlal, aruz ve şiir alanlarında imamdır. Kelâm ilminde ve diğer ilim türlerinde bol nasibi vardır. Eserini [yani *Miftâh*’ı] gören ilminin derinliğini/genişliğini, kabiliyetini ve üstünlüğünü anlar”. Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XLV, 273.

⁹⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye*, III, 622-623; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim*, s. 317.

⁹¹ Suyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, II, 364; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saâde*, I, 188-189.

⁹² Kefevî, *Ketâib*, II, vr. 6b.

⁹³ Söz konusu giriş cümlesi bazı *Miftâh* tahkiklerinde görülmektedir. İlgili yerler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, Ekrem Osman Yusuf (thk.), Bağdat: Dârü’r-Risâle, 1982; s. 103. Ekrem Osman Yusuf’un metinde verdiği cümleyi Hindâvî dipnotta göstermiştir. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, Abdülhamid Hindâvî (thk.), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000, s. 35 (1 nolu dipnot). Ayrıca bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu’l-ulûm Adlı Eseri*, s. 25.

⁹⁴ Abdülkâhir Cürçânî, *Kitâbü’l-Cümel fi’n-Naḥv*, Yüsri Abdülganî Abdullah (thk.), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.

vezin ve kafiye unsurlarına kadar uzanan geniş bir skalada bir bütün olarak *ilmu 'l-edebi* inceleme konusu yapar. Söz konusu muhteva içerisinde hem metnin içyapısı hem de sonraki sürece etkisi bakımından asıl önem arz eden kısım ise bu araştırmanın da temel konusunu teşkil eden *meânî* ve *beyan* ilimleri olmuştur. Nitekim *Miftâh* sonrası belâgat literatürüne bakıldığında Hüsameddin el-Müezzînî el-Hârizmî (ö. 742/1341'den sonra) tarafından telif edilen şerh⁹⁵ istisna edilmek koşuluyla, *Miftâh* üzerine yapılan muhtelif formdaki çalışmaların hemen tamamının eserin yalnızca *belâgat ilimlerinin* incelendiği üçüncü bölümünü konu edindiği görülür. Öte yandan müellife dair yukarıda alıntılanan açıklamaların odak noktasını da yine Arap dilbilimi teşkil eder. Bütün bu veriler müellifin gelenek tarafından kelim, fıkıh ya da mantık değil dilbilim alanındaki çalışmalarıyla tanındığını ve daha önemlisi bir *dil ve belâgat otoritesi* olarak algılandığını gösterir. Şu halde Sekkâkî'nin entelektüel portresi bakımından merkezî unsuru hiç kuşkusuz *ilmu 'l-edeb* oluşturur. Diğer alanlara ilişkin veriler ise bu merkezî unsura nispetle düşünülmelidir.

Daha önce dile getirildiği üzere Sekkâkî'nin tahsil hayatının ayrıntılarına ilişkin bilgilerimiz yok denecek kadar azdır. Ancak müellifin hangi hocalardan ders aldığı konusunda tabakat-biyografi kaynaklarında bazı isimler kaydedilmektedir. Bunların başında Mahmud b. Ubeydullah el-Hârisî (ö. 606/1209) ile Sedîd el-Hayyâtî (618/1221'den sonra) gelir.⁹⁶ el-Hârisî özellikle Hanefî fıkıhında derinleşmiş, hilâf ilmi ve mezhebin görüşlerine vukufundan dolayı “şeyhülislâm” lakabıyla tanınan dönemin meşhur âlimlerindendir.⁹⁷ el-Hayyâtî ise daha önce temas edildiği üzere Hârizm'in *muhtesibidir*. Kaynakların belirttiği üzere Sekkâkî her iki hocasından da Hanefî fıkıhı tahsil etmiştir.⁹⁸ Bununla birlikte Sekkâkî'nin fıkıhın *usûl* ve *fürû* alanlarından hangisine yoğunlaştığı, bu alanlarda *telif* ya da *tedris* faaliyetinde bulunup bulunmadığı, ayrıca *kadı-*

⁹⁵ İlgili metin için bkz. Hüsameddin el-Müezzînî el-Hârizmî, **Müezzînî alâ külliyâtî'l-Miftâh**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3862.

⁹⁶ Kureşî, **el-Cevâhirü'l-mudiyye**, III, 622; Alâüddin Ali Çelebi İbnü'l-Hinnâî [Kınalızâde], **Tabâkâtü'l-Hanefiyye**, Muhyî Hilâl es-Serhân (thk.), Bağdat: Matbaatü Divânî'l-Vakfî's-Sünnî, 2002, s. 187; Kefevî, **Ketâib**, II, vr. 6b; Mehmet Erdoğan, “Hârisî, Mahmûd b. Ubeydullah”, **DİA**, XVI, 204; Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 13 (2 nolu dipnot), 14 (4 nolu dipnot); Ceceli Dursun, s. 94-95.

⁹⁷ Mehmet Erdoğan, s. 204.

⁹⁸ Nitekim Kefevî, Sekkâkî'nin hocası el-Hârisî kanalıyla Ebu Hanife'ye ulaşan fıkıh senedini kaydeder [Kefevî, **Ketâib**, II, vr. 6^b]. Öte yandan müellifin biyografisine ilişkin tarihsel veriler çoğunlukla Hanefî tabakat eserlerinde geçmektedir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin fıkıh düşüncesi bakımından Hanefî geleneğine mensup olduğu açıktır.

lık vb. bir görev icra edip etmediği konusunda elimizde herhangi bir bilgi yoktur. Ancak yukarıda sıralanan veriler ışığında müellifin her halükarda ciddi bir *fıkıh* ve *usûl* birikimine sahip olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla *Miftâh*'ta görülen *ilmu'l-edeb* incelemesinin böyle bir birikim içerisinde şekillendiği, metinde tartışılan dil ve anlam sorunlarının tahlilinde ilkece söz konusu birikimin özellikle de *usûl* yönünün dikkate alınması gerektiği söylenebilir.

Klasik metinlerde Sekkâkî'nin talebesi olarak zikredilen tek isim⁹⁹ Hanefî fıkına dair *el-Kunye* isimli eseriyle meşhur olan Muhtar b. Mahmûd ez-Zâhidî'dir.¹⁰⁰ Kaynaklarda belirtildiğine göre ez-Zâhidî müelliften *kelam* ilmi tahsil etmiştir.¹⁰¹ Bu durum müellifin talebe yetiştirecek seviyede kelam birikimine sahip olduğunu gösterir. Nitekim el-Hamevî ve sonraki tabakat yazarları Sekkâkî'nin bu yönünü çeşitli şekillerde vurgulamışlardır.¹⁰² Öte yandan *Miftâh*'ta muhtelif meseleler incelenirken *tasavvur*, *tasdik*, *mutabakat*, *tazammun*, *iltizam*, *mahiyet*, *suret*, *cevher*, *araz*, *lazım*, *melzum*, *hayal*, *vehim* vb. kavramların¹⁰³ kullanılması ve pek çok yerde yapılan tanım ve taksimlerin mantıkî karakteri müellifin felsefe-kelam birikimine ilişkin kanaati güçlendirir. Nitekim modern dönemde Sekkâkî bu ve benzeri hususlardan hareketle *kelâmî belâgat* *ekolünün* kurucu ismi kabul edilmekte ve belâgat araştırmalarını sanatsal duyuşa/edebi zevke dayalı bir tahlil çalışması olmaktan çıkarıp teorik bir araştırmaya dönüştürüp bilim haline getirmekle eleştirilmektedir.¹⁰⁴ Sekkâkî ayrıca, dönemin Hârizm ilim kamu-

⁹⁹ Musa Alak yine *Miftâh*'ın bazı yazma nüshalarında yer alan icâzet kayıtlarından hareketle Sekkâkî'nin ez-Zâhidî dışında, Ebû Bekir b. Ömer es-Sabrânî (ö. 618/1222'den sonra), Şihâbüddin el-Hazzâfî (ö. 656/1258'den sonra), Ebû'l-Fezâil Muhammed eş-Şebezî (ö. 623/1226'dan sonra), Şemsüddin el-Mu'izzî (ö. 673/1274'ten sonra) gibi başka bazı talebelerini de tespit etmiştir. Alak, bu isimlerden iki tanesinin özellikli olduğunu vurgular. Bunlardan birincisi Şihâbüddin el-Hazzâfî'dir. Hazzâfî, *Miftâh*'ı bizzat müellifinden defalarca okuyarak icâzet almış ve çok sayıda kişiye okutarak metnin tahsili ve yaygınlaşmasına ciddi hizmetleri olmuştur. Bu nedenle *Miftâh*'ın pek çok icâzet senedi Hazzâfî vasıtasıyla müellife ulaşmaktadır. Diğeri ise Şemsüddin el-Mu'izzî'dir. Mu'izzî, *Miftâh*'ı pek çok başka âlim yanında bizatihi müelliften tashih edilmiş şekliyle okumuştur. Bu nedenle *Miftâh*'ın Mu'izzî nüshası otantikliği/sıhhati açısından diğerlerinden ayrı bir öneme sahiptir. Bu kişiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 16-20.

¹⁰⁰ Kureşî, **el-Cevâhiru'l-mudiyye**, III, 623; Şükrü Özen, "Zâhidî", **DİA**, XLIV, 81, 83; Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 16.

¹⁰¹ Kureşî, **el-Cevâhir**, III, 623; İbn Tağrıberdî, **el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi bade'l-Vâfi**, Muhammed Muhammed Emin (thk.), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2005, XI, s. 229.

¹⁰² Yakut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdebâ**, VI, 2846; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, XLV, 273; Suyûtî, **Buğyetü'l-vu'ât**, II, 364.

¹⁰³ Müellifin söz konusu kavramları en yoğun şekilde kullandığı yerlerin başında meânî ilminin ikinci alt başlığı olan *talep* konusunun giriş kısmı gelmektedir. İlgili açıklamalar için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 414-417.

¹⁰⁴ Söz konusu eleştirilerin modern dönemde çok sayıda örneği vardır. Bunlar içerisinde meşhur ve belâgat araştırmalarının seyri bakımından etkin bir örnek için bkz. Matlûb, **el-Belâga inde's-Sekkâkî**, s. 154-187.

yundaki hâkim yönelime uygun olarak Mutezilî geleneğe mensubiyetini açıkça ifade eder. Müellif meânî ilminde *müsnedin zikri* başlığı altında bu konuda şöyle yazar:

“Allah ilahımızdır, Muhammed (s.a.v) peygamberimizdir, İslâm dinimizdir, **tevhid ve adalet mezhebimizdir**, râşid halifeler imamlarımızdır, Nâsır-Lidînillâh halifemizdir, onun için dua etmek ve onu övmek vazifemizdir”.¹⁰⁵

Mutezile esasen bir kalam mezhebi olduğuna göre müellifin bu disiplin ve meseleleriyle oldukça yakın ve sıkı bir ilişkisi olduğunu tahmin etmek yanlış olmaz. Ancak Sekkâkî'nin bu alandaki birikimi nasıl/kim(ler)den tahsil ettiği, ez-Zâhidî dışında herhangi bir talebeye ya da talebe gurubuna ders verip vermediği, kalam ilmine dair kitap ya da risale formunda herhangi bir metin telif edip etmediği gibi sorular cevapsız durumdadır. Öte yandan *Miftâh* kalam meselelerine dair herhangi bir bölüm ya da başlık içermez. Metnin bütününe ve muhtevasına bakıldığında ise müellifin Tanrıda *zat-sıfat ilişkisi* ya da *halku'l-Kuran* gibi Mutezile mezhebinin ayırt edici görüşlerinin öne çıktığı ve dil düşüncesiyle de bağlantı kurulabilecek herhangi bir kalam meselesine girmedığı görülür. Dolayısıyla elimizde müellifin kelami görüşlerini ya da vukûfiyet derecesini gösteren herhangi bir tarihsel veri/belge yoktur. Ancak her hâlükarda müellifin Mutezile mensubiyeti büyük resim içinde kayda değer bir unsur teşkil eder ve bu nedenle belâgat düşüncesiyle ilişkisi bakımından hesaba katılmalıdır.

Sekkâkî'nin entelektüel portresi bağlamında temas etmemiz gereken bir diğer alan aklî ilimlerin aleti olarak tahsil edilen ve müellifin felsefe/kalam birikimine dair söylenenleri tamamlar nitelikteki *mantıktır*. Nitekim *Miftâh*'ın üçüncü bölümünde belâgat ilimlerinin ardından *istidlal* başlığı altında klasik mantık meseleleri incelenir.¹⁰⁶ Ancak müellif bunu felsefe geleneğinde yerleşik terminolojiden epeyce farklı bir dille yapar. Durusoy'un tespitiyle müellif bu değişikliği öyle ustalıkla gerçekleştirir ki mantıktan haberi olmayan biri *Miftâh*'ı ilk kez eline alıp okusa Sekkâkî'nin *ilmu'l-istidlâl* adında bağımsız bir disiplin tedvin ettiğini düşünebilir.¹⁰⁷ Sekkâkî'nin mantık ilmine yönelimi ve tahsili ile bu alandaki faaliyetlerinin neler olduğu konusunda kaynaklar

¹⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 308.

¹⁰⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 544-616.

¹⁰⁷ Ali Durusoy, “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27 (2004), s. 36.

hiçbir veri sunmaz. Öte yandan Hârizm muhitinde Sekkâkî öncesinde ya da yaşadığı dönemde *Miftâh*'ta gördüğümüz şekliyle dilbilim ve belâgat ile ilişkilendirilmiş bir mantık tasavvurundan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Bütün bunlara karşın *Miftâh*'ın ilgili bölümü, müellifin konuya hâkimiyetini yeterince açık bir biçimde gösterir.

Kelam, fıkıh ve mantık alanlarına ilişkin bu kısa değiniden sonra müellifin entelektüel portresini –meşgul olduğu temel alan olarak Arap dilbilimi (edeb) ve özellikle de *belâgati* merkeze alarak– muhiti ve ilişkileri çerçevesinde yeniden düşünüp ele alabiliriz.

Bir düşünür olarak Sekkâkî'ye dair temel belirlemeyi şu soru üzerinden yapmak mümkündür: Sekkâkî bir kurum olarak *sarayın* ve etrafında teşekkül eden yüksek kültür muhitinin mi parçasıydı? Yoksa önce talebe akabinde müderris olarak çekirdekten yetişen bir *medreseli* miydi? Bir önceki başlıkta görüldüğü üzere müellif Hârizmşahlar devletinin en kudretli sultanı Alâeddin Muhammed ile yakın bir ilişki içerisinde. Bu nedenle saray ile bir biçimde temas halinde olduğunu tahmin ettiğimizi belirtmiştik. Ancak burada gündeme getirdiğimiz mesele fiziksel/mekânsal ilişki ve mensubiyetten ziyade bir *zihniyet* meselesidir. Saray ve medresenin dönemin entelektüel hayatı özellikle de dil ve edebiyat geleneği bakımından birbirinden önemli ölçüde farklı birikim ve yaklaşım şekillerini temsil ettiği düşünüldüğünde bu soru, *İslâm düşüncesi ve ilimleri ile edebiyat ve eleştiri geleneği* arasındaki ayrım şeklinde de okunabilir. Nitekim edebiyat incelemesinin (the study of literature) yöntemi bakımından *Miftâh* ile *Mu'cem* arasında yaptığı karşılaştırmalı çalışmada Smyth, Şems-i Kays'ın *adâb* geleneğine bağlı bir saray figürü olduğunu, buna karşın Sekkâkî'nin dini-resmi bir kurum olarak medrese çevresinin üyesi olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Kuşkusuz bu durum her iki

¹⁰⁸ Smyth, Sekkâkî'nin dönemin ilim dili Arapça, Şems-i Kays'ın ise siyaset/idare dili Farsça ile yazmasından yola çıkarak *saray* ve *medrese* kurumları arasında, araştırmamız açısından önem arz eden yönü itibarıyla, eğitim içeriği ve müfredatı konusunda bir karşılaştırma yapar. Buna göre medresenin kuruluş amacı ve eğitim içeriğini *fıkıh* oluşturur. Fıkıhın temel kaynakları olarak Kuran ve Hz. Peygamberin sünneti dilsel bir forma sahip olduğundan, fıkıh araştırmalarına zorunlu olarak Arap dilbilimi eşlik eder. Saray ise esasen yönetici hanedan ve elitler etrafında organize olmuştur. Bu nedenle söz konusu isimlerin toplumda saygınlığının muhafazası için medih türü şiirler, unutulmamaları ve hep şerefle anılmaları için tarih kitapları, sosyal normların sürdürülebilmesi için ahlak metinleri, sultana çeşitli konularda tavsiye ve danışmanlık üretmek için bilimsel araştırmalar özellikle de astroloji çalışmaları yapılmıştır. Netice itibarıyla saray çevresinde yapılan muhtelif ilim ve edebi çalışmaların sultanın politik amaçları doğrultusunda desteklendiği söylenebilir.

müellifin hem aldıkları eğitimi ve dolayısıyla sahip oldukları birikim ve nosyonu hem de meseleleri ele alış biçimi ve yöntemlerini, ayrıca yazdıkları dili/üslûbu önemli ölçüde etkilemiş hatta belirlemiştir. Buna göre Sekkâkî'nin zihin dünyası ve birikimi –İran edebiyatı ve şiirinden beslenen ve özellikle Nizâmî-i Arûzî'nin (ö. 552/1157) *Çehâr Makâle*'si gibi *muhadara* türü metinler ile meşgul olduğunu tahmin edebileceğimiz Şems-i Kays'tan tamamen farklı olarak– medrese müfredatı kapsamında İslâm düşüncesi ve ilimleri ekseninde şekillenmiştir. Müellifin edebiyat eleştirisi ve belâgat konusundaki görüşleri de bu içeriğe bağlı olarak, belirli ölçüde Arap edebiyatına/şiirine dair unsurlar içermekle birlikte esasen Kuran araştırmaları merkezinde gelişmiştir.¹⁰⁹

Esasen Sekkâkî'nin bir kurum olarak medreseye intisabı konusunda elimizde herhangi bir açık tarihsel veri yoktur. Ancak müellifin ilim kariyerine ilişkin yukarıda sıralanan veriler ile *Kitâbü'ş-şâmil* dışında Sekkâkî tarafından telif edildiğini bildiğimiz metinler,¹¹⁰ özellikle de *Miftâh*'ın içeriği ve dili/üslûbu, Smyth'i haklı çıkaracak şekilde, bu kanaati güçlü biçimde destekler. Nitekim –ister *tedris* ister *telif* bağlamında düşünülsün– felsefe/kelam, mantık ve özellikle de fıkıh/usûl ve dilbilim gibi alanlar medrese geleneğinin çekirdek kadrosunu teşkil eder. Bu nedenle Sekkâkî'nin İbnü'l-Mukaffa, Câhiz, Müberrid ya da sonrakilerden İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), Kalkaşendî (ö. 821/1418) vb. müelliflerde gördüğümüz *edib* karakteri taşımadığı, daha ziyade bir *âlim* ve *düşünür* profili çizdiği söylenebilir.¹¹¹ Nitekim Matlûb, Sekkâkî'yi besleyen ve şekil-

Öte yandan saray ve medreseyi birbirinden bütünüyle ayrı ve bağımsız kurumlar şeklinde düşünmek doğru değildir. Çünkü her ne kadar iki farklı muhiti temsil etseler de aralarında ortak bazı noktalar söz konusudur. Nitekim edebiyat/şiir ve dil çalışmaları her iki çevre bakımından da önemlidir. Ayrıca kurumlar arasında çalışan hareketliliği ve değişimi söz konusudur. İlgili açıklamalar için bkz. Smyth, “Persian and Arabic Theories of Literature”, s. 10-13.

¹⁰⁹ Smyth, “Persian and Arabic Theories of Literature”, s. 4-5.

¹¹⁰ Sekkâkî tarafından telif edildiğini bildiğimiz üç metin söz konusudur. Bunlardan ilki araştırmamızın temel kaynağını oluşturan *Miftâhu'l-ulûm*'dur. Dünya kütüphanelerinde yüzlerce yazma nüshası bulunan *Miftâh* çeşitli tarihlerde tahkik edilerek defalarca yayınlanmıştır. (*Miftâh*'ın yazma ve matbû nüshaları hakkında bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 36-39). İkincisi Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *Kitâbü'l-cümel fi'n-nahv* adlı eseri üzerine yazdığı ve günümüze ulaşmayan *Şerhu'l-Cümel* adlı çalışmadır. Bu iki çalışma içerikleri itibarıyla Sekkâkî'nin medrese geleneğine mensubiyeti ve ilmi-düşünsel zihniyeti ve birikimi konusunda açık bir fikir verir. Üçüncü metin ise yukarıda kısaca bahsedilen *Kitâbü'ş-şâmil*'dir. Bunların dışında *Kitâbü't-tılsım*, *er-Risâletü'l-velediyye* ve *et-Tibyân* şeklinde müellife hatalı şekilde nispet edilen ya da hakkında hiçbir bilgi bulunmayan başka bazı metinler de söz konusudur. Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, 26-29.

¹¹¹ Esasen müellif –nesir türünde herhangi bir edebi metni bilinmese de– kısmen şiirle meşgul olmuştur. Nitekim nazmettiği bazı şiir parçaları bugün elimizdedir. [Bazı örnekler için bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, 26; Yahya b. Ebî Bekr el-Harâfî el-Yemânî, **Gırbâlû'z-zaman fi Vefeyâtî'l-a'yân**, Muhammed Naci Za'bî el-Ömer (tsh.), Dımaşk: Matbaatü Zeyd b. Sabit, 1985, s. 489.] Ancak söz konusu parçalar hem oldukça azdır hem de –ilmiye sınıfına mensup insanlarda genelde görüldüğü üzere– soğuk (bârid) şiir denemeleri olup yüksek bir

lendiren entelektüel ve kültürel unsurları ortaya koyduktan sonra müellifin edebiyat ve edebi sanatlardan ziyade Arap dilbilimi ve akli ilimlere ehemmiyet verdiğini, bu nedenle de *Miftâh*'ta baskın olan karakterin ediplerin ruhu değil âlimlerin yaklaşımı olduğunu belirtir.¹¹² Şu halde Sekkâkî'nin belâgat meselelerini ilmi bir bakış açısıyla ele alması ve Arap dilbiliminin nahiv vb. alanları gibi bağımsız bir disiplin şeklinde tedvin etmesi gayet tabii bir durumdur.

Matlûb'un da dile getirdiği üzere müellifin birikimini ve zihin dünyasını şekillendiren söz konusu nosyon kuşkusuz *Miftâh*'ın muhtevasına ve formuna doğrudan yansımıştır. Dolayısıyla müellifin belâgat tasavvuru/düşüncesi ve yazımı da bu çerçevede içinde şekillenmiştir. Şu halde bu bağlamda cevabını aradığımız temel soru şu olmalıdır: Sekkâkî'nin *dil ve belâgat araştırmaları* konusundaki tutumu hangi bütünü/geleneğin parçası olarak ve hangi isimlerle etkileşim halinde şekillenmiştir?

Bu sorunun ilk elden cevabını bizatihi Sekkâkî'nin *Miftâh*'ın kaynaklarına ve mensup olduğu ilim geleneklerine ilişkin açıklamalarında bulmak mümkündür. Nitekim müellif metinde Halîl b. Ahmed (175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Müberrid (ö. 286/899), Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1078-79), Zemahşerî (ö. 538/1144) vb. çok sayıda âlim ile *el-Kitâb* (Sibeveyhi), *İslâhu'l-mantık* (İbnü's-Sikkât), *el-Eğfâl* (Ebû Ali el-Fârisî), *el-Hasâis* (İbn Cinnî) gibi metin adları vermekte, ayrıca “Basralı ashabımız” gibi bazı özel ifadeler kullanarak takipçisi olduğu dilbilim ekolünü açıkça dile getirmektedir.¹¹³ Bu tabloya müellifin kelim ve fıkıh ilimleri bakımından daha önce işaret edilen konumu da eklenebilir. Netice itibarıyla Sekkâkî genel düşünce yapısı itibarıyla – dönemin Hârizm ilim muhitindeki baskın karaktere uygun biçimde– Mutezilî-Hanefî çizginin, Arap dilbilimi söz konusu olduğunda ise Basra dilbilim ekolünün takipçisidir. Yukarıda işaret edilen kişi ve metin adları ile ekollerin tespiti müellifin düşüncesini ve kaynaklarını anlamak bakımından kuşkusuz önemlidir. Ancak araştırmamız açısından

edebi değer taşımaz. Dolayısıyla bu durum müellife ilişkin yukarıdaki genel hükümle çelişmez. Çağdaş araştırmalar içerisinde Sekkâkî'nin bu yönüne çeşitli şekillerde vurgu yapılmıştır. Bazı örnekler için bkz. Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 59; Hind Hüseyin Taha, *el-Edebü'l-Arabî fi iklîmi Havârizm*, s. 71, 74-75.

¹¹² Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 59.

¹¹³ *Miftâh*'ta geçen kişi ve metin adları ile çeşitli ekol ve âlim gurupları hakkında bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*, s. 59.

asıl önem arz eden şey hem tarihsel hem de nazari bakımdan müellifin *dil* ve hassaten *belâgat düşüncesinin* şekillenmesinde birinci derecede rol oynayan yakın halkanın tespitidir.

Daha önce zikredilen el-Hârisî ve el-Hayyâtî dışında Sekkâkî *Miftâh*'ta, hocaları içerisinde yalnızca tek bir isme –el-Hâtimî'ye (ö. ?)– doğrudan atıfta bulunur ve kendisinden sitayişle bahseder.¹¹⁴ Ancak müellif, bu nisbe dışında hocası hakkında herhangi bir bilgi vermez. Biyografi kaynakları da, Sekkâkî'nin hocaları bağlamında bu isimden bahsetmezler. Dolayısıyla el-Hâtimî'nin kimliği, matbû metinler dikkate alındığında, meçhul durumdadır. Ancak Musa Alak, *Miftâh*'ın yazma nüshaları ve bazı şerhlerinden yola çıkarak söz konusu âlimin Zemahşerî'nin talebesi Şerefüddin el-Hâtimî el-Hârizmî olduğunu tespit eder.¹¹⁵ Sekkâkî'nin *Miftâh*'taki atıflarına¹¹⁶ bakılırsa hocası el-Hâtimî'nin özellikle Arap dilbiliminde uzman olduğu söylenebilir.¹¹⁷ Kaynaklarda belirtildiği üzere, diğer hocalarından ağırlıklı olarak fıkıh tahsil ettiği göz önünde bulundurulduğunda Sekkâkî'yi ilmî karakterini belirleyen temel alan olarak dilbilim sahasında yetiştiren kişinin el-Hâtimî olduğu görülür.¹¹⁸

¹¹⁴ Sekkâkî, *Miftâh*'ta pek çok yerde hocası el-Hâtimî'den “şeyhuna” vb. övgü dolu sözlerle bahsetmektedir. Bunlar içerisinde en açık methiyenin yer aldığı kısım, meânî ilminin girişinde “zevk” (sözün edebi değerini idrak etme/tatma) olgusunun ehemmiyetinden bahsettiği satırlardır. Sekkâkî burada hocasını şu sözlerle anar: “Şeyhimiz el-Hâtimî, sürekli ve hızla dönen felek dönmeye devam ettikçe zamanın bir benzerinin ortaya çıkmasına müsaade etmeyeceği şu imam ...”. Bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 257.

¹¹⁵ Alak, Ahmed Matlûb'un herhangi bir gerekçe göstermeden bu zatın Sekkâkî'nin bir başka hocası olan Sedîd el-Hayyâtî ile aynı kişi olması gerektiğine dair bir tahminde bulunduğunu, ancak Sedîd el-Hayyâtî'nin meşhur bir fakih olması ve hiçbir biyografi kaynağında el-Hâtimî şeklinde bir nisbesinden bahsedilmemesi nedeniyle bu iddianın bütünüyle dayanaksız bir tahminden ibaret olduğunu söyler. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ülûm Adlı Eseri*, s. 15.

¹¹⁶ Sekkâkî *Miftâh*'ta çeşitli yerlerde hocasının dilbilimin muhtelif konularına ilişkin görüşlerini aktarır. Örneğin sarf ilminde iştikak türlerini anlattığı kısımda, *sağîr* ve *kebîr* şeklinde adlandırılan ilk iki türden sonra hocası el-Hâtimî tarafından *ekber* şeklinde isimlendirilen üçüncü bir iştikak türü daha olduğunu özellikle belirtir [s. 49]. Medih fiilleri anlattığı kısımda ise, “ni‘me” fiili söz konusu olduğunda failin üç şekilde gelebileceğini, bunlardan birinin de başında cins anlamı taşıyan elif-lam takısı bulunan zahîr isim olduğunu, ancak hocası el-Hâtimî'nin buradaki lam harfinin *ahd* anlamı taşımasını da mümkün gördüğünü kaydeder [s. 143]. Bir başka yerde ise “İnne fi‘d-dâri Zeyden” cümlesinin izahı sadedinde doğru tercihin Zemahşerî tarafından savunulan “ibarede haberin takdiminin söz konusu olmadığı” şeklindeki görüş olduğunu ve hocası el-Hâtimî'nin de bu açıklamayı benimsediğini belirtir [s. 243]. Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta hocası el-Hâtimî'ye atıf yaptığı yerlerin tamamı için bkz. Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ülûm Adlı Eseri*, s. 14 (5 nolu dipnot). Ayrıca bkz. Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 54.

¹¹⁷ Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 54.

¹¹⁸ Sekkâkî'nin isimleri yukarıda sıralanan hoca ve talebelerinin tespiti, müellif hakkında yapılacak araştırmaların niteliği bakımından kuşkusuz değerlidir. Ancak görüldüğü üzere elimizde, bir takım isimlerin varlığı dışında pek fazla veri yoktur. Örneğin müellifin tahsil hayatı nasıl bir kronolojik seyir takip etmiştir? Önce hangi hocadan ders almaya başlamış, akabinde yolu hangi hocalara uğramıştır? Ayrıca ismi geçen âlimler Sekkâkî'nin yaşadığı şehirde mi bulunmaktadırlar yoksa müellif ilim tahsili için farklı şehirlere mi gitmiştir? Öte yandan müellif mezkûr hocalarından tam olarak ne tahsil etmiştir? *Miftâh*'taki atıflardan yola çıkarak müellifin el-Hâtimî'den Arap dilbilimi tahsil ettiğini söyleyebileceğimizi belirtmiştik. Ancak Sekkâkî, el-Hâtimî'den tam olarak ne okumuştur? Örneğin bu

Bilindiği üzere Zemahşerî, Hârizm bölgesinde yetişmiş en meşhur ve etkin âlimlerin başında gelmektedir. Nitekim tahsil hayatı, telif ettiği eserler ve yetiştirdiği talebeler bu durumu açık bir şekilde ortaya koyar.¹¹⁹ Ayrıca müellif hayatının son yıllarında muhtemelen Sekkâkî'nin de yaşadığı Gürgenç'te ikamet etmiş ve burada vefat etmiştir.¹²⁰ Zemahşerî 538 yılında vefat ettiğinde Sekkâkî henüz dünyaya gelmemişti. Dolayısıyla bu iki büyük ismin doğrudan karşılaşmış olmaları tarihen mümkün değildir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere el-Hâtimî, Zemahşerî'nin doğrudan talebesidir. Bu durumda her ne kadar kendisiyle temas etmemiş olsa da, müellif Zemahşerî'nin öncüsü olduğu Hârizm ilim ve edebiyat muhitinin tabii bir üyesi olmaktadır. Daha özel olarak ise Sekkâkî'yi Arap dili ve belâgatı konusunda besleyen ve şekillendiren ilk ve en önemli unsurun *Zemahşerî-Hâtimî kanalı* olduğu söylenebilir.

Sekkâkî'nin içerisinde nefes alıp verdiği, dolayısıyla zihin dünyasını şekillendiren söz konusu muhitin tarihsel olarak iki temel özelliği öne çıkmaktadır. Birincisi aklî ilimlerin¹²¹ ve bu bağlamda özellikle 6-8. hicri asırlar arasında Mutezile kelamının

süreçte okuduğu metinler içerisinde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz*'ı ve *Esrârü'l-belâga*'sı, Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ı ve *el-Keşşâf*'ı ile Fahreddin Râzî'nin *Nihâyetü'l-i'câz*'ı da var mıdır? Yoksa müellif bu metinleri bireysel çabasıyla mı okumuş ve tahsil etmiştir. Müellifin adları bilinen diğer hocaları için de söz konusu edebileceğimiz bu ve benzeri sorular şu an için cevapsız durumdadır.

¹¹⁹ Zemahşerî'nin ilmi kişiliği ve düşünce dünyasına ilişkin kuşatıcı ve bütünlüklü araştırmalarda müellifin İslâm geleneğindeki konumu ve etkilerini görmek mümkündür. Bazı örnekler için bkz. Ahmed Muhammed el-Havfi, *ez-Zemahşerî*, 2. Basım, Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, [t.y.]; Ali Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006; Cihad Tunç, "Zemahşerî ve Kelamının Ana Meseleleri", (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi, 1976); Zekeriya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri*, Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2012; Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, XLIV, s. 235-238. Zemahşerî'nin edebi eserlerine yoğunlaşan bir çalışma için bkz. Hüseyin Samancı, "ez-Zemahşerî'nin Hayatı ve Arap Edebiyatı Alanındaki Çalışmaları", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, 2015). Modern dönemde Zemahşerî araştırmaları hakkında bir değerlendirme için bkz. Esra Gözeler, *Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi*, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1 (2016), s. 84-101.

¹²⁰ Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, XLIV, 236.

¹²¹ Esasen Hârizm, aklî ilimler alanında erken İslâm dönemlerine uzanan kayda değer bir tarihe ve birikime sahiptir. Nitekim Hârizm ilim geleneğinin kurucu ismi, aynı zamanda bölgeye nispetle tanınan en eski ilim adamı Cebir ilminin kurucusu kabul edilen matematikçi, astronom ve coğrafyacı Musa el-Hârizmî'dir (ö. 232/847'den sonra). Bölge sonraki süreçte de felsefe/kelam, fizik, matematik, astronomi, tıp gibi disiplinlerde öne çıkan pek çok isme ya kaynaklık etmiş ve yetiştirmiş ya da bir biçimde ev sahipliği yapmıştır. Bunlar arasında, kronolojik sıra dikkate alınarak, şu isimler sayılabilir: Yaşadığı çağın en büyük edib ve şairlerinden Ebû Bekir el-Hârizmî (ö. 383/993), *Mefâtihu'l-ulûm* adlı ansiklopedik eseriyle tanınan Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997), Meşşâî ekolün en büyük sistemci filozofu İbn Sînâ (ö. 428/1037), Arap dili ve edebiyatının büyük âlimlerinden ve şair Ebû Mansûr Seâlibî (ö. 429/1038), astronomi, matematik, fizik, tıp ve tarih gibi alanlar başta olmak üzere çeşitli disiplinlerde eserler veren ve dünya tarihinin en meşhur ilim adamlarından olan Bîrûnî (ö. 453/1061), daha çok *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseriyle tanınan Ortaçağ İslâm dünyasının en meşhur dinler/mezhepler tarihçisi ve aynı zamanda felsefe/kelam âlimi eş-Şehristânî (ö. 548/1153), aslen Mervli olup Atsız tarafından Hârizm'e götürülen filozof ve aynı zamanda matematik, astronomi ve coğrafya âlimi Harakî (ö. 553/1158), seksen kadar edebi sanatın incelendiği ve Fars edebiyatının en eski metinlerinden olan *Hadâiku's-sihr fi dekâiki's-siir* ile tanınan münşî ve şair Reşîdüddin Vatvât (ö. 573/1177) ile *el-Mülahhas* adlı eserin sahibi astronomi ve matematik bilgini Çağmînî (ö. 618/1221).

açık hâkimiyeti, ikincisi ise Hanefî fıkı yanında Arap dilbilimi, belâgat ve tefsir ağırlıklı yaygın bir tahsil ve telif geleneğidir.¹²² Bölgenin söz konusu nitelikleri şahsında birleştiren en meşhur ve etkin ismi hiç kuşkusuz Zemahşerî'dir. Zemahşerî Hârizm bölgesinin katı/tavizsiz Mutezili âlimlerinden olup dilci, edip ve müfessir kimliğiyle öne çıkmaktadır.¹²³

Klasik metinlerde yer alan pek çok veriden anlaşılacağı üzere Mutezilî düşünce 6-8. asırlar arasında bölgede hem entelektüel elitler hem de geniş toplum kesimleri arasında açık şekilde baskındır.¹²⁴ Mezhebin Hârizm bölgesine kim tarafından, ne zaman ve nasıl taşındığı ve yayıldığı tartışmalı ve belli ölçüde kapalı bir mesele olmakla birlikte¹²⁵ bölgede bilinen ilk büyük ve meşhur Mutezilî âlimin Zemahşerî olduğu konusunda kuşku yoktur. Ancak Zemahşerî, epeyce katı sayılabilecek mezhep mensubiyetine rağmen oldukça küçük hacimli ve daha ziyade bir akâid metni hüviyetindeki *el-Minhâc* dışında kelim ilmine dair herhangi bir telifte bulunmamıştır. Nitekim müellif İslâm geleneğindeki asıl şöhretini *el-Minhâc*'a değil, Basra dilbilim geleneğine bağlı kalarak yazdığı *el-Mufasssal* ve ayırt edici yönü Arap dilinin söz varlığını mecâzî kullanım bakımından incelemek olan sözlük çalışması *Esâsü'l-belâga* ile dirayet tefsirinde tarihi bir dönüm noktası teşkil eden *el-Keşşâf*'a borçludur. Bunun dışında kalan eserlerinin de pek çoğu yine Arap dili ve edebiyatı ile dini metinlerin yorumunu konu edinen çalışmalardır.¹²⁶

Zemahşerî'nin *opus magnumu* sayabileceğimiz tefsir klasiği *el-Keşşâf*, muhtemelen İslâm geleneğinde hakkında en çok çalışma yapılan metinlerin başında gelmektedir. *Keşşâf*'ı tefsir tarihi bakımından bu denli özel kılan şey ise yöntemidir. Müellif bu

Hârizm bölgesinde yetişen ya da dışarıdan gelip ilmi faaliyetlerini burada sürdüren isimler hakkında bilgi için bkz. Ceceli Dursun, s. 138-160; Ramazan Şeşen, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2012, s. 384-388.

¹²² Hârizm dönemi âlimleri ve ilmi faaliyetlerine genel olarak bakıldığında bu durum açıkça görülecektir. Konuya ilişkin genel bir döküm için bkz. Ceceli Dursun, s. 48-125.

¹²³ Nuri Yüce, Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt: XXVI, 1993, s. 289-316.

¹²⁴ Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, s. 37-38; Hüseyin Taha, *el-Edebü'l-Arabî fî ikfîmi Havârizm*, s. 70-71; Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010, s. 40-42.

¹²⁵ Mezhebin Hârizm bölgesine intikali konusunda bilgi ve değerlendirme için bkz. Cihad Tunç, "Zemahşerî ve Kelâmının Ana Meseleleri", (*Yayımlanmamış Doçentlik Tezi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976), s. 15-17; Koloğlu, s. 39-50.

¹²⁶ Zemahşerî'nin Arap dili ve edebiyatı konusundaki eserlerinin dökümü ve genel bir değerlendirmesi için bkz. Samancı, s. 26-80.

eserinde, Abdülkâhir el-Cürçânî tarafından *Delâil* ve *Esrâr*'da ayrıntılı biçimde işlenen *nazım teorisi* ve bu teori ekseninde şekillenen fesâhat-belâgat düşüncesini Kuran metnine ilk kez düzenli bir şekilde uygulamıştır.¹²⁷ Nitekim Zemahşerî eserin mukaddimesinde, fıkıh, kelam, nahiv, lügat vb. alanlarda yetkinleşmenin dışında murad-ı ilahinin sırlarına ve inceliklerine nüfûz etmenin ancak Kuran'a özgü disiplinler olarak gördüğü *meânî* ve *beyan* ilimlerinde ciddi bir seviye ile mümkün olabileceğini belirtir.¹²⁸ Bilindiği gibi bu ilimlerin mesâili teorik bir bütünlük içerisinde ilk kez Cürçânî tarafından *Delâil* ve *Esrâr*'da ortaya konmuştur. Nitekim tam bu nedenle Cürçânî, pek çok belâgat tarihçisi tarafından *meânî* ve *beyan* ilimlerinin zirve şahsiyeti ve gerçek kurucusu kabul edilmektedir.¹²⁹ Zemahşerî'nin teorik belâgat konusunda müstakil bir eseri yoktur. Ancak *Keşşâf*'ın içeriği Zemahşerî'nin belâgat incelemesinde Cürçânî'yi takip eden yönelimi konusunda yeterince açık bir fikir vermektedir.

Zemahşerî'de gördüğümüz mezhep mensubiyeti ile dilbilim, belâgat ve tefsir gibi alanlarda yoğunlaşan düşünce ve telif serüveni pek tabii bir biçimde Hârizm muhitinin geneline sirayet etmiş gözükmektedir. Nitekim hem kendi döneminde ilmi faaliyette bulunan Ârızî (ö. 521/1127)¹³⁰, Muhammed b. Arslan (ö. 533/1139) ile oğlu Ali b. Muhammed¹³¹ (ö. 535/1141), İmrânî (ö. 560/1164-65)¹³² ve Bakkâlî (ö. 562/1167)¹³³ hem de vefatından sonra Zemahşerî'nin ilmi geleneğini tevarüs eden Mutarriżî¹³⁴ (ö. 610/1213), Mürsî¹³⁵ (ö. 655/1257) ve Ebû'l-Müeyyed Muvaffak Hassî¹³⁶ (ö. 634/1236-37) gibi isimlerin kariyeri esas itibarıyla mezkûr çerçevede gelişmiştir.

¹²⁷ M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2019, s. 31-33.

¹²⁸ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-tevîl*, Halil Memun Seyhâ (tsh.), Beyrut: Dârü'l-Marife, 2009, s. 23.

¹²⁹ Abdülaziz Atik, *Fî tarihi'l-belâgati'l-Arabiyye*, Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, [t.y.], s. 246; Şevki Dayf, *el-Belâga Tetavvur ve Tarih*, 9. Basım, Kahire: Dârü'l-Meârif, [t.y.], s. 160-219, Mazin Mübarek, *el-Mûcez fî tarihi'l-belâga*, [y.y.], Dârü'l-Fikr, [t.y.], s. 89-104.

¹³⁰ Ceceli Dursun, s. 56.

¹³¹ Kitapçı, s. 85-94.

¹³² Ceceli Dursun, s. 57-58.

¹³³ Kitapçı, s. 75-80; Ceceli Dursun, s. 52-53.

¹³⁴ M. Sadi Çöğenli, *el-Mutarriżî ve el-Mugrib fî Tertîbi'l-Mu'rib'inin Edisyon Kritiği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 1986), s. 28-32; a.mlf., "el-Mutarriżî Hayatı ve Eserleri", *Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı: 18, 1990, s. 73-87.

¹³⁵ Ceceli Dursun, s. 53-55.

¹³⁶ Ceceli Dursun, s. 88.

Hârizm'deki aklî hayat yukarıda ifade edildiği üzere genel olarak Mutezile etkisinde şekillenmiş ve gelişmiştir. Ancak öte yandan bölge, özellikle Sekkâkî'nin hayatta olduğu dönemde, önemli ve etkin bir muhalif olan Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1210) ev sahipliği yapmıştır. Nitekim Râzî'nin, hayatının orta ve son dönemlerinde farklı sürelerle Hârizm bölgesine iki seyahat gerçekleştirdiği bilinmektedir. Altaş'ın tespitine göre Râzî'nin ilk Hârizm seyahati 576-580 yılları arasına denk düşer.¹³⁷ Müellif bu seyahatinde üç yıl süreyle bölgede kalmış ve el-Mutarrizî ve el-Müzenî gibi Zemahşerî'nin Mutezilî-Hanefî öğrencileri başta olmak üzere pek çok isimle, ayrıca Haşevîler, edipler gibi çeşitli guruplarla münazaralarda bulunmuştur.¹³⁸ Bu durumda Sekkâkî'nin, muhtemelen tahsil hayatı devam eden genç bir ilim adamı olarak 22-25 yaşları arasında Râzî ile etkileşim halinde olduğunu ve kendisinden istifade ettiğini düşünebiliriz. Râzî ise, 543 ya da 544 yılında doğduğu¹³⁹ göz önünde bulundurulursa, Hârizm'e geldiğinde 30'lu yaşların başında olmalıdır.

Kaynaklarda Sekkâkî'nin Râzî ile bizzat görüştüğü, ders meclislerine katıldığı ya da kendisiyle ilmî müzakerelerde bulunduğu şeklinde açık bir ibare yoktur. Ancak elimizde bizi böyle irtibatın varlığı konusunda ikna etmeye yetecek miktarda ve kuvvette karine söz konusudur.¹⁴⁰ Bu durumda müellifin ilim anlayışı ve zihin dünyasının şekillenmesinde Zemahşerî'den sonra etkin olan ikinci ismin, Hârizm entelektüel muhiti-ne sonradan dahil olan Râzî olduğu söylenebilir. Tam bu noktada araştırmamız açısından önem arz eden bir hususa temas etmeliyiz: Müellifin kendisiyle aynı muhiti paylaş-

¹³⁷ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", Ömer Türker-Osman Demir (ed.), **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, (41-90), İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 59. Râzî'nin ikinci Hârizm seyahati ise hayatının son dönemine denk düşer. Nitekim müellif Herat'ta yazımına başladığı *Zemmi lezzâti'd-dünyâ* adlı eserini 14 Şâban 604 tarihinde Hârizm'de sultanın sarayında tamamlamıştır. Bkz. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", s. 77.

¹³⁸ İbrahim Bâvefâ Dilyund, "Münâzarât-ı Kelâmî İmâm-ı Fahr-i Râzî der Havârizm", **Faslnâme-i İlmî-Pejûheşî-i Ulûm-ı İslâmî**, Sal: 4, Şumâre: 15, Pâyiz 1388. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=113475> (20.04.2020); Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", s. 62.

¹³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", **DİA**, XII, s. 89.

¹⁴⁰ Öncelikle iki ismin aynı zaman diliminde aynı coğrafyada hazır bulundukları kesindir. Râzî'nin şöhreti, seyahatlerinde kendisiyle birlikte hareket eden çok sayıda öğrencisinin varlığı, Hârizm coğrafyasında yaşadığı tartışmalar ve olaylı biçimde oradan uzaklaştırılması gibi unsurlar göz önünde bulundurulduğunda iki ismin birbirilerinden haberdar olmaları pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Alak'ın tespitlerine göre, *Miftâh*'ın sebep-i telifi olarak Sekkâkî'nin mukaddime belirttiği, kendisinden böyle bir metin telif etmesini ısrarlı biçimde isteyen zamanının fazilette kemale ermiş zekileri ile kast edilen dört kişiden biri Fahreddin er-Râzî'dir. (İlgili yer için bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 34.) Öte yandan Sekkâkî'nin, Râzî ve ilim dünyasına hizmetleri konusunda övgü dolu bir şiir nazm ettiği rivayet edilmektedir. [Yahya b. Ebi Bekr el-Haradî el-Yemânî, **Gırbâlû'z-zaman fi Vefeyâtî'l-a'yân**, s. 489]. Bütün bu verilerin Râzî-Sekkâkî irtibatı konusunda iyimser olmamız için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

tığı dönemde Râzî, temel öğrenim hayatını tamamlamış, kelam/felsefe, mantık, nahiv, belâgat, fıkıh usulü gibi sahalarda ciddi bir olgunluk düzeyini yakalamış yetkin bir âlim konumundadır. Nitekim birinci Hârizm ikâmeti esnasında, hayatının oldukça verimli geçen ilk dönemlerinde telif ettiği ve *Şerhu'l-İşârât* ile son bulan temel/büyük eserler silsilesini¹⁴¹ kuvvetle muhtemel tamamlamış ya da tamamlamak üzere bulunuyordu. Bu kapsamda telif edilen metinler arasında *el-Âyâtü'l-beyyinât* (mantık), *el-Muharrer fi dekâiki'n-nahv* (nahiv), *Nihâyetü'l-îcâz* (belâgat), *el-Mahsûl* (fıkıh usulü), *Nihâyetü'l-ukûl* (felsefe/kelam) ve *el-Mantiku'l-kebîr* (mantık) gibi eserler sayılabilir.¹⁴² Bu metinler içerisinde *Nihâyetü'l-îcâz* araştırmamız açısından hususi bir önem arz eder. Bilindiği gibi bu eser Râzî'nin kendi ifadesiyle¹⁴³ Abdülkâhir Cürcânî'nin *Delâil ve Esrâr* başlıklı iki belâgat klasiğinin tasnif ve tertip bakımından gözden geçirilip bütünlüklü bir yeniden ifadesinden ibarettir. Esasen *Miftâh*'ta şaşırtıcı biçimde ne Râzî ne de *Nihâyetü'l-îcâz*'a herhangi bir referans yoktur. Ancak aynı ilim ortamını paylaştıkları sırada Sekkâkî'nin Râzî'nin diğer eserleri yanında *Nihâyetü'l-îcâz*'dan da haberdar olması ve hatta müellifin bizatihi kendisinden bu eseri tahsil etmiş olması oldukça makul bir ihtimaldir. Bu durumda Sekkâkî önce Zemahşerî-Hâtimî kanalıyla daha sonra ise Fahreddin Râzî üzerinden *Cürcânî'nin belâgat düşüncesi* ile temas etmiş olmaktadır.

Buraya kadar çizilen resimden hareketle müellifin düşünce ve telif serüveni hakkında şunlar söylenebilir: Zemahşerî ve Fahreddin Râzî'ye hususi bir vurguyla bazı işaretlerde bulunmayı denediğimiz söz konusu ilim ve telif ortamının Sekkâkî'yi etkilediğinde kuşku yoktur. Esasen Sekkâkî Arap dilbilim araştırmaları bakımından her iki ismi de önceleyen Abdülkâhir el-Cürcânî'nin doğrudan takipçisi sayılabilir. Nitekim *Kitâbü't-tılsım*, *er-Risâletü'l-velediyye* ve *et-Tibyân* gibi müellife hatalı şekilde nispet

¹⁴¹ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", Ömer Türker-Osman Demir (ed.), **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde (91-164), İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 115.

¹⁴² Altaş'ın tespitine göre Râzî'nin *el-Âyâtü'l-beyyinât* adını taşıyan iki mantık eseri vardır. Bunlardan küçük hacimli olanı 568/1172 yılından önce telif edilmiştir. [Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 99]. *el-Muharrer* ise isim, fiil ve harf konusunda kendisine yapılan atıflardan anlaşıldığına göre 575/1179 yılına tarihlenen *el-Mahsûl*'den önce telif edilmiştir. [Altaş, s. 100]. Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'ı ise *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Şerhu'l-İşârât*'tan önce 574-575 yıllarında telif etmiştir. Altaş, s. 108]. *el-Mahsûl* 575/1179 veya 576/1180 yılında telif edilmiştir. [Altaş, s. 110]. *Nihâyetü'l-ukûl* 575/1179-576/1180 yılları arasında *el-Mahsûl* ve *el-Mûlahhas* ile kısmen eş zamanlı ve *Şerhu'l-İşârât*'tan önce telif edilmiştir. [Altaş, s. 111]. Râzî'nin en kapsamlı mantık eseri olan *el-Mantiku'l-kebîr* ise 576/1180 yılından itibaren telif sürecindedir. [Altaş, s. 111].

¹⁴³ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i-câz*, Bekri Şerh Emin (thk.), Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1985, s. 74-75.

edilen metinler¹⁴⁴ dışında Sekkâkî tarafından telif edildiğini kesin olarak bildiğimiz iki eser söz konusudur. Bunlardan ilki müellifin telif serüveninin ilk aşamasında Cürcânî'nin *Kitâbü'l-Cümel*¹⁴⁵ adlı muhtasar nahiv metni üzerine yazdığı şerh çalışmasıdır (*Şerhu'l-Cümel*). *Miftâh*'ta iki yerde zikredilen¹⁴⁶ bu eserin günümüzde bilinen herhangi bir nüshası yoktur.¹⁴⁷ Ancak metnin içeriğinden hareketle şerhin muhtevası ve sınırlarına ilişkin bir kanaat sahibi olunabilir. İkinci eser ise araştırmamızın temel kaynağı durumundaki *Miftâh*'tır. Söz konusu metinlerin telif tarihine dair kaynaklarda net ve kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte yukarıda belirtildiği üzere *Şerhu'l-Cümel*'in telifi *Miftâh*'tan kesin olarak öncedir. Şu halde Sekkâkî'nin ilmi ve düşünsel macerasının *Cümel* şerhinden *Miftâh*'a uzanan çizgide kendini gösterdiğini söyleyebiliriz.

Abdülkâhir Cürcânî'nin *Kitâbü'l-Cümel*'i beş bölümden ibarettir. Birinci bölümde *öncüller* (mukaddimât) başlığı altında kelimenin isim, fiil ve harf şeklinde üç türe ayrılması ile irab ve bina olguları ve ilgili hususlar ele alınmıştır. İkinci bölümde fiillerin, üçüncü bölümde harflerin, dördüncü bölümde ise isimlerin ameli incelenmiştir. Son bölümde ise marife-nekre, tabîler, müzekker-müennes vb. meseleler söz konusu edilmiştir. Görüldüğü üzere *Kitâbü'l-Cümel* irab/amel kavramını merkeze alarak Arap dilinin sözdizimi kurallarını inceleyen dar anlamda bir *nahiv* eseridir. Şu halde Sekkâkî'nin araştırma ve telif hayatının ilk döneminde bir nahivci profili çizdiği söylenebilir. Esasen bu durum, Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ı ve hocası el-Hâtimî'nin nahiv birikimi göz önüne alındığında hiç de şaşırtıcı değildir. Öte yandan *Miftâh*'ın içeriğine baktığımızda hem incelenen meselelerin çeşitliliği ve oluşturduğu yekûn hem de fikri muhtevanın derinliği bakımından *Kitâbü'l-Cümel*'e nispetle çok daha kapsamlı bir durumla karşılaşırız. Öncelikle *Miftâh* yalnızca bir gramer eseri değildir. Sarf, ıstikak ve nahiv başlıkları altında derlenen bütün gramer meselelerini içermekle birlikte *meânî* ve *beyan* şeklinde tanımlanan ve tedvin edilen belâgat ilimleri eserin merkezini teşkil eder. Öte yandan müellif bununla da yetinmez ve *Miftâh*'ın içeriği *mantık* ve *şiiir* gibi alanları da kuşatır.

¹⁴⁴ Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, 26-29.

¹⁴⁵ İlgili metin için bkz. Abdülkâhir el-Cürcânî, **Kitâbü'l-cümel fi'n-nahv**, thk. (Yüsrî Abdülganî Abdul-lah), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

¹⁴⁶ İlgili yerler için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 141, 235.

¹⁴⁷ Bkz. Alak, **Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri**, s. 27.

Açıkça görüldüğü üzere *Cümel* şerhi ile *Miftâh*'ın içeriği arasında ciddi bir fark vardır. Tam bu noktada “Müellifin telif serüvenindeki nahivden belâgat ve mantık ilimlerine doğru seyreden bu sıçrama ve dönüşüm nasıl izah edilebilir?” sorusunu gündeme getirebiliriz. *Miftâh*'ın birinci ve ikinci bölümlerini teşkil eden sarf, istikak ve nahiv gibi alanların varlığı Zemahşerî ve ilim muhiti ile açıklanabilir. Nitekim Sekkâkî, Halil b. Ahmed ve Sibeveyhi'den Zemahşerî'ye uzanan nahiv geleneğini hocası el-Hâtîmî üzerinden tevarüs etmiş gözükmektedir. Ancak *belâgat* ve özellikle de *ilmu 'l-edeb*in parçası olarak *mantık* söz konusu olduğunda muhite ve ilmî birikime ve ilgilere yapılacak hiçbir vurgu bu durumu açıklamaya yetmez. Biz Sekkâkî'de görülen bu değişimin Fahreddin Razi'nin etkisiyle izah edilebileceğini düşünüyoruz. Çünkü ne Zemahşerî ne de sonrakiler teorik belâgat konusunda herhangi bir metin telif etmemiştir. Bu alandaki birikim ve görüşlerini öncelikle tefsir metinlerinde ve belli ölçüde *icâzü 'l-Kuran* meselesini konu edindikleri müstakil risalelerde ortaya koymuşlardır.¹⁴⁸ Dolayısıyla Sekkâkî öncesi Hârizm muhitinde daha ziyade uygulamalı bir belâgat telifi söz konusudur. Mantık alanında ise tam bir sessizlik hâkimdir. Ancak Râzî yukarıda ifade edildiği üzere Hârizm'e geldiğinde teorik belâgat alanında *Nihâyetü 'l-icâz*'ı ve mantıkta ise *el-Mantıku 'l-kebîr*'i zaten telif etmişti. Bütün bu veriler, *Miftâh*'ı telif etmesi konusunda Sekkâkî'ye ısrarlı biçimde talepte bulunan dört isimden birinin Râzî olduğu gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde, Alak'ın Râzî ve *Nihâyetü 'l-icâz*'ın belâgat ilmindeki konumu hakkında yaptığı yorum daha açık ve anlaşılır hale gelmektedir.¹⁴⁹

Buraya kadar Sekkâkî'ye ait kişisel verilerden yola çıkarak müellifin ve metnin ne tür bir bağlam içinde konumlandığı üzerinde durduk. Bu aşamada mesele esas itibarıyla eşzamanlı bir bakış açısıyla ele alındı. Öte yandan açıktır ki hiçbir müellifin düşüncesi boş bir uzayda teşekkül etmez. Aksine belirli bir ilim geleneği ve problematik

¹⁴⁸ Zemahşerî'nin selefi Cürcânî ya da Râzî gibi teorik belâgat konusunda herhangi bir metin telif etmediğini, bunun yerine alandaki birikimini ve görüşlerini *Keşşâf*'ta Kuran tefsiri üzerinden uygulamalı olarak gösterdiğini belirtmiştik. Bunun dışında müellif Kuran'ın i'câzı üzerine de müstakil bir metin kaleme almıştır. [İlgili metin için bkz. Zemahşerî, *İ'câzü sûreti'l-Kevser*, Hamid Haffaf (thk.), Beyrut: Dârü'l-Belâga, 1991]. Bölgedeki bazı önemli isimlerin de benzer teliflerde bulunduğu görülür. Mesela halifetü Zemahşerî şeklinde tanın Mutarrizî i'câz meselesi için müstakil bir metin telif etmiştir. Bkz. Mutarrizî, *Beyânü'l-i'câz fî sûreti Kul yâ eyyühe'l-kâfirûn*, 2. Basım, Hamed b. Nasır ed-Dahîl (thk.), Riyad, 1992.

¹⁴⁹ Söz konusu yorum için bkz. Alak, “Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-Îcâz Adlı Eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, Sayı: XVIII, (2011/1), s. 16-17.

süreklilik içerisinde mahiyetini/anlamını bulur. Tam da bu nedenle sistematik bir düşünce denemesi ancak parçası olduğu geleneğin derinlikli bir şekilde kavranması ve mukayeseli bir incelemeye tabi tutulması suretiyle açığa çıkarılabilir. Şimdi bir adım daha atıp *Miftâh*'ın belâgat düşüncesi bakımından hangi bütünün parçası ve devamı olduğu diğer bir deyişle metinde dile getirilen düşüncenin hangi tarihsel ve nazari zemin üzerine temellendiği sorusuna cevap aramalıyız. Böylece meseleyi artzamanlı bir perspektifle ortaya koymayı deneyeceğiz.



3. Sekkâkî'ye İntikal Eden Miras: *Belâgat Tasavvurunun Miftâh* Öncesi Gelişimi

Çağdaş araştırmacıların büyük çoğunluğu Arap belâgatinin kavramları, temel iddiaları ve telif geleneği bakımında hicretin yedinci asrında istikrar kazanmaya başladığı ve takip eden süreçte bağımsız bir disiplin olarak tedvin edilip klasik formuna kavuştuğu konusunda hemfikirdir.¹⁵⁰ Erken modern dönem diyebileceğimiz on üçüncü asra kadar etkileri takip edilebilen bu uzun merhale, belâgat düşüncesi ve yazım tarihinin *klasik dönemini* oluşturur. Nitekim bugün dahi *belâgat ilmi* dendiğinde akla ilk gelen *meânî-beyân-bedî'* şeklindeki üçlü tasnif ve alt bileşenleri hem içerik hem de form bakımından bu dönemde şekillenmiştir. Söz konusu tasavvurun benimsenip yaygınlaşmasında *el-Misbâh* (Bedreddin ibn Mâlik), *Miftâhu'l-Miftâh* (Kutbüddin eş-Şîrâzî), *Tenkihu'l-Miftâh* (Taceddin et-Tebrîzî), *el-Vişâh fî zabti meâkidi'l-Miftâh* (Sadrüşşerîa), *el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye* (el-Îcî), *Muhtasaru'l-meânî* ve *el-Mutavvel* (Tefâtânî) gibi metinlerin değişik seviyelerde katkıları olsa da en büyük ve etkin rol çok sayıda şerh ve hâşiye çalışmasına konu olan belâgat klasiği *Telhîsu'l-Miftâh*'a (Hatîb el-Kazvînî) ait gözükmetedir.¹⁵¹ Ancak adından da anlaşılacağı üzere Kazvînî'nin bu eseri, yukarıda zikredilen eserlerin pek çoğu gibi, kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış bulunan Sekkâkî'nin *Miftâh* adlı çalışmasının *telhîsi* niteliğindedir. Dolayısıyla *klasik belâgat tasavvurunun* şekillenmesinde kurucu rolün *Telhîs*'ten önce *Miftâh*'a ait olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldûn *Miftâh*'ın belâgat tarihindeki bu kurucu rolünü açık bir biçimde dile getirir.¹⁵² Öte yandan pek çok belâgat araştırmacısının da belirttiği üzere Kazvînî vb. müellifler ile onları takip eden şarih ve muhaşşîlerin hem muhteva hem de

¹⁵⁰ Matlûb, *el-Bahsü'l-belâgî inde'l-Arab*, Bağdat: Dârü'l-Câhiz, 1982, s. 77.

¹⁵¹ Telhîs ve şerhlerinin belâgat tarihindeki konumuna ilişkin ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Matlûb, *el-Kazvînî ve şürûhu't-Telhîs*, Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1967, s. 153-182, 503-609.

¹⁵² “Ve bu fende Cafer b. Yahya ve Câhiz ve Kudâme ve sairleri birer mikdar mesâil yazıp ancak vâfi ve kâfi olmadıgından mesâil-i fen azar azar kemal bulmakta idi. Tâ ki Sekkâkî geldikde bâlâda beyan ettiğimiz vechile fennin mesâilini tehzîb ve ebvâbını tertîb ederek nahiv ve sarf ve beyan hakkında *Miftâh* nâm kitabını telif etmekle bu fenni kitabının bir cüzü kıldı. Ve müteahhirin onun kitabından bu fenni ahz ve el-hâletü hâzihi mütedâvil olan ümmehât-ı mesâilini telhîs eylediler”. İlgili açıklamalar için bkz. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, III, 248-249, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dârü'l-Beyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, 2005, s. 246; krş. *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun* çev. Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, III, 335.

yöntem bakımından Sekkâkî'nin çizdiği çerçeveyi aştıklarını söylemek zaten oldukça güçtür.¹⁵³

Yukarıdaki açıklamalar *Miftâh*'ın belâgat tarihi bakımından bir dönüm noktası teşkil ettiği anlamına gelir. Çünkü *klasik belâgat tasavvuru* şeklinde ifade edebileceğimiz yapı, tarihsel ve nazari bir bütünlük/süreklilik olarak okunduğunda köklerini *Miftâh*'ta bulmaktadır. Daha açık bir deyişle Sekkâkî öncesinde teşekkül eden belâgat düşüncesi ve birikimi *Miftâh* ile yeni bir aşamaya geçmiştir. *Miftâh* tevarüs ettiği birikimi yeniden tanımlamış ve yapılandırmış, böylece modern döneme kadar sürecek belâgat araştırmalarının çerçevesini belirlemiştir. Şu halde, kendisi tarafından da ifade edildiği üzere¹⁵⁴ Sekkâkî'yi belâgat geleneğinde öne çıkartan yönün –çeşitli seviyelerdeki katkıları yanında– daha önce oluşan birikimin bağımsız bir disiplin olarak *tedvini* olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda akla *Miftâh*'ta tedvine konu olan belâgat düşüncesi ve birikimi ile kast edilenin tam olarak ne olduğu, söz konusu muhtevanın nasıl ortaya çıktığı, hangi tarihsel süreçlerden geçtiği ve nihayet nasıl bir teorik zeminde şekillendiği sorusu gelmektedir.

Miftâh –daha önce ifade edildiği üzere– hicrî 575 ila 616 yılları arasında bir evrede telif edilmiştir. *İlmü'l-edeb*in diğer parçalarını oluşturan lûgat, sarf-nahiv, şiir vb. inceleme alanlarının tarihi göz önüne alındığında, *belâgat* ilminin sözü edilen bu tedvin denemesi kronolojik bakımdan oldukça geç bir tarihe tekabül eder.¹⁵⁵ Nitekim Arap dilbilim (geniş anlamıyla *nahiv*) geleneğinin en etkileyici ve günümüze ulaşan en eski örneği kabul edilen *el-Kitâb*'ın müellifi Sibeveyhi ikinci asrın sonlarına doğru (h. 180) vefat etmiştir.¹⁵⁶ Şu halde *Miftâh*'ın telifini önceleyen yaklaşık beş asırlık bir dilbilim geleneğinden söz etmek mümkündür. Sekkâkî öncesine tekabül eden bu tarihsel kesitte Arap dilbilimi ağırlıklı olarak *lûgat* ve *nahiv* incelemesine odaklansa da cahiliye döne-

¹⁵³ Konu hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Matlûb, **Kazvîni ve Şürûhu't-Telhîs**, s. 112, 164; Hüseyin Arslan, “Hatip el-Kazvini'nin Telhis ve İzah Aslı Eserlerinde Sekkaki'ye İtiraz Ettiği Meseleler”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2018), s. 84-86.

¹⁵⁴ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 37-38.

¹⁵⁵ Bu konuda, disiplinler arası mukayese imkânı sunarak umumi kanaat oluşturacak iki modern araştırma için bkz. Ömer Rıza Kehhâle, **el-Lugatü'l-Arabiyye ve Ulûmühâ**, Dimaşk, Mektebetü'n-Nisr, 1971; İsmail Güler (ed.) **İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler**, İstanbul: İsam Yayınları, 2015. Ayrıca bkz. Hulûsi Kılıç, “Belâgat”, **DİA**, V, s. 381.

¹⁵⁶ Ali Benli, “Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu” (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2007), s. 13.

minden itibaren varlığını sürdüren edebiyat-şiir geleneği ile hicrî üçüncü asırla birlikte yoğunlaşan ve dördüncü-beşinci asırlarda bütünlüklü bir anlatıya dönüşen eleştiri, yorum ve teori çalışmaları, ayrıca kelimcılara özgü bir inceleme alanı olarak öne çıkan ancak belâgat araştırmaları bakımından hususi bir önem arz eden *i'câzu'l-Kuran* literatürü önemli bir yer tutar.¹⁵⁷ Şu halde nahvin yanı sıra fesâhat-belâgat incelemesinin de *Miftâh* öncesine uzanan kapsamlı ve ayrıntılı bir tarihi olduğu söylenebilir.

Sözü edilen süreçte ulemâ ve ediplerin eserlerinde teşekkül eden ilmî-edebî birikim ve problematik ile bu birikimin içerisinde tahakkuk ettiği bağlamı oluşturan tarihi-toplumsal süreç ve olgular bütünü *Miftâh*'ta sistematik bütüne kavuşturulan belâgat düşüncesinin arka planını oluşturur. Giriş bölümünde açıklanan yöntem gereği *Sekkâkî'nin belâgat tasavvuru* ancak bu arka plan bilgisi eşliğinde kavranabilir. Ancak hatırlanacağı üzere müellifin entelektüel kimliğini belirleyen muhteva ve yönelim birinci derecede Cürcânî-Zemahşerî-Râzî çizgisinde şekillenmiştir. Şu halde *Miftâh*'ta tedvin edilen belâgat birikimi esasen bu çizgide oluşan muhtevayı içerir. Öte yandan *Keşşâf*'ın asıl başarısının nazım teorisini Kuran tefsirinde bir yöntem olarak uygulaması ve *Nihâyetü'l-icâz*'ın temel amacının da *Delâil* ve *Esrâr*'daki belâgat düşüncesini daha yetkin bir formda yeniden ifade etmek olduğunu düşünecek olursak, yukarıda sözü edilen isimler içerisinde hem tarihsel hem de teorik bakımından belirleyici olanın Zemahşerî ya da Râzî değil Cürcânî olduğu kendiliğinden açığa çıkar. Bu durumda Sekkâkî'nin parçası olduğu ve yeniden yapılandığı belâgat düşüncesinde teorik bakımından ilk sıçramanın *Delâil* ve *Esrâr*'da Cürcânî tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir. Nitekim belâgat geleneği tam da bu nedenle Cürcânî'yi *şeyh* ve Sekkâkî'yi ise *imam* şeklinde nitelendirmiştir.

Arap belâgat geleneğinin en önemli teorisyenlerinden Cürcânî hicri beşinci asırda yaşamıştır. Çağdaş araştırmacılar arasındaki hâkim kanaate göre dördüncü ve beşinci asırlar İslâm geleneğinde –fikri muhtevasının derinliği ve çeşitliliği bakımın-

¹⁵⁷ Tüm bu tarihsel birikime lügat-nahiv araştırmalarında içkin belâgat ciheti de eklenebilir. Nitekim bu cihetin varlığını gösteren bazı unsurlar *el-Kitâb*'a kadar geri gitmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Sa'd Muhammed, *el-Usûlü'l-Belâgiyye Fî Kitâbi Sibeveyhi ve Eserühâ Fi'l-Bahsi'l-Belâgî*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999, s. 37-208. Ayrıca bkz. Zafer Kızılkı, "Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ında Belâgat Biliminin Temelleri", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 23, (2006), s. 49-60.

dan– hem edebiyat eleştirisi hem de fesâhat/belâgat düşüncesinin en parlak ve canlı dönemini teşkil eder. Öte yandan bu dönem, doğuşu ve tarihsel gelişim süreçleri büyük oranda iç içe olan *edebiyat eleştirisi* ve *belâgat* meselelerinin ayrışmaya başladığı bir zaman dilimidir. Nitekim Ebu Zeyd Kureşî (300'lü yıllar), İbn Tabâtabâ (ö. 322/933), Kudâme b. Cafer (337/948) ve Âmidî (ö. 371/981) gibi önemli eleştirmenlerin ardından dördüncü asrın sonunda Kadı Cürcânî (ö. 392/1001-1002) tarafından telif edilen *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* ile *uygulamalı eleştiri* yoğun çalışmalar son bulmuştur. Muhammed Mendûr bu durumu, *edebiyat eleştirisinin belâgate dönüşümü* başlığı altında Kadı Cürcânî kelimenin gerçek anlamıyla edebiyat eleştirmeni olarak tanımlanabilecek son isimdir şeklinde tespit eder.¹⁵⁸ Cürcânî'nin hemen akabinde Ebû Hilal el-Askerî'nin *Kitâbü's-sınâateyn*'i ile birlikte fesâhat/belâgat düşüncesini konu edinen ve nazari yönü ağır basan metinlerin ağırlığı hissedilmeye başlanmıştır. Nitekim İbn Reşîk el-Kayrevânî ve İbn Sinan el-Hafâcî gibi isimler eserlerini Askerî sonrası dönemde telif etmiştir. Aynı asrın sonlarında telif edilen *Delâil* ve *Esrâr* ise bu sürecin zirve metinleridir. Dolayısıyla yedinci asırda Sekkâkî eliyle sistemleştirilen düşünce aslında dördüncü-beşinci asırlar bağlamında teşekkül eden ve Cürcânî'nin eserlerinde zirve noktasına ulaşan birikimde temsil edilir. Dolayısıyla bu başlık altında *Miftâh* öncesi belâgat tasavvurunun gelişimi incelenirken özel olarak işaret edilen bağlam içerisinde Cürcânî düşüncesi ve Cürcânî'den Sekkâkî'ye uzanan söz konusu çizgi merkeze alınacaktır. Böylece tüm bu tarihi ve nazari süreçten Sekkâkî'ye intikal eden problem yumağının ne olduğu, diğer bir deyişle müellifin *Miftâh*'ı telif ederken hangi temel soru(n)larla yüzleştiği meselesini açıklığa kavuşturmayı umuyoruz.

3.1 Belâgat Düşüncesinin Tarihi Temelleri

Belâgat ilminin temel amacı *sözün edebi anlamı ve değerini* yani bir sözü değerli ve etkili kılan şeyin ne olduğunu anlamak ve açıklamak, söze ilişkin bu açıdan yapılacak bir araştırmanın teorik temellerini ve kaidelerini ortaya koyup izah etmektir. Herhangi bir sözün dil bakımından kurallı-anlamlı olup olmadığını soruşturan *nahiv*den farklı olarak belâgat, nahiv tarafından çizilen sınırlar içinde kalmak koşuluyla, söz ör-

¹⁵⁸ Muhammed Mendûr, *en-Nakdû'l-menhecî inde'l-Arab*, Kahire: Nahdatü Mısır, 1996, s. 320.

nekleri arasındaki değer ve derece farkına odaklanır. İslâm geleneğinin çeşitli dönemlerinde, aralarında belirli farklar bulunmakla birlikte *beyân*, *bedî*, *berâat*, *fesahat* ya da *belâgat* gibi farklı terimler¹⁵⁹ ile işaret edilen ortak anlam son tahlilde budur. Bu ortak anlam, disiplinin yedinci asırda klasikleşmeye başlayan yapısı itibariyle *fesâhatten* ayrıştırılarak farklı bir içerikle tanımlanan *belâgat* terimiyle ifade edilmeye başlanmış¹⁶⁰ ve muhtevası *sözdizimindeki* takdim-tehir, hazif-zikir vb. muhtelif gramatik tasarruflarla *mecaz-kinâye* vb. üslup türlerinin sözün delâletinde yol açtığı anlamsal incelikler şeklinde belirlenmiştir.¹⁶¹ Kuşkusuz yedinci asra gelinceye değin belâgat düşüncesinin doğuşu ve gelişimi pek çok tarihsel ve nazari unsurla etkileşim halinde seyretmiş ve yoğun bir birikimin sonunda ortaya çıkmıştır.

3.1.1 *İlim maluma tabidir* ilkesi gereği, herhangi bir doğal dilin gramatik yapısına ilişkin çalışmalar dilin belirli bir toplum-kültür ortamında fiilî kullanımını ön şart olarak gerektirir. Son tahlilde dilin kurallılığına/düzenliliğine yönelik her türden teşebbüs maddi zemin olarak bu tarihsel vakıayı konu edinecektir. Dilin retorik yapısı söz konusu olduğunda ise gündelik kullanım dışında, edebî değer taşıyan şiir ya da nesir formunda bazı parçaların üretilmiş olması beklenir. Çünkü edebiyat eleştirisi-teorisi ya da şerh/yorum çalışmaları, dil alışkanlıkları ile oluşturulan standart/gündelik söz örnekleri yerine çoğunlukla edebî anlam ve değere odaklanır. Nitekim *edebiyat* şairin ya da yazarın tabiat, insan-toplum, hayat vb. olgulara ilişkin kimi unsurları ve bunlar hakkın-

¹⁵⁹ Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'inden başlamak üzere İslâm geleneğinde edebiyat eleştirisi-teorisi ve belâgat gibi alanlarda telif edilen metinler burada zikredilen terimlerden birini ya da bir kaçını hususen öne çıkarmış, araştırmanın merkezine yerleştirmiş, hatta eserin başlığını bu terime göre belirlemiştir. Bu durum, söz konusu metinlerin aynı problem alanını incelemesi nedeniyle, ilgili terimlerin benzer bir kavramsal içeriğe sahip olduklarını gösterir. Öte yandan Sekkâkî ve Kazvî'nî gibi belâgat tarihi açısından müteahhir sayılabilecek müelliflerden önce bu terimler arasında anlam düzeyinde bir ayrıma nadiren rastlanır. Bilakis çoğu durumda aralarında herhangi bir ayrım gözetilmeksizin birbirinin yerine kullanılmışlardır. Bkz. Muhammed Ali el-Fârûkî et-Tehânevî, **Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn**, Lütfi Abdülbedî (thk.), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1963, I, 198; Matlûb, **Mucemü'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye ve Tetavvuruha**, Bağdat: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1983, I, 404; Nasrullah Hacimüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 11, (1993), s. 268-298.

¹⁶⁰ Kazvî'nî belâgat ilimlerini meânî, beyan ve bedî' şeklinde sıraladıktan sonra pek çok âlimin bu disiplinlerin tamamına birden ilmi'l-beyan adını verdiğini, bazılarının ise birinci disipline meânî ikinci ve üçüncüsüne ise beyan dediğini ifade eder. Kazvî'nî, **et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga**, Abdurrahman el-Berkûkî (nşr.), [y.y.]: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904, s. 37.

¹⁶¹ Burada söz ü edilen şey esasen *belâgat* araştırmasının mahiyetini teşkil eden *meânî* ve *beyan* disiplinlerinin içeriğine tekabül etmektedir. Nitekim Sekkâkî belâgat kavramını burada dile getirdiğimiz konulara referansla tanımlar. Müellif bu konuda şöyle yazar: "Belâgat; konuşan kişinin manaları dile getirme konusunda, yalnızca terkiplerin özelliklerine tam olarak hakkını veren ve teşbih, mecaz, kinâye gibi üslup türlerini gereği gibi kullanan kimselelerin bulunabilecekleri bir seviyeye ulaşmasıdır". Sekkâkî, **Miftâh**, s. 526.

daki duygu ve düşüncelerini dili hususi bir biçimde kullanarak işlemesi ve şahsi dünyasında yaratıcı bir üretime dönüştürmesi şeklinde gerçekleşir. *Edebiyat eleştirisi* ve *yorumu* ise okurun karşı karşıya olduğu yapıtı bütün boyutlarıyla tecrübe edebilmesi için söz konusu eser(ler)in sanat değerinin ve anlam inceliklerinin tespiti ve izahı amacıyla muhtelif cihetlerden tahlil edilmesi ve bu işlemin dayanaklarının ortaya konması anlamına gelir. Bağımsız bir ilim olarak *belâgat* ise –herhangi bir edebi metne ya da türe bağlı olmaksızın– mutlak sözün edebi anlamı ve değerinin tahlil edilip yorumlanması ve bu muhtevanın temellerini oluşturan kaidelerin dilbilimsel karakterde sistemleşmesiyle teşekkül etmiştir. Netice olarak *eleştiri-yorum-teori* ya da *belâgat* çalışmaları gerçekliğin doğrudan idraki ve teemmülü yoluyla oluşan edebiyat eserleri üzerine ikinci bir idrak ve teemmül denemesi diyebileceğimiz tahlil çalışmalarından neşet eder. Bu ayrımда birinci idrak düzeyi esasen hayal gücüne dayalı ve estetik kaygılarla icra edilirken ikincisi daha ziyade istidlali akla bağlıdır ve bilimsel/düşünsel bir çabanın ürünüdür.¹⁶² Bu bakımdan edebiyat değeri taşıyan söz ya da metinlerin üretilmediği bir dilin retorik yapısı hakkında herhangi bir araştırmanın yapılmasını beklemek makul değildir.

Yukarıda sözü edilen durum İslâm geleneği için de bizatihi geçerlidir. Nitekim Arap belâgatının sistematik tedvinini önceleyen tarihi ve nazari arka planın, belâgat vasfı taşıyan biri beşerî diğeri ilâhî nitelikte iki ana unsur etrafında şekillendiği söylenebilir. Birincisi, kökleri İslâm'ın doğuşundan yaklaşık iki asır öncesine kadar giden ve varlığını İslâm sonrası dönemde de etkin bir biçimde sürdüren *edebiyat geleneği*dir. Bu gelenek içerisinde hem yüksek seviyede edebî metinler üretilmiş hem de bu metinleri söz konusu eden eleştiri, yorum ve teori çalışmaları yapılmıştır. Şair, hatip ve kâtip sınıfında yer alan kişilerin ortaya koyduğu eserler dilciler ve edipler tarafından kelime, gramatik yapı, üslup vb. açılardan şerh edilmiş, yorumlanmış, eleştiri ve mukayese konusu yapılmış, muayyen metinlere bağlı ilk çalışmalardan süreç içinde bizatihi şiir ya da nesir türünü konu edinen daha kapsamlı ve nazari araştırmalara geçilmiştir. *Edebiyat*

¹⁶² Burada sözünü ettiğimiz ayrım modern araştırmacılar tarafından çoğunlukla *el-edebü'l-inşâî* ve *el-edebü'l-vasfî* şeklinde adlandırılmakta ve öznellik-nesnellik bağlamında ele alınmaktadır. Konu hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Taha Hüseyin, *Fi'l-Edebi'l-Cahili*, 16. Basım; Kahire: Dârü'l-Meârif, [t.y.], s. 33-36; Ahmed eş-Şâyib, *Usûlü'n-Nakdi'l-Edebi*, 10. Basım, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1994, s. 43-44.

incelemesi şeklinde genel bir başlık altında toplayabileceğimiz ikinci tür ürünlerin¹⁶³ belâgat ilimlerini çok boyutlu bir biçimde beslediği hatta belirlediği söylenebilir.

İlâhî nitelikteki ikinci unsur ise Hz. Peygamber'in sünneti ile birlikte Müslüman varoluşunun her bakımdan ve her düzeyde esasını teşkil eden ilahi söz Kuran-ı Kerim'dir.¹⁶⁴ Bilindiği üzere Kuran İslâm geleneğinde, belâgat niteliğinin son sınırı olan ve bu nedenle insanların güç yetiremeyeceği *icâz* düzeyini temsil eder.¹⁶⁵ Bu Kuran'ın edebi değer bakımından Arap dilinde vücut bulmuş en üst düzey ve etkileyici metin olduğu anlamına gelir. İslâm geleneğinde Kuran'ı mümkün olan en derinlikli şekilde kavramak ve tüm muhtemel anlamsal inceliklerine vâkıf olmak amacıyla yürütülen ve merkezinde metnin dilsel-edebi değerini tahlil keyfiyetinin yer aldığı araştırmalar benzer şekilde belâgat ilminin teşekkülüne ciddi katkılar sağlamıştır. Kuran'a yönelik muhtelif karalamalara cevap verme ihtiyacının da tetiklediği bu araştırmalar bir yandan *icâzü'l-Kuran* literatürü kapsamında kelimciler tarafından, diğer yandan ise *irâbü'l-Kuran*, *meâni'l-Kuran*, *mecâzü'l-Kuran* vb. metinlerde dilci-müfessirler tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁶⁶

3.1.2 Yukarıda sözü edilen ayırım esasen *belâgat*ın anlam alanıyla da uyumlu gözükmektedir. Nitekim terimin, birbiriyle ilişkili ancak birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki temel karşılığı bulunmaktadır. İlk olarak belâgat *muayyen bir anlam ya da bir nitelik* şeklinde tasavvur edilebilir (*eloquence*). Bu nitelik, öncelikle kişinin nefsinde yerleşik bir *meleke* olarak bulunur.¹⁶⁷ İnsan bu meleke sayesinde belâgat vasfına sahip söz söyler, konuşma yapar ya da muhtelif formlarda metinler oluşturur. Böylece

¹⁶³ Söz konusu çalışmaların ayrıntılı bir dökümü için bkz. Kenan Demirayak – Sadi Çöğenli, **Arap Edebiyatında Kaynaklar**, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1994, s. 1-110.

¹⁶⁴ Kuran'ın İslâmî varoluşun varlık ve bilgi açısından esasını teşkil ettiği fikri etrafında örülen bir araştırma için bkz. Tahsin Görgün, **İlahi Sözün Gücü**, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.

¹⁶⁵ Konunun ayrıntıları için bkz. Numan Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 43, (2012/2), s. 251-290; a.mlf., "Abdülkâhir Cürçânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân Fikrine Katkıları" (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2015), s. 25-145.

¹⁶⁶ Belâgat düşüncesinin gelişimine etki eden kaynaklar hakkında umumi bir değerlendirme için bkz. Hacımuftuoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", s. 268-298. Yazar makalesinde konuyu izah ederken din, edebiyat ve yabancı kaynaklar şeklinde üç unsura yer vermiştir. Biz Yunan, Hint, Fars vb. kültürlerle ait teori ya da metinlerin Arap belâgatının doğuşu ve teşekkülü bakımından birinci derecede belirleyici olmadıklarını, bilakis bu unsurların konunun mahiyetine dâhil olmayıp arazi konumda olduklarını düşünüyoruz.

¹⁶⁷ İnsanın nefsinde yerleşik bu melekenin nasıl oluştuğu, tabiatında verili mi olduğu yoksa sonradan mı kazanıldığı, teşekkülünde rol oynayan unsur ya da unsurların ne/ler olduğu, bu unsurlardan her birinin söz konusu teşekkülde nasıl bir etkide bulunduğu vb. sorular bu bağlamda araştırmanın sınırlarını aşan meselelerdir.

bir nitelik olarak belâgat muayyen bir söz varlığında tahakkuk etmiş olur. Dinleyici ya da okur da bu söz varlığı üzerinden, harici bir hakikate dönüşen belâgat niteliğini idrak eder, deneyimler, eğer eleştirmen ise inceleme, değerlendirme ve mukayese imkânı bulur. Ancak neticede ister konuşana ister söze ya da yazıya nispetle düşünölsün, bütün bu durumlarda belâgat belirli bir anlam ya da nitelik olarak tasavvur edilmiş olur. Mutlak olarak kullanıldığında belâgat ile kast edilen ve bilimsel araştırmaya konu olan şey de tam olarak bu nitelik ya da anlamdır.

Terimin ikinci karşılığı ise, yukarıda işaret edilen idrak ve deneyime bağılı olarak düşünen bir zihinde husule gelen teorik yetkinlik ya da konuya ilişkin bilgi birikiminin tedvin edilmesiyle oluşan disiplindir (rhetoric). Diğer bir deyişle *belâgat* ikinci anlamıyla kullanıldığında, alanın temel disiplinleri (meânî ve beyan), bu disiplinleri oluşturan meseleler, meselelerin tarihi ve delilleri ile bu disiplinlerle uzun süre meşgul olmanın belirli bir söz varlığını analiz etme ve yeni karşılaşılan teorik sorunları çözme konusunda araştırmacıya kazandırdığı *meleke* kast edilir.¹⁶⁸

Terimin *nitelik* ve *disiplin* şeklindeki iki karşılığı esasen hem belâgatin tarihsel seyrine hem de bu tarihsel seyrin idrakine ilişkin özellikle modern dönemde yaygınlaşan tasavvuru açıklar niteliktedir. Anlam ya da nitelik olarak belâgat son tahlilde konuşan kişinin nitelikli söz oluşturmaları demektir. Klasik belâgat metinlerinde bu konuya *konuşanın belâgati* başlığı altında temas edilir ve *kendisi sayesinde belîğ söz söylemeye muktedir olunan meleke* şeklinde tanımlanır. Disiplin olarak belâgat ise bu nitelikteki bir sözün anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin kaide ve esasların tespit ve izahıdır. Bu ise konuşanın değil sözün belâgatine dair bir incelemenin sonucudur. Sözün belâgati ise – fesâhat şartlarını taşımakla birlikte– *halin gereğine mutabakat* şeklinde tanımlanmıştır.

¹⁶⁸ Her ne kadar Sekkâkî'nin yaptığı belâgat tanımı, kullandığı üslup itibarıyla, konuşana nispetle yapılmış bir tanım görüntüsü verse de, gerçekte meânî ve beyân ilimlerinin muhtevasını yansıtmaktadır. Bu nedenle müellifin burada belâgati nitelik değil bir disiplin olarak tasavvur ettiği söylenebilir. [İlgili tanım için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 526]. Öte yandan Hatîp el-Kazvînî, *fesâhat* ve *belâgat* kavramlarını öncelikle sıfatı oldukları şeye nispetle farklı şekillerde tanımlar. Müellifin burada söz konusu kavramları bir anlam ya da nitelik olarak düşündüğü açıktır. Ancak akabinde “hatadan korunma” teması çerçevesinde belâgat ve fesâhat kavramlarını Arap dilbilimi kapsamındaki disiplinlerle ilişkilendirir. Müellifin işte burada belâgat ve fesâhati nazari bir yetkinlik ya da bilim anlamında kullandığı söylenebilir. [Müellifin açıklamaları için bkz. Kazvînî, s. 24-37.]. Kazvînî'nin fesâhat ve belâgat kavramları konusundaki görüşleri için bkz. Sedat Şensoy, “Hatîb el-Kazvînî’de Fesâhat ve Belâgat Kavramları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 17, (2007), s. 25-47. Terimin İngilizce karşılıkları için bkz. Joseph Catafago, *An Arabic And English Literary Dictionary*, 3. Basım, Beyrut: Librairie Du Liban, 1988, s. 623, 935.

Esasen terimin sözü edilen anlamları arasındaki temel fark, birincisinin söylemin üretilmesi ikincisinin ise analizine odaklandığı şeklinde okunabilir. Bir kimsenin belâgat niteliğine sahip olması, belâgatlı söz/metin üretmesini mümkün kılar ve kendisine *belîğ* dememizin dayanağını teşkil eder. Ancak bu durum o kişiyi belâgat âlimi yapmaya yetmeyecektir.¹⁶⁹ Öte yandan belâgat ilmine sahip bir kişi ise verili bir sözü belâgat yöntemine uygun biçimde analiz edip yorumlama bilgi ve becerisi taşır. Ancak benzer şekilde bu durum da söz konusu âlimin belâgatlı söz/metin üretmesi diğer bir deyişle belîğ sayılması için yeterli olmaz.¹⁷⁰

Modern araştırmacıların genellikle kabul ve ifade ettiği üzere İslâm-Arap geleneğine bir bütün olarak bakıldığında belâgatın tarihsel seyri, bir nitelik ve anlam olarak *melekeden* tedvin edilmiş ve bu nedenle de öğretime konu olabilen meseleler bütünü olarak *disipline* geçiş şeklinde tahakkuk etmiştir. Bu süreç esasen İslâm geleneğinin sözlü kültürden yazılı kültüre geçişi ile doğrudan bağlantılıdır ve diğer disiplinlerin tarihinde de görüldüğü üzere kendiliğinden ve tabii bir akış şeklindedir. Öte yandan belâgat terimindeki söz konusu anlam farkı, işaret edilen tabii geçişin ötesinde, telif edilen metinlerde belâgat olgusuna ilişkin genel tasavvuru ve yaklaşım şekli arasındaki farkı da açıklar. Buna göre özellikle modern dönemde yaygınlaşan kanaate göre İslâm geleneğinde özellikle cahiliye döneminden itibaren beşinci asrın sonlarına kadar geçen ilk dönemde telif edilen metinlerde belâgat *söylemin üretilmesini mümkün kılan meleke* şeklinde tasavvur edilmiştir. İbnü'l-Mukaffâ, Câhiz, Müberrid, İbn Kuteybe vb. isimlerin telif ettiği metinler bu anlayışın en bariz örnekleridir. Kavramların tanımı ve külli kaide ve meselelerin tasnif ve tedvinine odaklanan sonraki metinler ise belâgati *tedvin edilen meseleler bütünü* diğer bir deyişle bağımsız bir disiplin olarak ele almaktadır. Cürcânî, Râzî, Sekkâkî ve Kazvînî gibi metin yazarları ile bu metinlerin şarih ve muhaşşîleri ikinci tarzın temsilcileridir.

¹⁶⁹ Mesela cahiliye döneminde yaşamış ve tabii bir biçimde Arap dilini en üst düzeyde kullanma ve anlama becerisine sahip bir kişi belâgatlı söz söyleme konusunda eşsiz örnekler sergileyebilir. Ayrıca bazı rivayetlerde görüldüğü üzere, verili bir sözdeki bazı belâgat kusurlarını yine tabii bir biçimde fark edebilir. Ancak bu kişiden söylediği ya da işittiği sözün belâgat değerini açıklaması istendiğinde kuvvetle muhtemel başarısız olacaktır. Çünkü sözü edilen kişi varoluşsal/bilfiil bir durum olarak belîğdir ancak belâgatın kavramsal bilgisine sahip değildir.

¹⁷⁰ Nitekim uzun yıllar klasik belâgat metinleriyle çeşitli düzeylerde meşgul olmuş bir âlim hîn-i hâcette belîğ bir konuşma yapamayabilir ya da metin telif edemeyebilir.

Konuşanın nefsinde yerleşik bir meleke olarak belâgat niteliği, parçalanması mümkün olmayan bir bütündür. Bu nedenle analitik bir biçimde çözümlenemez ve araştırma konusu olamaz. Teorik bir yolla başkasına aktarılması ve öğretilmesi de aynı nedenle mümkün değildir. Söz konusu meleke aynı zamanda külli kaideler şeklinde tespit edilmeye elverişli de değildir. Bu nedenle kitaplarda tedvin edilen şey verili bir söz örneğinde tahakkuk etmiş belâgat niteliğinin ilgili sözdeki tezahürleri ve yol açtığı meseleler olmuştur. Bu nedenle Sekkâkî ve sonraki süreçte bir bilim olarak süren belâgat araştırmaları, söylemin üretilmesine değil ve fakat analizi ve yorumuna odaklanan çalışmalar olmuştur.

3.2 Tedvin Öncesi Belâgat Düşüncesi

Klasik belâgat düşüncesi ve birikimi *Miftâh*'ta tedvin edilip nihai formunu alana kadar geçen uzun süre boyunca bir yönüyle edebiyat eleştirisi bir diğer yönüyle de icâzu'l-Kuran geleneği içerisinde gelişimini sürdürmüştür. Edebiyat eleştirisi, şiir ya da nesir formundaki herhangi bir edebi eserin ölçütü ne olmalıdır meselesi etrafında çaba harcarken icaz literatürü ise Kuran'ı mucize yapan şeyin ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışıyordu. Ancak sözü edilen gelişim sürecinin her iki tartışma geleneği açısından da en temel ve belirleyici problemi lafız-mana tartışmasıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere bütün bu birikimin hayret verici bir derinlikte ve başarılı bir biçimde terkibi beşinci asrın ikinci yarısında Cürcânî'nin *Delâil* ve *Esrâr* başlıklı metinlerinde görülür. Cürcânî lafız-mana tartışması bağlamında kendisine kadar gelen birikimi dikkatli ve fakat eleştirel bir biçimde okumuş, bu okumanın sonunda ise *nahvin anlamları* kavramı merkezinde geliştirdiği *sözdizimi teorisi* ile yeni bir teorik sıçrama gerçekleştirmiştir. Cürcani'nin sözdizimi teorisi müellifin nahiv üzerine yoğunlaşması ve derinleşmesi neticesinde sözün hakikati ve fesahati/belagati sorularına tatmin edici bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Teori nahiv üzerine odaklanır ancak teknik anlamda nahiv ilminin sınırlarını çok aşar ve belâgat incelemesinin teorik zeminini oluşturur. Dolayısıyla Cürcânî sonrası Râzî ve özellikle de Sekkâkî için bu teorinin izlerini takip edip belâgat birikimini sistemleştirmek dışında bir şey kalmamıştır. Ancak sözdizimi teorisinin asıl büyük etkisi tefsirde görülür. Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı sözdizimi teorisinin Kuran metni-

ne düzenli bir şekilde uygulanması neticesinde vücut bulmuş ve tefsir tarihi bakımından tartışmasız bir dönüm noktası teşkil etmiştir.

Cürcânî *Delâil* boyunca “ashabu’l-lafız” şeklinde adlandırdığı bir zümreyi oldukça sert biçimde eleştirir. Metni tahkik eden Mahmud Muhammed Şakir müellifin burada kast ettiği zümrenin genel olarak Mutezili kelimcileri ve bu istikamette düşünen dilci ve edebiyatçılar, özel olarak ise Kadı Abdülcabbar olduğu kanaatindedir.¹⁷¹ Esasen lafızcı edebiyat teorisi ya da eleştiri geleneğinin kökleri meşhur edip ve kelimci Câhiz’a kadar geri götürülebilir. Câhiz şiirde eski-yeni tartışmasının gündemde olduğu bir dönemde, herhangi bir şiir nasıl değerlendirilmeli ve hangi yönüne bakılarak üstün ya da düşük olduğuna karar verilmeli sorusu bağlamında hareket ediyordu. Müellif şiirin kim tarafından ve ne zaman yazılmış olursa olsun nesnel ölçütlere bakılarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürdükten sonra, şiirin değerini belirleyen şeyin genel anlam içeriği olamayacağını ortaya koymak üzere edebiyat eleştirisi tarihinde epeyce meşhur olan “anamlar yollara atılmıştır” şeklindeki görüşünü şöyle dile getirir:

“Anamlar yollara atılmıştır. Onları Arap, acem, bedevi, köylü ve şehirli herkes bilir. Asıl mesele vezni tutturma, lafzı seçme, lafızların kolaylıkla telaffuz edilmesi, sözün doğallığı ve güzelce kalıba dökmedir. Şiir bir tür dokuma ve suret vermeden ibarettir”.¹⁷²

Bu açıklamalar ilk elden, herhangi bir edebi eseri değerli yapan şeyin eserin teması ve konusu ya da genel anlam içeriği olmadığını ifade etmektedir. Çünkü genel anlam içerikleri bütün insanlar tarafından bilinen, toplumun ortak malı durumundaki verilerdir. Dolayısıyla dileyen bütün edip ve şairler bu ortak verileri eserlerinde işleyebilirler. Örneğin aşk ya da ölüm teması ya da sevgilinin güzelliğini bir gülün yaprağına benzetmek bu kabilden genel anlam içerikleri olarak görülebilir. Buna mukabil Câhiz söz konusu temanın nasıl ele alınıp işlendiği, hangi lafızlarla ve hangi üslupla ifade edildiği üzerinde durur. Şu halde Câhiz açısından bakıldığında önemli olanın edebi eserin ya da şiirin üslubu olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁷¹ Abdülkâhir Cürcânî, *Kitâbü Delâilü'l-i'câz*, 3. Basım, Mahmud Muhammed Şakir (thk.), Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992, (neşreden giriş), (İ) – (2).

¹⁷² Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II. Basım, Abdüsselâm Muhammed Harun (thk.), Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâdühü, 1965, III, s. 131-132.

Câhiz'in açıklamalarına bakıldığında eserin genel anlam içeriğinin mukabilinde edebi değerin ölçütü olarak ortaya koyduğu lafızların seçimi, veznin tutturulması, dokuma ve suret verme vb. hususların kendi içinde bazı zıtlıklar barındırdığı görülmektedir. Câhiz burada meramını lafız ve mana terimleri üzerinden ifade ettiği için sonraki süreçte eser veren ve bu pasajı da yorumlayan edebiyat eleştirmenleri müellifin sözün edebi değerini lafızlara referansla açıkladığı gibi genel bir kanaate sahip olmuşlardır. Çünkü yukarıda alıntılanan pasaj açıkça, edebi değerin tespitinde mana seçeneğini ele miş gözükmemektedir. Bu durumda geriye lafız dışında bir şey kalmamaktadır. Ancak mesele burada *lafız* ve *mana* derken neyin kast edildiğinde düğümlenmektedir. Câhiz'in açıklamalarına bakıldığında lafız kelimesinin hem fiziksel bir olgu olarak dilin ses unsuru hem de sözün yapısı ve üslûbu anlamında kullanıldığı görülür. Örneğin müellifin “lafızları seçme, lafızların kolay telaffuz edilmesi, sözün doğallığı” gibi ifadelerine bakıldığında lafız kelimesini ses manasında kullandığı görülür. Ancak “şii bir tür dokuma ve suret vermeden ibarettir” derken de ses olarak lafzı değil sözün yapısal unsurları olarak biçimi, sureti ve üslûbunu kast etmektedir. İşte Câhiz'in açıklamalarındaki hem kavram hem de terminoloji düzeyindeki bu karışıklık sonraki süreçte edebiyat eleştirmenlerinin en büyük problemlerinden birini teşkil edecektir. Cürçânî'nin önemi de bu noktada açığa çıkar. Cürçânî kendisinden önceki geleneği eleştirel bir nazarla okur, terimlerin anlamlarını soruşturur, yerli yerine oturtur ve lafız-mana terimlerinin yetersizliğini fark edince bu sorunu *suret* ve *garaz* kavramları üzerinden aşmaya çabalar.

Câhiz sonrası süreçteki eleştirmen ve edebiyatçıların çoğu, İbn Kuteybe'de görülen vurgu hariç, edebi değerin genel anlam içeriğinde değil ve fakat lafızlarda aranması gerektiği görüşünü savunur. Metinlerin muhtevasında sözün bütün boyutları hakkında açıklamalar olmakla birlikte üzerinde yoğunlaşılacak hususların başında lafızların seçimi, ses özellikleri bakımından uyumu vb. konular gelir. Ebû Hilal el-Askerî ve özellikle de İbn Sinan el-Hafâcî Câhiz sonrası süreçte lafız unsurunu öne çıkaran eserler vermişlerdir.¹⁷³

¹⁷³ Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Taha Boyalık, **Dil, Söz ve Fesâhat**, İstanbul: Klasik, 2017, s. 75-98.

Kuran'ın icâzı tartışması ise hicri ikinci asırla birlikte İslâm toplumunda görülen büyük kültürel, düşünsel ve itikadi çeşitlilik ve karmaşa ortamında gayr-i Müslim unsurların Kuran'a yönelik karalamalarına cevap verme ihtiyacı tarafından tetiklenmiştir. Bu süreçte Müslüman âlimlerin hareket noktasını icazın tarihsel bir vakıa olarak sabit olduğu fikri oluşturur. Kuran cahiliye dönemi Araplarından önce Kuran'ın tamamının, daha sonra on suresinin ve en sonunda da herhangi tek bir suresinin benzerini yapmalarını istemiş ve buna kesinlikle güç yetiremeyeceklerini iddia etmiştir (tehaddî). Araplar edebiyat ve şiir konusunda her bakımdan zirve bir konumda bulunurken böyle bir meydan okumanın cevapsız kalması söz konusu olamazdı. Ancak cahiliye Arapları kendilerinden beklenen şeyi yapmak yerine İslâm ile kılıç kullanarak savaşmayı tercih etmişlerdir. Bu durumda Müslüman âlimler cahiliye Araplarının Kuran karşısında çaresiz ve benzerini yapmaktan aciz kaldıklarını öne sürmüşlerdir. İcaz olgusunun tarihen sabit olduğu açıktır. Ancak bu durumun nasıl izah edileceği konusunda farklı görüşler ortaya atılmış ve tartışmalar yaşanmıştır.¹⁷⁴

İcazın nasıl açıklanacağı konusundaki görüşler, referans noktası olarak metnin kendisini ve yapısını alanlar ile metin dışı unsurları benimseyenler olmak üzere iki ana guruba ayrılır. Meşhur mutezili kelimci Nazzâm (ö. 231/845) tarafından temsil edilen *sarfe teorisi* icaz olgusunu metin dışı olgulara nispetle açıklamaya çalışır. Buna göre Kuran esasen cahiliye Araplarının benzerini getirebilecekleri bir söz örneğidir. Ancak Cenab-ı Hak eski Arapların bu konudaki güç ve kabiliyetlerini harici bir müdahale ile ellerinden almış ve onları çaresiz bırakmıştır.¹⁷⁵ Bu görüş Kuran'ı edebi değer açısından sıradan bir metin düzeyine düşürdüğü için İslâm düşünce geleneğinde, Mutezili isimler dâhil olmak üzere, ciddi bir destek bulamamıştır. Bunun mukabili olarak gelenekteki baskın görüş Kuran'ın edebi değeri yani fesahati ve belagati nedeniyle mucize bir söz olduğu şeklindedir.

¹⁷⁴ Numan Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 43, (2012/2), s. 251-290.

¹⁷⁵ Sarfe teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Fethi Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", **Marife**, Yıl: 3, Sayı: 3 (Kış 2003), s. 185-218; Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", **DİA**, XXXVI, s. 140-141; Konaklı, İ'câzü'l-Kuran Düşüncesinin Temelleri: Câhız Örneği, **Marife**, Yıl: 9, Sayı: 1 (Bahar 2009), s. 200-204; a.mlf. "Abdülkâhri Cürcânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân Fikrine Katkıları", s. 53-61.

Abdülkâhir Cürçânî'nin *Delâil*'deki kalkış noktasını icaz sorunu teşkil eder. O icazın kaynağı olarak sarfe görüşü yerine fesahat cevabını benimser. Kuran'daki meydan okuma son aşamada üç ayetten ibaret en kısa sure mesabesine indiği için müellif şöyle düşünür: Kuran müşriklere belirli bir sure ya da parçasıyla değil metinde yer alan herhangi bir suresi ile yani bütünü ile meydan okumuştur. Dolayısıyla Kuran'daki her bir sure ve hatta ayet gurubu aynı şekilde icaz niteliğine sahip olmalıdır. Cürçânî bu fikirden yola çıkarak icaz olgusunun izahı sadedinde öne sürülen gaipten haber verme, ayet sonlarındaki ses uyumu ve ahengi, mecaz-istiare-kinâye gibi dolaylamalı anlatımlar vb. seçenekleri elemiştir. Çünkü bu unsurların hiçbirisi Kuran'ın tamamında aynı şekilde yer almamaktadır. Bu durum müellifi bütün ayetlerde tahakkuk eden bir nitelik olarak fesahat kavramına götürür. Ancak müellif bu aşamada yeni bir soruyla karşılaşır: Kuran'ın fesahati acaba ayetlerin lafzından mı yoksa manasından mı kaynaklanmaktadır?

Cürçânî, Câhiz'in "manalar yollara atılmıştır" fikrini esas itibariyle benimser. Ancak bu teorinin sonraki süreçte ortaya çıkan lafızcı yorumlarını ağır biçimde eleştirir. Ona göre bir sözün edebi değeri yani fesahati/belagati ne ses olarak lafız ne de genel anlam içeriğine bakılarak açıklanamaz. Fesahatin kaynağı konuşan kişinin nahvin kurallarına bağlı kalarak sözdiziminde gerçekleştirdiği gramatik tasarruflarda aranmalıdır. Çünkü beğenilen ve takdir edilen herhangi bir şiir ya da nesir parçası dikkatli bir biçimde incelendiğinde bu sözü değerli yapan şeyin mutlak surette kelimelerin söz içerisindeki konumlarından kaynaklandığı görülecektir. Buna göre Cürçânî müfret lafızların tek başlarına hiçbir fesahat/belâgat değeri taşımadığını, bu niteliklerin ancak terkip içerisinde yer alan lafızlarda tahakkuk ettiğini öne sürer. Dolayısıyla Cürçânî sözün edebi değerinin lafız ya da mana unsuruna bakarak değil suretine diğer bir deyişle yapısal niteliklerine bakılarak anlaşılacağını söyler. Nitekim Sekkâkî de Cürçânî tarafından belirlenen bu yapısal unsurların belâgat ilmindeki sonuçlarını takip ederek sistemleştirecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

MİFTÂHU'L-ULÛM'DA DİLBİLİMSEL DÜŞÜNCE VE BELÂGAT

Miftâh –lûgat, nahiv ve belâgat gibi– Arap dilini ve bu dil içerisinde oluşturulan kurallı ve anlamlı bir sözü muhtelif cihetlerden konu edinen ilimlerden herhangi birine hasredilmiş bir monografi değil aksine söz konusu inceleme alanlarının neredeyse tamamının yer aldığı çok disiplinli bir metindir. Bu nedenle *Miftâh*, klasik anlamda bir sarf ya da nahiv eseri olmadığı gibi sadece bir belâgat çalışması olarak da görülemez. Belki bunların hepsi ve fakat daha fazlasıdır. Bu durum ilk bakışta *Miftâh*'ın, parçaları arasında düzenli bir irtibat bulunmayan ansiklopedik bir metin ya da bir tür derleme olduğu fikrini uyandırabilir. Hâlbuki Sekkâkî, *Miftâh*'ta incelediği bütün meseleleri belirli bir plana göre tasnif edip aralarında irtibatlar kurmuş, böylece dil ve anlam merkezli bütün incelemeleri sistematik bir yapı içerisinde açıklamaya çalışmıştır. Belâgat incelemesi de, bu bütünün bir parçasıdır. Bu nedenle müellifin belâgat düşüncesini anlamak –çevreden merkeze doğru giden bir seyir içinde– her şeyden önce bir bütün olarak *Miftâh*'ta gerçekleşen incelemeye dair genel tasavvurunu ve belâgatın bu tasavvur içindeki konumunu kavramaya bağlıdır. Dolayısıyla bu bölümde öncelikle müellifin nasıl bir *dil ilimleri tasavvurundan* (edeb) hareket ettiği ortaya konacak ve bu çerçevede *Miftâh*'ın muhtevası, bu muhtevanın hangi esaslara göre tasnif edildiği, müellifin metin boyunca odaklandığı temel sorunun ne olduğu ve edeb incelemesinin *Miftâh*'taki biçimsel düzeni gibi sorulara cevap aranacaktır. İkinci başlıkta ise bu bütün içerisinde belâgatın, Sekkâkî'ye intikal eden miras karşısındaki konumuna dair genel bir çerçeve çizilecektir.

1. Bir Metin Olarak *Miftâhu'l-ulûm*: Muhteva, Yapı ve Temel İddia

1.1 *Miftâh*'ta *Edeb* Tasavvuru

Sekkâkî *Miftâh*'a, eserin muhtevasına ve yöntemine ilişkin açıklamalarda bulunduğu genel bir girişle başlar. Giriş kısmında öne çıkan ilk husus *ilmu'l-edeb* şeklindeki ifadedir. Müellif, *Miftâh*'ın konusunun bir bütün olarak *edeb* olduğunu, eserde incelenen bütün disiplinlerin bu ilmin türleri olduğunu söyler. Müellif bu konuda şöyle yazar:

Bu eserime, edeb [ilminin] türlerinden – lügat [ilmi] hariç – zorunlu gördüklerimi aldım.¹⁷⁶

Buna göre bir ilim olarak *edeb*, *Miftâh*'ın muhtevasını oluşturan ve gerek nazım gerekse nesir türündeki mutlak söze ilişkin bütün araştırma süreçlerini kapsayan genel bir başlık olmaktadır. Bu durum esasen, bir bütün olarak *Miftâh*'taki incelemenin sistematik karakterini gösterir. Buna göre, müellifin zihninde, meşgul olduğu her bir meselenin esasını teşkil eden ve *edeb* şeklinde adlandırılan genel bir sorun alanı bulunmaktadır. Dolayısıyla *Miftâh*, çok sayıda cüzî meselenin nahiv, belâgat, şiir gibi ilimler halinde tanımlanarak bu büyük sorun alanına bağlandığı sistematik bir eser olmaktadır. Nitekim müellif, yukarıda alıntılanan cümlelerin hemen devamında, bu durumu ifade edecek şekilde, *edeb* başlığı altında yer alan disiplinlerin birbiriyle irtibatlı, iç içe geçmiş türler olduğunu belirtir.¹⁷⁷

Müellifin *edeb* tasavvuru en açık şekilde *dil incelemesinin temel gerekçesi nedir* sorusuna verdiği cevapta tezahür eder. Müellif bu konuda şöyle düşünmektedir:

Bütün bunlardan sonra şunu bil ki, *edeb ilmini* derinlemesine incelemeye götüren şey, ne zaman bir takım belirlemelere (evzâ') ve az sayıda terime (şeyün mine'l-ıstılâhât) vakıf olmaktan ibaret olursa, bu senin kolaylıkla elde edebileceğin bir şeydir. Ancak eğer edeb ilmini, seni Arap dilinde hata

¹⁷⁶ İlgili açıklama için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37. Köşeli parantezin de ihsas ettirdiği üzere, her ne kadar mezkûr cümlede *edeb* kelimesi *ilim* olmaksızın tek başına kullanılmış olsa da, ilerleyen paragraflarda Sekkâkî bu tamlamayı (ilmu'l-edeb) açık bir biçimde kullanmaktadır [Sekkâkî, *Miftâh*, s. 38]. Dolayısıyla burada işaret edilen alıntıda müellifin kastının *edeb ilmi* olduğu söylenebilir.

¹⁷⁷ Müellif bu durumu şöyle dile getirir: "وهي عدة أنواع متاخدة" = (*Ve hiye 'iddetü envâ' müteâhize*). İlgili açıklama için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

yapmaktan kaçınmaya ve doğru yolu tutmaya götürecektir bir amaç (himmet) için incellersen, önünde edeb ilmine ait öyle türler belirir ki en düşüğü için bile çok zahmet çekersin.¹⁷⁸

Müellif bu cevabı bir başka paragrafta daha net bir şekilde şöyle dile getirir:

... Edeb ilminin ilk ve öncelikli gayesi Arap keliminde hata yapmaktan kaçınmak olunca ...¹⁷⁹

Bu ifadelerin de işaret ettiği üzere, Sekkâkî kişiyi edeb incelemesine yönelten sebep ve bu incelemenin nihai amacı konusunda iki tutumu birbirinden ayırır. Birincisi Arap dili ve edebiyatı sahasında daha önce yazılmış çok sayıda eseri ve bu eserlerde ele alınan bir takım konuları, terimleri ve bunların izahı sadedinde yapılan açıklamaları bilmektir. Buradaki muhtemel amaç, kişinin hem ait olduğu toplumun tarihsel-edebi ve kültürel birikimine vâkıf olması hem de dilin nitelikli biçimde kullanımı becerisini elde etmesidir. Bu sayede kişi, nüfûz ettiği eserlere benzer nitelikte ürünler vererek parçası olduğu kültüre katkıda bulunma ve onu yeniden üretme becerisi elde edecektir. İkinci tutum ise, ilkinden tamamen farklı olarak, Arap dilinde oluşturulan herhangi bir sözü anlarken/açıklarken ya da yeni bir söz inşâ ederken hatadan kaçınma, diğer bir deyişle doğru bilgiye dayalı yolu tutabilecek yetkinliğe ermektir.

Müellifin belirttiği üzere, birinci ihtimal oldukça kolay bir hedeftir. Çünkü burada amaçlanan şey, genel olarak daha önce inşâ edilmiş belirli bir metnin/söylemin özel olarak ise bu bağlamda tanımlanan ve izah edilen kavramların anlaşılması ve öğrenilmesine dayanmaktadır. Verili bir sözü anlamak ise ilgili dilin kelime ve cümle bilgisi dışında herhangi bir şeyi gerektirmez. Öte yandan *Arap dilinde hatadan sakınmak* şeklinde formüle edilen ikinci amaç *edeb* incelemesini oldukça zor ve zahmetli bir zihinsel uğraşa dönüştürür. Bu durumun temel sebebi, belirlenen hedefin –ilkinin aksine– belirli ve sınırlı bir söz varlığını değil mutlak olarak bütün mümkün söz örneklerini anlama ve açıklama iddiasında olmasıdır. Bir başka deyişle zorluk *hatadan sakınma* amacının tümelliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü burada verili bir cümlenin değil mutlak olarak *cümle/söz olgusunun* anlaşılması söz konusudur. Dolayısıyla Sekkâkî'nin zihnindeki *edeb* tasavvuru açısından geçerli olanın ikinci şık olduğu açıktır.

¹⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 38.

¹⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 39.

Bu açıklamalardan hareketle müellifin *edeb* tasavvuruna ilişkin şu genel tespitte bulunmak mümkündür: Sekkâkî *edeb* incelemesini pratik bir durum ya da tarihsel/kültürel bir bilgi birikimi ve donanımına sahip olmak şeklinde değil aksine teorik bir inceleme ve yetkinlik olarak görmektedir. Daha açık bir deyişle *edeb* derken kast edilen şey, Arap edebiyatı tarihinde nesir ya da nazım türünde verilen seçkin örneklerden müteşekkil belirli ve sınırlı bir maddî içeriğin ve bu bağlamda oluşan terminolojinin bilinmesi ve anlaşılması değildir. Bilakis *edeb* –hatadan sakınma amacının tümelliği nedeniyle– *nazari bir inceleme ve bir suret araştırmasıdır*. Böylece Arap dili içerisinde mümkün ve muhtemel bütün söz örneklerini anlamımızı ve açıklamamızı mümkün kılacak tümel bir bilgiye ve nazari yetkinliğe ulaşılır. Birinci tutum tarihsel ve kültürel bir birikimin anlaşılması ve muhafazası anlamına gelirken, ikincisi mutlak olarak dil ve anlam incelemesinin küllî ilke ve kaidelerini düşünce yoluyla tahsil etmek demektir. Nitekim *edeb* incelemesinin *ilim* olarak nitelendirilmesi de bu kabulü destekler niteliktedir.¹⁸⁰

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir başka nokta Sekkâkî'nin *edeb* ilminin amacını belirlerken *hata* kavramını öne çıkartmasıdır.¹⁸¹ Dilin kullanımında *hatadan* bahsetmek ister istemez akla bunun karşıtı olan *doğru* kavramını getirir. Çünkü bir şeyin hatalı olduğuna ancak doğru şekline bakılarak karar verilebilir. Şu halde –*kesinlik* değeri bakımından nahiv ve belâgat gibi inceleme alanları arasında belirgin bir fark olsa da– dilin her düzeydeki kullanımı için verili durumlardan bağımsız kendinde doğru sayabileceğimiz bir kurallar bütünü mümkündür. Belirli bir dil içerisinde oluşturulmuş bütün cümle/söz örnekleri bu kurallara bakılarak değerlendirilecektir. Nitekim Sekkâkî'nin

¹⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 38.

¹⁸¹ Sekkâkî eserinin girişinde, bir bütün olarak *edeb ilmini* söz konusu ederek, *hatadan kaçınma* amacını iki yerde açıkça belirtir. [Sekkâkî, *Miftâh*, s. 38, 39]. Öte yandan müellif bu tutumunu *Miftâh*'ta incelediği *edeb* türleri için aynı şekilde sürdürür. Örneğin sarf ilminin garazını, kelimeler üzerinde cari olacak şekilde, kıyasa dahil bulunan çekimlemelerde (tasarrufât) hatadan sakınmak olarak belirler. [Sekkâkî, *Miftâh*, s. 100]. Aynı durum, nahiv söz konusu olduğunda, doğrudan disiplinin tanımında açığa çıkmaktadır: “Nahiv ilmi, mananın aslını (aslû'l-mana) mutlak olarak ifade edebilmek için, Arap dilinden tümevarım yoluyla elde edilen ölçütler (mekâyis) ve bu ölçütlere dayalı kanunlar aracılığıyla kelimeler arasındaki terkinin keyfiyetine dair bilgiye –bu bilgi sayesinde terkipte söz konusu keyfiyet bakımından hata yapmaktan sakınmak amacıyla– yönelmendir”. [Sekkâkî, *Miftâh*, s. 125]. Hata kavramı meânî ve beyan ilimlerinin tanımlarında da verilir: “Meanî ilmi; kelimelerin ifadedeki hususiyetlerini ve bu hususiyetlere bitişen istihsan vb. hususları, söz konusu hususiyetlere vakıf olmak suretiyle kelâmı halin zikredilmesini gerektirdiği şeye tatbik konusunda hatadan sakınabilmek amacıyla, incelemektir”. [Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247]. “Beyân ilmi ise, kelâmın kast edilen şeyin tamlığına mutabakatında hatadan sakınmak amacıyla, bir mananın, lafzın manaya delaletinde açıklık (vuzûh) bakımından fazla ya da eksik olması itibarıyla birbirinden farklılaşan yollarla ifade edilmesine ilişkin marifettir”. [Sekkâkî, *Miftâh*, s. 249].

burada ortaya koymaya çalıştığımız *edeb* tasavvuru ancak böyle bir doğru kümesi dikkate alındığında anlamlıdır. Çünkü *edeb*in nazari bir ilim ve bir suret araştırması olması tam da bu anlama gelmektedir. Daha açık bir deyişle *edeb* incelemesi bize, verili bir sözün hangi şartlarda kurallı-anlamlı ve fasih/beliğ sayılacağına ilişkin esasları söyler. Şu halde *hata* kavramının öne çıkartılması dolaylı olarak *edeb* incelemesinin tümelliğine ve bilimsel karakterine işaret eder.

Sekkâkî bir başka pasajda *hatadan sakınmak* şeklindeki amacın nasıl gerçekleşeceğini sorar. Mümkün herhangi bir şeyin tahakkukunda olduğu gibi, burada da iki zorunlu koşul söz konusudur. Bunlar ilgili amacın elde edilme/gerçekleşme yönlerini bilmek (marifet), ikincisi ise bu bilgiyi uygulamaktır (istimal).¹⁸² Şu halde Arap dilinde hataya düşmek istemeyen kimse öncelikle bunu nasıl gerçekleştireceğini bilmeli, akabinde bu bilgiye uygun şekilde davranmalıdır. Müellif tam bu noktada, yukarıda ifade edilen genel tutumu destekler nitelikte, şu açıklamayı yapar:

Kuşku yok ki [Arap dilinde hatadan sakınma] amacına ulaşma bakımından bilinmesi zorunlu konuları, bunlara vakıf olman için, dört disiplin içerisinde –bu dört disipline başka disiplinleri de ekleyerek– anlatmaya çabaladık. Daha sonra bunları kullanıp kullanmamak senin elindedir. Ancak burada anlatılanlar [mezkûr amacın tahakkuku için] yeterlidir.¹⁸³

Bu açıklamalara göre *Miftâh*'ta, *hatadan sakınma* amacının tahakkuku için bilinmesi gereken konular incelenmiş (marifet), ancak okurun bu bilgileri nasıl bir pratik beceriye dönüştüreceği (istimal) konusuna hiç temas edilmemiş ya da metin bunu sağlayacak yahut çağrıştıracak şekilde düzenlenmemiştir. Dolayısıyla Sekkâkî, mümkün herhangi bir şeyin tahakkuku için öne sürülen iki zorunlu koşuldan yalnızca birinciyle yani bilgi boyutuyla ilgilenmiş, uygulama kısmını ise bütünüyle okura bırakmış gözükmektedir. Bu durum açıkça göstermektedir ki Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta yapmaya çalıştığı şey esas itibarıyla *edeb* incelemesini bağımsız bir disiplin olarak kurmak, diğer bir deyişle bu incelemenin tümel ilkelerini ve meselelerini tespit ve tedvin etmektir. Dolayısıyla *Miftâh*'ın telifindeki temel kaygı ve yönelim, okurda pratik ve fiili bir yetkinlik oluşturmak olmayıp bütünüyle teoriktir.

¹⁸² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 39-40.

¹⁸³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 40.

Her ne kadar *Miftâh*'ta *ilmu'l-edeb*in doğrudan bir tanımı yer almasa da buraya kadar alıntılanan pasajlar ve yapılan açıklamaların da gösterdiği üzere Sekkâkî'de *edeb*, *hatadan kaçınma nosyonu* çerçevesinde teorik bir bakış açısıyla ele alınır ve sanatsal olmaktan çok bilimsel karakterlidir. Nitekim *Miftâh*'ın meşhur yorumcularından Kutbüddin-i Şîrâzî (710/1311) eserin girişinde bu durumu açıkça dile getirir:

Şunu bil ki musannife göre –Allah ona rahmet etsin– *ilmu'l-edeb*, Arap dilinde lafız ve mana, hatâbe ve istidlal gibi bütün hata türlerinden kendisi sayesinde sakınılan şeyin bilgisinden ibarettir.¹⁸⁴

Benzer şekilde Seyyid Şerif Cürcânî de *Miftâh* şerhinin girişinde *edebi* bir bilim olarak şöyle tanımlar:

İlmü'l-edeb şeklinde de adlandırılan Arap dili ilmi, Arap kelimada lafız ve yazı bakımından hata yapmaktan kendisi sayesinde sakınılan bir ilimdir.¹⁸⁵

Sekkâkî ve şârihlerin yukarıda Arap kelamı bağlamında söz konusu edilen teorik yaklaşım şekli esasen mutlak *edeb* kavrayışlarının tabii bir neticesidir. Nitekim Seyyid Şerif mutlak *edeb* kavramını bu anlayış çerçevesinde şöyle tanımlar:

Edeb; bütün hata türlerinden kendisi sayesinde sakınılan şeyin bilgisinden ibarettir.¹⁸⁶

Mutlak *edeb*in bu tanımı Arap kelamı bağlamında düşünüldüğünde Sekkâkî'nin yukarıda tasvir ettiğimiz teorik kavrayışı kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Bu durumda *Miftâh*'ın içeriğini oluşturan nahiv, belâgat, istidlal, şiir vb. inceleme alanları herhangi bir ilmin ilim olmak bakımından sahip olduğu bütün niteliklere konu olacaktır. Tersinden söyleyecek olursak, *Miftâh*'ın içeriğine ancak bağımsız bir disiplin olma şartlarını taşıyan inceleme alanları dâhil olabilir. Nitekim durum gerçekte de böyledir. Bu nedenle *Miftâh*'ın sözü edilen içeriği ve bu içeriğin sistematik karakteri, müellifin zihnindeki teorik/bilimsel edeb tasavvurunu ortaya koyan en açık kanıt durumundadır.

¹⁸⁴ Kutbüddîn-i Şîrâzî, “Miftahu'l-Miftah” (tahkikli Metin), s. 34.

¹⁸⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, “el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh”, Yüksel Çelik (thk.), **Basılmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, (tahkikli metin) s. 8.

¹⁸⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, **Kitâbü't-tarîfât**, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, s. 15.

Öte yandan müellifin yukarıda alıntılanan ayırımında bizzat belirttiği üzere *Miftâh*'ta benimsenen bu edeb kavrayışının mukabilinde karşıt bir başka edeb tasavvuru yer alır. Söz konusu karşıt tasavvuru en net ifade eden isimlerin başında gelen İbn Haldun, *Mukaddime*'de Arap dili ilimlerini lügat, nahiv, beyân ve edeb şeklinde dört türe ayırdıktan sonra *ilmu'l-edeb* başlığı altında şu açıklamaları yapar:

Bu ilmin isbât ü nefy ile avâzından bahs olunur bir mevzû' u olmayıp bundan maksûd, ancak gerek fenn-i nazımda ve gerek fenn-i nesirde esâlîb u usûl-i Arab üzere icâde ve hüsn-i ifâdeden ibâret olan gâyet ve semeresi olduğuna mebnî, kelâm-ı Arab'da tabakası âlî olan şi'r ü seci'den medâr-ı husûl-i meleke olabilecek sözleri cem' ve aralarında kavânin-i Arabiyye'nin ekserîsine mûcib-i ıttılâ' olabilecek vechile ilm-i lügat ile ilm-i nahivden dahî birtakım mesâilî müteferrik olarak bast u îrâd ederler. Bununla bile eyyâm-ı Arab'dan şiirlerinde vâkî' olan telmîhât ü hikâyâtı anlamaya medâr olan vekâyî'-i târîhiyyeyi ve kezâ ensâb-ı meşhûre ve ahhâr-ı âmmeden mühim olanlarını dahî zikr eylerler. Bunların cümlesinden maksûd, tâlib-i ilim olan kimse Arab'ın kelâmını ve esâlîb ü usûl-i belâgatlarını mütâlâ'a vü tefahhus ettikde kendisine hiçbir şey hafî kalmamaktır. Zîrâ meleke fehîmden sonra hâsıl olacağından, fehmin mevkûfun aleyhi olan cemî'-i mevâddı takdîm eylemeye muhtâc olur.

Bundan sonra ma'lûm ola ki ulemâ-yı edebiyye bu ilmi ta'rîf edecek olduklarında "Edeb; eş'âr u ahhâr-ı Arab'ı hıfz ve her ilimden bir nebze ahz etmektir" derler...

Esnâ-yı derste esâtizemizden işitmişiz, derler ki: "Bu fennin erkânı kütüb-i erba'adır ki, İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'i ve Müberrid'in *Kitâbu'l-Kâmil*'i ve Câhız'ın *Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn*'i ve Ebu'l-Ali el-Kâlî el-Bağdâdî'nin *Kitâbu'n-Nevâdir*'idir. Ve bu dörtten mâ'adâsı onlara tâbî' u müteferri'dir.¹⁸⁷

Görüldüğü üzere burada tarif edildiği şekilde *edeb*in, bağımsız bir disiplin karakteri taşıdığını söylemek güçtür. Nitekim İbn Haldun bu duruma işaret ederek *ilmu'l-edeb*in arazlarının ispatı ya da nefyinin incelendiği bir konusu olmadığını açıkça belirtir. Diğer bir deyişle burada bir konuyu/meseleyi teorik düzeyde anlama/açıklama hedefi güden bilimsel bir çaba ile karşılaşılmaz. Bunun yerine Arapların yerleşik örfüne göre, hem nazım hem de nesir türlerinde dilin en üst düzeyde/kalitede kullanım becerisini kazanma hedefi söz konusudur. Böyle bir hedefin tahakkuku da kuşkusuz konuya dair en seçkin örnek metinlerin okunması, anlaşılması ve bu örneklerin tekraren taklit edil-

¹⁸⁷ İbn Haldun, **el-Mukaddime**, III, 248-249, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dârü'l-Beyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, 2005. Krş. **Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun** çev. Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, III, 337-338.

mesine bağlıdır. Böylece kişinin nefsinde yerleşik bir dil/edebiyat melekesinin oluşması beklenebilir. Dil ve edebiyat metinleri Arap tarihi ve kültürüne dair çok sayıda unsuru içerdiğinden, derlenen söz/metin örneklerinin anlaşılabilmesi nahiv, belâgat gibi disiplinlere ilişkin meseleler ile savaş tarihi ve ahbâr gibi alanlara dair bilgileri zorunlu kılar. Nitekim tam da bu nedenle *ilmu'l-edeb* Arap şiirleri ve haberlerini ezberlemek ile her ilimden bir parça bilgiye sahip olmak şeklinde tarif edilmiştir. Buraya kadar yapılan açıklamalar şunu açıkça göstermektedir ki İbn Haldun'un aktardığı edeb tasavvuru, bir kimsenin dili en üst düzeyde kullanma pratik becerisini ve dolayısıyla melekesini kazanmayı amaçlar. Bu amacın tahakkuku için derlenen metinler ve bilgiler tarihsel döneme, derlemeyi yapan kişiye vb. sebeplere bağlı olarak farklılaşabilir. Sekkâkî'nin benimsediği edeb tasavvuru ise tarihsel ve kültürel bir donanımdan ziyade zaman/mekân kategorilerini aşan teorik bir çabanın ürünüdür.

Sekkâkî'nin düşüncesi açısından bakıldığında, *edeb*in nazari bir inceleme olmasının doğurduğu en temel sonuç, özellikle bazı türlerinin yüksek bir fikrî çabayı gerektirmesidir. Bu nedenle –yukarıda işaret edildiği üzere– verili bir tarihsel birikimin anlaşılması ve kavranmasından çok daha zordur. Müellif bu genel tutumundan hareketle hem içinde yaşadığı hem de kendisine kadar geçen dönemi dikkate alarak *dil ilimleri* (edeb) ve bu başlık altında ortaya konan birikime ilişkin değerlendirmelerde bulunur.

Buna göre dil ilimleriyle meşgul olan kimselerin eserlerine ve ortaya koydukları ilmî mahsule bakıldığında, incelenen disiplinlerin sayısı/çeşidi, zorluk derecesi ve içerik zenginliği bakımından birbirinden farklı olduğu görülür. Müellif bu tespiti şöyle dile getirir:

İmdi; kuşkusuz *edeb ilmi*, alt disiplinlerinin (şube) az ya da çok olması, sanatlarının (fünûn) zor ya da kolay olması ve sınırlarının birbirine uzaklığı ve yakınlığı bakımından farklı derecelere ayrılır.¹⁸⁸

Sekkâkî'nin burada sözünü ettiği şey, dil ilimlerinin *nefsü'l-emr* bakımından durumu diğer bir deyişle mutlak varlığı (ideal) değil, bilakis dilcilerin eserlerinde fiilî

¹⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 36.

bir durum (reel) olarak gerçekleşen muhtevadır. Nitekim müellifin ilerleyen satırlarda yaptığı açıklamalar bu durumu açık bir biçimde ortaya koyar.

Edeb ilmiyle meşgul olan kimselerden bazılarının bu ilmin bir ya da iki alt disiplinine yöneldiğini, bunun ötesine geçemediğini görürsün. Başka bazılarının ise, tartışma konusu olan meselelerle irtibatlı alt disiplinlerden dilediğine yöneldiğini görürsün.¹⁸⁹

Sekkâkî bu farklılığın gerekçesi olarak mezkûr ilimlerle meşgul olan kimselerin diğer ilimlerdeki konumunu gösterir. Müellif bu konuda şöyle yazar:

... Söz konusu farklılık, edeb ilmiyle meşgul olan kimsenin diğer ilimlerdeki nasibinin tam ya da eksik olmasına, oradaki konumunun yüksekliği ya da düşüklüğüne, yine o ilimlerdeki bilgi birikiminin (mecal) genişlik ya da darlık bakımından ölçüsüne bağlıdır. Bu nedenle, edeb ilmiyle uğraşan kimselerin muhtelif derecelerde olduklarını görürsün. Edeb ilmiyle meşgul olan kimselerden bazılarının bu ilmin bir ya da iki alt disiplinine yöneldiğini, bunun ötesine geçemediğini görürsün. Başka bazılarının ise, tartışma konusu olan meselelerle irtibatlı alt disiplinlerinden dilediğine yöneldiğini görürsün.¹⁹⁰

Bu açıklamalar esasen Sekkâkî'nin dil incelemesini diğer ilimlerle bağlantılı şekilde kavradığını gösterir. Müellif *diğer ilimler* derken tam olarak neyi kast ettiğini açıkça belirtmez. Ancak *edeb*in dilsel varlığı konu edinen disiplinleri kapsadığı göz önüne alınacak olursa, burada anlatılmak istenen şeyin mutlak varlığın dil dışında kalan *dış varlık* ve *zihni varlık* gibi mertebelerini inceleyen disiplinler olduğunu söylemek mümkündür.

Sekkâkî bu pasajda açıkça, bir kimsenin genel ilmî düzeyinin o kişinin *edeb* incelemesindeki konumunu ve ayrıntılara nüfuzunu da belirleyeceğini öne sürmektedir. Diğer bir deyişle müellif, iki taraf arasında doğru orantı kurarak, *edeb* incelemelerindeki mevcut muhteva farklılığını ve zayıflığı bu alana yönelen kişilerin genel ilmî birikimleriyle açıklamaya çalışır. Bu durumun imâ ettiği anlam şudur: Dilsel varlığa ilişkin inceleme diğer disiplinlerle hakikati bakımından farklılaşmaz. Son tahlilde bütün ilmî faaliyetler gibi *edeb* incelemesi de düşünce/nazar yoluyla gerçekleştirilir ve *hikmet*in bir parçasını teşkil eder. Bu nedenle dil ilimlerindeki zayıflık aslında genel ilim ve düşünce düzeyindeki zayıflıktan kaynaklanmakta ya da böyle bir eksikliğe delâlet etmektedir.

¹⁸⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 36.

¹⁹⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 36.

Ancak müellif bunun hemen akabinde, farklılığın yalnızca bu şekilde izah edilemeyeceğini ihsas ettirecek şekilde, doğrudan bu ilmin türlerine temas eder ve *edeb* başlığı altında yer alan disiplinleri –hangisi olduğunu tasrih etmeksizin– kolaydan zora doğru giden bir sıralama içerisinde tasnif eder. Buna göre “... bu disiplinlerden bazıısı oldukça kolaydır. En düşük düzeydeki temyiz gücü dahi edebin bu türünü kavramada yeterli olur. Ancak diğer bazıısı usulü zor ve elde edilmesi güçtür. Bu nedenle keşfedilebilmesi daha fazla zekâyâ ve kişinin tabiatının çok daha güçlü olmasına bağlıdır. Bir diğerinin tahsili ise ilk ikisine nispetle çok daha zordur. Dördüncü bir tür ise ilâhî yardım ile birlikte çok sayıda uygulama ve uzun incelemelerle birlikte zengin bir donanım ve yüksek bir kavrama gücü olmadan elde edilmez. Çünkü bu ilim; kökleri birbirine mütenâfi, dalları birbirinden başka, neticeleri birbirinden farklı fenler içermektedir... Edeb ilminin başka bir türü ise oldukça dik başlıdır. Cenab-ı Hakk’ın dilemesi olmaksızın boyun eğmez”.¹⁹¹ Şu halde –müellifin sözünü ettiği– *edeb* incelemelerinde karşılaşılan zorluk ve telif edilen metinlerde açığa çıkan kapsam ve derinlik sorunu, bir yönüyle bu alanda çalışan kişilerin ilmî ve düşünsel yetersizliklerinden kaynaklanırken öte yandan bu başlık altında yer alan türler arasında kolaylık-zorluk açısından bir derecelenme de mümkün gözükmemektedir. Diğer bir deyişle *edeb* başlığı altında yer alan disiplinler, nazarî bir araştırma alanı olmak bakımından düşünsel bir çabaya bağlı olsa da, bu durum her disiplinde aynı zorluk derecesinde tahakkuk etmemektedir.

¹⁹¹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 36-37. Sekkaki *edeb* başlığı altında yer alan türleri zorluk derecesi bakımından yukarıdaki gibi tasnif etmekle birlikte görüldüğü üzere burada söz konusu olan disiplinlerin hangileri olduğunu açıkça belirtmez. Kazvîni (ö. 739/1338) ve Adudüddin İcî (ö. 756/1355) gibi *Miftâh* üzerine *telhis* çalışması yapan âlimlerden biri olan Bedreddin İbn Malik (ö. 686/1287) ise eserinin hemen girişinde –Sekkâkî’ye benzer şekilde– Arap dili ilimleri (*edeb*) hakkında genel değerlendirmelerde bulunur ve neredeyse aynı lafızlarla Sekkâkî’nin tasnifini tekrarlar. Buna ilaveten müellifin yukarıdaki alıntıda hangi disiplinleri kast ettiğini tasrih eder. Buna göre kolay boyun eğen ve en düşük düzeydeki temyiz ile öğrenilmesi mümkün olan *lügat ilmidir*. İbn Malik bu ilimle Arap dilinin müfret unsurlarının (yani kelimelerinin) vaz’ında hatadan sakınıldığını belirtir. İkinci sırada zikredilen, usulü zor ve elde edilmesi daha fazla zekâyâ bağlı olan ise *sarf ilmidir*. İbn Malik bu ilimle, kelimelerin asıllarından yeni kelimeler elde etme konusunda hatadan sakınıldığını belirtir. Edebin üçüncü türü olan ve iple bağlanmış gibi oldukça zor tahsil edilen ise *nahiv ilmidir*. Müellif bu ilim sayesinde terkinin kelamın asıl anlamını ifade etme konusunda hatadan sakınıldığını belirtir. İlahi yardım ve çok sayıda uygulama ile elde edilebilen dördüncü tür ise *belâgat ve fesahat ilimleridir*. İbn Malik bu ilimlerin amacı ve değeri konusunda nispeten ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Söz konusu açıklamalar bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda müellifin, Sekkâkî’den farklı olarak, istidlal ilmini kapsam dışında tuttuğu, diğer bir deyişle bu türü *belâgat ve fesahat ilimleri*yle sınırlandırdığı açıkça ortaya çıkar. İbn Malik, Cenab-ı Hakkın dilemesi olmaksızın boyun eğmeyen ve Sekkâkî’nin sıralamasında sona yer alan beşinci türe ilişkin ise herhangi bir şey söylemez. Ancak *Miftâh*’taki tasniften hareketle bu türün şiir olduğu tahmin edilebilir. İbn Malik’in açıklamaları için bkz. *el-Misbâh* s. 97-98.

Sekkâkî ilerleyen satırlarda, yaşadığı dönemde etkin olan *edeb* tasavvurunu bu perspektifle kritik eder ve bazı tespitlerini aktarır. Buna göre müellif, çağdaşı bazı kim-selerin *edeb* incelemesinin yüksek bir fikrî çaba gerektireceği fikrini muhtemelen yadır-gayacaklarını ve temelinde mesleki bir tutuculuk görececeklerini öne sürer. Onlara göre Sekkâkî, kendisine ve meslektaşlarına hak edilmemiş bir saygınlık kazandırmak ama-cıyla dil ilimlerini tahsil edilmesi güç disiplinler olarak nitelemektedir. Muhatapların bu görüşünü *vehim* şeklinde nitelendiren Sekkâkî –edeb incelemesine ilişkin genel tutumu-nu savunmak üzere– sözün bir kalıba dökülmesinin (savğu’l-hadîs) tahkikin bizatihi kendisinden (aynû’t-tahkik) ve uygunluğun/yerindeliğin cevherinden (cevherü’s-sedâd) başka bir şey olmadığını belirtir.¹⁹² İkinci olarak, bu dönemde *edeb* incelemesi dendi-ğinde insanların aklına gelen şey çoğunlukla *lûgat* ve *nahiv* ilimlerinden ibaret olmakta-dır. Bu nedenle müellif, okurun kendisini de diğer dilciler gibi düşünebileceğini ve *Miftâh*’taki iddiasının bu disiplinlerle sınırlı zannedeceğini imâ eder.¹⁹³ Hâlbuki *Miftâh*’taki *edeb* incelemesi gramerle sınırlı değildir. Aksine çok sayıda disiplini içere-cek şekilde bütünlüklü ve sistematik bir biçimde ele alınmaktadır.¹⁹⁴ Bu durum –daha önce işaret edildiği üzere– Sekkâkî’nin *edebi* tümel bir bakış açısıyla bir disiplin olarak kurmak istemesinin doğal bir sonucudur. Ancak müellifin burada kast ettiği şey özel olarak *belâgat* incelemesidir. Diğer bir deyişle Sekkâkî’nin bu ifadeleri, *belâgatin* bir disiplin olarak tedvini ve *edeb* başlığı altındaki incelemenin parçası olarak görüldüğü anlamına gelir ve bu istikamette özel bir vurgu taşır. Çünkü –Sekkâkî’nin yaşadığı dö-nem itibarıyla– gramer araştırmaları yaklaşık beş asırlık bir tarihe sahiptir ve bizzat mü-ellifin de ifade ettiği üzere sarf ve nahiv gibi disiplinler önemli ölçüde bağımsızlıklarını kazanmış ve tedvin edilmiş durumdadır. Dolayısıyla gramer incelemesinin tedvini ba-kımından *Miftâh*’ın özel bir katkısından bahsetmek mümkün değildir. Benzeri bir du-

¹⁹² İlgili açıklamalar için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 39.

¹⁹³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 39.

¹⁹⁴ Bu açıklamalar, Sekkâkî’nin dil ilimlerine ilişkin dönemin birikimini nasıl algıladığını ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere, müellif yaşadığı dönemdeki mevcut durumu kabaca lûgat ve nahiv ilimleriyle dile getirmektedir. Burada belki sarf ilmini nahiv başlığı altında, onun bir parçası olarak görmek mümkündür. Ancak açıktır ki İslam tarihinde - Sekkâkî’den önce - lûgat ve gramer incelemesinin sınırlarını aşan çok sayıda mesele bulunmaktadır ve bu meseleler bazen gramer eserlerinde bazen Kuran-ı Kerim etrafında oluşan literatür içerisinde bazen de bağımsız metinlerde pek çok müellif tarafından ele alınıp incelenmiştir. Daha da önemlisi Sekkâkî’den önce –Abdulkahir Cürçânî ve Fahreddin Razi gibi– belâgate ilişkin meseleleri müstakil eserler-de inceleyen âlimler geçmiştir. Bu durumda Sekkâkî’nin iddiasını, kendisinden önce belâgatin hiçbir meselesinin tartışılmadığı şeklinde değil belki belâgat ilimlerinin henüz müstakil birer disiplin halinde tedvin edilmediği şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Diğer bir deyişle Sekkâkî belâgati, bağımsız bir inceleme alanı, bir ilim olarak kuran kişinin kendisi olduğunu iddia etmektedir.

rumun mantık ve şiir gibi disiplinler için de geçerli olduğu öne sürülebilir. Dolayısıyla bu bağlamda asıl önem arz eden şey *belâgat* incelemesinin tedvini meselesidir ki *Miftâh*'ın sonraki süreçte algılanma biçimi ve etkileri bu durumu açık bir biçimde ortaya koyar. Bununla birlikte *edeb* incelemesini oluşturan disiplinleri tek bir bütün halinde ele alması ve aralarındaki irtibat ve ayırım noktalarını dikkate alması kuşkusuz göz ardı edilmeyecek önemli katkılardır.

Sekkâkî'nin dil ilimlerini nasıl tasavvur ettiğine dair bu genel açıklamalardan sonra şimdi *Miftâh*'ın muhtevasına ve bu muhtevanın hangi esaslara göre tasnif edildiğine daha yakından bakabiliriz. Yukarıda Sekkâkî'nin *edebi* nazari bir disiplin olarak gördüğünü ve meseleyi bütünlüklü ve kuşatıcı bir bakış açısıyla ele aldığını söylemiştik. Acaba Sekkâkî eserinde *edeb* incelemesinin bütün türlerine yer vermiş midir? Değilse hangilerini incelemiş ve bu disiplinleri nasıl tasnif etmiştir? *Miftâh*'ta ortaya çıkan muhteva ile İslam geleneğindeki *edeb* algısı arasında nasıl bir ilişki vardır? Şimdi bu sorulara cevap arayacağız.

1.2 *Miftâhu'l-ulûm*'un Muhtevası ve Sistematiği

Müellif *edeb* ilminin temel amacını *hatadan sakınmak* şeklinde belirledikten sonra *bu durumun mümkün ve muhtemel olduğu alanlar nelerdir* şeklinde ilkiyle bağlantılı ikinci bir soru sorar. İlk olarak dilin kullanımında hata yapılabilecek yerleri tespit eden Sekkâkî ardından söz konusu alanlarda hatadan sakınmamızı temin edecek bilginin hangi disiplinler sayesinde elde edileceğini ortaya koymuştur. Böylece *dil ilimleri* başlığı altında oluşan ilmî birikim bir bütün halinde tasnif edilmiş olur. Nitekim *Miftâh*'ın muhtevası ve sistematiği de bu çerçevede belirlenmiştir.

Müellif, dilin kullanımında meydana gelebilecek hataların üç alanda söz konusu olduğunu belirtir. Sekkâkî bu konuda şöyle yazar:

İncelediğinde görürsün ki [dilin kullanımında] hata yapılan yerler üçtür: Müfret [lafız], [kelimelerin] telif[i] ve mürekkep [lafzın] kendisine göre konuşulması gereken şeye mutabık olması.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 40.

Şu halde, dil incelemesi şu üç şeyi konu edinebilir: Kelimenin bizatihi kendisi/yapısı, kelimelerin telifi ya da dizimi ve bu dizim sonucunda oluşan bütünün (mürekkep lafzın yahut sözün) söylenmesi gereken şeye mutabakatı.¹⁹⁶ Sekkâkî, bu üçlü tasnife bağlı olarak *Miftâh*'ı üç ana bölüm şeklinde tasnif etmiştir. Birinci bölüm kelimedeki hataya tekabül ettiğinden bu bölümde kelimeyi sureti bakımından konu edinen *sarf ilmi* ele alınmaktadır. İkinci bölümde, konusu cümlelerin telifi olan *nahiv ilmi*, üçüncü bölümde ise sözün söylenmesi gereken şeye mutabakatını inceleyen *meânî* ve *beyan* (belâgat) ilimleri¹⁹⁷ incelenir.¹⁹⁸ Müellif *Miftâh*'ın söz konusu üçlü tasnifini şöyle dile getirir:

Bu kitabı üç kısma ayırdım: Birinci kısım sarf ilmini, ikinci kısım nahiv ilmini, üçüncü kısım ise meânî ve beyan ilimlerini konu edinmektedir.¹⁹⁹

Bu tasnife göre *Miftâh*'ta sarf, nahiv ve meânî-beyan şeklinde dört temel disiplinin yer alması beklenir. Ancak eserin muhtevası bu ilimlerden ibaret değildir. Çünkü

¹⁹⁶ Müellifin *hata* olgusundan hareketle tespit ettiği bu üç düzey *edeb* incelemesini oluşturan disiplinlerin tasnifini mümkün kılmaktadır. Ancak buradaki asıl mesele, ilgili disiplinlerin tasnifinden ziyade Sekkâkî'nin bir bütün olarak dil ve anlam sorununa bakışı ve onu nasıl ele aldığıyla ilgilidir. Buna göre *kelime*, *telif* ve *telifin mutabakatı* şeklindeki ayırım aslında –Sekkâkî açısından bakıldığında– anlam olgusunun tahakkuk ettiği üç temel düzeyi gösterir. Dolayısıyla dil ve anlam merkezli bir inceleme, konunun tabiatı gereği, yukarıda sayılan üç düzeyde cereyan edecektir.

¹⁹⁷ *Miftâh*'ta *belâgat ilmi* şeklinde bir ifade ya da tanım geçmez. Bunun yerine Sekkâkî *meânî* ve *beyan* ilimlerinden söz eder ve bunları birer disiplin olarak tanımlar (İlgili yerler için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247-248, 249). Ancak sonraki süreçte –Bedreddin b. Malik, Kazvî'nî ve Adudüddin el-Îcî gibi müelliflerde görüldüğü üzere– *meânî* ve *beyan* (bu iki disiplinin uzantısı sayılan *bedî* ile birlikte) *belâgat ilminin* alt disiplinleri olarak yaygın şekilde kabul edilebilir. [bkz. Bedreddin b. Malik, *el-Misbâh*; Hatîbü Dımaşk el-Kazvî'nî, *et-Telhîs fî ulûmî'l-belâga*, Abdurrahman el-Berkûkî (nşr.), [y.y.]: Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, 1904; Adudüddin el-Îcî, *el-Fevâidu'l-gıyâsiyye fî ulûmî'l-belâga* (thk. Âşık Hüseyin, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Lübânî, 1991)]. Konu hakkında bir değerlendirme için bkz. William Smyth, "The Canonical Formulation of 'Ilm al-Balaghah and al-Sakkaki's Miftâh al-'Ulûm", *Der Islam*, 72 (1995), s. 7-24, krş. "Belâgat İlminin Standart Hale Gelen Düzenleniş ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'u" (trc. Abdullah Yıldırım, *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*), Sayı 22 (2013-1), s. 211-230.

¹⁹⁸ Klasik belâgat geleneği açısından burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus sonraki müelliflerin *bedî ilmi* şeklinde adlandırdıkları *söz sanatları*dır. Sekkâkî *Miftâh*'ta böyle bir ilimden söz etmez ancak *meânî* ve *beyan* ilimlerinden sonra şu açıklamalarda bulunur: "Eğer belâgatın iki mercii ve fesahatin iki türüyle söze (kelam) tezyin elbisesi giydirdiği ve onu güzelliğin en yüksek basamaklarına yükselttiği anlaşıldıysa [bu noktada şunu ifade edebiliriz ki] burada bir takım hususi vecihler vardır ki sözü güzelleştirmek amacıyla (li-kastı tahsîni'l-kelâm) çoğunlukla bunlara başvurulur. Şu halde bu vecihlerden en bilinenlerine işaret etmemizde bir beis yoktur. Söz konusu vecihler iki kısımdır: Bir kısım manaya râcî olur, diğer bir kısım ise lafza râcîdir" (Sekkâkî, *Miftâh*, s. 532.) Görüldüğü üzere müellif, *bedî* ilminin konusunu oluşturan söz sanatlarını sözün belâgat değeri açısından tayin edici bir unsur olarak görmemiş, bu nedenle bölümün sonunda –lafzî ve manevî şeklinde iki başlık altında– yalnızca en bilinenlerine kısaca işaret etmekle yetinmiştir. Nitekim *Miftâh*'ın üçüncü bölümü üzerine bir şerh kaleme alan Seyyid Şerif Cürçânî de, bu açıklamayı doğrular nitelikte, *bedî* adı verilen unsurların Sekkâkî tarafından müstakil bir ilim olarak görülmediğini, bilakis belâgat ilimlerinin (*meânî* ve *beyan*) bir uzantısı (*zeyl*) şeklinde düşünüldüğünü belirtmektedir. İlgili açıklama için bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, "el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh", tahkikli metin, s. 9.

¹⁹⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 39.

Sekkâkî, bu temel disiplinlere bazı eklemelerde bulunmuştur. Müellif bu durumu, eserde yer alan ilimleri sıraladığı paragrafta şöyle açıklar:

Bu eserime, edeb [ilminin] türlerinden – lügat [ilmi] hariç – zorunlu gördüğüm türleri aldım. Nitekim bunlar, birbiri içine geçmiş çok sayıda türdür. Sarf ilmini bütün unsurlarıyla eserime kattım. Sarf ilmi, ancak üç türe ayrılan ıstikak ilmiyle birlikte tamamlanır. Bu nedenle ıstikak ilmini de açıkladım. Nahiv ilmini de eksiksiz bir şekilde anlattım. Nahiv ilminin tam manasıyla ortaya konması/anlaşılması ise meânî ve beyan ilimleriyle gerçekleşir. Allah'ın tevfiğiyle bu iki ilimde istediğimi elde ettim. Meani ilminin kemali had ve istidlal ilimleriyle gerçekleşeceğinden bu iki ilme kısaca temas etmeyi zorunlu gördüm. Meânî ve beyan ilimlerinde alışkanlık kazanmak da nazım ve nesir alanlarında pratik yapmaya (tederrüb) bağlı olduğundan ve nazımla uğraşan kimsenin arüz ve kâfiye ilimlerine ihtiyaç duyduğunu gördüğümden, bu ilimleri de inceledim.²⁰⁰

Açıkça görüldüğü üzere müellif her ne kadar eserini üç bölüm halinde düzenlediğini belirtip bunları *sarf*, *nahiv* ve *belâgat ilimleri* şeklinde sıralamış olsa da metnin özellikle üçüncü bölümünü oluşturan meânî ve beyan ilimlerinden sonra bunlarla ilişkili başka konulara yer vermiş, bu ilavelerin gerekçelerini açıklamış, öte yandan eserin temel bölümleri arasındaki ilişkiye temas etmiştir.²⁰¹

Kelimenin konu edildiği birinci bölümde incelenen temel disiplin *sarf*tır. Ancak Sekkâkî'nin yukarıda alıntılanan paragrafta da belirttiği gibi, kelimeye yönelik inceleme ancak *ıstikak ilmi* ile birlikte düşünüldüğünde tamamlanmış sayılabilir. Çünkü *ıstikak* – farklı bir cihetten de olsa– kelimeye yönelik suret incelemesinin bir parçasını teşkil eder. Nitekim müellif sarf ilmini, *dilin kurucusu (vâzî) tarafından vaz' esnasında gözetilen itibarları münasebetler ve kıyaslar cihetinden incelemek* şeklinde tanımlamaktadır.²⁰² Bu tanımda geçen *kıyaslar* ifadesi sarf ilminin incelediği ve harf sayısı ile hareke düzenine bağlı olarak farklılaşan kelime türleri ve çekimlerine, *münasebetler* ise müfret

²⁰⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

²⁰¹ Seyyid Şerif, *Miftâh*'ın eklemelerle oluşan bu içeriğini şu cümleyle özetler: “Müellif eserini üç kısım halinde tertip etmiş, bunların ardından bir tamamlayıcı bölüm (tekmile) ve iki sanat (fen) eklemiştir”. [Seyyid Şerif Cürcani, “el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh”, tahkikli metin, s. 8]. Şârih, üçüncü bölümün sonuna eklenen tamamlayıcı bölümün istidlal ilmi, iki sanattan birincisinin arüz ve kâfiye ilimleri, diğerinin ise Kuran'a yönelik karalamaların cevaplandığı kısım olduğunu belirtir. [İlgili açıklamalar için bkz. Seyyid Şerif, “el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh”, tahkikli metin, s. 10-11]. Sekkâkî, *Miftâh*'ın ilgili sayfalarında, Seyyid Şerif'in üçüncü bölüme yapılan ilavelerle ilgili sözlerini destekler nitelikte açıklamalar yapar. [bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 544, 617, 699]. Ancak mukaddimede, eserin muhtevasını açıkladığı paragrafta, üçüncü bölümün sonunda ilave olarak yalnızca mantık (istidlal ve had) ile şiir (arüz ve kâfiye) ilimlerinden bahseder. Burada Kuran'a yönelik ithamların cevaplandığı kısımdan ise söz etmez. [İlgili paragraf için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37].

²⁰² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 42.

lafızlar arasındaki asıl ve fer‘ olmak bakımından türeme ilişkisine delâlet eder ki bu da ıstikakın müfret lafızların suretine yönelik incelemesinin cihetini oluşturur. Şu halde kelimeye yönelik suret araştırması dar anlamıyla *sarf* ile sona ermez bilakis ıstikak ile tamamlanır.²⁰³ Bu durumda Sekkâkî her ne kadar *ıstikaktan* bir ilim olarak bahsetse de²⁰⁴ esasen kast ettiği şey ıstikakın sarftan ayrı bağımsız bir ilim olmayıp bilakis onun parçası olduğudur.²⁰⁵ Buna göre müellif, *Miftâh*’ın birinci bölümünde *sarf* adı altında – ıstikak incelemesini de kuşatan– tek bir disipline yer vermiş olmaktadır.

Aslında kelimeye yönelik inceleme, *sarf* ve *ıstikak* ile sınırlı değildir. Nitekim *lûgat ilmi* de maddesi (yani kök harflerinin delâleti) bakımından kelimeyi inceler. Bu nedenle, Sekkâkî’nin çizdiği teorik çerçevenin tutarlılığı bakımından *lûgat ilminin* de tasnife dâhil edilmesi gerekirdi. Ancak müellif, *Miftâh*’ta yer alan ilimleri sıraladığı yukarıdaki paragrafta, eserine zorunlu gördüğü ilimleri aldığını, lûgat ilminin ise bundan istisna edildiğini ifade eder ve fakat bunun için herhangi bir gerekçe göstermez.²⁰⁶ Bu durumun muhtemel nedenlerinden biri, lûgatın dilde kullanılan münferit lafızların tamamına ya da birçoğuna ait genel hususiyetleri değil bilakis her bir lafzın kendine özgü ve diğerlerinden farklı şahsî durumunu araştırmasıdır. Bu, lûgatın kelimeyi sureti değil maddesi bakımından incelemesinin bir sonucudur. Nitekim lûgat eserlerinde tespit edilen şey, her bir lafzın kök harfleri (maddesi) bakımından cüzî delâletidir. Bu ise nazârî incelemeye dayalı bir suret araştırması olmayıp daha çok tarihî bir tespit hüviyetindedir. Bu açıdan bakıldığında, lûgatın bir ilim olarak tedvini mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Sekkâkî’nin bu tutumu, *edeb* incelemesine ilişkin genel tasavvuruyla da uyum içerisindedir. Öte yandan dilde kullanılan bütün lafızların kök harfleri bakımından cüzî delâletlerini tespit etmek muhtemelen ciltler dolusu bir bilgi birikimi oluşturacak bu da metnin hacmini gereğinden fazla şişirecektir. Ayrıca dilin kelime dağarcığını ka-

²⁰³ Seyyid Şerif bu durumu şöyle dile getirir: “Müfret lafızların heyetlerine ilişkin bilgi ancak bu lafızların asıl ve fer‘ olmak bakımından birbirlerine nispetlerini bilmek suretiyle tamamlanır”. İlgili açıklama için bkz. “el-Misbâh fî şerhi’l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 10.

²⁰⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

²⁰⁵ Nitekim Ali Kuşçu, Sekkâkî’nin *sarf* ilmi tanımını bu istikamette yorumlamaktadır. İlgili yer için bkz. Ali Kuşçu, *Unkûdu’z-zevâhir fi’s-sarf*, Ahmed Afîf (thk.), Kahire: Matbaatü Dâri’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2001, s. 166-167.

²⁰⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

yıt altına alan çok sayıda çalışma zaten yapılmaktadır ve bunlar müstakil bir literatür oluşturur. Dolayısıyla *Miftâh*'ta böyle bir bölümün varlığı zorunlu görülmemiştir.²⁰⁷

Dilin kullanımında ortaya çıkan muhtemel hataların ikincisinin kelimelerin dizimi (telif) yani cümlelerin oluşumu konusunda gerçekleştiği ifade edilmişti. Cümlelerin telifini konu edinen dil incelemesi *nahiv*dir. Bu nedenle, *Miftâh*'ın ikinci bölümü bu disipline ayrılmıştır. Bu noktada Sekkâkî oldukça dikkat çekici bir biçimde, cümlelerin telifine yönelik incelemenin ancak *meânî* ve *beyan* yani belâgat ilimleri ile tamamlanabileceğini söyler.²⁰⁸ Seyyid Şerif bu durumu, nahiv incelemesinin anlamın kabuğu yani gramatik şartlarıyla, meânî ve beyan ilimlerinin ise özü yani içeriğiyle meşgul olması ile açıklar.²⁰⁹

Bu açıklamaların ilk elden anlamı, dil incelemesinin ikinci ve üçüncü düzlemlerinin diğer bir deyişle *Miftâh*'ın ikinci ve üçüncü bölümleri arasında güçlü bir irtibat bulunduğuudur. Söz konusu irtibatın temelinde, bu disiplinlerin farklı bakış açılarıyla da olsa aynı şeyi konulaştırması yatar. Nitekim *nahiv ilminde* olduğu gibi *belâgat ilimlerinde de* müfret değil mürekkep lafzın yani cümlelerin (terkip) medlûlü söz konusu edilir.²¹⁰ Nahiv ile belâgat arasındaki bu sıkı irtibat ve geçişkenlik söz konusu alanların birbirlerini gerektirmeleri sonucunu doğurmaktadır. Çünkü bu disiplinlerde yapılan anlam incelemesinden her biri diğerinin açıklığa kavuşmasına katkıda bulunmaktadır. Nitekim Sekkâkî'nin “*Nahiv ilminin tam manasıyla ortaya konması/anlaşılması ise meânî ve beyan ilimleriyle gerçekleşir*” derken kast ettiği şey tam olarak budur. Bu durumda akla yatkın olan *nahiv* ve *belâgate* ilişkin meselelerin bir bütün halinde tek başlık altında incelenmesi ve anlatılmasıdır. Ancak bunun tam aksine *nahiv* ve *belâgat Miftâh*'ta birbirinden farklı düzlemler buna bağlı olarak da müstakil disiplinler olarak tanımlan-

²⁰⁷ Seyyid Şerif bu durumu izah ederken, yukarıda dile getirilen açıklamalara paralel şekilde, lügat ilmi tarafından konu edilen hususların cüzî olduğunu ve dağınık şekilde bulunduğunu (müntezire) belirtir. Öte yandan bu hususlar ayrıntılı eserlerde (fi'l-kütübi'l-mebsûta) tespit edilmiş durumdadır. Seyyid Şerif'in açıklamaları için bkz. Seyyid Şerif, “el-Misbâh fi şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 9.

²⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

²⁰⁹ İlgili açıklama için bkz. Seyyid Şerif, “el-Misbâh fi şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 10.

²¹⁰ Nahiv ve meânî ilimlerin tanımlarına bakıldığında bu durum açıkça görülecektir. İlgili yerler için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 125, 247.

muştır.²¹¹ Şu halde bütün bu sıkı irtibatın ardından *belâğatin nahivden* nasıl tefrik edileceği meselesi ortaya çıkmaktadır ki *Miftâh*'taki en temel sorunlardan biri budur.²¹²

Bu aşamadan sonra Sekkâkî, eserin üçüncü bölümünü teşkil eden *meânî ve beyan* ilimleri ile başka bazı disiplinler arasında bağlantılar kurmakta ve bunları da *Miftâh*'taki tasnife dâhil etmektedir. Bunların ilki *mantıktır* (*had ve istidlâl*). Sekkâkî *meânînin* (beyan ilminin değil)²¹³ ancak mantık sanatı ile birlikte tamamlanabileceğini diğer bir deyişle tam olarak anlaşılabileceğini düşünmektedir.²¹⁴ Bu geleneksel dilbilim ve belâgat incelemeleri bakımından yeni bir tutumdur ve müellifin genel dil düşüncesi açısından ne anlama geldiği –İslam düşünce geleneğinde özellikle dördüncü hicri asırda yoğun biçimde gündemi meşgul eden *nahiv-mantık tartışmaları* ve Sekkâkî'nin tevarüs ettiği düşünce geleneği ve sorunları hesaba katılarak– tartışılmalıdır.

Miftâh'ın üçüncü kısmına eklenen bir diğer inceleme alanı *şiiir*dir (*aruz ve kâfiye*). Sekkâkî bu ilavenin gerekçesini, belâgat ilimlerinde teorik açıdan incelenen ve izah edilen meselelerde uygulamaya yönelik bir yetkinlik elde etme amacı ile açıklar. Buna göre müellif, *meânî ve beyan* ilimlerinde meleke kazanmak ve bu disiplinleri işler halde kullanmak isteyen kimsenin *şiiir* (nazm) ve *nesir* ile uğraşması gerektiğini, *şiiir* ile uğra-

²¹¹ Seyyid Şerif, aralarındaki bu güçlü irtibata rağmen belâgat ilimlerinin nahivden ayrı bir disiplin olarak incelenmesi ve telif edilmesi konusunda *meânî ve beyan*ın - nahivden farklı olarak - sözün anlam incelikleri ve meziyetlerinin araştırılması konusunda başvuru kaynağı olması ve i'câz olgusunun zirvelerine çıkmak için basamak teşkil etmesini dile getirir. Seyyid Şerif, “el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 10.

²¹² William Smyth, *Miftâh*'ın belâğatin sistematik bir ilim olarak tesisi sürecindeki rolünü incelediği makalesinde bu meseleye temas eder. [“The Canonical Formulation of ‘Ilm al-Balaghah”, *Der Islam*, 72 (1995), s. 7-24].

²¹³ Sekkâkî'nin belâgat incelemesiyle mantık arasındaki kurduğu ilişkide beyanı değil yalnızca *meânî* ilmini söz konusu etmesi dikkate değer bir noktadır. Buna göre mantık, beyanın değil yalnızca *meânî* ilminin tamamlayıcı unsurudur. Çünkü müellif –yeri geldiğinde açıklanacağı üzere– mantık ile beyan ilimleri arasında zihnin manalar arasındaki intikal süreci bakımından bir benzerlik kurmakta ve beyan ilminde incelenen meselelerin mantık ilmindeki zihni süreçleri içerdiğini iddia etmektedir. Bu nedenle mantık bir bakıma beyanın yerini tutmakta dolayısıyla müellif tarafından *meânî* ilminin tamamlayıcısı gibi görülmektedir.

²¹⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37. Metnin bir başka yerinde müellif yine *istidlal*in *meânînin* tamamlayıcı unsurlarından (tekmile) biri olduğunu söyler. İlgili yer için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 548. Seyyid Şerif, ilgili bölümü şerh ederken, bu görüşün yanlış olduğunu imâ edercesine, şunları söyler: “Sekkâkî *istidlâl* ilminin belâğatin parçası olduğunu iddia etmiştir. Ancak –bîzatihi kendisinin de belirttiği gibi– *istidlâl* ilmi, belâğatin tabiat gücüyle elde edilen retoriksel (hatâbî) itibarların/münasebetlerin latifelerine bağlı diğer kısımlarının aksine, mücerret tahkik ve aklın hakemliği ile ihtimal olgusunun şaibelerinden kaçınmaya bağlıdır. *İstidlâl* ilminin ne *meânî ve beyan* ilimleriyle bir arada bulunması ne de tek başına bağımsız bir kısım yapılması hoş karşılanmamıştır. Bu nedenle müellif, *istidlâl* ilmini belâgat ilimlerinin peşinden üçüncü kısmın tamamlayıcı parçası olarak getirmiştir”. Seyyid Şerif'in açıklamaları için bkz. “el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 10.

şanların ise aruz ve kâfiye ilmine ihtiyaç duyduklarını belirtir. Şiir incelemesi *Miftâh*'ın üçüncü bölümüne bu nedenle eklenmiştir.²¹⁵

Miftâh'ta incelenen disiplinler ve metnin tasnifi kısaca bu şekildedir. Bu aşamada başta sorduğumuz soruyu yeniden düşünebiliriz: *Edeb* incelemesinin *Miftâh*'ta yer verilen disiplinlerden ibaret olduğu söylenebilir mi? Eğer *edeb*in kavramsal içeriği bundan daha kapsamlı ise *Miftâh* niçin bu içerikle telif edilmiştir? Tersinden bakılacak olursa, *Miftâh*'ın muhtevası, Sekkâkî'nin *edeb* tasavvuru ve bu tasavvur ile dönemin yaygın kabulü arasındaki ilişki hakkında bize ne söyler?

Sekkâkî ilk sorunun cevabına *Miftâh*'ta yer verdiği disiplinleri sıraladığı paragrafta şöyle işaret eder:

Bu eserime, edeb [ilminin] türlerinden – lügat [ilmi] hariç – zorunlu gördüklerimi aldım.²¹⁶

Bu açıklamaya göre müellif eserine *edeb* incelemesinden yalnızca zorunlu görüldüğü türleri almış, bunun dışında kalanları metindeki tasnife dâhil etmemiştir. Bu durumda iki şey açığa çıkmaktadır: Birincisi *zorunlu* kavramı, metnin muhtevasını tespit bakımından kilit konumdur. Çünkü metinde hangi disipline yer verileceği hangisinin ise kapsam dışında kalacağı konusunda müellifin dil ilimleri algısındaki bu *zorunlu* kavramı belirleyici olmaktadır. İkinci olarak dönemin genel kabulleri içerisinde *edeb* başlığı altında görüldüğü halde *Miftâh*'ta incelenmeyen disiplinlerin varlığı muhakkaktır. Bu durumda *edeb*e ilişkin yaygın kanaatin *Miftâh*'ın muhtevasından daha kapsamlı olduğu kabul edilmelidir. Ancak müellif bu disiplinlerin neler olduğuna metinde herhangi bir

²¹⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37. Sekkâkî her ne kadar *meânî* ve *beyan* ilimlerinde meleke kazanmak isteyen kimsenin *şiiir* (nazm) yanında *nesir* ile de uğraşması gerektiğini belirtse de *Miftâh*'ta yalnızca şiir incelemesine (arûz ve kâfiye ilimleri) yer vermiştir. (İlgili bölüm için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 617-699). Dolayısıyla metinde nesir incelemesi bağlamında değerlendirilebilecek herhangi bir bölüm söz konusu değildir.

Bu bağlamda akla şöyle bir soru gelebilir: *Miftâh*'taki *edeb* tasavvurunu ortaya koyarken müellifin bütünüyle teorik bir yönelime sahip olduğunu, bu nedenle metnin okurda fiili ve pratik bir yetkinlik oluşturmak amacıyla telif edilmediğini belirtmiştik. Ancak şiir incelemesinin *Miftâh*'taki tasnife dâhil edilmesinin gerekçesi ile bu açıklamalar arasında ilk bakışta bir çelişki olduğu düşünülebilir. Ancak Sekkâkî, her ne kadar şiir incelemesini belâgat ilimlerinde meleke kazanmak ve bu disiplinleri işler halde kullanmak isteyen kimse için zorunlu bir uygulama alanı olarak görse de *Miftâh*'taki şiir incelemesinin bizzatı kendisi metnin genel karakteriyle oldukça uyumlu bir biçimde bütünüyle teorik bir mahiyet arz eder. Dolayısıyla burada müellifin *edeb* tasavvuru hakkında söylediklerimizi iptal edecek herhangi bir veri söz konusu değildir. Belâgat disiplinlerinde ameli bir yetkinlik elde etmek isteyen kimselerin şiir ve nesir türünde telif edilmiş edebi metinlerle meşgul olması kaçınılmaz bir zorunluluktur ancak *Miftâh*'ta bu alanın ilmi ve düşünsel analizi dışında herhangi bir çaba söz konusu değildir.

²¹⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

şekilde temas etmez. Çünkü son tahlilde Sekkâkî'nin amacı *edeb* başlığı altında yer verilen disiplinleri mutlak anlamda tespit edip her birini incelemek, okura bu alanlarda sistemli bilgi sunmak, sonuç olarak eksiksiz bir *edeb* incelemesi külliyâtı ortaya koymak değildir. Aksine müellifin zihninde belirli bir felsefî sorun alanı ve bununla bağlantılı olarak gerçekleştirilmek istediği belirli bir amaç bulunmaktadır. Dolayısıyla Sekkâkî metni telif ederken yalnızca zihnindeki bu sorunla doğrudan bağlantılı hususları ele almış, bunun dışında kalan konulara –*edeb* incelemesi kapsamında düşünülse dahi– temas etmemiştir. Şu halde buradaki asıl mesele Sekkâkî'nin zihnindeki temel felsefî sorunun ve nihai amacının mahiyetini ortaya koymaktır. Çünkü müellifin bir bütün olarak ne yapmak istediği, metindeki tercih ve tasarrufları vb. hususlar ancak bu şekilde kavranabilir. Ancak bu büyük soruyu kolayca ve kısa bir biçimde cevaplamak pek mümkün gözükmemektedir. Bir sonraki başlıkta bu mesele ayrıntılı biçimde ele alınacağından şimdilik müellifin yukarıda işaret edilen *zorunlu* kavramıyla neyi kast ettiğini açmayı deneyebiliriz.

Seyyid Şerif *Miftâh* şerhinin girişinde, Sekkâkî'yi takip ederek, *edeb* incelemesinin dilin kullanımında lafız ve yazı bakımından *hatadan sakınmayı* amaçladığını belirtir ve dilcilerin tasnifine göre bu disiplinlerin on iki türe ayrıldığını söyler. Dil ilimlerinin on iki tür şeklinde tespit ve tertibi esasen uzun bir tarihi sürecin sonunda Zemahşerî tarafından yapılmıştır.²¹⁷ Nitekim Cürçani burada Zemahşerî tarafından yapılan bu tasnife işaret etmektedir. Ancak burada asıl önem araz eden konu, şarihin bu disiplinler arasında yaptığı ayrımdır. Buna göre bazı ilimler mezkûr amacın tahakkuku bakımından *temel* (asıl) iken diğerleri bunların *uzantısı* (fürû') konumundadır. Seyyid Şerif bu açıklamaların akabinde dil ilimlerini inceleme konularını dikkate alarak tasnif ettikten sonra²¹⁸ Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta bu disiplinlerden yalnızca *asıl* olanları incelediğini *fürû'*

²¹⁷ Zemahşerî (ö. 538/1144) Arap dilbilimi başlığı altında yer alan disiplinlerin (el-'ulûmu'l-edebye) toplamda on iki tür olduğunu belirtir. Müellif bu kapsamda sırayla şu disiplinlere yer verir: Lügat, sarf (ebniye), iştikak, nahiv (irab), meânî, beyan, aruz, kavâfî, inşâ-ı nesir, karz-ı şiir, ilm-i kitabet ve muhâdarât. İlgili yer için bkz. Zemahşerî, *el-Kustâs fi ilmi'l-'arûz* (thk. Fahreddin Kabâve, Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1989), s.15-16.

²¹⁸ Tasnife göre *temel* ilimlerde incelenen şey lafız ya müfret ya da mürekkep halidir. Müfret lafız cevheri ve maddesi bakımından incelendiğinde *lügat*, sureti ve heyeti bakımından incelendiğinde *sarf*, asıl ve uzantı olmak bakımından bir lafzın diğerine intisabı bakımından incelendiğinde ise *istikak* ilmi olur. Mürekkep lafız (yani terkip) –vezni dikkate alınmaksızın mutlak olarak ele alındığında– terkinin yapısı (heyet) ve asıl manayı ifade etmesi bakımından incelenirse *nahiv*, asıl mananın dışında başka anlamların ifadesi bakımından incelenirse *meânî*, ikincil manaları ifadedeki açıklık dereceleri bakımından incelenirse *beyan* ilmi olur. Mürekkep lafız –vezni dikkate alınarak düşü-

olanlara ise yer vermediğini belirtir.²¹⁹ Şarihin bu açıklamaları, yukarıda aktarılan alıntıyla birlikte düşünüldüğünde, Sekkâkî'nin “zorunlu gördüklerimi aldım” derken kast ettiği şeyin Seyyid Şerif'in ifadesiyle *temel disiplinler* olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Şu halde Sekkâkî'nin meşgul olduğu büyük soru açısından belirleyici olan dil incelemesinin bu *temel disiplinler*idir. Bu durumda akla gelen ilk soru, *Miftâh*'ın muhtevasını oluşturan söz konusu disiplinleri *temel* yapan şeyin ne olduğudur. Meseleyi açıklığa kavuşturabilmek için yukarıda sözü edilen ayrıma daha yakından bakmamız gerekir.

Bir önceki başlıkta Sekkâkî'nin *edebi nazari* bir inceleme ve bir suret araştırması olarak tasavvur ettiğini, dolayısıyla temel kaygısının edeb türlerini bağımsız birer disiplin olarak inşâ etmek olduğunu belirtmiştik. Nitekim müellif, kelimeye yönelik inceleme çerçevesinde ele alınması beklenen *lûgat* konusuna eserinde bu nedenle yer vermemiştir.²²⁰ Bize göre müellifin, Seyyid Şerif tarafından *uzantı* (fürû') şeklinde nitelendirilen disiplinlere değinmemesi de esasen aynı gerekçeye dayanmaktadır. Nitekim lafızların resmedilmesini konu edinen *hat*, şiirin şiir olması bakımından sahip olduğu övülen ve yerilen niteliklerin (mehâsin ve meâyib) incelendiği *karz-ı şiir*, mektup, hutbe ve diğer nesir türlerinin benzer nitelikler bakımından konu edildiği *nesir inşâ* ve şiir ya da nesir olması dikkate alınmaksızın mutlak sözün muhataba makama uygun şekilde iletilmesini inceleyen *muhadara* esasen teorik bir araştırma olmaktan ziyade edebî-

nüldüğünde– doğrudan vezin bakımından incelenirse *aruz*, beyit sonları bakımından incelenirse *kafiye* ilmi olur. Buraya kadar anlatılanlar hatadan sakınma amacı bakımından *asıl* yani temel olan ilimlerdir.

Bu ilimlerin *uzantısı* (fürû') kabul edilen disiplinlere gelince; burada yapılan inceleme lafızların kağıda resmedilmesini (nakş) konu edinirse *hat ilmi* adını alır. Eğer inceleme manzum metinlere özgü olursa *karz-ı şiir*, mensur metinlere özgü olursa mektup, hutbe ve diğer nesir türlerini içine alan *nesir inşâ ilmi*, hiçbirine özgü olmazsa *muhadara* ilmi adını alır ki *tarih düşürme* de bu ilmin parçasıdır.

Bedî'e gelince, dilciler onu kendi başına müstakil bir disiplin olarak değerlendirmemişler aksine iki belâgat ilminin (yani meânî ve beyanın) uzantısı olarak görmüşlerdir. Seyyid Şerif, “el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 9.

²¹⁹ Seyyid Şerif, “el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 9. Nitekim şarihin yaptığı tasnifin birinci kısmı –yani sarf/iştikak, nahiv, meânî/beyan ve aruz/kâfiye ilimleri– mantık disiplini ve Kuran'a yönelik karalamaların cevaplandığı kısım hariç tutulacak olursa esasen *Miftâh*'ın içeriğine tekabül etmektedir. Bu durumun tek istisnası –müellifin de açıkça dile getirdiği üzere– birinci kısma dâhil olmasına rağmen metinde yer verilmeyen lûgat ilmidir. Öte yandan Sekkâkî'nin eserinde, Seyyid Şerif'in tasnifinin ikinci kısmını oluşturan *hat*, *karz-ı şiir*, *inşâ*-i nesir ve *muhadara* gibi dilde kullanılan anlamlı ifadeleri teşekkülü bakımından sorgulamaktan ziyade ortaya çıkan bütüne ilişkin arazları muhtelif cihetlerden inceleme konusu yapan disiplinlere yer vermediği görülür.

²²⁰ Nitekim Seyyid Şerif, müellifin *Miftâh*'ta lûgat konusuna yer vermeyişini bu gerekçeyle açıklar: “Musanıf [edeb türlerinden] asıl olanları [incelemeyi] seçmiştir. Bunlar içerisinde de lûgat ilmine yer vermemiştir. Çünkü bu ilmin meseleleri (mebâhis) [külli değil] cüzidir, [bir araya getirilip tek başlık altında toplanması mümkün olmayacak şekilde] dağınık haldedir...”. İlgili açıklama için bkz. Seyyid Şerif, “el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 9.

kültürel bir bilgi birikimi ve donanımı sağlamak suretiyle okurda fiili bir yetkinlik oluşturmaya amaçlayan uygulamaya yönelik alanlardır. Diğer bir deyişle bu disiplinlerin, Sekkâkî'nin "Edeb incelemesinin amacı nedir?" sorusunun cevabında gündeme getirdiği iki seçenekten *Miftâh*'ın telifinde benimsemediği kısım olduğu söylenebilir. Bunların aksine *Miftâh*'ta incelenen sarf, nahiv, belâgat ilimleri, mantık ve şiir gibi disiplinler ise teorik bir yönelim ve kaygı ile ele alınmış ve bu konularda çok sayıda cüzî durumu açıklamamızı mümkün kılacak küllî bir bilgi alanının inşâ edilmesi amaçlanmıştır. Diğer bir deyişle müellif, *Miftâh*'ta edebın yalnızca nazari birer disiplin olarak tesis ettiği türlerini söz konusu etmiştir. Buradan hareketle *Miftâh*'ın muhtevasının, müellifin bir önceki başlıkta tartışılan dil ilimleri tasavvuruna tam anlamıyla mutabık bir şekilde teşekkül ettiği söylenebilir.

Miftâh'ın telif edildiği içerik ile ilgili buraya kadar yapılan açıklamalar müellifin edeb incelemesine yönelik teorik bakış açısını teyit etmektedir. Söz konusu bakış açısı bir yönüyle *Miftâh*'ın sınırlarını da tayin eder niteliktedir. Ancak bu meselenin biçimsel yönünü oluşturur. Konunun daha ziyade önem arz eden yönü ise Sekkâkî'nin hem metnin başından sonuna kadar odaklandığı ve zihnini meşgul eden temel sorun alanını/problematiği hem de metnin telifinde temel kalkış noktasını ifşâ etmesidir. Dolayısıyla bu aşamada üzerinde düşünmemiz gereken soru şudur: Bir bütün olarak *Miftâh*'ın ilmî-düşünsel mihveri nedir? Şimdi –bölümün genel yapısını bozmayacak şekilde– yukarıda belli ölçüde işaret edilen bu mesele üzerinde duracağız.

1.3 *Miftâh*'ın Temel Sorusu: İfadelerin Anlamsal-Estetik Analizi

Tedvin öncesi belâgat düşüncesini tahlil ederken gösterdiğimiz üzere İslâm dilbilim ve edebiyat geleneğindeki büyük/etkin müelliflerin hemen hepsi eserlerini, tarihsel ve nazari unsurların toplamından oluşan muayyen bir bağlamda telif etmiştir. Örneğin *Delâil*'in (Cürcânî) telifini yönlendiren şey *icâzü'l-Kuran* meselesidir. Metnin bütününden açıkça fark edileceği üzere icâz meselesi Cürcânî'yi hem harekete geçiren itici güç hem de düşüncesini biçimlendiren ve belli ölçüde de sınırlandıran/şekillendiren unsurlardan biridir. Benzer şekilde Sekkâkî de, *Miftâh*'ın bütünlüklü ve sistematik yapısı içerisinde, belirli bir düşünsel bağlam ve problematik çerçevesinde hareket etmektedir. Metnin ana fikrini, içeriğini ve müellifin bu içeriği ele alışı biçimini belirleyen şey

de esasen bu durumdur. Nitekim tezin temel sorusunu teşkil eden *belâgat tasavvuru* da anlamını bu çerçevede bulur. Dolayısıyla *Miftâh*'ta serimlenen belâgat tasavvuruna ilişkin bir tahlil çabasının öncelikle söz konusu bağlam üzerinde durması gerekir. O halde şöyle bir soruyla başlayabiliriz: Bir bütün olarak *Miftâh*'ın merkezinde yer alan ve Sekkâkî'nin *belâgat* ve *fesahate* ilişkin incelemesini belirleyen temel sorun/mesele ve kalkış noktası nedir? Müellif ne düşünmüş ya da hangi soruyu merkeze almış olmalıdır ki sarf, nahiv, belâgat ilimleri ve mantık gibi alanlar büyük bir bütünün parçaları olarak bir arada tasavvur edilsin? Diğer bir deyişle *Miftâh*'ın içeriğini oluşturan disiplinleri bütünleyen fikrî bağ nedir?

Belirli bir bütünün mahiyeti/anlamı, ilgili bütünün temel özellikleri tespit edilerek *ne olduğu* sorusu üzerinden düşünülebileceği gibi söz konusu içerik *başkası* ya da *öteki* ile mukayese edilerek *ne olmadığı* sorusu dikkate alınarak da tartışılabilir. Yukarıda bu soruyu, Sekkâkî'nin edeb araştırmasına yönelik teorik bakış açısını tespit etmek üzere belli ölçüde irdlemiştik. Şimdi aynı soruyu Sekkâkî'nin genel düşünce sistematığının hareket noktası ve *Miftâh*'ın temel sorusu bağlamında yeninden ele almak istiyoruz.

Miftâh'ın içeriğini oluşturan temel disiplinler, kapsam dışında bırakılan diğer alanlarla mukayeseli bir biçimde düşünüldüğünde, şu neticeye varmak mümkündür: *Miftâh*'ın muhtevası açısından temel mesele, dilin temel yapıtaşları olan *lafız* ve *mana* kavramları ile bu kavramlar arasındaki ilişkide düğümlenmektedir. Nitekim müellifin metin boyunca temel ilgisinin, belirli bir dil (burada Arapça) içerisinde oluşturulmuş kurallı ve anlamlı herhangi bir ifadenin analizi üzerine odaklandığı görülür. Diğer bir deyişle müellifin *Miftâh*'ta cevabını aradığı soru şudur: “Lafzın manaya delâletiyle oluşan dilsel bütün hangi düzlemlerde tahakkuk etmektedir ve bu düzlemlere ilişkin bilgi sistematik olarak nasıl incelenebilir ve düzenlenebilir?”. Nitekim müellifin *kelime*, *cümle*nin *telifi* ve *telifin mutabakatı* şeklinde yaptığı üçlü ayırım bu çerçevede anlamını bulmaktadır. Bu cihetten okunduğunda söz konusu ayırımın esasen dilsel bir ifadenin analizine ilişkin bütün boyutları ortaya koyduğu ya da en azından müellif tarafından bu şekilde değerlendirildiği görülecektir. Çünkü bir cümleinin medlûlüne etki eden, diğer bir deyişle anlamsal-estetik bir sonuç doğuran bütün unsurlar *edebin temel disiplinleri* tara-

findan inceleme konusu yapılmaktadır. Sekkâkî'nin eserinde yer vermediği ancak Zemahşerî ve Seyyid Şerif tarafından *edeb* başlığı altında sıralanan diğer türler ise anlamlı ve kurallı bir sözün teşekkülü ve lafzın gerek müfret gerekse mürekkep düzeyde delâlet ettiği anlamın tümel düzeyde soruşturulmasıyla ilgilenmez. Diğer bir deyişle cümlelerin medlûlüne ilişkin herhangi bir sonuç doğurmayan, bilakis temel disiplin aşamalarında oluşan anlam katmanlarını verili kabul edip bu zemine dayalı olarak çalışan, insanların dili kullanarak oluşturdukları nesir ya da nazım türündeki söz örneklerine ilişkin arazları muhtelif cihetlerden inceleme konusu yapan alanlardır. Nitekim Seyyid Şerif'in *temel* ve *uzantı* şeklindeki ayrımı da anlamını bu farklılıkta bulur. Buna göre *Miftâh* mutlak söz olgusunu oluşturan kurucu unsurları ve bu unsurların farklı düzeylerdeki delâlet durumlarını araştırır. Dolayısıyla *Sekkâkî'nin temel ilgisi*, anlamlı bir bütün olarak herhangi bir dilsel verinin ana ilkelerini, diğer bir deyişle bu bütünün nasıl olup da anlamlı olduğu meselesini ve bu durumun türlerini ve derecelerini soruşturmak ve bu kapsamda yer alan disiplinleri aynı bütünün parçaları şeklinde tedvin ve tasnif etmektir. Karz-ı şiir, nesir inşâ ve muhadara gibi alanlar ise *Miftâh*'ta incelenen meseleleri verili kabul edip bu esaslar üzerinde tahakkuk eden metinleri muhtelif açılardan tahlil etmektedir. Bu nedenle *Miftâh*'ta incelenen disiplinler temel, diğerleri ise uzantı şeklinde adlandırılmıştır.

Şu halde *kelime*, *cümlelerin telifi* ve *telifin mutabakatı* aşamaları esasen dilsel bir ifadede temsil edilen anlamın tahakkuk seviyeleridir ve söz konusu ifadenin medlûlüne ilişkin anlamsal ya da estetik bütün araştırmalar bu üç düzlem içerisinde cereyan eder. Tersinden bakılacak olursa bu üç aşama dışında, sözün anlamına-edebi değerine ilişkin sonuç doğuracak hiçbir unsur söz konusu olamaz.

Miftâh'ın muhtevası-sistematigi ve temel iddiasına ilişkin bu açıklamalardan sonra şimdi bir bütün olarak *metnin edeb incelemesindeki perspektifi nedir* sorusuna daha yakından bakabiliriz. Yukarıda *Miftâh*'ın muhtevası açısından asıl meselenin dilin temel yapıtaşları olan *lafız* ve *mana* kavramları ile bu kavramlar arasındaki ilişkide düğümlendiği belirtilmişti. Bu aşamada bizi ilgilendiren asıl husus ise müellifin söz konusu ilişkiye hangi kavramı merkeze alarak ve nereden baktığıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere *Miftâh*'ın muhtevasını oluşturan *temel* disiplinlerin lafız ve anlam unsur-

larından oluşan bütünün farklı düzeylerdeki delâlet durumlarını incelediği göz önünde bulundurulacak olursa buradaki temel soru şudur: Acaba Sekkâkî bütün bu incelemeyi, belirli bir dilin lafızlarını dikkate alarak, bu dilin doğru şekilde kullanılmasıyla ilgili kuralları tespit şeklinde mi yapmaktadır? Diğer bir deyişle Sekkâkî'nin kavradığı şekilde *edeb* incelemesi yalnızca Arap dilini ve bu dili konuşan insanları/toplumlari mı ilgilendirir? Yoksa mesele, bundan daha genel olarak, insan zihninin manaları idrak etmesi ve aralarında kurduğu ilişkinin türlerini tespit ve izah meselesi midir? Müellifin dilsel olguları birinci ihtimalde *lafiz*, ikinci şıkkın geçerli olması durumunda ise *anlam* perspektifinden ele aldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan bu bütüne *Miftâhu'l-ulûm* yani "İlimlerin Anahtarı" başlığını koymasının gerekçesi nedir? Burada *ilimler* derken kast edilen şey hangileridir ve *anahtar* tam olarak ne işe yarar?

Hatırlanacağı üzere Sekkâkî *edeb ilminin* nihai amacını mutlak olarak *dilin kullanımında hatadan sakınmak* şeklinde belirlemişti. Bu bağlamda bizi asıl ilgilendiren şey, *edeb*in neyi amaçladığından çok bu amacın belirli bir dilin kullanımıyla ilişkili olmasıdır. Nitekim müellif, ilgili pasajlarda *edeb* incelemesini açıkça Arap diliyle ilişkilendirir:

Eğer edeb ilmini, seni *Arap dilinde hata yapmaktan kaçınmaya* ve doğru yolu tutmaya götürecek bir amaç (himmet) için incelsen ...²²¹

Müellif aynı tutumu bir başka yerde şöyle dile getirir:

Bu kitabı üç kısma ayırdım: Birinci kısım sarf ilmini, ikinci kısım nahiv ilmini, üçüncü kısım ise meânî ve beyan ilmilerini konu edinmektedir. Bu şekilde davranmamı gerektiren sebep şudur: Edeb ilminin ilk ve öncelikli gayesi (el-garazu'l-akdem) *Arap dilinde hata yapmaktan kaçınmak* olunca ...²²²

Bu açıklamalara bakıldığında akla ilk gelen şey *edeb*in belirli bir doğal dil olarak Arapça içerisinde anlamlı olduğudur. Bu durumda, Sekkâkî'nin kavradığı biçimde *edeb* incelemesi Arap diline bağlı olduğundan, meselenin bütün insanları ilgilendirecek ve başka kültürlerin de istifade edeceği şekilde aklî düzeyde ele alındığını söylemek zor

²²¹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 38.

²²² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 39.

gözükmektedir. Çünkü Arapça –bütün doğal dillerde olduğu gibi– varlığını bu dili konuşan insanların toplumsal uzlaşısından alır ve yalnızca onlar için anlamlıdır.

Esasen manaya ilişkin incelemenin belirli bir dil özelinde tahakkuk etmesi kaçınılmazdır. Çünkü mana, metafizik doğası gereği, görme ya da işitme duyularında olduğu gibi, fiziksel idrakin konusu olmaz. Bu nedenle doğrudan mana üzerinde konuşmak mümkün değildir. Bu ancak manayı görünür kılan fiziksel öge olarak lafız üzerinden gerçekleşebilir. Lafız ise dış varlıkta ancak belirli bir dil içerisinde tahakkuk eder. Çünkü dış dünyada –toplumsal farklılıklar nedeniyle– tek ve mutlak bir dil yoktur. Bu nedenle her dilin lafızları kendine özgü ve diğerlerinden başka olacaktır. Şu halde Sekkâkî'nin *edeb* incelemesinin amacını izah ederken Arap diline yaptığı vurgu, konuyu aklî yani küllî düzeyde incelemediği sonucunu zorunlu olarak gerektirmez.

Öte yandan Sekkâkî'nin *edeb* incelemesi yaparken verili bir durum olarak Arap dilini konu edindiği açıktır. Nitekim *Miftâh*'ın bir bütün olarak içeriği ve özel olarak yukarıda aktarılan ifadeler bunu göstermektedir. Dolayısıyla *edeb* incelemesi bir yönüyle bu dili var kılan toplumsal uzlaşuya bağlı olacaktır. Bu kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü lafız ve mana unsurlarını birbirinden koparmak son tahlilde mümkün değildir. Bu nedenle nasıl her dilin lafızları kendine özgü ve diğer dillerden başka oluyorsa, bu durumun doğal bir sonucu olarak, ilgili lafızların gösterdiği manalar da o dile özgü ya da en azından o dilde tahakkuk etmiş manalar olacaktır. Ancak burada belirleyici olan husus, müellifin temel kaygısının ve meseleyi ele alış biçiminin ne olduğu sorusudur. Nitekim *Miftâh*'ta yer alan bazı açıklamalar, müellifin *edeb* incelemesini belirli bir dilin lafızlarına ait kuralların tespitinden çok daha temelli ve esaslı olarak bir *düşünce ve anlam sorunu* olarak ele aldığını düşündürmektedir. Bu bağlamda dikte değer hususlardan birini, Sekkâkî'nin *bir sözü oluşturmak ne demektir* sorusuna verdiği cevap oluşturur. Daha önce işaret edildiği üzere müellif, *edeb* incelemesinin lügat ve nahivden ibaret olmadığını, bunun dışında tahsili zor ve yüksek bir fikrî çaba gerektiren başka türleri olduğunu düşünmektedir. Bu durumun temel nedeni *edeb* incelemesinin nazari bir araştırma olmasıdır. Eğer bu incelemede ayrıca Kuran-ı Kerim'de tecessüm eden murad-ı ilahinin tespiti amaçlanırsa söz konusu zorluk çok daha belirgin hale gelecektir. Bu fik-

rin mesleki tutuculuktan kaynaklandığını düşünen muhataplarına Sekkâkî şöyle cevap verir:

Vehim sizi şu neticeye götürmüştür: “Kulağına çalınan şeyin [yani şu anda benden duyduklarının] nedeni, meslek tutuculuğudur (asabiyetu’s-sînâ’a) ve bu tahkik edilmemiş bir görüştür. Böyle olmasaydı, bu durumda edeb ilminin bütün bu türlerine vakıf birine kim bu kadar tazim gösterirdi ki! Ancak bu eserimizde, gerekli bütün noktalara işaret ederek ele alıp incelediğimiz hususlara muttali olursan –ki bu durum, ancak zor kolay bütün meseleleri dikkatli bir şekilde düşündüğünde gerçekleşecektir– o vakit anlarsın ki sözün bir kalıba dökülmesi (savğu’l-hadîs) tahkikin bizzat kendisinden (‘aynu’t-tahkîk) ve uygunluğun/yerindeliliğin cevherinden (cevherü’s-sedâd) başka bir şey değildir.”²²³

Müellif alıntının son cümlesinde, konuşan kişinin sözü kalıba dökmesini yani bir cümle kurmasını *tahkik* ve *yerindelik* kavramlarıyla ilişkilendirmektedir. Dikkat edilirse her iki kavramın da ses olmak bakımından lafızla hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü anlam olmaksızın lafzın ne hakikati araştırılabilir ne de belirli bir duruma uygunluğundan bahsedilebilir. Bilakis bu kavramlar doğrudan *mana* olgusuyla irtibatlıdır. Bu durumda müellifin, ister müfret ister mürekkep olsun, dilde kullanılan lafız türlerine ilkece anlam cihetinden baktığını söylemek mümkündür.

Bu çerçevede asıl dikkat çekici olgu ise, müellifin dil ilimleriyle diğer disiplinler arasında kurduğu ilişki biçimidir. Sekkâkî bu konuda şöyle yazar:

İmdî; kuşkusuz *edeb ilmi*, alt disiplinlerinin (şube) az ya da çok olması, sanatlarının (fünûn) zor ya da kolay olması ve sınırlarının birbirine uzaklığı ve yakınlığı bakımından farklı derecelere ayrılır. Söz konusu farklılık, edeb ilmiyle meşgul olan kimsenin diğer ilimlerdeki nasibinin tam ya da eksik olmasına, oradaki konumunun yüksekliği ya da düşüklüğüne, yine o ilimlerdeki bilgi birikiminin (mecal) genişlik ya da darlık bakımından ölçüsüne bağlıdır. Bu nedenle, edeb ilmiyle uğraşan kimselerin muhtelif derecelerde olduklarını görürsün. Edeb ilmiyle meşgul olan kimselerden bazılarının bu ilmin bir ya da iki alt disiplinine yöneldiğini, bunun ötesine geçemediğini görürsün. Başka bazılarının ise, tartışma konusu olan meselelerle irtibatlı alt disiplinlerinden dilediğine yöneldiğini görürsün.²²⁴

Sekkâkî burada açıkça, bir kimsenin genel ilmî düzeyinin o kişinin *edeb* incelemesindeki konumunu ve ayrıntılara nüfuzunu da belirleyeceğini öne sürmekte dolayısıyla iki taraf arasında doğru orantı kurmaktadır. Bu belirleme, ilk bakışta, *edeb* incele-

²²³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 39.

²²⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 36.

mesiyle diğer disiplinler arasında madde-suret ilişkisini andıran bir irtibat olduğunu düşündürmektedir. Buna göre bütün alt türleriyle dil ilimleri, insan düşüncesinin biçimsel düzenini yani formunu (suret) inceler. Bu formun içeriği (yani maddesi) ise aklî ya da naklî diğer disiplinlerin verileridir. Bu nedenle genel ilmî düzeyi yüksek ve güçlü kimseler dil incelemesinin kolay-zor bütün türlerine nüfuz ederler. Çünkü içerik bilgisi beraberinde formu da taşımaktadır. Bu nedenle içerik bilgisi arttıkça kişinin form hakkındaki kavrayışı da güçlenmekte ve derinleşmektedir. Öte yandan ilmi nüfuzları zayıf kimseler ise *edeb* incelemesinin ancak yüksek bir fikri çaba gerektirmeyen bazı türlerinde mesafe kat ederler.

Sekkâkî, kişinin genel ilmi düzeyinin *edeb* incelemesine etkisinden sonra, *Miftâh*'ın bir başka pasajında, bu irtibatın ikinci tarafını oluşturan *dil ilimlerine* ilişkin açıklamalar yapar. *Edeb* incelemesiyle diğer ilimler arasında yukarıda kurulan ilişki burada çok daha belirgin şekilde karşımıza çıkar. Müellif bu konuda şöyle yazar:

Bu eserime tam anlamıyla vakıf olanlara bütün ilmi meselelerin (metâlib) açık ve anlaşılır geleceğini garanti ettim.²²⁵

Bize göre Sekkâkî'nin burada açık ve anlaşılır hale geleceğini söylediği şey *Miftâh*'ın içeriğini oluşturan meseleler değildir. Bilakis müellif, *edeb* incelemesine hakkıyla vakıf olacak kimselerin mutlak olarak bütün ilmi meseleleri kolaylıkla tahsil edeceğini iddia etmektedir. Bu açıklamalar ışığında bakıldığında müellifin eserini niçin *Miftâhu'l-ulûm* şeklinde adlandırdığı daha anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü Sekkâkî *ilimlerin anahtarı* anlamına gelen bu başlıkla yukarıda işaret edilen ilişkiye gönderme yapmaktadır. Başlıkta geçen *ilimler* ifadesiyle eserde incelenen dil ilimleri değil bilakis mutlak anlamda bütün ilimler kast edilmektedir. Buna göre *Miftâh*'taki *edeb* incelemesi aslında bütün ilimlerin *anahtarı* yani *yöntemi* konumundadır. Bu durumda Sekkâkî'nin kavradığı şekilde *edeb* incelemesi esasen metodolojik bir karakter arz eder. Nitekim müellifin yukarıda alıntılanan cümlesi ancak *edeb* incelemesinin bütün ilmi faaliyetlerin dolayısıyla insan düşüncesinin yöntemi olmasıyla açıklanabilir.

²²⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 39.

Meseleyi kısaca şöyle açmak mümkündür: İtibari birer yapı olarak ilimlerin varlığı, sürekliliği ve gelişimi insan düşüncesine bağlıdır. Bu nedenle *ilimlerin anahtarı* yani yöntem iddiası aslında insan düşüncesinin esaslarını ve çalışma biçimini ortaya koymak anlamına gelir. Bu durumda Sekkâkî'nin, *edeb* incelemesinin üç temel yönü olan *müfret lafzın yapısı*, *cümlelerin telifi* ve *sözün halin gereğine mutabakatının*, temel işlevi manaları kavramak ve aralarında ilişkiler kurmak olan insan düşüncesinin bütün boyutlarını kuşattığı iddiasında olduğu söylenebilir. Çünkü ancak bu takdirde *ilimlerin anahtarı* anlamlı bir iddia olacaktır. Nitekim –yeri geldiğinde ele alınacağı üzere– müellifin beyan ilminde söz konusu edilen *teşbih*, *mecaz* ve *kinaye* gibi olgularla mantık ilminde incelenen istidlal türleri arasında kurduğu benzerlik ilişkisi²²⁶ bu fikri güçlendirmektedir. Bu durumda *Miftâh*'ta konulaştırılan asıl meselenin, Arap diline ait lafızların doğru okunuşuna ilişkin kurallar değil bilakis bu dil içerisinde var olan ve düşünen insan zihninin manaları algılaması ve aralarında kurduğu ilişki biçimlerinin tespit ve tahlihi olduğunu, diğer bir deyişle Sekkâkî'nin kavradığı biçimde *edeb* incelemesinin dilsel olguları lafız değil mana perspektifiyle ve aklî düzeyde incelediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Buradan hareketle Sekkâkî'nin *kelime*, *cümlelerin telifi* ve *telifin mutabakatı* şeklindeki üçlü ayrımı *mana* olgusunun Arap dili özelinde tahakkuk etme düzeyleri olarak gördüğü söylenebilir. Burada işaret edilen anlam-düşünce temelli bakış açısı müellifin belâgat teorisi açısından merkezi bir konumdadır ve son derece önemlidir, bu nedenle tezin ilerleyen bölümlerinde sorgulanması gereken hususların başında gelmektedir.²²⁷

Miftâh'ın genel olarak *edeb* özel olarak ise *belâgat* incelemesindeki teorik bakış açısı ve iddiasına ilişkin yapılan bu açıklamalardan sonra, metnin söz konusu disiplinlerin tasnifi ve sistematik birer yapı olarak inşâı konusundaki etkisine değinebiliriz. Edeb incelemesinin biçimsel olarak düzenlenmesi, meselenin önemli ve bir o kadar da

²²⁶ Sekkâkî'nin belâgat ve mantık arasındaki ilişkiye dair görüşleri metnin muhtelif bölümlerine parçalı-dağınık şekilde serpiştirilmiş durumdadır. Müellifin ilgili açıklamaları için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 36-37, 437-439, 542-544.

²²⁷ Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta ortaya koyduğu bütünlüklü projeye yönelik burada işaret ettiğimiz anlamda epistemolojik bir okuma denemesi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 118-145.

tartışmalı yönlerinden birini oluşturmaktadır. Acaba *Miftâh* bu konuda ne tür bir katkıda bulunmuştur?

1.4 Edeb İncelemesinin *Miftâh*'taki Biçimsel Düzeni

Sekkâkî, *Miftâh*'ta hangi disiplinleri incelediğini ve bunları hangi esasa göre tasnif ettiğini ortaya koyduktan sonra, her bir inceleme ile ilgili olarak dikkate aldığı hususları izah etmeye çalışır. Müellif bu konuda şunları söyler:

Bütün bunları eserime almadan önce, [edeb ilimlerinden] her birini diğerlerinden uygun bir şekilde ayırtırdım (temyiz) ve her bir bölümde makamın gerektirdiği şekilde sözü kısa tuttum. Yine bu ilimlerden her biriyle ilgili temel ilke ve kaideleri (usûl) ortaya koydum, uygun delilleri zikrettim ve selefin –Allah onların ruhlarını takdis etsin– görüşlerinden tesadüf ettiklerimi gücüm yettiğince anlattım. Bununla birlikte selefin üzerinde yeterince durmadığı bazı meselelere işaret ettim ve daha önce kimsenin temas etmediği usta işi nükteler (letâif) ortaya koydum.²²⁸

Bu açıklamalara göre, Sekkâkî'nin dil incelemesinde yeni bir muhteva ortaya koyma ya da geçmiş birikimi hiç olmadığı kadar zenginleştirme iddiasında olmadığı söylenebilir. Nitekim bizatihi kendisi, yaptığı şeyin esas itibarıyla kendisinden önce yaşamış âlimlerin (selef) düşüncelerini gücü yettiği oranda kaydetmek olduğunu, bununla birlikte üzerinde yeterince durulmayan ya da hiç işaret edilmemiş bazı meseleleri de ele alıp incelediğini belirtir. Müellifin dil incelemesinde asıl iddialı olduğu yön ise, *söz konusu muhtevanın belirli bir ilim anlayışı içerisinde ve sistematik olarak düzenlenmesidir*. Ancak müellifin edeb geleneğine yaptığı bu katkı ilk bakışta zannedilenden daha büyük bir etkiye sahiptir. Çünkü daha önce dağınık ve birbirinden kopuk şekilde gündeme gelen pek çok mesele bu sayede kendi içinde tutarlı bir bütünlük olarak düşünülmekte, bu durum da dil incelemesine ilişkin kavrayışın derinlik kazanmasına imkân tanımaktadır.

Bu bağlamda müellifin yaptığı ilk şey, disiplinleri birbirinden uygun şekilde ayırtırmak (temyiz) olmuştur. Nitekim herhangi bir disiplinin müstakil bir yapı olarak inşa edilebilmesinin en temel şartı budur. Bu çerçevede öne çıkan konulardan ilki, yukarıda kısaca işaret edildiği üzere *nahiv* ile *belâgat* incelemelerinin birbirinden ayrıştırıl-

²²⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37-38.

masıdır. Akabinde *meânî* ile *beyan* ilimlerinin önce *bedî* başlığı altındaki söz sanatlarından daha sonra ise birbirinden tefrik edilmesi gelmektedir. Bu çerçevede son olarak *beyan* ile *istidlal* (mantık) arasında kurulan ilişkiye işaret edilebilir.

Müellif ikinci olarak disiplinlerin kendi içyapısı ve düzenine yönelik tasarruflarda bulunmuştur. Disiplinlerin birbirinden ayrıştırılması ya da aralarında benzerlik vb. ilişkiler kurulması bir tarafa, bu tasarruflar *edeb* başlığı altında yer alan inceleme alanlarının sistematik bir yapı olarak tanımlanması bakımından çok daha mühim ve belirleyicidir. Bu çerçevede Sekkâkî, eserde yer alan her bir disiplinin konusuna yaraşır temel ilke ve kaideleri (usûl) hazırladığını ve araştırmaya konu olan problemleri kanıtlayacak uygun delilleri ortaya koyduğunu belirtir. Bu ifadeler esasen, ilmin muhtevasını oluşturan meselelerin sistemli bir bütün halinde inşâ edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü çok sayıda tikel mesele ancak belirli küllî kaideler altında zapt ve tasnif edilebilir. Diğer yandan meselelerin verili kabul edilmeyip delil öne sürülerek kanıtlanması, ilgili disiplininde belirli bir metodolojiye/usule bağlı kalınarak araştırma yapıldığını gösterir.

Öte yandan müellifin, eserin girişinde metnin muhtevasını bir bütün olarak değerlendirdiği *mukaddime*ye benzer şekilde, *Miftâh*'ta incelenen her bir disiplinin başına bazı temel konuları ele aldığı giriş bölümleri eklediği belirtilmelidir. Burada ilgili disiplinin konu ve gaye bakımından yapılan tanımları, tanımında geçen kayıtların izahı ve bu çerçevede yapılan genel değerlendirmeler yer alır. *Miftâh*'ın bu bölümlerini, Sekkâkî'nin özel olarak dil teorisi, genel olarak ise bütün bir düşünce sistematığının esasları hakkında fikir veren birer veri şeklinde okumak mümkündür. Bütün bunlara müellifin metnin başından sonuna kadar tutarlı bir biçimde sürdürdüğü çözümleyici dili ve tasnifteki başarısını da ekleyecek olursak Sekkâkî'nin dil ilimlerini sistematik bir biçimde inşâ etmedeki rolü daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar Sekkâkî'nin *edeb* başlığı altında yer alan disiplinlere ilişkin genel tutumu ve bu bağlamda metnin muhtevası, tasnifi ve temel iddiası gibi hususlar söz konusu edildi. Buradaki amaç *Miftâh*'ın genel karakterini ortaya koymaktı. Ancak bu bütün içerisinde bizi asıl ilgilendiren kısım özel olarak belâgattir. Dolayısıyla şimdi, buraya kadar çizilen genel çerçeveye bağlamında belâgat kavramının ne ifade ettiğine odaklanmamız gerekir.

2. Edeb Tasavvuru Çerçevesinde *Miftâhu'l-ulûm*'da Belâgat

Daha önce ifade edildiği üzere *Miftâh* çok parçalı/disiplinli yapısına karşın bütünlüklü ve sistematik bir metindir. Bu nedenle müellifin belâgat tasavvurunun buraya kadar söz konusu edilen sistematik içerisinde şekillenmesi tabii ve hatta zorunludur. Diğer bir deyişle yukarıda *edeb* tasavvuru konusunda yapılan açıklamalar esasen Sekkâkî'nin belâgat kavrayışını da belirler niteliktedir. Ancak şunu belirtmeliyiz ki bu başlık altında bizi asıl ilgilendiren, müellifin belâgat tasavvurunu bütün unsurlarıyla ortaya koymak değildir. Burada amacımız daha ziyade bu kavrayışı yukarıda ortaya konan *edeb tasavvuru* çerçevesinde ve daha önemlisi geçmiş birikimle ilişkili biçimde okumak ve müellifin gelenek içerisindeki konumunu mümkün olduğunca belirgin bir biçimde ortaya koyabilmektir.

2.1 Belâgat Olgusunu İnceleyen Disiplinler ve *Miftâhu'l-ulûm*'daki Konumu

Metnin içeriği ve düzeni göz önünde bulundurulduğunda müellifin *meânî* ve *beyan* incelemesinden ibaret gördüğü belâgat ilimlerinin *Miftâh*'ta merkezi bir öneme sahip olduğu görülür. Seyyid Şerif, bu konuda şunları söyler:

“Açıktır ki [metnin yazımındaki] asıl/nihai amaç (gaye-i kusvâ) *meânî* ve *beyan* ilimleridir. Çünkü bu ilimler, daha önce zikredileni (yani sarf ve nahiv ilimlerini) tamamlamakta, daha sonra zikredilecek olanı ise (yani istidlal ve şiir ilimleriyle Kuran'a yönelik karalamaların bertaraf edilmesini) gerekli kılmaktadır. Ancak kitap –müellifin de açıkça belirttiği gibi– üç kısımdan ibarettir. Çünkü söz konusu tamamlayıcı bölüm (tekmile) ve iki fen [ayrı birer bölüm değil] üçüncü kısmın ilaveleridir”.²²⁹

Bu açıklamalara göre *Miftâh*'ın üç temel bölümünden en mühimi ve hatta metnin yazılış amacını oluşturan parçası üçüncü kısımdır. Seyyid Şerif bu durumu, *meânî* ve *beyan* ilimlerinin kendisinden önceki ve sonraki kısımlarla ilişkisi üzerinden izah etmiştir. Buna göre birinci bölümde sureti bakımından kelime incelenmektedir. Ancak kelime bilgisi tek başına ele alındığında eksiktir. Çünkü konuşanın kastı kelimede değil ancak cümlede açığa çıkar. Diğer bir deyişle biz ancak cümle oluştuğunda konuşanın

²²⁹ Seyyid Şerif, “el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 11.

kast ettiği belirli bir anlamdan söz edebiliriz. Nitekim kelime ile cümle arasındaki parça-bütün ilişkisi bu durumu imâ etmektedir. Şu halde metnin ikinci kısmını oluşturan nahiv birinci kısım olan sarf ve iştikak incelemesini tamamlar niteliktedir.

Öte yandan *Miftâh*'ın üçüncü bölümünü oluşturan meânî ve beyan ilimleri de nahiv ilmini tamamlar. Hatırlanacağı üzere Seyyid Şerif daha önce bu duruma, nahvi kabuk belâgat ilimlerinin ise öz şeklinde nitelendirerek işaret etmişti. Nahiv ilminde cümle, kelimelerin telifi ve terkinin ilk anlamı ifade etmesi açısından incelenir. Bu incelemede, dile getirilen söz ile konuşanın muradı ya da muhatabın durumu arasındaki uygunluk ilişkisi dikkate alınmaz. Yalnızca cümle kuruluşunun dilbilgisi açısından doğru olup olmadığını sorgulanır. Bu durum kuşkusuz, cümlenin tarihsel koşullardan soyutlanması ile mümkün olmaktadır. Ancak öte yandan söz ya da konuşma olgusu –zorunlu olarak– konuşan, muhatap, zaman-mekân vb. unsurları içeren belirli bir bağlam içerisinde gerçekleşir. Belâgat incelemesi –dilbilgisi kurallarını göz ardı etmeksizin– sözü işte bu tarihsel şartlar bütününe dikkate alarak inceler. Dolayısıyla belâgat ilimleri, nahiv incelemesini içinde barındıran ancak onu aşan bir yapıya sahiptir. Buradan hareketle *Miftâh*'ın üç temel bölümü arasındaki irtibata bakıldığında, son kısımda yer alan belâgat ilimlerinin, sarf ve nahiv incelemesinin sonuçlarını içinde taşıdığı, bununla birlikte dil ve anlam incelemesinin nihai amacı bakımından diğer disiplinleri aştığı söylenebilir. Diğer bir anlatımla, dilin kullanımında hata yapılması mümkün alanları dile getiren üçlü ayırım –en içte *kelime*, ortada *cümlenin telifi* ve en dışta *telifin mutabakatı* olacak şekilde– iç içe geçmiş halkalar halinde sıralanmakta ve birbiriyle çok yönlü ilişkiler barındırmaktadır.

Bu açıklamalara bakıldığında *Miftâh*'ın dolayısıyla *edeb* incelemesinin merkezinde yer alan ve bütüne anlamını veren şeyin *belâgat* ilimleri olduğu açıktır. Çünkü bu durumda sarf/istikak ve nahiv gibi disiplinler *edeb* incelemesinin nihâi amacı ve eksiksiz formu olan *belâgat* için birer hazırlık ya da geçiş aşaması şeklinde düşünülebilir. Diğer bir deyişle sarf ve nahiv disiplinleri her ne kadar varlığını belâgatten almasa da son tahlilde bu disiplinler kendisi için değil ancak belâgat için var olmaktadır. Öte yandan istidlal, şiir ve Kuran savunusu gibi bölümlerin varlığı doğrudan belâgate bağlıdır. Çünkü bu alanlar, belâgatin uzantısı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Netice itibarıyla *belâ-*

gat ortadan kalktığında bir bütün olarak *edeb* incelemesi öncesi ve sonrası itibarıyla anlamsız ya da en azından eksik hale gelecektir. Şu halde - Sekkâkî'nin anlatımıyla - dilin kullanımında *hata* yapılması mümkün üç alandan en önemlisi ve belirleyici olanın - kelimenin yapısı ya da cümlelerin telifi değil - *sözün halin gereğine mutabakatı* olduğu söylenebilir.

Sekkâkî'nin *belâgati* kelime ya da cümlelerin telifi değil ve fakat *telifin mutabakatı* olarak tasavvur ettiği göz önüne alındığında, belâgat olgusunu konu edinen disiplinlerin *meânî* ve *beyan* ilimlerinden ibaret olduğu düşünülebilir. Çünkü müellif, kişiyi *telifin mutabakatı* konusunda hatadan sakındıracak bilgi bağlamında *meânî* ve *beyan* dışında başka bir disipline atıfta bulunmaz.²³⁰ Ancak öte yandan müellif, *Miftâh*'ta hangi disiplinlere yer verdiğini anlattığı pasajda, *meânî* ve *beyan* ilimlerinin ancak had ve istidlal (mantık) ilmiyle tamamlanacağını dolayısıyla metinde mantık incelemesine yer vermeyi kaçınılmaz gördüğünü belirtir. Benzer şekilde aruz ve kâfiye (şiir) ilimleri de - belâgat meselelerini işler hale getirebilmek amacıyla - *Miftâh*'taki tasnife dâhil edilmiştir.²³¹ Bu durumda mantık ve şiir incelemesinin belâgat olgusuyla ilişkisi gündeme gelmektedir. Acaba Sekkâkî açısından belâgat olgusunu sistematik bir biçimde incelenmesi yalnızca *meânî* ve *beyan* ilimleri tarafından mı gerçekleştirilmektedir yoksa mantık ve şiir incelemesi de bunun bir parçası mıdır? Eğer parçası ise bu disiplinlerin dilde hata yapılması muhtemel üç alanla irtibatı nasıl kurulabilir? Değilse bu incelemelerin belâgat olgusuyla ilişkisi nasıl açıklanabilir?

Sekkâkî, edeb incelemesinin türlerini zorluk bakımından tasnif ettiği pasajda, İbn Malik'in tespit ettiği üzere²³², belâgat olgusunu konu edinen dördüncü tür hakkında şu açıklamaları yapar:

“... Dördüncü bir tür ise ilâhî yardımın yanında çok sayıda uygulama ve uzun tetkikler zımında zengin bir donanım ve başarılı kavrayışlar olmadan elde edilmez. Çünkü bu ilim; köklerini birbirine mütenâfi, dalları birbirinden başka, neticeleri birbirinden farklı fenler içermektedir. Bu fenlerden bazılarının temelinde zihin ve mizaç gücüyle elde edilen münasebetlerin incelikleri olduğunu görsün. Başka

²³⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 40.

²³¹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

²³² Bedreddin İbn Malik, *el-Misbâh* s. 97-98.

bazılarının ise mücerret tahkik ve aklın hakemliği ile ihtimal olgusunun şaibelerinden kaçınmaya bağlı olduğunu görürsün”.²³³

Bu açıklamalara göre Sekkâkî edeb incelemesinin *telifin mutabakatı* aşamasını oluşturan belâgat ilimlerini iki temel kısım şeklinde düşünmektedir. Birincisi zihin ve mizaç gücüyle verili sözlerden çıkarılan anlam incelikleridir ki bu kısım meânî ve beyan ilimlerinden müteşekkildir. İkincisi ise aklın hakemliği ve tahkik yoluyla sözün delâle-tinde kesinlik arayışının ifadesidir. Bununla kast edilen ise mantık disiplindir.

Dikkat edilirse burada müellif *şii*’den hiç söz etmemektedir. Şu halde *şii* incelemesinin belâgat alanıyla doğrudan bir ilişkisi olmadığı daha doğru bir ifadeyle belâga-tin parçasını teşkil etmediği söylenebilir. Nitekim Sekkâkî, aruz ve kâfiye ilimleriyle meânî-beyan arasında doğrudan değil, belâgat meselelerinde işlerlik kazanma amacı üzerinden, dolaylı bir ilişki kurmuştur.²³⁴ Bu durumun doğal bir sonucu olarak *şii*, *Miftâh*’taki tasnifte, edeb türleri içerisinde belâgatten sonra ondan ayrı bir tür olarak yerini almıştır.²³⁵ Ancak mantık böyle değildir. Çünkü müellif *Miftâh*’ın girişinde meânî-beyan ilimlerinin ancak mantık (had ve istidlal) incelemesiyle tamamlanacağını açıkça ifade eder.²³⁶ Benzer bir ifadeyi, eserin mantık bölümünün girişinde de *tamamla-yıcı unsur* (tekmile) şeklinde yineler.²³⁷ Nitekim yukarıdaki alıntıda had ve istidlalin belâgat incelemesinin parçası olduğu açıkça ifade edilmiştir. Buna göre müellif, *şii*’den farklı olarak, mantık incelemesinin belâgatin parçası olduğunu düşünmektedir. Seyyid Şerif müellifin bu tutumunu şu sözleriyle değerlendirir:

“[Müellif] istidlal ilminin belâgat ilminin parçası olduğunu iddia etmiştir. Ancak bizatihi ken-disinin dile getirdiği üzere istidlal ilmi, belâgatin tabiat gücüyle elde edilen retoriksel (hatâbî) itibarla-rın/münasebetlerin inceliklerine bağlı diğer kısımlarının aksine, mücerret tahkike ve aklın hakemliği ile ihtimal olgusunun şaibelerinden kaçınmaya bağlıdır. İstidlalin ne belâgat ilimleriyle bir arada bulunması

²³³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 36-37.

²³⁴ İlgili açıklama için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

²³⁵ Sekkâkî edeb türlerini zorluk açısından tasnif ettiği pasajda belâgat ilimlerini teşkil eden dördüncü tür-den sonra şunları söyler: “Edeb ilminin başka bir türü ise oldukça dik başlıdır. Cenab-ı Hakk’ın dilemesi olmaksızın boyun eğmez”. İlgili açıklama için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

²³⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

²³⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 544.

ne de tek başına bağımsız bir kısım yapılması hoş karşılanmamıştır. Bu nedenle müellif, istidlal ilmini belâgat ilimlerinin peşinden, üçüncü kısmın tamamlayıcı parçası olarak getirmiştir”.²³⁸

Seyyid Şerif burada *mantıkî* olanla *hatabî* arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Hatabî unsurlar verili bir sözde tahakkuk eden ve kişinin tabiat gücüyle tespit ettiği itibarlara/münasebetlere ilişkin latifelerdir. Bu latifeler son tahlilde bir takım itibarlara dayalı olduğundan muhtelif şekillerde anlaşılmaya ve yorumlanmaya elverişlidir. Öte yandan sözün delâletinde mantıkî olan cihet esas itibariyle kesinlik iddiasından ibarettir ki bu da sadece aklın hükmüne bağlıdır. Dolayısıyla birden çok ihtimalin varlığı mantıkî olanla özü itibariyle çelişir. Şu halde Seyyid Şerif’in ifadesiyle hatabî olanla mantıkî arasında epistemolojik değeri bakımından kapanması imkânsız bir mesafe bulunmaktadır. Nitekim şârihin “... *istidlal ilminin belâgat ilminin parçası olduğunu iddia etmiştir*” şeklindeki ifadesi müellifin tutumuna ilişkin açık bir eleştiri niteliğindedir. Esasen Sekkâkî bu durumun bütünüyle farkındadır. Nitekim yukarıda aktarılan pasajda “*kökleri birbirine mütenâfi, dalları birbirinden başka, neticeleri birbirinden farklı fenler*” derken kast ettiği şey tam olarak budur. Ancak Sekkâkî, bütün bu farklılığa rağmen, söz konusu inceleme alanlarını “dördüncü bir tür ise...” diyerek tek bir başlık altında ve kendi içinde tutarlı bir bütün oluşturan bağımsız bir disiplin şeklinde takdim eder. İşte müellifin bu tutumu, istidlal olgusunun belâgat incelemesinin hakikati bakımından parçasını teşkil ettiği şeklinde fikri tahkim etmektedir. Ancak öte yandan *Miftâh*’ın içeriğine bakıldığında, mantık incelemesinin belâgatin parçası olarak değil tamamlayıcı bir unsur (tetimme) olarak sonuna ilave edildiği görülür. Ayrıca müellif, telifin mutabakatı konusunda müracaat edilen disiplinleri *meânî* ve *beyan* şeklinde sıralar ve burada istidlal incelemesinden hiçbir şekilde bahsetmez. Bu veriler ise tam tersi bir duruma işaret etmektedir. Bütün bu veriler ışığında meseleye bakıldığında, müellifin istidlal olgusu ve belâgat arasındaki ilişki konusunda kararsız bir tutum yaşadığı ya da meselenin her iki cihet açısından da tutarlı gerekçeleri olduğu söylenebilir. Nitekim Seyyid Şerif bu ikircikli duruma “*İstidlalin ne belâgat ilimleriyle bir arada bulunması ne de tek başına bağımsız bir kısım yapılması hoş karşılanmamıştır. Bu nedenle müellif, istidlal ilmini be-*

²³⁸ Seyyid Şerif’in açıklamaları için bkz. “el-Misbâh fî şerhi’l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 10.

lâgat ilimlerinin peşinden, üçüncü kısmın tamamlayıcı parçası olarak getirmiştir” şeklinde atıfta bulunur.

Yukarıda işaret edildiği üzere *Miftâh*’ta istidlal olgusunu *belâgat* incelemesinin parçası olarak gösteren kimi ifadeler bulmak mümkün olsa da, kanaatimize göre Sekkâkî belâgat ilimlerini *meânî* ve *beyandan* ibaret görmektedir. Nitekim mukaddime kısmında, üç bölüm halinde düzenlenen eserin son kısmının *meânî* ve *beyan* ilimlerinden oluştuğu, ayrıca aynı bölümün sonunda telifin mutabakatı konusundaki referansın yine *meânî* ve *beyan* ilimlerinden ibaret olduğu açıkça ifade edilmiştir. Öte yandan tarihsel olarak, Sekkâkî sonrası süreçte hiçbir müellif istidlal incelemesini doğrudan belâgatle ilişkilendirmemiş, aksine mantık ilmi varlığını dilbilimden ayrı ve bağımsız bir disiplin olarak sürdürmüştür. Seyyid Şerif’in yukarıda alıntılanan ifadeleri bu tarihsel durumu gösteren kanıtlardan yalnızca birini teşkil eder.

Belâgat ilimlerinin kapsamı bakımından burada işaret edilmesi gereken bir başka mesele sonraki müelliflerin *bedî‘ ilmi* şeklinde adlandırdıkları *söz sanatlarıdır*. Sekkâkî *Miftâh*’ta böyle bir ilimden söz etmez ancak *meânî* ve *beyan* ilimlerinden sonra şu açıklamalarda bulunur:

“Eğer belâgatin iki mercii ve fesahatin iki türüyle söze (kelam) tezyin elbisesi giydirdiği ve onu güzelliğin en yüksek basamaklarına yükselttiği anlaşıldıysa [bu noktada şunu ifade edebiliriz ki] burada bir takım hususi vecihler vardır ki sözü güzelleştirmek amacıyla (li-kastı tahsîni’l-kelâm) çoğunlukla bunlara başvurulur. Şu halde bu vecihlerden en bilinenlerine işaret etmemizde bir beis yoktur. Söz konusu vecihler iki kısımdır: Bir kısmı manaya, diğer bir kısım ise lafza râcîdir”²³⁹

Görüldüğü üzere müellif, *bedî‘ ilminin* konusunu oluşturan söz sanatlarını sözün belâgat değeri açısından tayin edici bir unsur olarak görmemiş, bu nedenle bölümün sonunda –lafzî ve manevî şeklinde iki başlık altında– yalnızca en bilinenlerine kısaca işaret etmekle yetinmiştir. Nitekim Seyyid Şerif de, bu açıklamayı doğrular nitelikte, *bedî‘* adı verilen unsurların Sekkâkî tarafından müstakil bir ilim olarak görülmediğini,

²³⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 532.

bilakis belâgat ilimlerinin (meânî ve beyan) bir uzantısı (zeyl) şeklinde düşünüldüğünü belirtmektedir.²⁴⁰

2.2 Sekkâkî'nin Gelenekteki Ayırt Edici Yönü: *Belâgat İlimlerinin Tedvini*

Sekkâkî'nin –kendisinden önceki dönemlerden ve müelliflerden farklı olarak– bütün bir belâgat geleneğindeki ayırt edici yönü ve konumu nedir sorusuna en iyi cevabın *belâgat ilimlerinin tedvini* olduğu söylenebilir. Daha açık bir deyişle Sekkâkî ne gibi bir müellif, ne de gibi teorik tartışmalara bir müelliftir. Burada dile getirilen vb. unsuları bir biçimde içermekle birlikte müellifi belâgat geleneği bakımından asıl ayırıştıran ve öne çıkartan yön kendisinden önce ortaya konan teorik çerçeveyi esasen benimseyip bu teorik zemin üzerinde belâgati (bu teorik zeminde oluşan belâgat muhtevasını) bilimsel bir araştırma programına dönüştürme çabasıdır.

Sekkâkî, eserin mukaddime kısmında, metinde incelenen bütün disiplinleri dikkate alarak, genel ifadeler ve kısa bir iki cümleyle dile getirdiği bu durumu belâgat ilminin dağınıklığından ve başıbozukluğundan şikâyet ettiği yerde, özel olarak meânî ve beyan ilimlerini dikkate alarak, daha ayrıntılı bir şekilde yeniden gündeme getirir. Müellif burada şöyle yazar:

“Apaçık şerefi ve parlak üstünlüğüne rağmen bu ilmin [yani belâgatin] uğradığı haksızlığa uğramış, küçük düşürülmüş başka bir ilim göremezsin. Nerede bu ilmin kaidelerini hazırlayanlar, şahitlerini tertip edenler, müracaat kaynağı olan tanımları (hudûd) ortaya koyanlar, üzerinde yükselen [yani düşüncenin sonraki aşamaları için ilk basamağı teşkil eden] resimsel tarifleri (rüsûm) tayin edenler? Nerede bu ilmin yöntemini (usul) ve kanunlarını koyanlar, hüccet ve burhanlarını hazırlayanlar, dağınık meselelerini sonuna bir ek olarak zapt etme işine girişenler? Nerede bu ilmi ehil olmayan ellerden kurtarmak için bütün imkânlarını seferber edenler?”²⁴¹

Sekkâkî'nin alıntılanan paragrafta kullandığı dile bakılacak olursa müellif kendisinden önce belâgatin bir ilim olarak varlığından söz etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu durumda belâgat sistematik bir ilim olarak varlığını Sekkâkî'ye borçlu olacaktır. Nitekim müellifin alana yaptığı kişisel katkı konusundaki fikirleri bu

²⁴⁰ İlgili açıklama için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, “el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh”, (tahkikli metin), s. 9.

²⁴¹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 532.

durumu destekler niteliktedir. Belâgatın gerçekte diğer ilimlerin pek çoğundan değerli ve üstün olmasına karşın ehil olmayan insanların elinde hak ettiği değeri göremediğini, sahipsiz ve başıbozuk kaldığını öne süren müellif bu duruma sebep olduğunu düşündüğü konuları soru formunda dile getirerek hayıflanır. Belâgatın mevcut durumundan şikâyet amacıyla gündeme getirilen bu konular alsında bizatihi müellifin belâgat ilminin teşekkülü bakımından yaptıklarını maddeler halinde ortaya koymaktadır.

Buna göre müellif, belâgat ilminin muhtevasını oluşturan meselelerin üzerinde tesis edileceği kaideleri hazırlamış, bu kaidelerin varlığına ve sıhhatine kanıt oluşturan ve dil açısından muteber kaynaklardan seçilmiş parçaları (şahit) tertip etmiştir. Ayrıca müellif belâgat ilmine özgü terminolojinin teşekkülü için ilimde başvuru kaynağı olan kavramları tespit etmiş ve bunların tanımını (had) yaparak açıklamış, öte yandan tanımlı yapılamayan ancak resim yoluyla tarif edilen hususları da belirlemiştir. Böylece belâgat incelemesine dair nazari/kesbî tasavvurlar kazanılmış olur.

Sekkâkî'nin üzerinde durduğu bir diğer konu ilmin ilkeleridir. Müellif, meselelerin üzerine bina edileceği temel ilkeleri belirlediğini ve ilimde istidlal sonucu ulaşılan hükümlerin kanıtlarını bir araya getirdiğini belirtir. Disiplinin tesisi ve iç düzenine ilişkin bu ayrıntılardan sonra müellif, gerçekte belâgatle ilgili olmasına karşın diğer disiplinler arasında dağınık şekilde bulunan bazı meseleleri (bununla mantık ve şiir incelemelerini kast ediyor) ilmin sonuna bir ek olarak bağladığını belirtir.

Sekkâkî'yi tarihi ve nazari bağlamı içerisinde konumlandırdıktan sonra ikinci bölümde doğrudan *Miftâh*'ın içeriğine odaklandık. Bu bağlamda iki temel soruya cevap aradığımızı söyleyebiliriz: Birincisi bir bütün olarak *Miftâh*'ın mahiyetini ve karakterini belirleyen *edeb* kavramının müellif tarafından nasıl tasavvur edildiği ve bu başlık altında yer verilen disiplinlere ilişkin genel tutumu, ikincisi ise *belâgat*ın bu bütünün parçası olarak konumunun ne olduğu sorusu. Ancak bu incelemeyi yaparken *Miftâh*'ın muhtevasını, özellikle de belâgat kavramı etrafındaki hususları, geçmiş birikimle ilişkisi ve bu birikim karşısındaki konumu bakımından ele aldık. Hem müellifin hem de metnin belâgat geleneğindeki yerini belirginleştiren bu ilişkiyi kurduktan sonra geriye tek bir şey kalıyor: *Miftâh*'ta dile getirilen belâgat düşüncesinin bütün unsurlarını dikkate alarak, ne ise o olmak bakımından ve sistematik-karşılaştırmalı bir analizini yapmak. Bir

sonraki bölümde, aynı zamanda tezin temel iddiasını içeren bu kapsamlı sorun üzerinde duracağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

***MİFTÂHU'L-ULÛM'DA İKİNCİL ANLAMLAR TEORİSİ OLARAK
BELÂGAT VE BAĞIMSIZ BİR DİSİPLİN OLARAK TEDVİNİ***



Tezin ikinci bölümünde *edeb* kavramı üzerinden *Miftâh*'a ilişkin genel bir okuma yapılarak müellifin *dilbilimsel düşüncesi* ortaya konmuş ve bu bağlamda belâgat incelemesinin bilimsel karakteri üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ise özel olarak *belâgat* kavramına odaklanılacaktır. Bu amaçla Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta inşâ ettiği belâgat tasavvuru, metnin bütünü dikkate alınmak suretiyle, sistematik bir şekilde incelenecektir. Ancak bunu yaparken metinde incelenen çok sayıdaki tikel meseleden her biri dikkate alınmayacaktır. Esasen böyle bir şey ne mümkün ne de gereklidir. Bunun yerine, müellifin belâgat tasavvurunu oluşturan fikrî esaslar tespit edilmeye çalışılacak, böylece Sekkâkî'nin belâgat kavramını nasıl ele aldığı ve bir disiplinin konusu olarak nasıl incelediğine ilişkin tümel seviyede kuşatıcı/bütünlüklü bir fotoğraf elde edilecektir. Bu amaçla *Miftâh*'ta dile getirilen meseleler birer sonuç cümlesi olarak okunup müellifin böyle bir neticeye ulaşmasını mümkün kılan şeyin ne olduğu sorulacak ve bu bağlamda müellifi haklı çıkaracak gerekçeler tespit ve izah edilmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken, metinde dile gelen çok sayıda mesele ve görüş içerisinde –bizim kavradığımız şekilde– müellifin belâgat tasavvurunu ortaya koyması bakımından önemli gördüğümüz pasajlar kimi zaman metindeki düzene uygun şekilde kimi zaman da yeniden düzenlenip tahlil edilerek bütünlüklü bir anlatı oluşturulacaktır.

Bu çerçevede işaret edilmesi gereken iki önemli husus bulunmaktadır. Birincisi Sekkâkî'nin belâgat düşüncesi, daha önce gösterildiği üzere, düşünsel akrabalık içinde olduğu Abdülkâhîr Cürçânî ve Fahreddin Râzî gibi düşünürlerle irtibat içerisinde kavranacak ve tartışılacaktır. Bu nedenle Sekkâkî'nin belâgate ilişkin görüşleri ele alınırken kimi zaman geriye dönük atıflar yapılacak ve müellifin açıklamaları önceki metinlerle mukayese edilerek incelenecektir. İkinci olarak gerek klasik gerekse modern dönemde Sekkâkî'ye yöneltilen bazı eleştiriler yeri geldiğinde değerlendirilip cevaplanmaya çalışılacaktır.

Daha önce de belirtildiği üzere Sekkâkî'nin belâgat geleneği bakımından asıl önemi ve etkisi Cürçânî-Zemahşerî-Râzî çizgisinde teşekkül eden belâgat düşüncesini ve bu düşünce ekseninde oluşan muhtevayı bilimsel bir araştırma programına dönüştürmesidir. Müellif bu çerçevede, belâgat olgusunu inceleme konusu yapan iki disiplin (*meânî* ve *beyan*) tanımlamış ve meselelerini tedvin etmiş, öte yandan bu disiplinlerin *edeb* başlığı altındaki konumunu, diğer disiplinlerle irtibat ve ayırım noktalarını dikkate alarak açıklamıştır. *Miftâh*'ın sistematik bir yapı arz eden bütünlüklü muhtevası göz önünde bulundurulduğunda, hem belâgatın meselelerine ilişkin ayrıntılı incelemenin hem de söz konusu tasnif ve tedvin işleminin, belâgat olgusuna ilişkin belirli bir tasavvurdan yola çıkılarak gerçekleştirildiği açıktır. Bu çerçevede tezin bu bölümünde iki temel soruya cevap aranacaktır: Birincisi sözün niteliği olarak *fesâhat* ve *belâgat* tam olarak nedir ve herhangi bir sözün bu niteliklere konu olması ne anlama gelmektedir? Ayrıca Sekkâkî bu durumu nasıl açıklayıp temellendirmektedir? Kısaca müellif nasıl bir *fesâhat* ve *belâgat* kavrayışına sahiptir? Sekkâkî'nin bu konudaki yaklaşım şekli ile yukarıda sözü edilen Cürçânî-Zemahşerî-Râzî çizgisi arasında ne tür bir ilişki söz konusudur? İkincisi yukarıda işaret edilen ve özellikle modern dönemde ciddi eleştirilere maruz kalan tasnif ve tedvin işlemi ve müellifin bu kapsamdaki tasarruflarının söz konusu *fesâhat*-belâgat tasavvurundan hareketle izahı nasıl yapılabilir?

Müellifin yukarıdaki sorulara verdiği cevapların bazı unsurları metinde açıkça dile getirilirken bazıları ise örtük biçimde bulunmakta, bu nedenle doğrudan görülmesi de metnin bütününe ilişkin küllî bir okumadan elde edilmektedir. Bu nedenle tezin bu

bölümü, müellifin belirli pasajlarının tahlili yanında böyle bir okumadan elde edilen sonuçları da içerecektir.



1. Fesâhat ve Belâgate İlişkin Miftâh'taki Kavramsal İçerik

Sekkâkî, meânî ve beyan ilimlerinin temel meselelerine ilişkin incelemesini bitirdikten sonra, “sözü güzelleştirme (tahsîn-i kelâm) amacıyla yöneldiğimiz hususi/belirli vecihler”²⁴² şeklinde nitelendirdiği *bedî* sanatlarına geçmeden önce, bütün bu incelemenin nihai hedefini oluşturan *belâgat* ve *fesâhat* kavramlarını ele alır ve birbirinden ayırıştırarak farklı içeriklerle tanımlar. Akabinde pek çok belâgat kitabında üzerinde özellikle durulan Hûd suresinin kırk dördüncü ayetini²⁴³ önce beyan ve meânî ilimleri akabinde manevî ve lafzî fesâhat bakımından yorumlar. Böylece metnin başından itibaren teorik bir dille ele alıp incelediği meseleleri verili bir sözün analizi üzerinden uygulamalı olarak göstermeyi dener.

Sekkâkî her ne kadar fesâhat ve belâgat kavramlarını farklı anlamlarda kullansa da metnin bütününe bakıldığında, *Miftâh*'ın temel sorusunu teşkil eden “dilsel ifadelerin anlamsal-estetik analizi” nokta-i nazarından söz konusu kavramların birbiriyle irtibat içinde olduğu ve hatta aynı bütünün parçaları şeklinde düşünüldüğü söylenebilir. Bu nedenle *Miftâh*'taki belâgat tasavvurunu bütün boyutlarıyla ortaya koyabilmek için müellifin her iki kavram hakkında yaptığı açıklamaların dikkate alınması gerekmektedir. Ancak tezin birincil konusunu teşkil etmesi bakımından bizim için belirleyici olan *belâgattir*. Bu nedenle belâgatin kavramsal içeriği merkeze alınacak, diğer hususlar belâgatle irtibatı bakımından ve onu açıklamak üzere söz konusu edilecektir. Sözün yapısı ve kuruluşu bakımından gerek lafzî gerekse manevî fesâhat *belâgat* niteliğini öncelediğinden, buradaki incelemeye de fesâhat ile başlanacaktır.

1.1 Fesâhat Nedir?

Sekkâkî fesâhati doğrudan tanımlamak yerine, kavramın biri lafza diğeri manaya raci olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtir ve her bir durumda nasıl tahakkuk ettiğini açıklar. Müellif bu konuda şöyle yazar:

²⁴² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 532.

²⁴³ İlgili ayet-i kerimenin metni şöyledir: "وقيل يا أرض ابلعي مائك ويا سماء ابلعي غيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا" Meali: (Sonra) “Ey toprak! Yut suyunu. Ey gök! Tut sen de” denildi. Su çekildi, iş bitirildi, gemi Cûdî'nin üzerine oturdu. “Zalimler topluluğu Allah'ın rahmetinden uzak olsun!” denildi. (Hûd/44)

Fesâhat iki kısımdır. [Birincisi] manaya racidir ki bu, sözün kapalılıktan (ta'kîd) uzak olmasından ibarettir. [İkincisi ise] lafza racidir. Bu da kelimenin aslî Arapça olması, dil kurallarına uygun çekimlenmesi ve fonetik uyumsuzluktan (tenâfûr) salim olmasıdır. Bir kelimenin aslî Arapça olmasının alâmeti ise şudur: Kelime, has Arap oldukları/halis Arapça konuştukları konusunda hiçbir kuşku duyulmayan fasih Arapların dillerinde çok dolaşan, çok kullandıkları bir kelime ise aslî Arapçadır. Yoksa müvellid Arapların sonradan ihdas ettikleri ya da toplumun çoğunluğu tarafından hatalı şekilde kullanılan kelimeler aslî Arapça değildir.²⁴⁴

Bu pasajda dikkat çeken en önemli husus fesâhatin, dilin temel yapıtaşlarını oluşturan *lafız* ve *mana* unsurları arasındaki ayrıma dayalı olarak açıklanmasıdır. Meselelerin lafız yönüne bakıldığında, müellifin bu bağlamda terkibi değil müfret lafız yani kelimeyi kast ettiğine dikkat edilmelidir. İkinci olarak Sekkâkî burada lafız derken, anlam olgusundan bütünüyle bağımsız olarak, kelimelerin fiziksel yönünü yani sesi ifade etmektedir. Nitekim lafzın fesâhati kapsamında gündeme gelen *kelimenin aslî Arapça olması, dil kurallarına uygun olarak çekimlenmesi ve fonetik uyumsuzluktan (tenâfûr) uzak olması* konularından her biri kelimenin delâlet ettiği anlamın aksine ses yönüyle ilgili hususlardır.

Müellifin ifadesine göre bir kelimeyi aslî Arapça yapan şey, Arap dilini en üst düzeyde kullanan (fusehâ), Araplığı ve bu dile ilişkin bilgisi konusunda kuşku duyulmayan kimselerin bilip tanıdığı ve sıklıkla kullandığı bir lafız olmasıdır. Dikkat edilirse burada harflerin oluşturduğu bütün yani lafız (ses) kast edilmektedir. Çünkü bir kelimeyi Arap diline ait kılan şey öncelikle o dilde kullanılan harflerden müteşekkil ve Arap dil geleneğinin tabii bir parçası olmasıdır ki bu da açıkça anlamdan ziyade ve öncelikle lafızla ilişkilidir. Benzeri durum ikinci ve üçüncü şart için de aynı şekilde geçerlidir. Nitekim kelimenin dil kurallarına göre çekimlenmesi ya da fonetik uyumsuzluk meselesi bütünüyle kelimeyi oluşturan harflerle bu harflerin tınısı, dizimi ve harekelenmesi gibi unsurlarla ilgili konulardır.

Fesâhatin anlamla ilişkili kısmına gelince, müellif *sözün kapalılıktan uzak oluşu* ile kast edilen şeyi şöyle izah eder:

²⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 526.

“Sözün kapalı olması ile kast edilen şudur: Sözü söyleyen kimse, tasarrufta bulunduğu alanda (yani söylediği sözde), [söze muhatap olan kişi olarak senin] fikrini/düşünceni kaydırır, manayı kavrama yöntemini zorlaştırır (dikenli hale getirir) ve ona doğru gidişine engel olur. Böylece fikrini dağıtır/böler. Duyduğun sözün [kühüne] nasıl ulaşacağını, anlamını hangi yolla/yöntemle elde edeceğini bilemez hale getirecek şekilde kanaatini parçalar”.²⁴⁵

Bu açıklamalara bakıldığında, müellifin *kapalılık/düğümlülük* (ta‘kîd) derken, sözün anlaşılmayacak şekilde terkip edilmiş olmasını ve kast edilen anlamın bu nedenle açık-seçik bir biçimde tahakkuk etmeyişi kast ettiği görülmektedir. Sekkâkî sözdeki bu kapalılığı konuşana nispetle tanımlar. Çünkü sebebi konuşandır. Dinleyenin kast edilen manayı tam olarak idrak edememesi ise kapalılığın sonucu olarak tezahür eder. Bütün bu açıklamalara karşın yine de *anlamın kapalı/düğümlü oluşu* ile neyin kastedildiği tam olarak açık değildir. Çünkü müellif, kavramın izahı sadedinde, şahit olarak Ferezdak ve Ebû Temmâm’ın şiirlerinden seçilmiş iki beyit göstermek dışında, herhangi bir açıklama yapmaz.²⁴⁶

Müellif bunun hemen akabinde, ilkinin aksine açık ve anlaşılır sözün ne olduğu üzerinde durur. Müellif bu konuda şunları söyler:

“Kapalı olmayan söz, sözü söyleyen kişinin, [sözü dinleyip anlayacak olan kişi olarak senin] düşüncene düzgün (müstevi) yolu açması ve [manaya giden o yolu] hazırlamasıdır. Mana her ne kadar örtülerin/şalların içerisinde (yani kişinin iç dünyasında gizli) olsa da, konuşan kişi anlamı gösterecek yol işaretleri koymuş ve ışıkları yakmıştır. Ta ki dinleyen o manaya, gittiği yönü bilen kimse gibi gidebilesin ve manaya giden yolu/mesafeyi başarıdan emin olan kişi gibi kat edebilesin”.²⁴⁷

Görüldüğü üzere Sekkâkî bu pasajda da, yukarıdakine benzer şekilde, lafzî açıklamalar dışında herhangi bir şey söylemez. Üstelik müellif burada herhangi bir örnek üzerinde de durmaz. Sonuç olarak fesâhatin anlama yönelik kısmı, sözün kapalı ve karışık değil açık, belirgin ve anlaşılır olması demektir. Ancak bununla tam olarak neyin kast edildiği konusunda –en azından metnin bu kısmında– bir belirsizlik söz konusudur. Meseleyi bir parça açıklığa kavuşturabilmek için müellifin yukarıda tartıştığı

²⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 526-527.

²⁴⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 527. Ferezdak’ın şiirinden seçilen beytin fesâhat kavramı bakımından analizi için bkz. Sedat Şensoy, “Hatîb el-Kazvîni’de Fesâhat ve Belâgat Kavramları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 17, 2007, s. 35.

²⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 527.

misallere bakmamız yararlı olabilir. Sekkâkî, anlamı kapalı/düğümlü söze misal olarak Ferazdak'ın, Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 125/743) dayısı olan İbrahim b. Hişâm b. İsmail el-Mahzûmî'yi övdüğü şiir üzerinde durur. Şiirin konuyla ilgili kısmı şöyledir:

"وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا / أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ" (İnsanlar arasında bir benzeri yoktur, bir kral hariç / annesinin babası, herhangi bir canlı, onun babasıdır, ona yaklaşıp).

Açıkça görüldüğü üzere beytin özellikle ikinci kısmı oldukça karmaşık şekilde terkip edilmiştir, dolayısıyla buradan hareketle şairin ne kast ettiğini anlamak oldukça güçtür. Bu beytin açık ve anlaşılır şekilde doğru dizimi şöyle olmalıdır:

"وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ حَيٌّ يُقَارِبُهُ إِلَّا مُمْلَكًا أَبُو أُمِّهِ أَبُوهُ" (İnsanlar arasında [fazilet ve üstün ahlak bakımından] ona yaklaşılabilecek, benzeri bir başka canlı yoktur. Bunun tek istisnası bir kraldır ki kralın annesini babası aynı zamanda onun da babasıdır).

Sekkâkî'nin bu beyti fesâhatin anlamla ilgili kısmı için, daha doğru bir tabirle, anlamı kapalı ve düğümlü olduğundan fesâhat niteliğini yitirmiş söz örneği olarak incelediğini hatırlamamızda tutarak şu soruyu sorabiliriz: Müellifin fesâhat görüşü bakımından bu misali kapalı ve belirsiz yapan şey nedir? Bu soruyu cevapladığımızda, müellifin fesâhat derken ne demek istediğini, ortaya çıkan sonucun mefhûm-i muhalifinden hareketle belirlemek mümkün olacaktır. Beytin orijinal dizimi ile fesâhata uygun dizimi arasındaki farka bakıldığında şu tespitlerde bulunmak mümkündür:

Beytin burada gösterilen açık ve anlaşılır tarzındaki yazımına bakıldığında *أَبُو* lafzındaki zamirin krala, *أَبُوهُ* lafzındaki zamirin ise övülen kişiye ait olduğu görülecektir. Çünkü şair, kralın annesinin babası olan kişinin aynı zamanda övülen kişinin de babası olduğunu söylemektedir. Beytin son kısmını teşkil eden bu cümlede *أَبُو أُمِّهِ* kısmı mübteda, *أَبُوهُ* kelimesi ise haberdur. Ancak isim cümlesinin bu iki unsuru arasına cümleyle hiçbir ilgisi bulunmayan *حَيٌّ* lafzı girmiştir. Dolayısıyla cümlenin standart düzeni bozulmuştur. Öte yandan *يُقَارِبُهُ* fiili *حَيٌّ* kelimesinin sıfatı olmasına karşın *أَبُوهُ* lafzıyla bu iki unsur birbirinden koparılmış böylece sıfat tamlamasının iç bütünlüğü kaybolmuştur. Ayrıca *وَ* istisna edatından önce gelmesi gereken *müstesna minh* yani *حَيٌّ* kelimesi sonraya bırakıl-

mıştır. Hâlbuki mantıksal kurgu gereği bu kısmın söz konusu edattan önce gelmesi zorunludur. Bütün bu tasarruflar sözdizimi/gramer kurallarına açıkça aykırı olduğundan cümlelerin anlamı kapalı ve düğümlü hale gelmiş dolayısıyla fasih olmaktan çıkmıştır.²⁴⁸

Bu açıklamalara bakıldığında Sekkâkî'nin, sözün fesahatine engel olduğunu düşündüğü hususların aslında cümlelerin telifi yani sözdizimine ilişkin standart kurallarla ilgili olduğu görülür. Esasen cümlelerin bu bakımdan analizi *nahiv* ilmi tarafından yapılmaktadır. Nitekim müellif, nahiv ilminin tanımı bağlamında şunları söyler:

“Nahiv ilmi, *aslü'l-manayı* mutlak olarak ifade edebilmek için, Arap dilinden tümevarım yoluyla elde edilen ölçütler (mekâyis) ve bu ölçütlere dayalı kanunlar aracılığıyla kelimeler arasındaki terkinin keyfiyetine dair bilgiye –bu bilgi sayesinde terkipte söz konusu keyfiyet bakımından hata yapmaktan sakınmak amacıyla– yönelmendir. “Terkibin keyfiyeti” derken, bazı kelimelerin diğerlerine takdim edilmesini ve bu esnada ortaya çıkan heyetin gözetilmesini kast ediyorum”.²⁴⁹

Müellifin “terkibin keyfiyeti” ifadesiyle kast ettiği şey esasen, sözdizimi yani kelimelerin kurallı ve anlamı bir bütün oluşturacak şekilde telifidir. Nitekim müellif bu ifadeyi “bazı kelimelerin diğerlerine takdim edilmesi” yani belirli bir kurallılık içinde sıralanması şeklinde açmaktadır. Sekkâkî kelimelerin telifi esnasında oluşması muhtemel çok sayıda heyetten söz eder. Burada anlatılmak istenen şey, cümlelerin oluşumunda kelimelerin farklı şekillerde dizilme imkânıdır. Birbirinden şu ya da bu ölçüde farklı bu heyetlerin tamamı ancak gramerin sınırları içerisinde anlamlıdır. Aksi halde Arap dilinin tümevarım yöntemiyle taranması sonucu elde edilen kurallarının dışına çıkmış olur. Dikkat edilirse bu ifadeler, bir cümleyi oluşturan kelimelerin gramere uygun standart düzenine işaret etmektedir ki mübtada-haber, sıfat-mevsuf ya da istisnâlı anlatımı oluşturan unsurların cümle içerisinde nasıl sıralanacağı meselesi anlamını bu çerçevede bulur. Hatırlanacağı üzere Sekkâkî'nin ilgili beyitte fesâhatin ihlali olarak öne sürdüğü hususların tamamı kelimelerin cümle içindeki konumlarıyla ilgili sorunlardır. Bu durumda sözdizimi kurallarına aykırı herhangi bir tasarruf, müellifin ifadesiyle bazı kelimelerin diğerlerine takdim edilmesi esnasında ortaya çıkan heyetlerin gözetilmemesi, sözün anlamını belirsizleştirmekte, kapalı ve anlaşılmaz kılmaktadır. Bu da fesâhatin

²⁴⁸ Şiirin fesahat bakımından tahlili için bkz. Sedat Şensoy, a.g.m., s. 35.

²⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 125.

yitirilmesine yol açar. Şu halde Sekkâkî'nin anlama ilişkin fesâhat derken kast ettiği şey, cümlelerin telifinde Arap dilinin genelinden tümevarım yoluyla elde edilen gramer kurallarının ihlal edilmemesidir. Bu bağlamda kelime sonlarının doğru okunuşu dikkate alınmakla birlikte asıl önem arz eden şey cümleyi oluşturan parçaların doğru ve yerinde dizimidir. Bu durumda *fesâhatin* anlamıyla ilgili kısmının, cümlelerin Arap dilinin standartları bakımından kurallı, açık ve anlaşılır şekilde telifine denk düştüğü söylenebilir.

1.2 Belâgat Nedir?

Sekkâkî esasen *fesâhatin* tanımından hemen önce *belâgat* kavramını ele almıştır. Müellif konuya ilişkin şu açıklamaları yapar:

“Belâgat, konuşan kişinin manaları dile getirme/ifade etme konusunda, terkiplerin hususiyetlerine (havâs) tam olarak hakkını veren ve teşbih-mecaz-kinaye türlerini gereği gibi kullananlara özgü bir dereceye (had) ulaşmasıdır”.²⁵⁰

Müellifin *belâgat*in tarifine ilişkin bu tutumu *Miftâh*'ı telhis eden isimlerden Bedreddin ibn Malik ve İcî tarafından bir iki küçük müdahale dışında neredeyse aynıyla sürdürülür. Nitekim İbn Malik kavramı şöyle tanımlar:

“Belâgat; sözün anlamı ifade etmek amacıyla oluşturulmasında (savgu'l-*kelâm*), söz ile kast edilen mananın tam/eksiksiz oluşunun hakkıyla gerçekleştiği (tevfîye) dereceye ulaşmak ve bu konuda doğru yolu tutmaktır”.²⁵¹

İcî'de kavramın tarifi dışında metindeki yeri dahi aynıdır. Müellif *bedî'* sanatlarına geçmeden *tezyîl* başlığı altında kavramı şöyle tanımlar:

“Belâgat; söze, içerisinde bulunduğu makam bakımından –terkiplerin fevâidi ve delâletlerin mertebeleri türündeki– hakkının tam olarak verilmesidir”.²⁵²

Dikkat edilirse burada *belâgat*, Seyyid Şerif'in de dikkat çektiği üzere²⁵³, konuşan kişinin zihnindeki anlamı ifade etmesi bakımından ulaşması gereken ideal bir durum olarak tanımlanmaktadır. Daha açık bir deyişle müellif burada *belâgat* kavramını, oku-

²⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 526.

²⁵¹ İlgili yer için bkz. İbn Malik, *el-Misbâh*, s. 99.

²⁵² el-İcî, *el-Fevâidu'l-Gıyâsiyye*, s. 163.

²⁵³ Seyyid Şerif, “*el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh*”, (tahkikli metin), s. 711.

run ya da dinleyicinin verili bir sözün anlamını idrak ve tahlil etmesi bağlamında söz konusu etmemekte, bilakis herhangi bir anlamın en yüksek düzeyde ifade edilme niteliği olarak görmektedir. Şu halde bu bağlamda *belâgat* evvelemirde söze değil konuşana ait bir sıfat olarak anlaşılmalıdır.

Belâgat kavramının konuşan ait bir sıfat olarak düşünülmesi aslında gerçekte kimin *belîğ* kabul edileceğinin tespiti meselesidir. Tanıma göre, konuşan iki temel sahada yetkinlik kazandığında *belîğ* sayılacaktır: Birincisi terkinin niteliklerini tam anlamıyla hakkını vererek kullanabilmek, ikincisi ise teşbih, mecaz ve kinâye gibi üslûp özelliklerini gereği gibi uygulamaktır. Şu halde *belâgat* –kavramın muhtevasını oluşturan mezkûr meselelerden sarf-ı nazar ederek söyleyecek olursak– aynı dili konuşan insanların tamamı değil ancak yukarıda belirtilen yetkinliklere sahip belirli bir seçkin zümre tarafından paylaşılan bir niteliktir.

Bu anlatıma göre toplumdaki her bir insan teki, içindeki gizli anlamları dile getirme imkânı bakımından ortak görülmektedir. Nitekim insanlar dilin bütün bireylere eşit olarak sunduğu unsurları yani müfret ve mürekkep lafızları (kelime ve terkipleri) kullanarak konuşur ve yazarlar. Bireyler arasında belâgat açısından farklılığı doğuran şey, söz konusu unsurların kullanım düzeyidir. Bazı insanlar terkipleri ve diğer üslup özelliklerini hakkını vererek ve gerektiği tarzda kullanırken diğer bazıları dilin kullanımında açığa çıkan bu tür ayrıntı ve inceliklere vakıf olamaz. Bu nedenle aynı dili konuşan insanlar arasında –bireylerin tabiatları gereği sahip oldukları imkân ve kabiliyetleri yanında bilgi ve eğitim düzeyleri, kişisel merak ve ilgileri vb. pek çok husus nedeniyle– tanımda sözü edilen hususları gerçekleştirme bakımından farklılıklar oluşur. Bütün bu farklı belâgat dereceleri içerisinde ancak tanımda belirtilen düzeye ulaşan kimseler *belîğ* sıfatına konu olurlar.

Kime belîğ denir sorusuna verilen cevapta Sekkâkî yukarıda işaret edilen iki temel yetkinliği öne çıkarmıştır. Ancak burada tarifî yapılan *belâgat*ın okurun zihninde tam olarak belirginleştiğini söylemek güçtür. *Terkibin niteliği* derken ne kast edilmektedir ve bu niteliğin hakkını vermek nasıl mümkün olacaktır? Benzer şekilde teşbih, mecaz ve kinâye olarak tespit edilen *üslup türlerinin* mahiyeti nedir ve bunları gereği gibi kullanmak ne anlama gelmektedir? Bu ve benzeri sorular, tanımda kast edilenin açık-

seçik bir idrakinin ancak oldukça uzun ve ayrıntılı açıklamalar sonunda mümkün olacağını düşündürmektedir. Nitekim Sekkâkî'nin konu ana ait bir vasıf olarak belâgati tanımlarken  ne çıkardığı bu iki yetkinlik bir bütün olarak *meânî* ve *beyan* ilimlerinin temel inceleme alanlarına tekabül etmektedir.²⁵⁴ Bu durumda, müellifin *belâgat* derken ne kastettiğinin tam olarak anlaşılması *meânî* ve *beyan* incelemesinin bütün ayrıntıları-yla bilinmesine bağlı gözükmektedir. Ancak bu aşamada amacımız, belâgat kavramının *Miftâh*'taki anlam alanına ilişkin genel bir fikir edinmekten ibarettir. Bu nedenle, ayrıntıya girmeksizin, kavramın söz konusu disiplinlerle ilişkisi üzerinde durabiliriz.

Öncelikle  u hususu tespit etmek gerekir ki *meânî* ve *beyan* ilimleri, mutlak olarak herhangi bir sözde tahakkuk eden *belâgat* niteliğinin incelendiği temel disiplinlerdir. Nitekim *terkibin özellikleri* ve * sl p türleri* gibi hususlar konu andan daha önce-likli olarak ve doğrudan sözle ilişkilidir. Dolayısıyla Sekkâkî, konu ana ait bir nitelik olarak belâgati tanımlarken aslında kavramın belirli bir sözde tahakkuk etmesi durumu-
nu ve bu bakımdan tanımını dikkate almaktadır. Netice itibariyle *kime belîğ denir* soru-
suna verilen cevap son tahlilde, *bir sözü belîğ kılan özellikleri tam olarak gerçekleştiren kişi* şeklinde tespit edilmiş olmaktadır.  u halde soru *bir sözü belîğ yapan şey nedir*  ek-
linde yeniden formüle edilerek düşünülebilir.

Miftâh'ın muhtevasını ve sistematığını izah ederken, müellifin dilin kullanı-
mında meydana gelebilecek hatayı üç alanda mümkün gördüğünü ve metni bu üç alanda
hatadan sakınmamızı temin edecek disiplinleri göz önünde bulundurarak tasnif ettiğini
belirtmiştik. Hata yapılması mümkün söz konusu alanlardan burada bizi ilgilendiren
kısmı sonuncusu yani *mürekkep lafzın (sözün) söylenmesi gereken şeye mutabık olması*
durumudur. Sekkâkî, mezkûr üç alan ile dil ilimleri arasında kurduğu e le tirmede, bu
alandan hatadan sakınabilmek için *meânî* ve *beyan* ilimlerine müracaat edileceğini belir-
tir. Müellif bu konuda şöyle yazar:

“ ncelediđinde görürsün ki [dil kullanımında] hata yapılan yerler   t r: Müfret [lafız], [keli-
melerin] telif[i] ve mürekkep [lafzın] kendisine göre konuşulması gereken şeye mutabık olması.  iir
(nazm) bir kenara konacak olursa, l gat ilminden sonra Arap dilinde hata yapmaktan kaçınma yetkinliği

²⁵⁴ İlgili disiplinlerin tanımlarına bakıldığında bu durum açık şekilde görülür. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247-249.

konusunda başvuru kaynağı [*Miftâh*'ta üç bölüm halinde incelenen] bu türlerdir. Sarf ve nahiv ilimlerine, kelime ve cümlelerin telifi konularında müracaat edilir. Meânî ve beyan ilimlerine ise son konuda [yani sözün söylenmesi gerekli şeye mutabık olması konusunda] müracaat edilir".²⁵⁵

Bu açıklamalara göre *meânî* ve *beyan* disiplinlerinin temel hedefi, sarf ve nahvin aksine kelime ya da cümlelerin telifi değil, *sözün (mürekkep lafzın) söylenmesi gereken şeye mutabakatı* meselesidir. Öte yandan bu disiplinlerin tanımına bakıldığında, meânî ilminin terkiplerin niteliklerini, beyanın ise bir anlamın delâletin açıklığı ya da kapalılığı bakımından farklılaşan ifade yollarını yani teşbih, mecaz ve kinâye gibi üslup türlerini incelediği görülür.²⁵⁶ Yukarıda ifade edildiği üzere bu hususlar, Sekkâkî'nin belâgat kavramını tanımlarken öne çıkardığı iki temel yetkinliktir. Bu durumda ilgili açıklamaları bir arada düşünüldüğünde müellifin belâgatin anlam alanını, *mürekkep lafzın söylenmesi gereken şeye mutabakatı* olarak düşündüğü söylenebilir. Sekkâkî, *Miftâh*'ın girişinde belâgat olgusunu inceleyen disiplinlerin amacını ortaya koyarken kullandığı bu ifadeyi meânî ilminin tanımında "*sözün, halin zikredilmesini gerektirdiği şeye mutabakatı*" şeklinde daha da netleştirir.²⁵⁷ Benzer bir ifade beyan ilminin tanımında da geçmektedir. Müellif beyan ilminin amacını, *sözün, konuşanın amaçladığı şeyin bütününe mutabakatı* konusunda hatadan sakınmak şeklinde tespit eder.²⁵⁸ Sekkâkî sonrası dönemin en etkin ismi Hatîb el-Kazvînî ise, İbn Malik ve İcî'den belli ölçüde farklı bir telhis müellifi olarak, Sekkâkî'nin yukarıda işaret edilen ve metnin çeşitli bölümlerinde yer alan açıklamalarını birleştirir ve mantıksal sonuçlarına götürür. Böylece kavramı nihai formuna kavuşturarak en net biçimde şu şekilde tanımlar: "*Belâgat, fesâhat şartlarını taşıyan sözün halin gereğine mutabakatıdır*".²⁵⁹

Kavramın *halin gereğine mutabakat* şeklinde düşünülmesi Sekkâkî'nin belâgat tasavvuruna dair genel/icmali de olsa bir fikir vermekle birlikte mesele bu haliyle halen epeyce muğlak ve belirsizdir. Konunun ayrıntılarını tezin ilerleyen sayfalarına bırakarak bu aşamada müellifin *belâgat* kavramına ilişkin açıklamalarını takip etmeliyiz.

²⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 40.

²⁵⁶ İlgili tanımlar için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247, 249.

²⁵⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247.

²⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 249.

²⁵⁹ Kazvînî, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*, s. 33.

1.2.1 Genel ve Dereceli Bir Nitelik Olarak *Belâgat*

Yukarıdaki açıklamaların da işaret ve ifade ettiği üzere *belâgat*, *Sekkâkî*'nin elinde konuşana ait bir vasıf olmasının yanında, bundan daha önemli ve esaslı olarak söze ait bir niteliktir.²⁶⁰ Nitekim *Sekkâkî*'nin *belâgat*ın alt ve üst sınırlarıyla bunlar arasında yere alan çok sayıda dereceden söz etmesi kavramın esas itibarıyla söze ait bir nitelik olduğunu açıkça gösterir. Müellif bu bağlamda şöyle yazar:

“*Belâgat*ın yüksek ve düşük olmak üzere –birbirinden mutlak anlamda başka/farklı– iki ucu vardır. Bu iki uç arasında ise birbirinden farklı (mütefâvit) sayılamayacak kadar çok ara derece söz konusudur”. *Belâgat* [söze ait] bu derecelerin en düşüğünden başlar. Sözün *belâgat* açısından bu en düşük derecesi, [*belâgat* değerinden] herhangi bir şeyin eksilmesi durumunda sözün, kitabın girişinde hayvanların çıkardığı seslere benzettiğimiz şeylere katılacağı düzeydir. Daha sonra [sözün *belâgat* derecesi] -i‘caz düzeyine varıncaya kadar- yükselerek artmaya devam eder. İ‘caz, *belâgat*ın yüksek ucu ve bu düzeye yakın sözlerden ibarettir”.²⁶¹

*Belâgat*ın çok sayıda dereceden oluşmasının en açık sonuçlarından biri, söze ait bir nitelik olarak *belâgat*ın genel ve kuşatıcı bir kavram olduğu fikridir. Çünkü *belâgat* bu anlatıma göre, yüksek ve düşük uçlar arasında kalan, en düşüğünden en yükseğine bütün söz örneklerinde gerçekleşmekte ve hakikat olarak yüklenmektedir. Şu halde *belâgat* yalnızca seçkin bir zümrenin değer ve meziyet açısından üst düzeydeki sözlerinde tahakkuk eden bir olgu değildir. Kavramın sözün her derecesinde diğerlerinden farklı bir yoğunlukta tahakkuk ettiği doğrudur ancak bu durum yine de her seviyedeki sözün *belâgat* niteliğinden kendine göre bir pay aldığı gerçeğini değiştirmemektedir. Hâlbuki konuşan kişi söz konusu olduğunda -daha önce işaret edildiği üzere- *belâgat* sıfatının ancak dilin kullanımında belirli bir yetkinlik düzeyine ulaşmış kimselere özgü olduğu düşünölmektedir. Dolayısıyla *belâgat*ın konuşana ve söze yüklenmesi durumları arasında, birincisinin kişinin nefsinde yerleşik ve bölünmeyi kabul etmeyen bir meleke olması diğerinin ise cümleyi oluşturan birbirinden bağımsız çok sayıda ve çeşitli unsura bağlı olması nedeniyle, belirgin bir fark ortaya çıkmaktadır.²⁶²

²⁶⁰ Tezin bundan sonraki bölümlerinde *belâgat* kavramı mutlak olarak kullanıldığında bununla konuşanın değil sözün niteliği kast edilecektir.

²⁶¹ *Sekkâkî*, *Miftâh*, s. 526.

²⁶² Buradaki farklılık şöyle açıklanabilir: *Belâgat*ın çok sayıda dereceden oluşması dile getirilmiş her sözün farklı bir derecede bulunması anlamına gelir. Bu da son tahlilde bu sözleri dile getiren insanların *belâgat* niteliği

Belâgatin genelliği ve kuşatıcılığı, kavramın *dereceli* (müşekkek) oluşunu zorunlu kılar. Çünkü birbirinden farklı niteliklere sahip ve muhtelif seviyelerde bulunan çok sayıda söze doğru şekilde yüklenmektedir. Burada dereceli oluş ile kast edilen, kavramın yüklendiği her konuda farklı bir şekil ve seviyede tahakkuk etmesidir. Belâgat dereceli bir kavram olduğuna göre hiçbir sözün belâgat değeri bir başka sözün değeriyle bir ve aynı şey olamaz, bilakis her sözün belâgati kendine özgüdür. Çünkü her bir söz örneği diğerlerinden başka, bağımsız bir şahıs/fert olarak var olur. Bu durumda belâgat kavramının sabit ve değişmez bir içeriğinden bahsedilemez. Aksine, yüklendiği sözün konumuna bağlı olarak her örnekte farklı biçimlerde tahakkuk edecektir. Nitekim yukarıda *halin gereğine mutabakat* şeklinde aktarılan tanım tam da böyle bir nosyonu ima etmektedir.

1.2.2 Bağımlı Değişken Bir Nitelik Olarak Belâgat

Belâgatin genel ve dereceli oluşunun yol açtığı sorulardan biri şudur: Kavramın çok sayıdaki cümle örneğinin her birinde farklı şekillerde tahakkuku nasıl mümkün olmaktadır ve bu ne anlama gelir? Bütün tikel söz örneklerinin belâgati birbirinden başka olmasına karşın, bütün bu farklı durumlar tek bir kavram altında nasıl düşünülmekte ve *belâgat* başlığı altında nasıl tanımlanmaktadır?

Müellifin *belâgatin* anlam alanını *halin gereğine mutabakat* şeklinde tasavvur ettiğini dile getirmiştik. Dikkat edilirse burada belâgatin söz ile *halin gereği* (muktezâ-

bakımından farklı derecelerde olmaları demektir. Çünkü söz, son tahlilde konuşana bağlı olarak var olmaktadır. Şu halde –yukarıda da işaret edildiği üzere– aynı dili konuşan insanlar, aslında söz söyleme ve anlamları dile getirme konusunda birbirinden başka ve farklıdır. Durum böyle olunca toplumdaki birey ya da cümle sayısı kadar belâgat düzeyinden söz edilebilir. Eğer bu durum, yüksek ya da düşük, herhangi bir seviyede belâgat niteliğine sahip bir söz söyleyen herkesin *belîğ* sayılması gerektiği şeklinde yorumlanırsa, konuşana ait bir sıfat olarak belâgatin kapsamı oldukça genişler, içeriksiz dolayısıyla belirsiz bir hale gelir ve değersizleşir. Bu nedenle yukarıda alıntılanan metinde işaret edildiği üzere *belâgat* ancak dilin kullanımında belirli bir yetkinlik düzeyine ulaşmış kimselere özgü bir nitelik olarak tanımlanmıştır. Şu halde bir kimsenin herhangi bir belâgat derecesinde olması ya da söz söylemesi onun *belîğ* sayılması için yeterli değildir. Çünkü –belâgatin sayılamayacak kadar çok ara dereceden oluştuğu göz önünde bulundurulursa– söylenen her söz ve dolayısıyla konuşan her birey zaten bu derecelerden birine zorunlu olarak konumlanacaktır. İkinci olarak *kime belîğ* sorusunun cevabında dikkate alınan şeyin, tikel bir durum olarak herhangi bir cümle örneği değil bilakis konuşan kişinin kendisi ya da söz söyleme bakımından genel durumu ve seviyesi olduğu belirtilmelidir. Çünkü insanlar bütün konuşma durumlarında aynı belâgat derecesinde söz söyleyemezler. Aksine toplumda *belîğ* kabul edilen bir kimse dahi –insani var oluş şartları gereği– bazı durumlarda düşük derecede söz söyleyebilir. Bu nedenle seçilecek herhangi bir tikel veri, ilgili kişinin belâgat bakımından hangi derecede olduğunun tespitinde tek başına ölçüt olamaz. Bu nedenle ne *belîğ* kabul edilen bir kimse belirli bir durumda kullandığı düşük dereceli bir söz nedeniyle belîğ olmaktan çıkar ne de tam tersine normal şartlarda *belîğ* sayılmayan biri üstün nitelikli tek bir söz söylediği için belîğ kabul edilir. Söze ait bir nitelik olarak belâgat ise –bunun tam aksine– dereceleri olduğundan dışlayıcı değil kapsayıcıdır. Bu nedenle anlamlı ve kurallı bir söz, genel belâgat niteliğinden az ya da çok bir paya sahip olur.

yı hal) kavramları arasındaki bir ilişki olarak tanımlandığı görülecektir. Buna göre ortada bir hal ve bu halin gerektirdiği bir durum söz konusudur. Eğer söz bu gereğe uygun şekilde oluşturulursa belîğ sayılacak, aksi durumda bu nitelikten yoksun kalacaktır. Bu durum akla tabiatıyla “Halin gereği nedir?” sorusu gelecektir. Halin neyi gerektirdiği doğrudan *hali* bilmeye bağlıdır. Diğer bir deyişle sözün hangi hal/makam içerisinde söylendiği bilinmeden uymak zorunda olduğu gereğin ne olduğu tespit edilemez. Dolayısıyla mutabakat gerçekleşmez. Dikkat edilirse burada *hal* ve *halin gereği* bağımsız, sözün belâgati ise bu duruma bağımlı bir değişken olarak düşünülmektedir.

Söz anlam açısından tek bir bütün oluştursa da kendi içinde çok sayıda parçadan oluşmaktadır. Bu durumda sözün halin gereğine mutabakatı, bu çok sayıda unsurun belirlenen gereğe uygun şekilde düzenlenmesini gerektirir. Diğer bir deyişle, belâgatin şartı olarak öne sürülen mutabakat, tek bir unsurun bir başka unsura uygunluğu değildir. Bu nedenle belâgatin tahakkuku ve bu durumun tespiti meselesi oldukça karmaşık ve girift bir konudur. Söz ile hal arasındaki uygunluk ilişkisi arttıkça sözün belâgat değeri yükselmeye başlar. Bir söz, bütün unsurlarıyla halin gereğine mutlak anlamda mutabık olduğunda bir benzerini oluşturmak imkânsız olur. Bu durumdaki söz belâgatin son sınırına varmış olur ki buna *i‘câz* denir. Sözün bu mutlak mutabakat durumundan yitirdiği her parça ayın zamanda sınırsız sayı ve çeşitlilikteki belâgat skalasında bir derece aşağı inmesine neden olacaktır. Bu derece kaybına karşın söz yine de genel belâgat niteliğinden bir paya sahiptir. Bu durum, sözün içerisinde dile getirildiği hale mutabakatının asgari düzeye indiği en düşük belâgat derecesine kadar devam eder. Bu sınırın altına indiğinde ise sözün varlığı ile belâgat niteliği arasında hiçbir ilişki kalmaz. *Belâgat* kavramı, burada kısaca işaret edilen genel ve dereceli oluşunun zorunlu sonucu olarak, sabit bir içerik olarak değil, aksine verili bir durum olan *halin gereğine* bağlı bir değişken ve sözü oluşturan çok sayıda unsurun mutabakatından oluşan mürekkep bir nitelik şeklinde tanımlanmıştır. Nitekim kavramın birbirinden farklı derecedeki çok sayıda söze doğru şekilde yüklenebilmesini mümkün kılan şey, söz konusu mürekkep niteliğin duruma göre parçalara bölünme imkânıdır.

1.2.3 *Belâgat Sözün Kurucu Niteliği Midir?*

Bu çerçevede, sözün varlığı ve mahiyeti ile belâgat niteliği arasındaki ilişki sorunu gündeme gelebilir. Acaba mutlak anlamda hiçbir belâgat değeri taşımayan herhangi bir söz örneği mümkün ve mevcut mudur? Yoksa kim tarafından ve ne şekilde kurulmuş olursa olsun, her sözün asgari düzeyde de olsa belâgat niteliğinden bir pay aldığı mı kabul edilecektir? Daha açık bir deyişle belâgat sözün mahiyetini oluşturan kurucu unsurlardan (zâtî) biri midir yoksa sonradan ilişen (arazî) bir nitelik midir?

Yukarıda belâgatin derecelerine ilişkin yaptığımız alıntıdan ilk elden anlaşıldığına göre, belâgat değeri açısından sözün en düşük seviyesi aynı zamanda var oluş bakımından sözün en alt sınırını oluşturmaktadır. Çünkü söz, bu sınırın altına indiği takdirde insanların telaffuz ettiği bir cümle olmaktan çıkıp doğadaki diğer canlıların gelişigüzel ve bilinçsizce çıkardıkları seslere karışacaktır. Müellif bu aşamada, konu hakkında başka herhangi bir açıklama yapmaz. Dolayısıyla bu veriden hareketle, belâgatin kapsamı dışında kalan bir sözün aslında söz olmaktan çıktığı öne sürülebilir. Diğer bir deyişle, kim tarafından ve hangi şartlar altında söylenmiş olursa olsun bütün tikel söz örnekleri mutlak surette belâgat kavramının kapsamına dâhil olacaktır. Çünkü bu durumda *belâgat*, sözün mahiyetine dâhil, kurucu unsurlarından biri olarak düşünülmüş olur. Ancak Sekkâkî burada “kitabın girişinde” diyerek meânî ilminin tanımına referansta bulunur. Müellif ilgili pasajda ise şunları söylemektedir:

“Kalam terkipleri derken, temyiz ve marifet konusunda seçkin kimselerden sâdır olan yani belli kimselerin terkiplerini kast ediyorum. Bunun dışındakilerden sâdır olan terkipleri kast etmiyorum. Çünkü diğer insanların kurdukları terkipler, belâgat sanatı bakımından, hayvanların [hiçbir fikre dayanmaksızın] mahallinden rastgele çıkan sesleri gibidir”.²⁶³

Müellifin bu pasajda söyledikleri, yukarıda üzerinde durulan açıklamaları belirginleştirerek tamamlar. Buna göre, hiçbir belâgat değeri taşımayan bir ifadenin hayvanların çıkardığı seslerle karşılaştırılması, sözün varoluşu ve hakikati bakımından değil yalnızca belâgat değeri açısından yapılmış bir benzetmedir. Nitekim müellif burada açıkça “diğer insanların kurduğu terkipler, belâgat sanatı bakımından, hayvanların [hiç-

²⁶³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247-248.

bir fikre dayanmaksızın] mahallinden rastgele çıkan sesleri gibidir” diyerek, bu sözleri kuran öznenin de son tahlilde insan olduğunu söyler. Bu durumda müellif aslında, söz hiçbir belâgat değeri taşımasa da, söz olmak bakımından yani anlamlı ve kurallı bir bütün olarak varlığını sürdürür demiş olmaktadır. Çünkü hiçbir meziyet ve değer taşımasa da müellif burada terkihi insana nispet etmiştir. Böyle bir nispet ise asgari olarak şu anlamı taşır: Tarihsel bir bağlam içerisinde ve konuşanın irade ve kastına bağlı olarak, dilde kullanılan kelimelerden bazıları seçilir ve seçilen bu kelimelerden hareketle gramerin sınırları içerisinde kurallı ve anlamlı bir bütün teşekkül eder. Bu şartlar, bir insanın herhangi bir cümle kurmasının zorunlu koşulunu teşkil eder. Aksi takdirde önümüzde duran şey anlamlı bir bütün değil bir lafız yığınının ibaret olacaktır. Müellifin bu bakış açısı aynı zamanda, sözün belâgat niteliği ile hakikatini/mahiyetini birbirinden bağımsız şekilde düşündüğünü gösterir. Çünkü bu açıklamalara göre söz hiçbir belâgat değeri taşımadığı halde varlığını sürdürmektedir. Diğer bir deyişle, belâgat niteliğine hiçbir şekilde konu olmayan beşeri söz mümkün ve mevcuttur. Bu durumda belâgat, sözün mahiyetini oluşturan kurucu (zâtî) unsur değil aksine söze ilişen bir araz durumdadır.

Belâgatin Sekkâkî tarafından sözün kurucu unsuru olarak düşünülmediği doğrudur. Dolayısıyla her verili söz örneğinin mutlak surette belâgat niteliğinden az ya da çok bir pay alacağını söyleyemeyiz. Öte yandan bu durum sözün bir niteliği olarak belâgatin yalnızca *terkinin özellikleri* ve *üslûp türleri* konusunda oldukça üst düzeyde bulunan cümlelerde gerçekleşeceği, bunun dışında kalan sade ve ince bir işçilik içermeyen sözlerin belâgat niteliğine hiçbir şekilde konu olmayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü sözün belâgati konusunda Sekkâkî, sözün belîğ olduğu düşünülen ya da bilinen bir kişi tarafından kurulmuş olmasını yeterli görür. Bunun anlamı şudur: Belîğ bir kimse tarafından söylendiği bilinen bir söz, ister çok üst düzey ve ince bir işçilik içersin ister ilk bakışta sade ve sıradan bir söz gibi düşünölsün, belâgat incelemesi bu söz örneğini kendi perspektifinden ve kendine özgü yönetime göre analiz edip yorumlar. Dolayısıyla Sekkâkî’de belâgat araştırması, belirli şartlar dâhilinde, insanın ağzından çıkan her bir söz örneğini açıklama gücüne sahip kuşatıcı bir yöntemi barındırır. Örneğin Sekkâkî belîğ bir kişiden duyduğumuzu varsayarak "زيد منطلق" gibi oldukça sade bir cümleyi dahi belâgat cihetinden bakıp yorumlar.

1.2.4 Belâgat ve İ'câz Olguları Arasındaki İlişki

Belâgatin alt sınırdan yukarı doğru çıkıldıkça sayısız derecesi oluşur. Bu dereceler içerisinde belâgat, *i'câz* noktasına varıncaya kadar yükselir. Bu durumda *i'câz*, belâgat değeri açısından herhangi bir sözün ulaşabileceği mümkün ve muhtemel en üst düzeyi, diğer bir deyişle ötesine geçmenin mümkün olmadığı son aşamayı temsil eder. Nitekim bu vasıf yalnızca, ilahi söz olan Kuran-ı Kerim'e aittir. Ancak *i'câz* yalnızca belâgatin bu en üst sınırı değil aynı zamanda bu düzeye yakın sözleri de içerir.

Sekkâkî çok sayıda dereceden oluşan belâgatin en yüksek ucunu *i'caz* olarak belirledikten sonra, *i'caz* niteliği hakkında şu açıklamaları yapar:

“Şunu bil ki *i'câz*ın durumu oldukça gariptir. *İ'câz*, [şîirdeki] veznin eksiksiz ve düzgün oluşu (istikamet) ya da [yemekteki] tuzluluk gibi, hissedilir (idrak) ancak tasviri mümkün değildir. Bana göre *i'caz*ın idraki ancak zevk yoluyla mümkündür, başka bir şekilde değil. Zevki elde etmenin yolu ise bu iki ilme (yani meânî ve beyan ilimlerine) uzun süre hizmet etmekten geçer. Evet, belâgatin üzeri örtülü çok sayıda yönü (vech) vardır. Belâgatin senin için tam anlamıyla açık ve anlaşılır hale gelmesi için bu belâgatin bu örtülü yönlerini açıklamak, izah etmek (üzerindeki örtüyü kaldırmak) mümkün olabilir. *İ'caz* meselesine gelince, onun izahı mümkün değildir”.²⁶⁴

Sekkâkî bu pasajda belâgat olgusuyla *i'câz* arasında açık bir ayrımda bulunmaktadır. Ayrım noktasını belirleyen sorun şudur: İnsani var oluş ve idrak şartları içerisinde, bizim açımızdan, herhangi bir sözün belâgat ve *i'câz* niteliği, makul bir biçimde idrak edilebilir ve başka insanların tahkik edebileceği tarzda açıklanıp izah edilebilir mi? Müellif, belâgatin yukarıda söz konusu edilen çok sayıdaki derecesi için bunu mümkün görürken, *i'câz* söz konusu olduğunda aynı iyimser tutumu sürdürmez. Buna göre *i'câz* *hissedilebilir ancak açıklanamaz bir olgudur*. Müellifin bu bağlamda verdiği örnekler oldukça ilginç, bir o kadar da fikir vericidir. Sekkâkî *i'câz*ı *şîirdeki vezne* ve *yemekteki tuza* benzetir. Dikkat edilirse bahse konu olan her iki olgu da, kişinin kavram ya da önermeler yoluyla bilgisine sahip olduğu şeyler değil, aksine doğrudan tecrübe ettiği, tattığı ya da zevkine vardığı konulardır. Benzer şekilde müellif, *i'câz*ın da ancak *zevk* ile duyulabileceğini, buna karşın açıklanamayacağını düşünmektedir.

²⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 526.

Şu halde bir sözün belâgat niteliği istidlali akıl ile kavranabilir ve makul bir biçimde açıklanabilir. Nitekim belâgatin sistematik ve bağımsız bir ilim olarak tesisi ancak bu kabul üzerine temellenmektedir. Öte yandan araştırma konusu olan şey beşerî söz değil de i‘câz vasfına sahip ilahi söz (Kuran) olursa, bu durumda inceleme ne kadar ileri ve derin boyutlara ulaşsa da açıklanamayan, dile getirilemeyen bir şey mutlaka kalacaktır. Çünkü i‘câz, beşerî idrak sınırları içerisinde bütünüyle açıklanabilecek ve anlam içeriği tüketilebilecek bir olgu değildir. Nitekim Kuran’ın mucize oluşu da son tahlilde bu anlama gelir.

Buraya kadar *fesâhat* ve *belâgate* ilişkin *Miftâh*’taki kavramsal içerik ve bu bağlamda gündeme gelen meseleler önce tasvirî bir biçimde ortaya kondu, akabinde lafız-mana tartışması bağlamında tahlil edildi. Böylece müellifin sözün edebi anlamı ve değeri konusunda erken İslâm dönemlerinden itibaren süregelen tartışmalara ilişkin tutumu özellikle de Cürcânî ve Râzî ile ilişkisi belirginleştirilmiş oldu. Daha önce de ifade edildiği üzere Sekkâkî *belâgat* olgusunu sözün bir niteliği olarak görür ve eserinin neredeyse yarısını bu niteliğin sözdeki tezahür ve tahakkukunu soruşturan *meânî* ve *beyan* ilimlerine ayırır. Dolayısıyla müellifin belâgat düşüncesi esasen bu hacimli içerikte içkindir. Şu halde yukarıda müellifin *fesâhat* ve *belâgat* kavramlarına ilişkin açıklamalarından yola çıkarak yapmaya çalıştığımız şeyi şimdi, tezin ikinci bölümünde incelenen *edeb* anlayışına uygun biçimde, doğrudan dilsel bir olgu olarak sözün yapısı ve delâleti üzerinden göstermeliyiz. Böylece müellifin bizim kavradığımız şekliyle *ikincil anlamlar teorisi* olarak *belâgat tasavvurunu* ortaya koymayı deneyeceğiz.

2. *Miftâh*'ta İkincil Anlamlar Teorisi Olarak *Belâgat*

Sekkâkî'nin daha önce işaret edilen *kelime*, *cümle* ve *telif* ve *mutabakatı* şeklindeki üçlü ayrımından hareketle *Miftâh*'ın içeriğini belirleyen asıl meselenin kural- lı dilsel ifadelerin anlamsal-estetik analizi olduğunu belirtmiştik. Metnin bütününe ba- kıldığında söz konusu tahlil çabasının mürekkep lafız üzerinde yoğunlaştığı görülür. Nitekim eserin neredeyse tamamını oluşturan *nahiv*, *belâgat* ilimleri ve *istidlal* gibi di- siplinler müfret değil mürekkep lafzı konu edinmektedir. Buradan hareketle müellifin genel düşüncesinin kelime değil terkip olgusu etrafında şekillendiğini söylemek müm- kündür. Bu anlaşılabilir bir durumdur çünkü Sekkâkî'nin merkezi ilgisi *anlam* sorunu etrafında şekillenmektedir. Anlam dediğimiz şey de ancak cümlede açığa çıkar ve belir- ginleşir. Bu nedenle müellif *Miftâh*'ta, konuşanın hususi bir kasıtlı oluşturduğu dilsel bir varlık olarak cümle, bu varlığın yapısını teşkil eden terkip olgusu ve terkinin delâle- tiyle ortaya çıkan sonuçlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu genel durumla oldukça uyumlu bir biçimde, tezin temel konusunu teşkil eden *belâgat* ve belâgatle ilişkisi ba- kımından incelemeye dâhil olan *fesâhat* kavramları da, terkinin delâletiyle ortaya çıkan sonuçlardır. Dolayısıyla müellifin hem genel *dil* düşüncesini hem de özel olarak *belâgat* tasavvurunu ayrıntılı şekilde ortaya koyabilmek dilsel bir olgu olarak terkinin/sözün analizini gerektirir.

2.1 Dilsel Bir Olgu Olarak Söz: Teşekkülü ve Tarihsel Varlığı

Cümle ya da terkip olgusuyla ilgili işaret edilmesi gereken ilk husus, bu dilsel birimlerin bütünüyle konuşan tarafından oluşturulan mevcutlar olduğudur. Buna göre konuşan, dilde kullanılan kelimelerden bazılarını seçmekte ve bu kelimelerden hareketle dilin gramer kurallarına uygun bir bütün oluşturmaktadır. Bütün bu süreç, hususi bir amaç ve kasta bağlı olarak verili şartlar altında cereyan etmektedir. Eğer konuşan olma- sa ya da böyle bir bütün oluşturmaya, cümle ya da terkinin varlığından bahsetmek mümkün olmaz. Çünkü kelime dağarcığı ve gramer kuralları dikkate alındığında, her ne kadar konuşan ve dinleyenden bağımsız bir yapı olarak dilden bahsetmek ilkece müm- kün olsa da, *dilin kendisi konuşmaz*. Dilde verili olan bu unsurların varlığı sözün teşek- külü açısından gerek şarttır ancak yeter şart değildir. Diğer bir deyişle konuşma ya da söz olgusu, düşünen bir zihin olarak insanın ürünüdür. Bu süreçte belirleyici olan şeyin

insanın iradesi ve kastı olduğu açıktır. Bu durumda sözün *bireysel* bir olgu olduğu öne sürülebilir. Ancak öte yandan cümle ya da terkinin teşekkülü için *dilin verili unsurları*-nın kullanılması zorunludur. Bu durum, cümlelerin mürekkep ve kurallı oluşuyla doğrudan ilgilidir. Konuşan, cümlelerin parçalarını oluşturan *müfret lafızları* yani kelimeleri ya da anlamlı ve kurallı oluşunu mümkün kılan *grameri* kendisi var kılmaz. Bu unsurlar, kim tarafından ve ne zaman oluşturulduğu bilinmese de, tarihsel olarak konuşan kişiden ve konuşma olgusundan önce belirlenmiştir. Söz konusu verili unsurlar, dilin bireylerden bağımsız kendinde varlığını ve yapısını oluşturur. Bu anlamda dil, bireysel değil toplumsal bir olgudur. Nitekim aynı dili konuşan insanlar –farklı derecelerde olmakla birlikte– dile, dile ilişkin bilgi ve kültüre sahip olmasına karşın, dil bu bireylerin hiçbirine özgü değildir. Bu nedenle *dil* derken kast edilen, son tahlilde toplumdaki bütün bireyleri bir arada tutan verili semboller ve kurallar bütünü, diğer bir deyişle anlamlılığın ortak zemini. Dilin toplumsal varlığı ve verili oluşu aynı zamanda bütün tikel söz örnekleri için bağlayıcı olduğu anlamına gelir. Bu nedenle aynı dili konuşan bütün bireyler bu verili unsurlara zorunlu olarak uyar. Aksi takdirde herhangi bir dilsel ifadenin anlamlılığından bahsedilemez.

Bu açıklamalara göre, müellifin belâgat teorisinin ilkesini oluşturması bakımından terkip olgusuna yönelik analizde dikkate alınması gereken iki temel yön bulunmaktadır. Bunlardan birincisi sözün kurallı ve anlamlı oluşunun nesnel/rasyonel zemini oluşturan verili unsurların (*vaz* ') toplamı anlamında dildir. Acaba Sekkâkî dil olgusunu nasıl tasavvur etmektedir? Müellife göre dil nasıl bir varlık tarzına sahiptir ve nasıl teşekkül etmiştir? Öte yandan dilsel varlığın merkezi kavramlarından *lafzî delâlet* nasıl mümkün olmakta ve işlemektedir? Dolayısıyla burada öncelikle “Sözün varlığını ve delâletini önceleyen unsurlar” başlığı altında bu ve benzeri soruların cevabı aranacaktır. Meselenin diğer yönü ise bu verili unsurların terkipleriyle sözün oluşması ve bu süreçte konuşanın bireysel irade ve tercihinin rolü meselesidir (*istimal*). Bu konu ise bölümün ikinci alt başlığı olan “Sözün teşekkülü ve tarihsel varlığı” kısmında söz konusu edilecektir. Şimdi bu genel çerçeve içerisinde terkip olgusunun analizine geçebiliriz.

2.2.1 Sözün Varlığını ve Delâletini Önceleyen Unsurlar

Dilsel varlık alanı, *anlamlı lafız*lardan (müsta‘mel) oluşan bir mevcutlar bütünüdür. Dilbilim söz konusu lafızları *müfret* ve *mürekkep* şeklinde iki temel kısma ayırır. Mürekkep lafız (cümle ya da terkip) en az iki ya da daha fazla sayıda kelimenin isnad sonucu bir araya gelmesiyle oluşur.²⁶⁵ Sekkâkî bu konuda şöyle yazar:

“İsnâd iki kelimenin ya da bunların yerini tutabilecek unsurların, dinleyen kişiye tam bir mana ifade edecek şekilde terkip edilmesidir”.²⁶⁶

Buna göre *kelime* ile *terkip* kavramları arasında parça-bütün ilişkisi vardır. Kelimelerin varlığı zorunlu olarak cümlelerin teşekkülü sonucunu doğurmaz ancak –parça olmaksızın bütünün meydana gelmesi imkânsız olduğundan– kelime olmaksızın cümleden bahsetmek anlamsızdır.

Kelime biri maddî diğeri aklî olmak üzere iki boyuttan meydana gelir. Kelimenin maddî yani fiziksel yönü *lafız* adı verilen sestten ibarettir. Aklî/metafizik kısmı ise şeylerin insan zihninde teşekkül eden suretleridir. Bu suretler lafzın gösterdiği şey olması bakımından *mana* adını alır. Kelime ancak, bu lafız ve mana unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşur. Dilsel varlık açısından bakıldığında, lafız ve mana sürekli ve zorunlu olarak bir arada bulunur. Birbirinden koparılmaları düşünülemez. Nitekim bu unsurlar esasen bir ve aynı şeyin iki farklı yönünden ibarettir. Ancak zihinsel seviyede lafız ve manayı ayırtmak ve birbirinden bağımsız şekilde düşünmek mümkündür. Bu nedenle mutlak varlık açısından bakıldığında, lafız ve mananın biri diğerine bağlı olmasa da belirli bir dilin parçası olarak var olmaları bir araya gelerek tek bir bütün oluşturmalarına bağlıdır. Çünkü dilde anlamsız bir lafız ya da lafız olmayan bir anlam söz konusu olamaz. Cümle kelimelerin, kelime de lafız ve mananın bir araya gelmesiyle teşekkül ettiği için, *lafız* ve *mana* kavramları dilsel varlık alanındaki müfret ya da mürekkep bütün mevcutların temel yapı taşıdır.

²⁶⁵ Bazı durumlarda görünüşte tek kelimedeki müteşekkil cümlelerin varlığından bahsedilse de bu tür durumlarda esasen varlığı kabul edilen ancak telaffuz edilmeyen ikinci bir parça mutlaka söz konusudur. Dolayısıyla hakikati itibarıyla cümlelerin tek kelimedeki teşekkül etmesi mümkün değildir.

²⁶⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 141.

Lafız yukarıda işaret edildiği üzere ses cinsi altında yer almaktadır.²⁶⁷ Lafız aynı cins altındaki diğer ses türlerinden ayrıldığı nokta, insanlar tarafından telaffuz edilmesi, kesintili ve ayrıştırılabilir olmasıdır.²⁶⁸ Ses doğası gereği maddî/fiziksel olduğundan, lafız da zorunlu olarak aynı niteliğe konu olur. Maddî bir varlık oluşu, lafız dış duyularla algılanması sonucunu doğurur. Buna göre ses olmak bakımından lafızın idraki yalnızca işitme duyusuyla yani kulak aracılığıyla mümkün olmaktadır. *Mana* ise mevcutların insan zihninde oluşan suretlerine lafızın gösterdiği şey olması bakımından verilen addır. Buna göre lafızlar, dış varlıktaki mevcutlara değil bilakis bu mevcutların zihnimizde oluşan suretlerine delâlet eder. Çünkü müellifin de açık bir biçimde dile getirdiği üzere, dilin kurucusu (vâzî‘) lafızları dış varlıktaki nesnelerin değil zihindeki *manaların* karşılığı olarak tayin (vaz‘) etmektedir.²⁶⁹ Mana zihinsel bir olgu olması dolayısıyla –lafızın tam karşısı olarak– maddî değil aklî yani metafizik bir karaktere sahiptir. Bu nedenle mana, lafızda olduğu gibi dış duyularla değil, ancak zihin/akıl tarafından idrak edilebilir. Mananın metafizik karakteri fiziksel işarete, dolayısıyla doğrudan hakkında konuşulabilir ve incelenebilir olmaya engel teşkil eder. Bu engel, zihindeki manaların gösterilmesini mümkün kılacak bir sembole duyulan ihtiyacı ortaya çıkartmıştır. Söz konusu sembol yukarıda dile getirilen lafızdan ibarettir. Şu halde dil ve anlam incelemesinde lafız, ses olmak bakımından değil, manaya delâlet etmesi cihetinden incelenmektedir. Dilsel varlık hakkında konuşulurken *anlamlı lafız* denmesinin nedeni budur. Bu durumda lafızın ancak manayı gösteren bir alamet olarak *temsîl* işlevi gördüğü söylenebilir. Eğer durum böyle ise dilbilim incelemesinin asıl amacı lafızın kendisi değil

²⁶⁷ Müellif sesin ne olduğunu kendisini tanımlamaz. Ancak istidlal olgusunu incelediği bölümde, tanımda yapılan kusurlardan bahsederken “bir şeyi kendisinden daha kapalı ve anlaşılmaz bir başka şeyle tanımlamak” konusuna temas eder ve bu bağlamda ses örneğini verir. Buna göre ses; çarpan/vuran unsur ile kendisine çarpılan/vurulan unsur arasında sert bir şekilde sıkışan havanın dalgalanmasından meydana gelen bir keyfiyettir. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 546.

²⁶⁸ Sekkâkî dilde kullanılan lafızların ses cinsi altında yer alan diğer türlerden farkı konusunda açık bir tanımlamada bulunmaz. Ancak haber ve talep olgularının tanımlanması meselesini tartışırken bu meseleye dolaylı da olsa temas eder. Esasen müellif, haber ve talebin tanımlaması gerektiği fikrine katılmamaktadır. Ona göre bu kavramlar tanıma ihtiyacı duymayacak derecede açık ve belirgindir. Ancak bu bağlamda yapılan denemelerden bahsederken, kelamın; işitilen ve birbirinden ayrılmış (mütemeyyiz) harflerden oluştuğu şeklindeki tanımları aktarır. Buna göre dilde kullanılan lafızların en belirgin özelliği, birbirinden ayrıştırılabilir harflerden/seslerden oluşmasıdır. Bir kelimede yer alan sesleri kapı gıcirtısından, rüzgâr uğultusundan ayırtıran en bariz vasf budur. İlgili açıklamalar için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 252.

²⁶⁹ Sekkâkî dilde kullanılan harflerin ve bu harflerden oluşturulan lafızların dış varlıktaki nesnelere değil bu mevcutların zihindeki manalarına tayin edildiğini açıkça belirtir. Nitekim müellif vaz‘ olgusunu lafızların manaların karşılığı olarak tayin edilmesi şeklinde tanımlar. Bu durumda lafız, şeylerin dış varlıktaki hakiki/gerçek bulunuşlarına değil zihnimizde birer suret olarak bulunan manalarına delâlet edecektir. İlgili açıklamalar için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 42, 467.

gösterdiği şey yani manadır. Bu durumda lafza yönelik bütün açıklamalar, aslında lafzın gösterdiği anlamı işaret etmektedir. Ancak öte yandan, metafizik doğası gereği, doğrudan mana üzerinde konuşmanın ve bu olguyu düşüncenin konusu haline getirmenin mümkün olmadığı ya da en azından çok zor olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Şu halde karşımızda, ilmî/felsefî araştırmanın ve müzakerenin nesnel zeminini oluşturacak, bütün insanlar tarafından eşit şekilde idrak edilebilir ve üzerinde konuşulabilir bir unsur olmak bakımından, lafız dışında herhangi bir seçenek gözükmemektedir. Durum böyle olduğuna göre –yani incelemeye elverişli olan şey mana değil lafız olduğuna ve lafız da ses olmak bakımından değil manaya delalet açısından incelendiğine göre– manaya yönelik bu incelemede lafzın delalet yolları dikkate alınmak zorundadır. İşte bu nedenle *delâlet*, dil bilimin en temel inceleme alanıdır.

Delâlet üzerine yapılacak çok yönlü bir soruşturma bir varlık alanı olarak dilin metafizik ilkesi, nasıl teşekkül ettiği, mahiyeti/yapısı ve işleyiş düzeni gibi sorulara cevap teşkil edecektir. Çünkü dil son tahlilde lafız ve mana unsurları arasındaki delâlet ilişkisinden ve bu ilişkinin muhtelif düzeylerde tahakkukundan ibarettir. Bu nedenle müellifin *dil* ve dilin kullanımı sonucu oluşan söz olgusu hakkındaki tasavvuru, delâlet kavramı etrafında yaptığı açıklamalardan hareketle takip edilecektir.

2.2.1.1 Dilsel Delâlet

Delâlet her ne kadar *Miftâh*'ta inşâ edilen belâgat teorisi açısından anahtar kavramlardan birini teşkil etse de Sekkâkî –başka pek çok durumda görüldüğü üzere– doğrudan delâletin ne olduğunu sormaz, dolayısıyla kavramı tanımlamaz. Bunun yerine delâleti, herkes tarafından bilinen açık ve anlaşılır bir veri olarak kabul eder. Nahiv, belâgat vb. disiplinlerin temel sorunlarının tartışıldığı bölümlerde kavram, yapılan inceleminin merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla delâletin *Miftâh*'taki düşünce sistematığı bakımından merkezi bir konumda olduğu ve etrafında kayda değer düzeyde imâl-i fikirde bulunduğu söylenebilir. Sekkâkî, delâletin tanımı üzerinde durmadığından, bu fikrî ameliyeyi kavramın ilkesi, alt başlıkları vb. hususları dikkate alarak yapar.²⁷⁰

²⁷⁰ Delâlet gösterenin niteliğine bağlı olarak iki alt başlığa ayrılır. Gösteren lafız olduğunda delâlet lafzî, lafız dışında yazı, işaret vb. herhangi bir sembol olduğunda ise gayr-ı lafzî adını alır. Bu çalışmada bizi doğrudan

Bu çerçevede gündeme gelen en temel meselelerden biri *delâletin ilkesi* sorusudur. Dilde kullanılan lafızların belirli manaları gösterdiği (delâlet) muhakkaktır. Çünkü insanlar arasında bir anlam aktarımı olarak konuşma/diyalog ve iletişim muhtelif şekillerde ve sürekli olarak tahakkuk etmekte; bireyler arası iş bölümü, toplumsal dayanışma ve hayatın varlığı ve sürekliliği bu iletişime bağlı olarak devam etmektedir. Bütün bu süreci mümkün ve anlamlı kılan kuşkusuz söz konusu kelimelerin manalarını göstermesidir. Lafızların manaya delâleti fiili bir durum olarak geçerliliğini sürdürmektedir ancak bizi burada ilgilendiren asıl mesele, bu durumun tespitinden ziyade nasıl mümkün olduğu sorusudur.

Sekkâkî, *beyan ilminin* ikinci aslını teşkil eden *mecaz* kavramını incelediği bölümde, mecaza ilişkin soruşturmanın *hakikat* kavramını ele almayı gerektirdiğini, hakikat hakkında konuşmanın ise kelimelerin manalarına (mefhûm) delâlet yolları ile lafzî delâleti mümkün kılan ilke (vaz‘) ve bunu gerçekleştiren özne (vâzı‘) üzerinde durmaya bağlı olduğunu belirtir.²⁷¹ Burada bizi asıl ilgilendiren husus, lafız-mana arasındaki delâlet ilişkisinin nasıl mümkün olduğu sorusu olduğundan, diğer konulara burada temas edilmeyecektir.

Sekkâkî, lafzî delâletin ilkesi nedir sorusunu, lafız ile mana arasındaki ilişkiyi *zorunlu* ve *mümkün* kavramları üzerinden analiz ederek tartışır. Bu bağlamda müellifin kalkış noktasını, delâletin tahakkuk edebilmesi için lafzın herhangi bir manaya özgü olmasının (ihtisas) zorunluluğu oluşturur. Müellif bu durumu şöyle dile getirir:

“Bilinmektedir ki lafzın bir müsemmaya değil de diğer müsemmaya delâlet etmesi - her ikisine de eşit şekilde nispet edildiği takdirde - mümkün değildir. Şu halde zorunlu olarak [lafzın] bu iki manadan birine ihtisas[ı] gerekir”.²⁷²

Burada özgü olma (ihtisas) ile kast edilen; lafzın, zihinde düşünülmesi mümkün manalardan sadece biriyle (ya da *müşterek* lafız örneğinde olduğu gibi birkaçıyla) irtibatlı olmasıdır. Böylece lafız, çok sayıda mana içerisinde belirli birine ait olmakta,

ilgilendiren şey lafzın yani dilin delâleti olduğundan delâletin gayr-ı lafzî kısmına temas edilmeyecektir. Nitekim Sekkâkî metinde delâlet kavramını mutlak olarak kullanmakta ve bununla yalnızca lafzî delâleti kastetmektedir.

²⁷¹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 466.

²⁷² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 466.

öte yandan diğerleriyle muhtemel bağı koparılmış olmaktadır. Bu irtibat, lafzın semantik içeriğini kuran ve onu ses olmaktan çıkarıp anlamlı bir unsura yani kelimeye dönüştüren esastır. Nitekim bu irtibat nedeniyle, lafzı işittiğinde, zihnin belirli bir manaya intikali mümkün olmaktadır. Şu halde lafzî delâletin ilkesi ne olursa olsun, lafız ile mana arasındaki bu *ihtisas* ilişkisi zorunlu olacaktır. Çünkü aksi takdirde, lafzın *dilin kurucusu* tarafından düşünülmesi mümkün manaların tamamına nispeti eşit olur. Bu durumda da lafız, müellifin de açıkça belirttiği gibi, herhangi bir manaya delâlet edemez. Çünkü muhatap sözü işittiğinde zihnin lafızdan manaya intikali, diğer bir deyişle delâletin tahakkuku, öncelikle lafzın mukabilinde belirli bir mananın varlığını gerektirir. Burada kilit kavram mananın *belirli* oluşudur. Bu belirli oluşu sağlayan şey de, Sekkâkî'nin ifadesiyle, lafzın mümkün manalardan birine özgü olmasıdır (ihtisas). Şu halde *ihtisas* delâletin tahakkuku bakımından zorunlu koşuldur.²⁷³

Lafzın bir manaya özgü olması (ihtisas) delâletin tahakkuku açısından zorunludur ancak bu durum kendinde zorunlu değil mümkündür. Diğer bir deyişle *ihtisas*ın varlığı kendisinden kaynaklanmaz, bilakis başkası tarafından verilir. Bu nedenle, lafız ile mana arasındaki ihtisas ilişkisini kuracak bir özneye (muhassis) ihtiyaç vardır. Sekkâkî bu konuda şöyle yazar:

“İhtisas, mümkün bir durum (emr) olduğundan, tahakkuk edebilmek için, tahsis edici bir mües-siri gerektirir”.²⁷⁴

Delâletin zorunlu koşulu olan *ihtisas* kendinde mümkün olduğuna göre bu durumda yeni soru şu olacaktır: “Lafzı belirli bir manaya özgü kılan (muhassis) kim ya da nedir?”. Müellif işte bu özneyi aklî olarak şöyle taksim eder:

“Bu muhassis - taksim hükmü gereği - ya zat ya da zattan başkadır. Zattan başka olan da ya Cenab-ı Hakk ya da başkasıdır”.²⁷⁵

²⁷³ Esasen bu durum yalnızca lafzî değil bilakis mutlak delâlet bakımından aynı şekilde geçerlidir. Dolayısıyla, lafız olsun ya da olmasın, gösteren (dâll) konumundaki bütün unsurların belirli bir manaya özgü olmaları zorunludur.

²⁷⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 466.

²⁷⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 466.

Burada *zat* ile kast edilen lafzın kendisi, *zattan başka* olan ise tanrı ya da insan gibi irade sahibi ve düşünen bir öznedir. Şu halde delâletin ilkesi tartışmasındaki ilk ve temel ayırım, bu durumun lafzın zatından kaynaklanan tabiî ve zorunlu bir durum mu olduğu yoksa belirli bir irade ve kastın sonucu olarak ortaya çıkan itibarî bir nitelik mi olduğu sorusudur. Müellif, isim zikretmeksizin, mütekaddim âlimler (selef) içerisinde her üç şıkkı da (yani lafzın zatı, tanrı ve insan şıklarını) benimseyen kimselerin olduğunu belirtir. Ancak müteahhir düşünürler birinci görüşün yanlışlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Sekkâkî, kendisinin de bu görüşte olduğunu açıkça ifade eder.²⁷⁶

Sekkâkî herhangi bir isim zikretmese de, delâletin lafzın zatından kaynaklandığı şeklindeki birinci görüşün mutezilî düşünür Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye (ö. 250/864) nispet edildiği bilinmektedir.²⁷⁷ Bu iddiaya göre Abbâd b. Süleyman, lafız ve mana arasında zâtî dolayısıyla zorunlu bir ilişki öngörmektedir. Nitekim Suyûtî tarafından aktarılan rivayet²⁷⁸ Saymerî hakkındaki bu yaygın kanaati desteklemektedir.²⁷⁹ Dikkat edilirse bu tutum, yukarıda Sekkâkî tarafından dile getirilen *ihtisasın kendinde zorunlu değil mümkün olduğu* yönündeki iddianın tam karşıtıdır. Sekkâkî, Saymerî'ye nispet edilen bu görüşün yanlış olduğunu gösterebilmek için, delâletin lafzın zâtî bir niteliği kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak problemleri sıralar.²⁸⁰

²⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 466.

²⁷⁷ İlgili görüşün Abbâd b. Süleyman'a nispeti için bkz. Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh* (thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), I, 181.

²⁷⁸ Rivayete göre Saymerî'nin görüşünü destekleyen takipçilerinden biri şöyle demiştir: "O lafızların manalarıyla münasebet içerisinde olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle kendisine Fars dilinde taş anlamına gelen "idğag" kelimesinin manası nedir diye soruldu. Bunun üzerine Saymerî; onda şiddetli bir kuruluk görüyorum, taş olabilir şeklinde cevap verdi". Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ* (thk. Muhammed Ahmed Cadelmevlâ Bek-Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Bicâvî, [y.y.], Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, [t.y.] I, 47.

²⁷⁹ Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'de belirttiğine göre, Abbâd b. Süleyman lafzın manaya delâleti konusunda şöyle düşünmektedir: Lafız ve mana (isim-müsemma) arasında bir tür irtibat/ilişki bulunmalıdır. Aksi takdirde, belirli bir manaya delâlet etmek bakımından lafızlar arasında hiçbir bir fark olamaz. Diğer bir deyişle, bu durumda lafızlar, manalar karşısında eşit mesafede düşünülmüş, her birinin potansiyel olarak bütün manalara aynı şekilde delâlet edebileceği var sayılmış olur. Bu şartlarda, belirli bir manayı göstermek üzere lafızlardan herhangi birinin tayin (tahsis) edilmesi, sebepsiz bir tercih (*tercih bilâ müreccih*) olacaktır. Bu ise muhaldir. Eğer sorunu aşmak amacıyla lafız ve mana arasında herhangi bir münasebetin varlığı kabul edilecek olursa bu tam da bizim kast ettiğimiz şeydir. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 183 vd. Fahreddin er-Râzî'nin söz konusu açıklamalara ilişkin yorumuna göre, Saymerî delâletin lafzın zatından kaynaklandığı görüşünü benimsemektedir. Nitekim Râzî, delâletin ilkesine yönelik akli taksimi ele aldığı bölümde, delâletin lafzın zatından kaynaklandığı görüşünün Abbâd b. Süleyman'a ait olduğunu açıkça belirtir. İlgili açıklamalar için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181.

²⁸⁰ Sekkâkî, delâletin lafzın zatından kaynaklandığı iddiasının kabul edilmesi durumunda lafzın manasına delâletiyle o lafzı dile getiren yani telaffuz eden kişiye delâletinin eşit olacağını söyler. Esasen bu, delâletin mümkün olmaktan çıkıp tabiî ve zorunlu bir duruma dönüşmesi anlamına gelir. Nitekim herhangi bir lafzın, o lafzı dile getiren kişinin varlığına delâleti - uzaktan görülen dumanın ateşin varlığına delâletinde olduğu gibi - akli yani zorunludur. Bu nedenle böyle bir durum, sağlıklı bir zihne sahip bütün şahıslar tarafından aynı şekilde idrak edilir. Eğer durum ger-

Delâletin zorunlu koşulu olan *belirli bir manaya özgü olma* (ihtisas) durumu lafzın zatından kaynaklanmadığına göre, bu ilişki lafız dışında bir öznenin iradesiyle kurulmuş olmalıdır. Sekkâkî bu öznenin tanrı ya da insan olabileceğini belirtir. Bu soruya tanrı cevabını verenler, dilin tevkîf ya da ilham sonucu insana metafizik âlemden bahsedildiğini düşünmektedir. Bu durumda dil, kökeni ve kuruluşu itibariyle tanrısal, doğa ve tarih üstü bir varlık olmaktadır. Aynı soruya insan²⁸¹ cevabını verenler ise, dilin lafız-mana arasında gerçekleştirilen bir tayin ve belirleme işlemi (vaz‘) ve bu durum etrafında gerçekleşen toplumsal uzlaş (istilah) sonucu teşekkül ettiğini öne sürmektedir. Böylece dil, bütünüyle beşerî dolayısıyla tarihsel bir olgu olarak düşünülmüş olur.

Görüldüğü üzere Sekkâkî, sorunun iki muhtemel cevabını da herhangi bir tercih ya da değerlendirmede bulunmaksızın zikretmektedir. Bu durumda müellifin, dilin kurucusu (vâzî‘) kimdir sorusunun teorik olarak cevaplanmasının mümkün olmadığını ya da her iki cevabın da ilkece doğru/geçerli olabileceğini düşündüğü öne sürülebilir. Son tahlilde vâzî‘ zorunlu olarak tanrı ya da insan şıklarından biri olacaktır ancak bu ne nazarî ne de tarihsel olarak tespit edemeyeceğimiz bir konudur. Ancak Sekkâkî vâzî‘ kimdir sorusuna verilen cevapları sıralamakla kalmaz. Daha ileri bir adım atar ve her iki

çekte böyle olsaydı, o takdirde herhangi bir doğal dilde kullanılan lafızların bütün insanlar için aynı şekilde anlamlı olması gerekirdi. Çünkü *zat ile kaim bir nitelik zat dışında herhangi bir şeyle zail olmaz*. [Sekkâkî, **Miftâh**, s. 466]. Bu durumda delâlet eğer lafzın zatî niteliği ise, lafız var oldukça delâlet de zorunlu olarak varlığını sürdürmelidir. Sekkâkî bu bağlamda Hint dilini örnek gösterir. Delilin medlûlden ayrılması mümkün olmadığına göre, bu durumda Hint dilindeki kelimelerin bizim açımızdan kendi anlamlarını göstermemesi söz konusu olmazdı. Argümanı bir adım ileri taşıdığımızda karşımıza, dünyada yalnızca tek bir dilin konuşulması ve bu dilin bütün insanlar için aynı derecede ve eşit şekilde anlamlı olması gerektiği sonucu çıkar. Ancak durumun gerçekte böyle olmadığı açıktır. Dünyada birbirinden farklı çok sayıda toplum yaşamakta ve bu toplumsal farklılığa bağlı olarak birbirinden başka diller konuşulmaktadır. Ancak bu diller, dünyadaki bütün insanlar bakımından değil yalnızca o dili bilen insanlar için anlam ifade etmektedir. Şu halde dünyada farklı dillerin varlığı, lafızla manası arasındaki delâlet ilişkisinin zorunlu olmadığını gösteren en güçlü delili teşkil eder.

Sekkâkî farklı dillerin varlığına dayanan bu temel argümandan sonra, aynı teorik ilkedен hareketle, ancak bu defa dilin kendi iç işleyiş mekanizmasını dikkate alarak başka deliller üretir. Buna göre - eğer Saymerî’ye nispet edilen görüş doğru ise - dilde kullanılan hiçbir lafzın gerçek anlamının dışında mecazi anlama naklinin ya da belirli bir kişinin özel adı yapılmasının mümkün olmaması gerekir. Çünkü bu tür durumlarda lafız varlığını sürdürdüğü halde - birinci şıkta gerçek anlama engel olan bir karîne (karîne-i mâniya), diğerinde ise lafzın ilk anlamının dışında ikinci bir manaya tayin edilmesi nedeniyle - bilinen manasını göstermemektedir. Hâlbuki delâlet, lafzın zatı gereği sahip olduğu bir nitelik olsaydı lafız var oldukça delâletin de varlığını sürdürmesi beklenirdi. Ancak dilde her iki durumun da, üstelik birincisinin oldukça yaygın şekilde, mümkün ve vaki olduğu bilinmektedir. Öte yandan, yine aynı ilkenin zorunlu sonucu olarak, bu durumda herhangi bir lafzın birbirini nefyeden iki anlam arasında ortak olması (ezdâd) imkânsız olacaktır. Çünkü böyle bir durum, bir zâtın birbirine zıt iki niteliği aynı anda gerektirmesi sonucunu doğurur ki bu açık bir çelişkidir. Ancak müellif, dilde bu tür lafızların varlığını misaller üzerinden ortaya koyar. Bütün bu anlatımdan anlaşıldığı üzere delâlet olgusunu, lafzın lafız olmak bakımından sahip olduğu zorunlu bir nitelik olarak tasavvur etmek açıkça yanlıştır. İlgili açıklamalar için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 466.

²⁸¹ Burada insan derken kast edilen toplumun seçkin bireyleridir. Nitekim müellif bu duruma işaret etmek üzere akıllı kimseler manasında ‘*ukelâ*’ tabirini kullanmaktadır. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 467.

cevapta da değişmeyen ortak unsurun *vaz* kavramı olduğunu belirtir. Buna göre *vaz*, lafızla mana arasında doğal ya da zorunlu olmayan bu ihtisas ilişkisinin ilkesini teşkil etmektedir. Söz konusu ilke, herhangi bir lafzın zihinde teşekkül eden belirli bir mananın karşılığı olarak belirlenmesi şeklinde tahakkuk etmektedir. Diğer bir deyişle *vaz*, özünde bir belirleme ve tayin işlemidir. Nitekim müellif *vaz* kavramını “*lafzın herhangi bir mananın karşılığı olarak bizzat tayin edilmesi*” şeklinde tanımlar.²⁸² Buna göre dil ister toplumsal uzlaşıyla teşekkül etsin ister insana ilahi ve metafizik bir bildirim şeklinde öğretilsin, her iki durumda da lafzın manayı zatı gereği değil, Saymerî’ye nispet edilen görüşün tam karşısı olarak, *vaz* adı verilen bir irade ve tayin sonucu gösterdiği kesindir. Diğer bir deyişle dili kuran özne kim olursa olsun, bütün bu ihtimaller arasında ortak olan şey *vaz* kavramı olacaktır. Çünkü dilde kullanılan kelimeler, insanlar tarafından olabileceği gibi tanrı tarafından da *vaz* edilmiş olabilir. Dolayısıyla dilin beşerî ya da ilahi temelli olması *vaz* olgusunun lafzî delâletin ilkesi olduğu gerçeğini değiştirmez.²⁸³

Buraya kadar anlatılanlar Sekkâkî’nin lafzî delâletin ilkesine yönelik görüşünü belirleyen genel çerçeveyi ortaya koymaktadır. Buna göre delâlet, lafzın zatından kaynaklanan bir nitelik olmayıp bilakis düşünen ve irade sahibi bir öznenin belirlemesi

²⁸² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 467. Bu noktada, *iẖtis̱as* ile *vaz* kavramları arasında ne tür bir ilişki olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Lafzın belirli bir manaya özgü olması anlamında *iẖtis̱as* terimi, mezkûr sorunun üç muhtemel cevabını da kuşatan genel bir kavrama karşılık gelmektedir. Diğer bir deyişle *iẖtis̱as*, ister lafzın zatından kaynaklanan zorunlu ve tabii bir durum olsun ister lafız dışında bir iradenin sonucu olsun, delâletin gerçekleşebilmesi için varlığı mutlak surette zorunludur. Çünkü lafız belirli bir manaya özgü değilse bu durumda delâlet söz konusu olamaz. Zaten buradaki tartışma ihtis̱asın varlığı değil nedeni üzerinde cereyan etmektedir. Nitekim *vaz* kavramı da bu soruya verilen muhtemel iki cevaptan birini teşkil eder. Buna göre *vaz*, lafzın düşünen bir öznenin iradesi sonucu belirli bir mana karşılığında tayin edilmesi anlamı taşır. Şu halde, lafızla mana arasındaki ihtisas ve buna bağlı olarak gerçekleşen delâlet ilişkisi ancak lafız dışında bir iradenin tayini ile gerçekleşiyorsa *vaz* kavramı gündeme gelir. Aksi takdirde, yani ihtisas ilişkisi lafzın zatından kaynaklanan tabii ve zorunlu bir durumsa, burada lafız yine belirli bir manaya özgü olur ve delâlet eder ancak bu durumda lafzın tayini anlamında *vaz* söz konusu olmaz.

²⁸³ *Vaz* kavramı, İslam düşünce geleneğinde dilin mahiyetine yönelik tartışmalar bağlamında iki farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisi, lafız ile mana arasındaki delâlet ilişkisinin toplumsal uzlaşısı sonucu teşekkül ettiğini öne süren *uzlaşmacı* teoridir. Bu teze göre belirli bir manayı göstermek üzere bir lafzın belirlenip tayin edilmesi (*vaz*) tanrı tarafından değil bütünüyle insan iradesinin sonucu olarak teşekkül etmiştir. Burada belirleyici olan insan iradesi olduğundan, bu teori insanların belirli bir konuda uzlaşısı manasına gelen *istilâh* ve *vaz* kelimeleriyle ifade edilmiştir. Buna mukabil *teolojik* tez ise, dilin insana metafizik bir bildirim sonucu bahşedildiğini öne sürer. Bu durumda lafızlar insanlar değil tanrı tarafından *vaz* edilmiş olmaktadır. Bu bakış açısı dilin metafizik âlemden insana öğretildiği fikrine dayalı olduğundan ilahi bildirim ve öğretme anlamındaki *tevkif* kelimesiyle ifade edilmiştir. *Vaz* teriminin ikinci kullanımı ise delâlet ilişkisinin lafzın zatından kaynaklanan tabii ve zorunlu bir durum olduğunu öne süren *tabiatçı* (naturalist) tezin eleştirisinden ibarettir. Buna göre *vaz*, delâletin lafızların zatından kaynaklanan zorunlu bir nitelik olmayıp lafız dışında bir öznenin iradesi ve tayini sonucu teşekkül ettiği anlamına gelir. Bu anlamıyla *vaz*, hem teolojik hem de uzlaşması tezi içerisinde barındıran, aralarındaki ortak zemini ifade eden genel bir kavram olmaktadır. Müellif *her iki cevapta da değişmeyen ortak unsur vaz kavramıdır* derken bu anlamı kast etmektedir.

(vaz‘) sonucu gerçekleşir. Bu nedenle hangi lafzın hangi manaya delâlet edeceği meselesi bütünüyle vâzı‘ın iradesi ve tercihinə bağlıdır. Şu halde müellife göre, *dilin kurucusu* (vâzı‘) adını verdiğimiz muhayyel öznenin bu tayin işlemi esnasında ilkece özgür olduğu söylenebilir. Nitekim Sekkâkî, Saymerî’ye nispet edilen görüşün yanlış olduğunu göstermek üzere ortaya koyduğu argümanlarda böyle bir ilkeden hareket etmektedir.²⁸⁴ Netice itibariyle Sekkâkî dilin vaz‘îliği meselesini son tahlilde ilkece *lafız ile mana ilişkisinin nedensizliği* şeklinde tasavvur etmektedir. Diğer bir deyişle zihnimizdeki herhangi bir suret/anlam örneğın *kitap* ile bu sureti/anlamı ifade etmek üzere belirlenen lafız yani k-i-t-a-p harflerinden oluşan bütün arasında doğal ya da rasyonel hiçbir irtibat yoktur. Nitekim müellifin Saymerî’ye nispet edilen iddianın zahirine hamledil-

²⁸⁴ Ancak müellif ilgili açıklamalarının sonunda şöyle bir ifade kullanır: “Bu görüşün yanlışlığı gösteren vecihler –zahirine hamledildiği sürece– gizlenemeyecek kadar açık ve sayılamayacak kadar çoktur”. [Sekkâkî, *Miftâh*, s. 466]. Burada kilit nokta “zahirine hamledildiği sürece” ifadesidir. Bu ifadenin de imâ ettiği üzere, Saymerî’ye nispet edilen görüş farklı bir yol izlenerek tevil edilmesi durumunda muhtemelen, yukarıda tasvir edilen *savunulması imkânsız, apaçık ve kesin yanlış* konumundan kurtulacaktır. Abbâd b. Süleyman’ın böylesine güç bir iddiayı üstelik tek başına üstlenmesi de –nitekim İslam düşünce tarihinde böyle bir iddiayı savunduğu öne sürülen başka bir şahıs bilinmemektedir– burada kast edilen şeyin ne olduğu konusunda kuşku uyandırmaktadır. Acaba Saymerî –eldeki tüm veriler açıkça aksini gösterdiği halde– gerçekten böyle bir görüşü benimsemiş midir? Sekkâkî bu zorluğu aşabilmek için Abbâd b. Süleyman’a nispet edilen görüşü, *harflerin nitelikleri* çerçevesinde yeniden yorumlar. Buna göre, dış varlıkta bulunan nesneler gibi harfler de sertlik-yumuşaklık, kalınlık-incelik vb. niteliklere sahiptir. Dilin kurucusu, hikmete uygun davranmak için, lafızların vaz‘ı esnasında söz konusu nitelikleri dikkate almaldır. Sekkâkî, Abbâd’a nispet edilen görüşün daha önce sarf ve ıstikak âlimleri tarafından dildeki bazı lafızlarla nesnelerin nitelikleri arasında tespit ettikleri uygunluk ilişkisine bir işaret ve gönderme olduğu kanaatindedir. Müellif bu bağlamda bazı örnekler verir. Bunlardan biri şudur: “Fasm” kelimesi bir şeyi içinde ne olduğu tam olarak ortaya çıkmaksızın hafifçe kırmak, çatlatmak anlamına gelirken “kasm” kelimesi bundan çok daha şiddetli bir biçimde bir şeyi tamamen kırmak, iki ayırmak, parçalamak gibi anlamlara gelir. Kelimelerin delâlet ettiği mefhumlar birbirine oldukça yakındır. Aralarındaki tek fark birinin sonuçları bakımından oldukça şiddetli bir kırma eylemini, diğerinin ise buna nispetle daha yumuşak bir fiili göstermesidir. Öte yandan kelimelerin ses düzeni de birbirine oldukça benzerdir. Öyle ki ilk harfleri dışında aralarında fonetik açıdan herhangi bir fark yoktur. Bu durumda kelimelerin semantik karşılıklarında görülen bu şiddet farklılığının söz konusu ilk harften kaynaklandığını öne sürmek oldukça makul gözükmemektedir. Nitekim bir şeyi çatlatmak anlamındaki kelime yumuşak bir ses olan “fe” harfî, diğerinde ise sert bir ses olan “kaf” harfî kullanılmıştır. Netice itibariyle dilin kurucusu bu kelimeleri vaz‘ ederken adlandırılacak medlûlün niteliklerini hesaba katmış ve karşılığında benzer niteliklere sahip sesleri tayin etmiştir. Müellif harflerin nitelikleri konusundaki bu tutumunu kelimelerin yapıları/formları konusunda da sürdürür. Buna göre dilde kullanılan bazı kelime formlarının da kendilerine özgü niteliklerinden bahsedilebilir. Müellif bu bağlamda fe‘alân (فَعْلَان), fe‘alâ (فَعْلَى), fe‘ule (فَعْلَى) vb. terkipleri zikreder ancak bunların ne tür vasıflara sahip olduğu konusunda herhangi bir açıklama yapmaz. [Sekkâkî’nin konuyla ilgili açıklamaları için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, s. 466-467].

Bu yoruma göre es-Saymerî’nin lafızların vaz‘ edilmediği dolayısıyla delâletin lafzın zatından kaynaklandığı gibi bir iddiası yoktur. Ancak o, lafızların mananın karşılığı olarak tayin edilmesinin (vaz‘) mutlak manada nedensiz ve keyfî olmaması gerektiğini, bilakis bu tayin işleminde “belirli bir manayı göstermek üzere neden şu lafız değil de bu lafız tayin edilmektedir?” sorusunun cevabı olabilecek bir gerekçenin dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Sekkâkî’nin anlatımına göre bu gerekçe, vâzı‘ın iradesini sınırlandıracak ya da zorunlu olarak yönlendirecek bir unsur değil bilakis bir tür uygunluk ve münasebet olarak düşünülmelidir. Diğer bir deyişle bu gerekçe, lafız-mana ilişkisinin esasını teşkil etmez, bilakis zorunlu olmayan bir estetik değer ifade eder. Çünkü aksi halde, vâzı‘ın iradesini belirleyecek bir unsura dönüşür ki o takdirde dilin vaz‘îliği ilkesi buharlaşır. Nitekim tam da bu nedenle Fahreddin Râzî ve sonraki müteahhir düşünürler göre Saymerî, delâletin zâtî bir nitelik olduğunu iddia etmektedir.

mesi durumunda yanlış olacağını göstermek üzere öne sürdüğü argümanlar, bu konudaki fikrî tutumunu hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.²⁸⁵

Yukarıda açıklanan çerçevede, lafzî delâletin vaz‘ olgusuna bağlı olması, bir bütün olarak dilin tabîî değil itibarî bir varlık olduğunu gösterir. Çünkü dilin metafizik esasını teşkil eden vaz‘ olgusu²⁸⁶ düşünen bir öznenin iradesi ve itibarına göre şekillenmektedir. Bu nedenle dili konu edinen disiplinler esasen vâzı‘ın dilin teşekkül sürecindeki bu itibarlarını incelemektedir. Nitekim Sekkâkî, sarf ilmini bu durumu dikkate alarak şöyle tanımlar:

“Şunu bil ki sarf ilmi, dili kuran iradenin (vâzı‘) vaz‘ esnasında gözetdiği itibarları münasebetler ve kıyaslar cihetinden incelemektir”.²⁸⁷

Müellif bu açıklamalarının hemen akabinde *vâzı‘ın itibarları* derken neyi kast ettiğini şöyle açıklar:

“İtibarlar derken kast ettiğimiz şey – tahakkuk edene kadar bu itibarları şimdilik varsayıyorum – şudur: Dili vaz‘ eden öncelikle mutlak olarak mana cinsini düşünür. Daha sonra, bu başlık altında yer alan alt cinslere yönelir. Bunu yaparken her bir mana cinsinin karşılığı olarak bir grup harfi tayin eder. Daha sonra bu [mana] cinsleri[ni] adım adım çeşitlendirmeye yönelir. Bu amaçla söz konusu harf gruplarında takdim-tehir, ekleme-çıkarma gibi bir takım tasarruflarda bulunur. Bu tasarruflar, [bir şeyi] türlere ayırma (tenvî‘) ve örnekleri[ni] çoğaltmak için zorunludur. Ayrıca bu harflerden bazılarını, arızî bir durum nedeniyle, başka harflerle değiştirir. Başlangıçta formun oluşturulması amacıyla harflerin terkip edilmesinde ve daha sonra söz konusu harflerin adım adım değiştirilmesinde durum böyledir”.²⁸⁸

Dikkat edilirse müellif burada *vâzı‘ın itibarları* derken aslında bir bütün olarak dilin teşekkül sürecini kast etmektedir. Çünkü dilsel varlığın parçalarını teşkil eden kelimeler esasen vâzı‘ın itibarı ve kabulü şeklinde gerçekleşmektedir. Buna göre *dilin kurucusu* (vâzı‘) adını verdiğimiz muhayyel özne, mevcudu zihninde belirli manalar ha-

²⁸⁵ Sekkâkî’nin açıklamaları için bkz. Sekkâkî, **Miftâh**, s. 466-467.

²⁸⁶ Bir varlık alanı olarak dil, anlamlı lafızlardan oluşan bir bütündür. Bu bütünün varlığı, temel yapıtaşları olan lafız ve mana unsurlarının bir araya gelerek anlamlı dilsel birimler oluşturmasına bağlıdır. Aksi takdirde lafız ya da mana tek başına var olsalar da dilin parçasını teşkil edemezler. Söz konusu birlikteliği sağlayan şey ise vaz‘ adı verilen tayin işlemidir. Diğer bir deyişle anlamlı lafızlar vaz‘ nedeniyle mevcuttur. Bu nedenle vaz‘ olgusu, dilsel varlık alanının metafizik ilkesini teşkil eder. Konu hakkında daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Abdullah Yıldırım, “Vaz‘ İlmi ve Unküdu’z-zevâhir”, s. 56 vd.

²⁸⁷ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 42.

²⁸⁸ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 42.

linde tasavvur etmekte ve karşılığında bu manaların adı olacak bir lafzı dilin ses düzeyindeki harflerden yola çıkarak tespit ve tayin etmektedir. Böylece kelimenin tarafları olan iki unsur *vaz* ‘ neticesinde tek bir bütün oluşturacak şekilde birbirine bağlanır. Bu aşamada ortaya çıkan şey dildeki kök anlamlarının ifadesi olan kelimelerdir. *Vâzı* ‘ daha sonra belirlenen harf grupları üzerinde ekleme, çıkarma, değiştirme gibi bir takım tasarruflarda bulunarak bu kökleri bir takım alt başlıklara ayırır. Böylece dilde pek çok yeni kelime türetilmiş olur.

Bu açıklamaya göre konunun iki tarafını teşkil eden *lafız* ve *mana* unsurlarıyla bu unsurlar arasındaki ilişki bütünüyle *vâzı* ‘ın itibarına göre şekillendiği söylenebilir. Bu süreçte belirleyici olan husus, öncelikle mananın zihinde belirli bir durum olarak düşünülmesidir. Dolayısıyla ilk yönelim ve hareket *mana* cihetinedir. Zihinde tahakkuk eden bu manalara ad konması ise bunun akabinde ikinci bir durum olarak gerçekleşir. Buna göre dilin kurucusu ilk olarak belirli bir varlığı ya da gerçekliği tasavvur eder. Burada hangi varlığın/gerçekliğin hangi bakımdan tasavvur edileceği bütünüyle ilgili öznenin itibarına bağlıdır. Zihinde oluşan bu tasavvur, karşılığında bir lafız tayin edildiği anda, o lafzın gösterdiği şey olmak bakımından *mana* adını alır. Benzer şekilde lafız da *vaz* ‘ nedeniyle herhangi bir ses olmaktan çıkıp belirli bir mananın sembolü haline gelir. Şu halde gerek ses olmak bakımından lafzı gerekse zihinsel bir olgu olması bakımından sureti mutlak olmaktan çıkarıp belirginleştiren ve böylece belirli bir dilin parçası haline getiren şey *vaz* ‘ adı verilen bu tayin işlemidir. *Vaz* ‘ öncesinde lafzın ve mananın mutlak varlığından bahsetmek mümkün olsa da konunun insan açısından anlamlı bir duruma dönüşmesi *vaz* ‘a bağlıdır. Çünkü zihinde hâsıl olan suretlerin, adlandırılmadığı sürece, düşünülmeleri ve muhtelif tasarruflara konu olmaları imkânsız değilse de oldukça zordur. Yine bu nedenle *vaz* ‘ öncesinde lafızların müfret ya da mürekkep şeklinde nitelendirilmeleri mümkün değildir. Lafızlar bu ve benzeri nitelikleri ancak *vaz* ‘ gerçekleştikten sonra kazanırlar.

Sekkâkî ilerleyen satırlarda dilin itibarî varlığını bu kez çok daha açık bir biçimde şöyle ifade eder:

“... Ancak malumun olduğu üzere dilin vaz‘ edilmesi, dağınık haldeki şeylerin zapturapt alınmasından başka bir şey değildir.”²⁸⁹

Buna göre dış varlıkta yer alan çok sayıda tikel durum belirli bir kelimenin vaz‘ edilmesi suretiyle adlandırılmış ve tek bir başlık altında toplanmış olur. Böylece birbirinden farklı şahsî niteliklere sahip çok sayıdaki mevcut, zihinde belirli bir düzen içerisinde sıralanır ve diğer mevcutlardan ayrışır. Bu durum aynı zamanda kişiye, tek bir kelime üzerinden, söz konusu mevcutların tamamı hakkında düşünme ve konuşma imkânı tanır. Şu halde lafızların vaz‘ edilmesi ya da dilin teşekkülü şeklinde adlandırılan süreç aslında manaları dolayısıyla da varlığı/gerçekliği bölümlemektedir. Dilin itibarî varlığı tam olarak burada açığa çıkar. Çünkü bu bölümleme işlemi bütünüyle dilin kurucusu tarafından tasarlanmakta diğer bir deyişle onun kabul ve itibarına göre şekillenmektedir. Nitekim aynı varlık ve gerçeklik dünyası içerisinde hareket ettiği halde doğal diller arasında ses yanında mana düzeyinde görülen farklılıklar söz konusu bölümlemenin her dilde diğerlerinden şu ya da bu ölçüde farklı şekilde tahakkuk ettiğini gösterir. Diğer taraftan burada, dilsel belirleme sürecinde asıl unsurun mana olduğu, lafızların bu manaları gösteren sembol olmak dışında hiçbir işlevi olmadığı açığa çıkar. Kelimelerin vaz‘ındaki asıl mesele dildeki sesleri birbirinden ayırıştırıp yeni lafızlar üretmek değil bilakis manaların dolayısıyla varlığın bölümlenmesi ve bu sayede şeylerin zihinde belirli bir düzen içerisinde düşünülmesidir.

2.2.1.2 Delâletin Vaz‘î ve Aklî Türleri

Sekkâkî lafzî delâletin, dolayısıyla dilin, metafizik ilkesini tartıştıktan sonra, dilsel varlığın parçalarını oluşturan kelimelerin anlamlarını ne şekilde gösterdiği, diğer bir deyişle bu durumunun türleri üzerinde durur. Bilindiği gibi delâletin *mutabakat*, *ta-zammun* ve *iltizam* şeklindeki üç türü İslâm geleneğinde ilk kez İbn Sina tarafından *el-İşârât ve’t-tenbîhât* başlıklı meşhur eserinde gündeme getirilmiş²⁹⁰, akabinde Fahreddin er-Râzî *Nihâyetü’l-icâz*’da bu kavramsal şemayı belâgat ilmi bağlamında aklî-vaz‘î ayırımı çerçevesinde kullanmıştır²⁹¹. Sekkâkî de Râzî’nin etkisiyle aynı kavramsal şemayı

²⁸⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 42.

²⁹⁰ İbn Sina, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 3. Basım, Süleyman Dünya (thk.), Kahire: Dârü’l-Meârif, [t.y.], s.

139.

²⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-icâz fî dirâyeti’l-i‘câz*, s. 87-88.

kullanmayı sürdürür. Lafzın anlamına delâletini mümkün kılan şey *vaz*‘ adı verilen tayin işlemi olduğundan, müellif delâletin türlerini tartışırken doğal olarak bu olgudan hareket eder. Sekkâkî bu çerçevede ilk olarak, *vaz*‘ olgusunun zorunlu sonucu olarak tahakkuk eden ve bütün delâlet türlerinin temelini/esasını teşkil eden *mutabakat* üzerinde durur. Müellif bu konuda şöyle yazar:

“Kuşku yoktur ki bir lafız ne zaman bir mefhûmun karşılığında belirlense, *vaz*‘ hükmü nede niyle söz konusu mefhûma ne eksik ne de fazla olacak şekilde delâlet etmesi mümkün hale gelir. Buna *mutabakat* delâleti denir”.²⁹²

Mutabakat delâleti, lafzî delâletin ilkesi olarak daha önce üzerinde durulan *vaz*‘ olgusunun doğal ve zorunlu neticesidir. Burada dikkat edilmesi gereken asıl husus lafız ile mana arasındaki tam eşleşmedir. Müellif bu durumu *mutabakat* terimiyle ifade eder. Dilsel belirlemenin lafzî delâlet ile sonuçlanması ve lafzın da tayin edildiği manayı tam eşleşme tarzında göstermesi *vaz*‘ olgusunun daha önce temas edilen itibari yapısıyla ilişkilidir. *Vaz*‘ bir nispet olarak var olduğundan, lafız ve mana şeklindeki iki taraf arasında kurulması zorunludur. Söz konusu tarafların mahiyeti ve sınırları dilsel belirlemeyi yapan öznenin itibarına bağlıdır. Dolayısıyla nispetin tarafları bağımsız birer unsur olarak ayrı bütünlükler oluştururlar. Söz konusu bağımsız unsurlardan biri diğerine tayin edildiğinden aradaki delâlet ilişkisi zorunlu olarak tam eşleşme tarzında olacaktır. Çünkü bu unsurların her biri *vaz*‘ esnasında bütün olarak dikkate alınmaktadır.

Sekkâkî mutabakat delâletinden sonra açıklamalarına şöyle devam eder:

“Lafzın *vaz*‘ yoluyla gösterdiği bu mefhumun –biz bu mefhumu *aslî* şeklinde adlandıralım– ne zaman başka bir mefhumla ilişkisi olsa, lafzın söz konusu ilişki vasıtasıyla ikinci mefhuma akıl yoluyla delâlet etmesi mümkün olur”.²⁹³

Müellif bu açıklamaların hemen akabinde söz konusu ikinci mefhumun *aslî* mefhumla ilişkisine temas eder.

“[Lafzın *aslî* mefhumunun taalluk ettiği ve akli delalet yoluyla anlaşılan] bu ikinci mefhum – mesela ev mefhumuna dâhil olan çatı örneğinde olduğu gibi- *aslî* mefhuma dâhil olabilir. Buna tazammun

²⁹² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 437.

²⁹³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 437.

delâleti denir. Ya da –çatı mefhumunun dışında kalan duvar gibi– [ikinci mefhum] aslî mefhumun haricinde olabilir. Buna iltizam delâleti denir.²⁹⁴

Sekkâkî bu açıklamaların devamında iltizam delaletinde, birinci ve ikinci manalar arasındaki taalluk ilişkisinin aklen zorunlu olması gerekmediğini, söz konusu taalluk muhatabın –örf ya da örf dışı bir unsur nedeniyle– inandığı ve kabul ettiği bir ilişki ise bu durumda konuşanın iltizami delaleti kullanabileceği ve muhataptan aslî mefhumdan ikincisine intikal etmesini bekleyebileceğini söyler.

Sekkâkî *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizam* şeklindeki üç delâlet türünü tanımladıktan sonra bu delâlet türlerini *vaz‘* ve *akıl* kavramları üzerinden ikili bir tasnife irca eder. Buna göre *mutabakat* *vaz‘î*, *tazammun* ve *iltizam* ise aklî delâlet kapsamındadır. Dolayısıyla aslında müellif için *vaz‘î* ve aklî olmak üzere iki delâlet türü vardır. Müellif bu ayrımı yukarıda alıntılanan şu pasajda oldukça net biçimde ifade etmiştir:

“Lafzın *vaz‘* yoluyla gösterdiği bu mefhumun –biz bu mefhumu *aslî* şeklinde adlandıralım– ne zaman başka bir mefhumla ilişkisi olsa, lafzın söz konusu ilişki vasıtasıyla ikinci mefhumla delâlet etmesi mümkün olur”.²⁹⁵

Müellifin delâlet türlerine ilişkin bu açıklamalarında şöyle bir akıl yürütme söz konusudur: Lafızlar ses olmak bakımından ince-kalın, güzel-çirkin vb. bir takım fiziksel ve estetik niteliklere sahip olabilirler. Ancak bu nitelikler arasında delâlet yoktur. Diğer bir deyişle hiçbir ses zâtı gereği belirli bir manayı gösteremez. Bunun için belirli harflerden müteşekkil bir lafzın muayyen bir mana karşısında belirlenmesi (*vaz‘*) zorunludur. Dolayısıyla lafzî delâletin ilkesi mutlak olarak *vaz‘* dır. Bu nedenle lafzın manaya delâleti *vaz‘* hükmüyle gerçekleşir ve bu hüküm belirli bir lafzın tam eşleşme (*mutabakat*) tarzında manayı göstermesi sonucunu doğurur. Ancak lafız bir kez belirli bir manaya tayin edildiğinde, bu ilk mananın ilişkili olabileceği başka manalar söz konusu olabilir. Söz konusu ikincil mana birincisinin –müellifin ifadesiyle *aslî mefhumun*– kapsamına ya dâhil (*tazammun*) ya da hariçtir (*iltizam*). Ancak her halükarda lafzın bu ikinci manalara delâleti *vaz‘* hükmüyle gerçekleşmez. Çünkü *vaz‘* ancak lafız ile mana arasındaki delâletin ilkesi olabilir. Burada ise lafızdan manaya değil birinci manadan ikinci

²⁹⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 437.

²⁹⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 437.

intikal söz konusudur ki bu aklın hükmüyle tahakkuk eder. Bu nedenle mutabakat vaz‘î delâlet olurken tazammun ve iltizam aklî delâlet kapsamındadır.

Sekkâkî delâlet türlerini vaz‘ ve akıl kavramları üzerinden ikili bir tasnife tabi tuttukten sonra delâletin vaz‘î ve aklî niteliklerinin tam olarak ne anlama geldiği ve aralarında ne tür bir fark oluştuğu meselesine odaklanır. Müellif bu konuda şöyle yazar:

Tek bir anlamın, vaz‘î delalet yoluyla, delaletin açıklığı-kapalılığı bakımından artan ve azalan muhtelif yollarla ifade edilmesi mümkün değildir.²⁹⁶

Müellif burada vaz‘î delâletin niteliğine ilişkin bir belirleme yapmaktadır. Buna göre delâlet akıl değil de vaz‘ hükmüyle tahakkuk ediyorsa, bu durumda lafızlar arasında anlamı göstermek konusunda açıklık-kapalılık bakımından herhangi bir fark yoktur. Diğer bir deyişle, bir lafız vaz olunduğu anlama nasıl delalet ediyorsa başka bir lafız da vaz olunduğu manaya aynı şekilde delalet eder. Bu durum lafız ile mana arasındaki tam eşleşme (mutabakat) ilişkisinin zorunlu sonucudur. Müellif bu durumu bir örnek üzerinden şöyle izah eder:

Mesela eğer yanağı kırmızılık bakımından güle benzetecek olursak, bu durumda şöyle deriz: “Güle benzeyen/gül gibi bir yanak”. Vaz‘î delalet yoluyla, bu manayı açıklık/netlik (vuzûh) bakımından [burada olduğundan] daha tam ya da eksik ifade edecek başka bir söz mümkün değildir.²⁹⁷

Sekkaki’nin burada dile getirdiği iddiayı çürütmenin tek yolu şudur: Verili bir sözün manasını ifade edecek eş anlamlı lafızlar bulunur ve cümle bu lafızlarla yeniden kurulur. Bu esnada dile getirilmek istenen meramın açık/net biçimde ifadesi bakımından daha tam ya da eksik bir cümle kurulmaya çalışılır. Eğer sonuçta ortaya çıkan iki cümleden biri maksadın ifadesi noktasında diğerinden daha tam ya da eksikse müellifin iddiası geçersiz kılınmış olur. Sekkâkî böyle bir itirazı öngörmüş olacak ki yukarıdaki alıntının devamında kendi tezini savunabilmek için bu yolun verimsiz olduğunu göstermeye çalışır ve şu açıklamaları yapar:

Şimdi bu cümlede yer alan bütün kelimeleri eş anlamlılarıyla yer değiştiren, seni dinleyen kimse duyduğu kelimelerin söz konusu mefhumlar için vaz olunduklarını biliyorsa, daha önceki cümle-

²⁹⁶ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 437.

²⁹⁷ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 437.

den ilgili manayı nasıl anlıyorsa, bu yeni duyduğu cümleden de söz konusu manayı vuzuh bakımından hiçbir farklılık olmaksızın aynı şekilde anlar. Eğer seni dinleyen kişi (muhatap) bu yeni kullandığın kelimelerin ilgili mefhumların karşılığı olarak vaz olduğunu bilmiyorsa, bu durumda zaten hiçbir şey anlamayacaktır.²⁹⁸

Müellifin vaz‘i delâlet konusundaki bu açıklamaları lafız ve mana arasındaki ilişkinin zorunlu ve mekanik karakterine işaret etmektedir. Buna göre herhangi bir lafız ile mana arasında vaz‘ ilişkisi kurulmuşsa ve muhatap bu ilişkiyi biliyorsa, bu durumda söz konusu lafzı işittiğinde kast edilen manayı doğal olarak anlayacaktır. Eğer aradaki ilişkiden haberi yoksa bu durumda mananın anlaşılması söz konusu olamaz. Şu halde lafızdan manaya geçiş vaz‘ olgusuna dayalı ise bu durumda çift değerli mantıkta olduğu gibi varlık ve yokluk şeklinde yalnızca iki ihtimal söz konusudur. İkinci olarak dilin standart kullanımı lafızların manalarına vaz‘ yoluyla delâletine dayalıdır. Lafızla mana arasındaki delâlet ilişkisinin zorunluluğu ve sürekliliği mekanik bir süreci andırır. Zihin lafızla mana arasında kurulan ilişkiyi sürekli tekrarladığından lafzı işittiğimizde hiçbir düşünce ameliyesine ihtiyaç duymaksızın adeta şartlanmış bir şekilde kast edilen manayı anlarız. Dolayısıyla vaz‘î delâlette zihin lafızdan manaya bir tür zorunlu ve mekanik tarzda ve hiç düşünmeksizin intikal eder. Bu nedenle insanlar gündelik hayatlarında dili, hiç farkında olmadıkları tabii ve zorunlu bir durum, bir alışkanlıklar bütünü şeklinde deneyimler ve kullanırlar.

Sekkâkî anlama delalette vuzuh bakımından farklı derecelerin vaz‘î delâletin mukabili olarak *akli delalet* türünde gerçekleştiğini söyler. Müellif aklî delâleti şöyle tanımlar:

Akli delalet; bir manadan aralarındaki alaka –mesela birinin diğerini herhangi bir şekilde gerektirmesi (lüzum) gibi– nedeniyle başka bir manaya intikal etmektir.²⁹⁹

Buraya kadar yapılan açıklamalar şunu göstermektedir: Dilde kullanılan herhangi bir lafzın iki tür delâletinden bahsedilebilir. Birincisi vaz‘ olgusuna dayalı temel anlam düzeyidir. Burada lafızdan manaya geçiş –vaz nispetini bilen kimse için– zorunludur ve mekanik bir karakter arz eder. İkincisi ise vaz‘î delâlet üzerine temellenen aklî

²⁹⁸ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 437.

²⁹⁹ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 438.

delâlet düzeyidir. Aklî delâlet lafzın ilk ve temel manası değil bu mananın lazımı olan yani bir şekilde ondan türeyen ikinci bir mana düzeyidir. Birinci mana düzeyinde lafız ile mana arasındaki ilişki zorunlu olduğundan çift değerlidir. İkincisi ise manalar arasındaki lüzum ilişkisinin tabiatı nedeniyle çok değerlidir. Bu nedenle birincisinin aksine burada delâletin açıklık-kapalılık bakımından derecelenmesi mümkündür.

Sekkâkî, bizatihi kendisinin de belirttiğine göre, delâletin vaz'î ve aklî türleri arasındaki ayrımı ve bu çerçevede yaptığı açıklamaları *beyan* ilminin *mecaz* ve *kinâye* gibi temel unsurlarını sistematik bir bütüne kavuşturma (zapt) amacıyla yapmıştır. Ancak mesele bundan çok daha esaslı ve kapsamlı bir biçimde yorumlanmaya elverişlidir. Çünkü vaz' ve aklî delâlet ile lüzûm kavramları yalnızca beyan değil meânî ilmiyle ilgili açıklamalarda da karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle bu ayrım müellifin fesâhat ve belâgat kavramları ve bu kavramları inceleme konusu yapan disiplinler arasındaki gördüğü farkla doğrudan ilişkilidir. Bu temel meseleyi, sözün delâlet düzeylerini ele aldığımız bölümde daha ayrıntılı biçimde yeniden ele alacağız. Ancak bundan önce müellifin sözün teşekkülü ve tarihsel varlığı konusundaki görüşlerine temas etmeliyiz.

2.2.2 Sözün Teşekkülü ve Tarihsel Varlığı

Sekkâkî lafzî delâletin ilkesini tartıştıktan sonra, kelimelerin vaz'ındaki temel amacın ne olduğu üzerinde durur. Müellif, nahvi hükümlerin illetlerini ele aldığı ikinci bölümün sonundaki hâtime kısmına, iki temel mukaddime ile giriş yapar. Bu mukaddimelerden bahsi geçen meseleyle ilgi olanı şöyledir:

Kelimelerin vaz' edilmesindeki asıl amaç terkiptir. Çünkü kelimelerin vaz'ı, ancak bir fâide için olabilir. Kelimelerin vaz'ındaki fâide de ancak mürekkep lafızlarda tahakkuk eder, bunun dışında mümkün değildir. Çünkü kelimelerin [cümlede], kendi sözlük anlamlarını (müsemma) göstermek üzere kullanılmaları imkânsızdır. Çünkü bu durum kısır döngüye (devr) yol açmaktadır. Buradaki kısır döngünün sebebi şudur: Kelimenin kendi sözlük anlamını ifade edebilmesi, hem bu hem de başka manalara nispeti eşit olmaksızın, lafzın ilgili sözlük anlamına tahsis edildiğini bilmeye bağlıdır. Çünkü aksi durumda, iki eşit şeyden birinin diğerine ağır basması (tereccuh) imkânsız hale gelir. Lafzın ilgili manaya tahsis edildiğini bilmek ise öncelikle/ilkece (ibtidaen) söz konusu mananın bizatihi kendisini bilmeye bağlıdır. Bu-

nunla birlikte, vicdanın şahadetiyle bilinmektedir ki, kelime telaffuz edildiğinde ilk anlaşılan şeyi yani kelimelerin sözlük anlamlarını ifade etmesini bir fâide olarak saymak mümkün değildir.³⁰⁰

Müellif epeyce yoğun bir içeriği olan bu pasajda, lafızların vaz‘ edilmesindeki temel amacın, kelimelerin ilkece cümleden bağımsız ifade ettikleri sözlük anlamları olamayacağını göstermeye çalışır. Çünkü lafızlar esasen terkip oluşturmak ya da bir terkinin parçası olmak amacıyla dilsel belirlemeye konu olur. Müellif bu görüşünü temellendirebilmek için şöyle bir ilkedен yola çıkar: Dilde kullanılan herhangi bir lafzın belirli bir mananın karşılığı olarak tayin edilmesi zorunlu olarak bir fâide içermelidir. Çünkü fâidesi olmaksızın lafzın tayininden söz etmek anlamsızdır. Burada bahse konu fâide ise ancak mürekkep lafızlarda yani cümlede tahakkuk eder, bunun dışında mümkün değildir. Sekkâkî daha sonra, lafzın vaz‘ından beklenen söz konusu fâidenin neden terkip dışında yani dilsel belirlemeye konu olan lafzın bizatihi kendisinde gerçekleşmediğini göstermeye çalışır. Böylece diğer ihtimal elendiğinde, müellifin benimsediği görüşün doğruluğu gösterilmiş olacaktır.

Müellif, diğer seçeneği elemek üzere, bahsi geçen fâidenin kelimelerin sözlük anlamlarına delâlet olduğu görüşünün kısır döngüye yol açtığını iddia eder. Bu aşamadan sonra da kısır döngü iddiası ile ne kastettiğini açıklamaya çalışır. Buna göre kelimelerin sözlük anlamlarını gösterebilmesi için lafzın yalnızca ilgili manaya özgü olduğunu bilmek zorunlu koşuldur. Lafız ve mana arasında bu *tahsis* ilişkisi olmazsa, lafzın çok sayıda muhtemel mana içerisinden herhangi birine delâleti imkânsız hale gelir. Öte yandan lafız ile mana arasındaki bu tahsis ilişkisini bilmek ilişkinin tarafları durumundaki lafız ve manayı bilmeye bağlıdır. Diğer bir deyişle dilde kullanılan kelimeler ilkece, hem lafız hem de manaları itibariyle bütün kullanıcılar tarafından zaten bilinmektedir. Bu durumda herhangi bir kelimenin sözlük anlamını ifade etmesi esasen muhatabımıza herhangi bir şey söylediğimiz anlamına gelmez. Tersine zaten bildiği bir şeyi tekrarlamış oluruz. Mesela “kitap” kelimesi hem lafız hem de gösterdiği mana itibariyle bütün dil kullanıcıları tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla bir kişinin tek başına “kitap” kelimesini telaffuz etmesi bir şey söylediği anlamına gelmez. Bu nedenle kelimelerin sözlük anlamlarının bahsi geçen fâide kabul edilmesi mümkün değildir. Lafızların

³⁰⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 221.

vaz'ındaki asıl fâide, bu lafızlar kullanılmak suretiyle konuşanın cümle kurması ve maksadını ifade etmesidir. Aynı misale dönecek olursak “kitap” kelimesi ancak “Kitabım nerede?” şeklinde bir soru cümlesi vb. içinde kullanıldığında bir fâide taşımış olur.

Eğer dilde kullanılan lafızların belirlenmesi, kurallı ve anlamlı bir terkip oluşturma temel amacına bağlıysa, bu durumda tabiatıyla terkip ile kast edilenin ne olduğu ve bu durumun nasıl mümkün olacağı/gerçekleşeceği sorusu gündeme gelecektir.

Sekkâkî “kelimelerin peş peşe sıralanması/dizilmesi” anlamındaki mutlak/saf terkinin (et-terkibü's-sâzec) iki anlamda kullanıldığını söyler. Bunlardan birincisi lafızların yalnızca peş peşe sayılması/sıralanması anlamında terkiptir. Bu esasen aralarında herhangi bir ilişki ve irtibat bulunmayan çok sayıda unsurun düzensiz bir yığın oluşturması anlamına gelir. İkincisi ise, bir dilbilim terimi olarak, kelimelerin anlamlı bir bütün oluşturduğu terkiptir. Burada *terkip* derken kast ettiğimiz şeyin ise kelimenin ikinci anlamı olduğu açıktır. Şu halde bu bağlamdaki temel soru, düzensiz bir lafız yığını kendi içinde sistemli-organik bir bütün haline getiren şeyin ne olduğudur.

Terkip mahiyeti gereği en az iki unsurun bir araya gelmesiyle oluşan bütündür. Buradaki kilit unsur *isnad* kavramıdır. Çünkü isnad, söz konusu unsurların sistemli bir bütün oluşturmalarının ilkesini teşkil eder. Müellif bu konuda şöyle yazar:

“İsnâd iki kelimenin ya da bunların yerini tutabilecek unsurların, dinleyen kişiye tam bir mana ifade edecek şekilde terkip edilmesidir”.³⁰¹

Dikkat edilirse müellif, iki kelimenin isnad yoluyla terkibinden bahsederken “dinleyen kişiye tam bir mana ifade edecek şekilde” kaydını düşmüştür. Sözün tam bir mana ifade etmesi esasen kurallı ve anlamlı bir bütün oluşturmaya demektir. Şu halde lafızları düzensiz bir yığın olmaktan çıkarıp sistemli bir bütüne dönüştüren şey isnad olmaktadır.

Lafızların sözlük anlamlarını göstermek üzere değil de terkip içerisinde yer almak ve anlamlı bir bütünün parçası olmak için tayin edildiğini gösterdikten sonra müel-

³⁰¹ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 141.

lif hâtime başlığı altındaki birinci mukaddimede *söz konusu terkinin nasıl oluştuğu* sorusunu sorar. Müellif öncelikle kelime sonlarındaki hareke ve sükûn durumlarını birbirinden ayırıştırır. Buna göre herhangi bir engel olmadıkça, kelime sonlarında hareke yerine sükûn olması daha yakın, kolay ve muhtemel bir seçenektir.³⁰² Bu açıklamaların ardından müellif konuyla ilgili şöyle yazar:

Ancak eğer herhangi bir mâni‘ sükûna engel olursa, bu durumda sükûn bırakılıp harekeye geçilir.³⁰³

Bu açıklamaya göre kelime sonları normal şartlarda sakın haldedir. Bu durumun değişmesi için bir gerekçeye ihtiyaç vardır. Sekkâkî söz konusu gerekçenin (mani) biri fiziksel/hissi diğeri ise aklî olmak üzere iki türü olduğunu söyler. Fiziksel engel ile kastedilenin, kelime sonunda bulunan sükûnun bir başka sükûn ile birleşmesi olduğunu ifade ettikten sonra, konumuz açısından asıl önem arz eden aklî engeli şöyle açıklar:

Aklî engel ile kast edilen –bildiğin üzere bu türü olmayan bir şeydir– kelime sonundaki sükûnun, türleri olan bir şeyin varit olması gibi varit olmasıdır. Mesela bir kelime sözlük anlamına (müsemma) yalnızca o mana olması bakımından delâlet eder. Sonra bu kelime bir terkip içinde yer alır ve kelimenin sözlük anlamı, bilinmesi istenen (matlûbu’l-malumiyye) kaydıyla kayıtlanır. Bu nedenle, (kendisi olmak bakımından sözlük anlamının yanında) bu duruma da delâlet edilmesine ihtiyaç duyulur.

Sekkâkî burada kelimelerin semantik karşılıklarıyla cümle içinde yer aldıkları gramatik konumları diğeri bir deyişle *lugavî* ve *nahvî* manaları birbirinden ayırtırmaktadır. Buna göre herhangi bir kelime örneğin “kitap” kelimesi öncelikle bir sözlük anlamını gösterir. Buna kelimenin semantik karşılığı yani *lugavî* manası diyebiliriz. Ancak söz konusu kelime belirli bir terkip içerisinde yer aldığı anda, lafzın ifade ettiği sözlük anlamının cümle içerisinde hangi gramatik konumda bulunduğu bilinmelidir. Çünkü “kitap” örneğinde olduğu gibi isimler, cümle içinde birden fazla gramatik konumda bulunmaları mümkün olan kelime türleridir. Örneğin “kitap” ismi cümle içinde özne, nes-

³⁰² Çünkü sükûn fiziksel idrakin de gösterdiği üzere en hafif harekedir. Örne bakıldığında ise hafifliğin istenen bir şey olduğu açıktır. Öte yandan sükûnun varlığı hareketin varlığından daha mümkün ve kolaydır. Çünkü sükûn kendi cinsini oluşturan tek bir itibara, hareke ise birincisi cins ikincisi tür olmak üzere iki itibara bağlıdır. Diğer bir deyişle öncelikle sükûnun mukabili olarak hareke cinsi akabinde de hareke cinsi içerisinde hareketin türü itibara alınmak durumundadır. Ayrıca sükûn lafız açısından ihtisar anlamına gelir. Dolayısıyla aksi bir işaret ya da gerekçe olmadıkça, kelimelerin sonu sakın durumdadır.

³⁰³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 219.

ne ya da izafet durumunda olabilir. Bu konumların her biri, kelimenin sözlük anlamı dışında, birbirinden farklı anlamlar taşır. Kitap kelimesini oluşturan harfler kelimenin sözlük anlamını gösterir ancak bu harfler, burada sözü edilen özne, nesne gibi gramatik anlamları ifade edemez. Bu nedenle kelimenin gramatik konumundan kaynaklanan söz konusu anlamların bir biçimde gösterilmesi gerekmektedir. İşte kelime sonundaki sükûn durumunun terk edilmesine yol açan akli durum budur. Dikkat edilirse Sekkâkî gramerden kaynaklanan bu durumu aklî olmakla nitelemektedir. Dolayısıyla Cürcânî’de olduğu gibi dili/grameri bir zihin olgusu olarak gördüğü söylenebilir. Müellif daha sonra kelimenin sözlük anlamı dışında terkip içerisindeki gramatik konumundan kaynaklanan bu anlamın nasıl gösterileceğini tartışır.

Cümle ya da terkip olgusuyla ilgili işaret edilmesi gereken bir başka husus, bu dilsel birimlerin bütünüyle konuşan tarafından oluşturulan mevcutlar olduğudur. Sekkâkî terkipin oluşumunda konuşanın bu belirleyici rolüne, cümlenin gramatik analizini yaptığı bölümde şöyle işaret eder:

“Şunu unutma ki burada kabil (mamul) derken kast edilen –diğer kelimelerle münasebeti bakımından– kendisinde eseri (yani irabı) gerektirecek bir yön bulunan unsurdur. Fail (âmil) derken kast edilen ise dilin kurucusu (vâzı‘) tarafından bu irabı gerçekleştirmek/ortaya çıkartmak üzere yönlendirilen ya da beraberinde kendisini bu duruma yönlendirici bir etkenin bulunduğu unsurdur. Yoksa buradaki gerçek fail, konuşanın kendisidir”³⁰⁴

Alıntının son cümlesinde görüldüğü üzere, Sekkâkî açıkça cümlenin varlığı açısından asıl belirleyici unsurun konuşan olduğunu dile getirmektedir. Terkibi oluşturan unsurlar içerisinde bazı parçalar diğerleri üzerinde gramatik konumların belirlenmesi (irab) açısından görünür bir etkiye sahip olabilir. Ancak son tahlilde bir bütün olarak sistemin oluşması ve burada yer alan unsurların her birinin sistemin parçası olmak bakımından konumu bütünüyle konuşan tarafından belirlenmektedir. Müellifin “gerçek fail konuşandır” derken kast ettiği şey budur. Buna göre konuşan, dilde kullanılan kelimelerden bazılarını seçmekte ve bu kelimelerden hareketle dilin gramer kurallarına uygun bir bütün oluşturmaktadır. Bütün bu süreç, hususi bir amaç ve kasta bağlı olarak verili şartlar altında cereyan etmektedir. Eğer konuşan olmasa ya da böyle bir bütün

³⁰⁴ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 126.

oluşturmasa, cümlelerin ya da terkinin varlığından bahsetmek mümkün olmaz. Çünkü kelime dağarcığı ve gramer kuralları dikkate alındığında, her ne kadar konuşan ve dinleyenden bağımsız bir yapı olarak dilden bahsetmek ilkece mümkün olsa da, *dilin kendisi konuşmaz*. Nitekim bu unsurların varlığı sözün teşekkülü açısından gerek şarttır ancak yeter şart değildir. Diğer bir deyişle konuşma ya da söz olgusu, düşünen bir zihin olarak insanın ürünüdür. Bu süreçte belirleyici olan şeyin insanın iradesi ve kastı olduğu açıktır. Bu durumda sözün *bireysel* bir olgu olduğu öne sürülebilir.

Söz düşünen bir zihnin ve bir iradenin ürünü olduğundan, konuşanın insan olduğunu varsaydığımızda, sözün zorunlu olarak belirli bir zaman ve mekân diliminde kısaca bir *durum* içerisinde dile getirildiğini söylememiz gerekir. Çünkü tarihin bir parçası olarak insan varlığını bu kategoriler içerisinde sürdürür ve aşması mümkün değildir. Söz insanın var kıldığı dilsel bir mevcut olduğundan, dolaylı olarak aynı niteliğe konu olacaktır. Diğer bir deyişle söz de tarihsel bir mevcuttur ve ancak belirli koşullar içerisinde var olur ki bu koşulların toplamına en geniş anlamıyla *sözün bağlamı* diyebiliriz.

Sekkâkî, burada kısaca tasvir edilen sözün tarih içerisindeki tahakkukunu anlatmak üzere hususi bir terim olarak *makam* kelimesini kullanır. Müellif bu konuda şunları söyler:

“Gayet iyi bildiğin üzere sözün makamları birbirinden farklıdır. Teşekkür etme makamı şikâyet makamından başkadır. Tebrik etme makamı taziye de bulunma makamından başkadır. Övgü (medih) makamı yergi (zem) makamından başkadır. Teşvik etme makamı korkutma makamından başkadır. Bura ya kadar sayılan durumların tamamında ciddiyet makamı şaka makamından başkadır. Aynı şekilde bir sözün ilk olarak (ibtidâen) söylenme makamı, sözün konuya ilişkin haber/bilgi talebi (istihbar) ya da inkâra binâen söylenmesi makamından farklıdır. Soru üzerine söz söyleme makamı da inkâr üzerine söz söyleme makamından farklıdır. Bütün bunlar aklı başında herkes tarafından bilinir. Benzer şekilde, zeki biriyle konuşma makamı kavrayış gücü düşük, ahmak biriyle konuşma makamından başkadır. Bütün bu durumların, diğer durumların gereklerinden farklı gerekleri vardır”.³⁰⁵

Öte yandan söz, çoğu zaman bir ya da birden çok kişiye yönelik olarak söylenir. Dolayısıyla insanın konuşması durumunda –bazı özel durumlar hariç tutulacak olur-

³⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 256.

sa- karşımızda en az bir muhatap söz konusudur. Bu durumda muhatap da, konuşan gibi, konuşma olgusunun taraflarından birini teşkil eder. Son olarak bütün bu süreç içerisinde dilsel bir olgu olarak sözün kendisi bulunmaktadır. Şu halde dilsel bir varlık olarak sözün tarih içindeki tahakkuku *konusan*, *muhatap* ve *bağlam* şeklinde sıralanabilecek üç unsura bağlıdır. Bu nedenle sözün delâleti ve fesahat-belâgat niteliklerinin sözdeki tahakkuku incelenirken bu unsurlar hesaba katılmalıdır.

Buraya kadar terkinin varlığını ve delâletini önceleyen unsurların tahlili ile bu unsurlardan hareketle bir yapı olarak terkinin nasıl teşekkül ettiği meselesine temas ettik. Bütün bu açıklamaların tezin parçası olması bakımından anlamı, bir sonraki bölümde yapılacak incelemenin teorik ilkelerini oluşturmasıdır. Bu bağlamda terkip olgusunun, varlığını borçlu olduğu temel yapıtaşları ve konuşanın var kılması bakımından söz konusu edildiği söylenebilir. Ancak bu aşamadan sonra terkinin delâletiyle ortaya çıkan sonuçlar üzerinde durmamız gerekmektedir. Çünkü *fesâhat* ve *belâgat* kavramları *cümlenin anlamını tespit* çerçevesinde gündeme gelen meselelerdir. Dolayısıyla şimdi mesele terkinin teşekkülü değil oluşan bütünün nasıl analiz edileceği ekseninde ele alınacaktır.

2.3 Sözün Delâlet Düzeyleri: *Nahiv* ve *Belâgat* Arasındaki Ayrım

Hatırlanacağı üzere tezin ikinci bölümünde *Miftâh*'ın muhtevasını ve sistematliğini incelerken, müellifin “Nahiv ilminin tam manasıyla ortaya konması/anlaşılması ise meânî ve beyan ilimleriyle gerçekleşir”³⁰⁶ cümlesinden hareketle *nahiv* ve *belâgat* ilimlerini birbirini tamamlayan disiplinler olarak gördüğünü ancak bununla birlikte söz konusu inceleme alanlarını birbirinden ayırıştırarak farklı disiplinler şeklinde tanımladığını belirtmiştik. Bu başlık altında öncelikli olarak, sözün delâlet düzeyleri dolayısıyla da nahiv ve belâgat incelemesi arasındaki bu ayrım üzerinde duracağız.

Sekkâkî *Miftâh*'ın üçüncü bölümüne, meânî ve beyan ilimlerinin tanımlarına yer verdiği bir mukaddime ile başlar. Akabinde meânî ilmini incelediği birinci faslın başında, bu ilmin meselelerini (meâkîd) derli toplu bir şekilde ortaya koyduğu bir kısım

³⁰⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 37.

yer alır. Burada, *halin* gereği ile sözün oluşturulma biçimi arasındaki ilişki ele alınır. Müellif bu konuda şöyle yazar:

“Konuşan açısından [bakıldığında] *halin* gereği (*muktezâ-yı hâl*) –Allah Teâlâ’nın izniyle, bu kitapta konuyu ele alma fırsatı geldiğinde göreceğin üzere– [duruma göre] farklılık gösterir. Buna göre *hal* kimi zaman; *dile* getirilmesi (*tediye*) konusunda *vaz’î* delâletten, ne ise o olarak lafızlardan ve bu lafızların yalnızca telif amacıyla nazm edilmesinden –ki bu telif söz konusu lafızları karga sesi hükmünden çıkarır [ve anlamlı bir bütün haline getirir]– fazlasına ihtiyaç duyulmayan şeyi gerektirir. Bu, nahiv ilminde “mananın aslı” (*aslu’l-ma’nâ*) şeklinde adlandırdığımız şeydir. Burada, “mananın aslı”nı, canlıların çıkardığı seslerle eş değer gördük. Başka bazı durumlarda ise *hal*, ifade edilmesi konusunda bundan daha fazlasına ihtiyaç duyulan şeyi gerektirir”.³⁰⁷

Görüldüğü üzere müellif burada, sözün delâletine yönelik iki seviyeyi birbirinden açık bir biçimde ayırıştırır. Bunlardan birincisi Sekkâkî tarafından *aslu’l-mana* (mananın temeli) şeklinde adlandırılan ve nahiv ilmi tarafından incelenen seviyedir. Müellif *aslu’l-mana*nın ifadesinde iki temel unsur zorunlu görür. Bunlardan birincisi ne ise o olarak lafızlar ve *vaz’î* delâletleridir. İkincisi ise bu lafızların mutlak telif amacıyla dizilmesidir. Burada mutlak telif derken, lafızları bir yığın olmaktan çıkarıp anlamlı bir bütün haline getiren, diğer bir deyişle terkinin varlığı bakımından asgari-zorunlu koşulu oluşturan sözdizimi kast edilmektedir. Sözün delâletine yönelik diğer seviye ise *aslu’l-mana*nın ötesine geçen ve farklılaşan ikinci anlam seviyesidir. Müellif bu anlam düzeyinin ifadesinde lafızların *vaz’î* delâletlerinin ve mutlak telifinin yeterli olmayacağı, bunlardan daha fazlasına ihtiyaç duyulacağını belirtir. Sekkâkî burada kast ettiği fazlalığın ne olduğunu ya da bu düzeyin hangi disiplin tarafından incelendiği konusunda herhangi bir şey söylemez ancak burada meânî ilminin kast edildiği açıktır.³⁰⁸

Sözün delâlet düzeylerine ilişkin müellifin burada yaptığı ayırım esasen aynı bütünün farklı parçalarına ya da yönlerine tekabül eder. Buna göre verili bir sözün delâlet ettiği bir anlam bütünü vardır. Sekkâkî bu anlamsal bütünü kendi içinde iki kısım halinde ele alır. Nahiv ilminde incelenene ve *aslu’l-mana* şeklinde adlandırdığı kısım bu anlam bütününün temelini oluşturur. Ancak sözün medlûlü bundan ibaret değildir. Bu temel anlam üzerine, sözün ikinci anlam katmanı tahakkuk eder. Nitekim sonraki belâ-

³⁰⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 250.

³⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 250.

gat âlimleri Sekkâkî'nin sözün delâlet düzeylerine ilişkin burada yaptığı ayrımı birincil ve ikincil anlam seviyeleri şeklinde adlandırmıştır.³⁰⁹

Sözün bahse konu olan birinci ve ikinci delâlet düzeyi arasındaki fark, medlûlün hangi perspektiften incelendiği ile ilişkilidir. Buna göre, daha önce ifade edildiği üzere, verili bütün söz örnekleri belirli bir tarihsel durum/bağlam içinde oluşur. Burada durum/bağlam kelimesiyle ifade edilen şey, bir belâgat terimi olarak sözün *makamı* ya da *halidir*. Ancak bahsi geçen makam ya da hal olgusu sözün medlûlüne dair bütün araştırmada alanlarında mutlak surette dikkate alınmaz. Nitekim genel olarak nahiv, verili bir sözü tarihsel şartlarından kopararak tümel seviyede ele alır. Diğer bir deyişle bir sözün gramatik analizinde sözün bağlamla ilişkisi dikkate alınmaz. Bu araştırmada sözün yapısı ve formel delâleti soruşturulur. Hatırlanacağı üzere müellif nahiv ilmini şöyle tanımlamaktadır:

“Nahiv ilmi, *aslü'l-manayı* mutlak olarak ifade edebilmek için, Arap dilinden tümevarım yoluyla elde edilen ölçütler (mekâyîs) ve bu ölçütlere dayalı kanunlar aracılığıyla kelimeler arasındaki terkinin keyfiyetine dair bilgiye –bu bilgi sayesinde terkipte söz konusu keyfiyet bakımından hata yapmaktan sakınmak amacıyla– yönelmendir.”³¹⁰

Dikkat edilirse bu tanımda nahvin, kelimeler arasındaki terkinin keyfiyetini yani isim, fiil ve harf türündeki kelimelerin gramatik konumların gereği olarak dizilme tarzını incelediği ve bu incelemedeki amacın da sözün temel anlam seviyesini ortaya koymak olduğu söylenmektedir. Yukarıda ise *halin* gereği ile sözün oluşturulma biçimi arasındaki ilişkiye dair şunlar söylenmişti:

Buna göre hal kimi zaman; dile getirilmesi (tediye) konusunda vaz'î delâletten, ne ise o olarak lafızlardan ve bu lafızların yalnızca telif amacıyla nazm edilmesinden –ki bu telif söz konusu lafızları karga sesi hükmünden çıkarır [ve anlamlı bir bütün haline getirir]– fazlasına ihtiyaç duyulmayan şeyi gerektirir. Bu, nahiv ilminde “mananın aslı” (*aslü'l-ma'nâ*) şeklinde adlandırdığımız şeydir.³¹¹

³⁰⁹ Mesela Cevdet Paşa, modernleşme döneminin meşhur metni *Belâgat-i Osmâniyye*'de bu konuda şöyle yazar: “Kelâmın öyle bir vech-i mahsus üzere irâd olunmasından maksûd olan agrâza meânî-i sevânî ve terkinin mecmû-ı medlûlâtına meânî-i evvel denir”. Ahmed Cevdet Paşa, **Belâgat-i Osmaniye**, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1299, s. 21.

³¹⁰ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 125.

³¹¹ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 250.

Bütün bu açıklamalar bir arada düşünüldüğünde sözün temel anlam seviyesine ilişkin şu sonuçlara ulaşılabilir: Nahiv ilmi herhangi bir sözü incelerken, dilin verili unsurlarını ve bu unsurların vaz‘î delâletini esas almaktadır. Bu nedenle bu araştırmada sözün kim tarafından, nerede/nasıl/ne zaman ve kime yönelik olarak söylendiği değil, *tam olarak ne söylediği* önemlidir. Bir sözün ne dediğini tespit etmek ise terkinin ifade ettiği ilk medlûlü ya da sözün genel anlam içeriğini incelemek demektir. Dolayısıyla bu inceleme 1. kelimeleri ve vaz‘ hükmüne göre delâlet ettikleri sözlük/lugavî anlamlarını, 2. bir kelimenin diğerine isnad edilmesi suretiyle oluşan terkip olgusunu ve bu süreçte ilgili kelimelerin lugavî anlamlarına ilaveten cümle içinde üstlendikleri gramatik anlamları içerir. Sözün bu delâlet seviyesi, hem lugavî hem de nahvî mana itibarıyla, vaz‘î delâleti esas aldığından ulaşılan neticeler –vaz‘î delâletin tabiatı gereği– yoruma açık ve çok seçenekli değildir. Aksine doğru/yanlış şeklinde çift değerli bir yapı arz eder ve kesinlik değeri yüksektir. Sözün temel anlam düzeyi, terkinin varlığı açısından asgari zorunlu koşulları teşkil ettiğinden, herhangi bir sözün edebi anlamı ve değeri buraya bakılarak açıklanamaz. Bu nedenle *aslu’l-mana* belâgat araştırmasında dikkate alınmaz.

Öte yandan söz, meânî ilminde temel anlam seviyesinin ötesine geçen hususiyetleri bakımından incelenir. Daha önce ifade edildiği üzere böyle bir anlam soruşturması kuşkusuz vaz‘î delâletten fazlasını talep edecektir. Sekkâkî, sözün burada işaret edilen boyutunu ele alan meânî ilmini şöyle tanımlar:

Meani ilmi kelimelerin terkiplerinin ifadedeki hususiyetlerini ve bu hususiyetlere bitişen/ilişen istihsan vb. hususları, söz konusu hususiyetlere vakıf olmak suretiyle, kelâmı halin zikredilmesini gerektirdiği şeye tatbik konusunda hatadan sakınabilmek amacıyla, tetebbu etmektir.³¹²

Sekkâkî burada “terkip” derken, sıradan herhangi bir insanın kurduğu cümleleri kast etmez. Müellif bu konuda şöyle yazar:

³¹² Sekkâkî, **Miftâh**, s. 247. Peki, ne olacak bu incelemenin sonucunda? Belîğ kimselerin sözleri incelenecek ve bu sözlerden/kullanımlardan hareketle belîğ bir sözün hususiyetleri tespit edilecek. Dolayısıyla Sekkâkî’nin bu açıklamasına göre şöyle düşündüğünü söyleyebiliriz: Çok sayıda belîğ kelâm örneği incelenecek ve bu cüzî örneklerden tüme varım yöntemi kullanılarak genel kaidelerin tespitine çalışılacak. **Demek ki belîğ sözün genel kuralları, tespit edilebilir.** Her şeyden önce böyle bir kabulden bahsedebiliriz. Eğer böyle bir şeyi kabul etmeseydi Sekkâkî, o zaman böyle bir tetkikten bahsetmesi anlamsız olurdu.

“Kelam terkipleri” derken temyiz ve marifet üstünlüğüne sahip kimselerden sadır olan terkipleri kast ediyorum ki bunlar da belîğ kimselerin terkipleridir. Bunun dışındaki kimselerden sadır olanları değil.³¹³

Şu halde, meânî meselelerinin ve kaidelerinin tespit edilebilmesi için herhangi bir insanın kullandığı terkipler değil yalnızca belîğ kimselerin kurduğu cümleler/kullandığı terkipler tetkik edilecektir. Çünkü belîğ/fasih olmayan bir insanın kurduğu cümle/kullandığı terkipler, aslû’l-mana seviyesindeki örnekleri gibi, belâgat sanatı bakımından hayvanların çıkardıkları seslerle aynı konumdadır. Hayvanların çıkardığı sesler de, belirli bir mana/düşünceye bağlı olmaksızın mahallinden/mahrecinden rast gele çıkar. Dolayısıyla mutlak anlamda belîğ/fasih olmayan birinin çıkardığı ses de, burada rastgele çıkarılmış, herhangi bir zihinsel arka plana dayanmayan ses gibi değerlendirilmiş olmaktadır.³¹⁴

Dikkat edilirse tanımda, meânî ilminin konusu nahivden farklı olarak *terkibin hususiyetleri* şeklinde, amacı da *aslû’l-mananın* tespiti değil ve fakat *sözün halin gereğine mutabakatı* şeklinde belirlenmiştir. Dolayısıyla söz bu aşamada, nahivden farklı olarak, içinde tahakkuk ettiği hal/makam ile ilişkisi bakımından söz konusu edilecektir. Kısaca meânî ilminde sözün medlûlüne ilişkin araştırma hem konusu hem de amacı bakımından nahivden farklılaşır.

Tanımda üzerinde durulması gereken hususların başında *terkibin hususiyetleri* ile neyin kast edildiği gelir. Müellif bu konuda şu açıklamayı yapar:

“Terkibin hususiyeti” ile kast ettiğim şey; belîğ bir kimseden sadır olması itibariyle, işitildiğinde terkipten –ne ise o olmak bakımından terkibin zatına ait değil de onun lazımı konumundaki- ilk anlaşılan şeyi kast ediyorum.³¹⁵

Esasen terkibin hususiyetlerine ilişkin bu açıklamalar sözün delâlet seviyelerine ilişkin yukarıda yaptığımız ayrımı oldukça net bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre ne ise o olmak bakımından (min haysü hüve hüve) sözün zatı gereği ifade ettiği bir manası vardır. İkinci olarak ise sözün zatı gereği olmayıp ancak onun lazımı konumun-

³¹³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247.

³¹⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 247-248.

³¹⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 248.

da bulunan bir başka anlam seviyesi daha vardır. İşte terkinin hususiyetleri derken kast edilen bu ikinci seviyedeki manalardır. Bu ayrımın temeli vaz'î ve aklî delâlet türleri arasındaki farka dayanmaktadır. Sözün zatı gereği taşıdığı ve nahivde *aslu'l-mana* olarak adlandırılan düzey vaz'î delâlet kapsamında lugavî ve nahvî manaları içerir. Meânî ilminin odaklandığı şey ise bunun dışında aklî delâlet ile gösterilen ve Sekkâkî tarafından terkinin hususiyetleri şeklinde adlandırılan ikincil manalardır. Anlamanın bu seviyesi de lugavî ve nahvî mananın mukabili olarak *belâgî mana* şeklinde adlandırılabilir.

Öte yandan Sekkâkî, haberi isnadın türlerini ele aldığı bölümde, İslâm geleneğindeki ilk filozof kabul edilen Kindî ile meşhur dilci ve edebiyatçı Müberrid arasında yaşanan ve sözün delâlet düzeyleri arasındaki farkı oldukça iyi biçimde ortaya koyan bir anekdota yer verir. Müellifin aktarımıyla hadise şöyle cereyan etmiştir:

Kindî, Ebu'l-Abbas Müberrid'e şöyle sorar: Ben Arapların sözlerinde fazla/gereksiz unsurlar buluyorum. Mesela onlar şöyle söyler: "عبد الله قائم" Daha sonra şöyle derler: "إن عبد الله قائم" Daha sonra ise şöyle derler: "إن عبد الله لقائم". Hâlbuki [burada üç farklı cümle olmasına karşın] mana aynıdır. Bunun üzerine Müberrid şöyle cevap vermiştir: Hayır, bilakis buradaki manalar birbirinden başkadır. Arapların "عبد الله قائم" sözü Abdullah'ın ayakta olduğunu haber vermekten ibarettir. "إن عبد الله قائم" sözleri ise soru soran bir kimseye verilmiş bir cevaptır. "إن عبد الله لقائم" sözü ise Abdullah'ın ayakta olduğunu reddeden bir kişinin inkarına verilmiş bir cevaptır.³¹⁶

Kindî ve Müberrid arasındaki karşılaşma tarihsel değeri ya da bilgi içeriği açısından değil ve fakat verili bir söz örneğinin farklı bakış açılarıyla tahlili ve bu durumun yol açtığı sonuçları göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Meselenin nirengi noktasını, kurallı ve anlamlı bir sözün medlûlünün hangi unsurlardan ve düzeylerden oluştuğu ve bu unsurların nasıl inceleneceği daha açık bir deyişle bu incelemede sözün anlamsal-kavramsal içeriği yanında bağlamın da dikkate alınıp alınmayacağı meselesi oluşturur.

Kindî meseleye şöyle bakmaktadır: Yukarıda Abdullah'ın ayakta olduğunu dile getiren üç farklı cümle, fiili bir durum olarak insanlar arasında kullanımdadır. Felsefi-

³¹⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 259.

mantıksal nosyonun da etkisiyle Kindî bu üç söze baktığında her birini ayrı bir önerme olarak okumaktadır. Diğer bir deyişle Kindî işittiği sözün yapısına ve ilişkilerine değil kavram ve tasdik düzeyinde akli içeriğine odaklanır. Bu nedenle ilgili örnekleri işittiğinde şöyle düşünür: Bu cümlelerin her birinde hakkında konuşulan özne olarak “Abdullah”, bu özneye yüklenen eylem/nitelik olarak “ayakta olmak” ve özne ile yüklem arasındaki ilişkinin niteliği olarak “olumluluk, yahut diğer bir deyişle –dır” değişmemiştir. Şu halde burada her ne kadar üç farklı cümle kurulmuş olsa da, bu cümlelerin üçünde de anlatılmak istenen aklî-anlamsal içerik bir ve aynı şeydir. Bu durumda söz konusu cümlelerin lafızlarında gözlemlenen ve farklılığı doğuran ل، ٱ gibi edatların kullanımı gereksizdir. Kindî bu gözlem ve tespitlerinden dolayı Arapların sözlerinde fazla/gereksiz unsular bulunduğu kanaatinde.

Müberra id ise aynı söz örneklerini Kindî’den tamamen farklı bir bakış açısıyla şöyle değerlendirir:

Verili bir sözün temel anlam içeriği, kelimelerin sözlük anlamlarıyla cümle içindeki konumlarının bu sözlük anlamlarına yüklediği gramatik işlevden kaynaklanır. Ancak öte yandan her bir söz örneği belirli bir tarihsel durum içinde, bir bağlam içerisinde söylenmiştir. Dolayısıyla bu durum, sözün anlamının tespit edilmesinde bağlamın dikkate alınmasını zorunlu kılar. Konuşanın belâgat niteliğine sahip biri olduğu var sayıldığında sözdeki küçük ya da büyük her bir tasarrufun sözün medlûlüne ilişkin anlamsal bir sonuç doğuracağı görülecektir. Mesele bu pencereden baktığımızda Kindî’nin sorduğu soru ve verdiği örnekler şöyle değerlendirilebilir.

Sözün temel anlam seviyesi açısından Kindî’nin tespitleri doğrudur. Ancak belâgî manalar dikkate alındığında durum farklılaşmaktadır. Çünkü belâgî manalar sözün medlûlünü oluşturan bütünün parçasıdır. Buna göre "عبد الله قائم" cümlesi konu hakkında hiçbir ön bilgiye sahip olmayan ve terkinin ana unsurlarını oluşturan “Abdullah” ve “ayakta olma” durumlarını ve bu iki durum arasında olumlu ya da olumsuz herhangi bir isnad ilişkisini daha önce hiçbir şekilde düşünmemiş, zihni kendisine ulaştırılan haber konusunda tamamen nötr durumdaki bir kişiye söylenebilecek sözdür. Dolayısıyla "عبد الله قائم" cümlesi yalnızca “ayakta olma” durumunun Abdullah isimli şahsa nispetini ifade etmez. Bununla birlikte bu anlamsal içeriğin yukarıda tasvir edilen pozisyonadaki

bir muhataba yeni bir haber ve bilgi şeklinde iletildiği anlamını da taşır. "إن عبد الله قائم" cümlesi ise *aslu'l-mana* düzeyinde birinci cümleyle aynı içeriğe sahip olmakla birlikte ondan farklı olarak, konu hakkında ön bilgisi bulunan ve nispetin tarafları arasındaki olumlu isnad konusunda kuşkuları olan, dahası konuya ilişkin kesin bilgi arayışı içinde olan bir kişiye yönelik söylenmiştir. Dolayısıyla bu cümle "Abdullah ayakta mı değil mi?" şeklinde sorulmuş bir soruya cevap niteliğindedir. "إن عبد الله لقائم" cümlesi ise ilk iki cümleden farklı olarak, cümlede ifadesini bulan hükmü reddedip bunun tam aksini yani Abdullah'ın ayakta olmadığını iddia eden kişiye verilmiş bir cevap niteliğindedir.

Yukarıda tartışılan cümlelerin her üçünde de *aslu'l-mana* düzeyinde aynı içerik bulunsa da netice olarak Müberrid bu cümlelerin dile getirdiği anlamların birbirinden farklı olduğunu kanaatindedir. Şu halde *cümlenin medlûlü* dediğimiz şeyin sadece *aslu'l-manadan* ibaret olduğu söylenemez. Belâgî manalar da cümlenin parçasını oluşturur ve medlûlü doğrudan etkiler.

Bütün bu açıklamaların neticesi olarak, Sekkâkî'nin kurallı ve anlamlı bir sözün medlûlünü üç unsurdan müteşekkil ve sözün manasını da bu unsurların toplamı olarak gördüğü söylenebilir. Bunlar *lugavî*, *nahvî* ve *belâgî* mana seviyeleridir. Bu üç mana seviyesi esasen dilin kullanımında hatanın mümkün görüldüğü *kelime*, *cümlenin telifi* ve *telifin mutabakatı* şeklindeki üç alanla da örtüşmektedir. *Lugavî* ve *nahvî* mana, nahivde incelenen ve *aslu'l-mana* şeklinde ifade edilen sözün temel anlam düzeyini oluşturur. Sözün yapısı ve teşekkülü bakımından bu ilk mana düzeyidir. Belâgî mana ise meânî ilminin konusudur ve *aslu'l-mana* üzerine temellenir. Bu nedenle ikincil manalar şeklinde adlandırılmıştır. Ancak söze, yapısı ve teşekkülü bakımından değil de muhatabın işitmesi ve idraki açısından bakıldığında, belâgî mana zihin tarafından ilk fark edilen ve anlaşılan unsur olur. Nitekim müellif, *terkibin hususiyetleri* ile kast edilenin ne olduğunu izah ederken, bu durumu açık bir biçimde dile getirmiştir:

“Terkibin hususiyeti” ile, belîğ bir kimseden sadır olması itibariyle, işitildiğinde terkipten –ne ise o olmak bakımından terkipten zatına ait değil de onun lazımı konumundaki- ilk anlaşılan şeyi kast ediyorum.³¹⁷

Müellif bu durumu bazı örnekler üzerinden açmayı dener. Sekkâkî bu konuda şöyle yazar:

"إِنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ" (Kuşkusuz Zeyd gitmektedir) cümlesini sözün nasıl oluşturulacağını bilen bir kimseden işittiğinde, bu cümleden ilk anlayacağın şey, şüphenin nefyi ya da inkarın reddinin kast edildiği olacaktır.³¹⁸

Dolayısıyla Sekkâkî burada kurallı ve anlamlı bir söz işittiğimizde ilk dikkatimizi çekecek ve anlayacağımız şeyin lugavi ya da nahvî mana olmadığını, aksine sözün bütününde tahakkuk eden belâğî mana olduğunu söyler.

Tanımda üzerinde durulması gereken bir başka husus, *meânî* incelemesinin amacıdır. Hatırlanacağı üzere, terkipten hususiyetlerine yönelik incelemenin gayesi müellif tarafından, *sözün halin gereğine mutabakatı konusunda hatadan sakınmak* şeklinde belirlenmiştir. Bu durumda meani incelemesi bağlamında şu temel sorular gündeme gelmektedir: Hal ve halin gereği nedir? Halin gereğine mutabakat tam olarak nasıl gerçekleşir? Sözün nesi halin gereğine mutabık olacaktır? Ayrıca halin gereğine mutabakat söz bakımından ne tür sonuçlar doğurur?

Daha önce de ifade edildiği üzere, konuşanın Tanrı değil de insan olduğu varsayıldığında, insani var oluş şartları gereği bütün söz örnekleri zorunlu olarak belirli bir tarihsel durum ve bağlam içinde teşekkül eder. Sekkâkî *terkipten tarihsel varlığı* şeklinde ifade edebileceğimiz bu durumu, insanın dünyadaki bulunuşu ve hallerine ilişkin kategoriler üzerinden şöyle dile getirir.

³¹⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 248.

³¹⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 248. Sekkaki, “terkipten özelliği” derken neyi kast ettiğini izah etmek üzere başka misaller de vermektedir. Mesela: "زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ" (Zeyd gitmektedir) cümlesinde terkipten özelliği, mücerret haber verme kastıdır. Bir başka misal: "مُنْطَلِقٌ" (Gitmektedir) cümlesinde ise, mûsned ileyh terk edilmek suretiyle ihtisar kast edilmiştir. Aynı şekilde mûsned ileyh telaffuz edildiğinde, marife ya da nekre, mutlak ya da mukayyet kullanıldığında, takdim ya da tehir edildiğinde, bu cümleler de temel anlamın dışında kast edilen bir mana vardır ve bu mana “terkipten özelliği” denen şeydir.

Açıktır ki sözün makamları birbirinden farklıdır. Mesela teşekkür makamı şikâyet makamından başkadır. Tebrik makamı, baş sağlığı dileme (taziye) makamından başkadır. Övgü (medih) makamı yergi (zem) makamından başkadır. Teşvik makamı korkutma makamından başkadır. Bütün bu durumlardaki ciddiyet makamı şaka makamından başkadır. Aynı şekilde bir sözü ilk kez söyleme makamı, [sözün içeriğinden] haberdar olma ya da [sözü] inkâr etme durumuna binâen söyleme makamından başkadır. Aynı şekilde soruya binâen konuşma makamı inkâra binâen konuşma makamından başkadır. Bütün bunlar aklı başındaki herkes tarafından bilinir. Yine zeki biriyle konuşma makamı, kavrayış gücü düşük biriyle konuşma makamından başkadır.³¹⁹

Görüldüğü üzere müellif burada, insanın hayatı boyunca ne tür durumlarda, hangi hal ve şartlarda bulunabileceğini küllî seviyede dikkate alarak konuşmaktadır. Müellifin insana dair düşündüğü bütün hal ve şartlar, dolaylı olarak sözün de içinde teşekkül ettiği makamı oluşturur. Ancak müellifin insana ve dolaylı olarak söze dair birer kategori olarak tespit ettiği bu makamlar konu hakkındaki nihai bilgi olmayıp istikra yoluyla belirlenmiştir. Dolayısıyla bunlara başkaları da eklenebilir. Öte yandan Sekkâkî buraya kadar yalnızca söz konusu makamların birbirinden farklı olduklarını söylemiştir. Ancak müellif şimdi bir adım daha atar ve söz konusu makamların gereğinden bahseder.

Bütün bu makamların diğer makamlardan başka gerekleri vardır.³²⁰

Bun göre makamlar arasındaki fark pek tabii bir biçimde bu makamların gereklerini de farklılaştırmaktadır. Sekkâkî burada makamın gereği ile ne kast ettiğini beyan etmez. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, makamın gereği derken kast edilen şey öncelikle o makam ya da durumda bulunan insan, ikinci olarak da söylenen söz ile ilgilidir. Sekkâkî bu aşamada bir adım daha atar ve makam ve gereği ile söz arasındaki ilişki üzerinde durur. Müellif şöyle yazar:

Sözün güzellik ve kabul edilirlilik bakımından durumunun yükselmesi ve düşmesi, kendisine yaraşır/layık unsurlara denk düşmesiyle (musadefe) gerçekleşir. İşte bu bizim halin gereği (mukteza-yı hal) diye adlandırdığımız şeydir.³²¹

³¹⁹ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 256.

³²⁰ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 256.

³²¹ Sekkâkî, **Miftâh**, s. 256.

Bu açıklamaya göre verili bir söz, içinde bulunduğu halin gereklerine uygun şekilde oluşturulmalıdır. Hatırlanacağı üzere müellifin belâgati *halin gereğine mutabakat* şeklinde tasavvur ettiğini belirtmiştik. Söz ile halin gereği arasındaki uygunluk arttıkça sözün belâgat düzeyi artmakta, bu da sözün güzellik ve kabul edilirlilik değerini yükseltmektedir. Ancak bu noktada şu soru gündeme gelmektedir: Söz halin gereğine nasıl uygun olur? Daha açık bir deyişle sözün hangi unsuru halin gereğine mutabık olur? Lafzı mı yoksa manası mı?

Müellif, söz ile halin gereği arasındaki uygunluk ilişkisini şu sözleriyle açar:

Eğer halin gerektirdiği şey hükmün mutlak şekilde ifade edilmesi ise, bu durumda sözün güzelliği tekit edatlarından tecrit edilmesidir. Eğer halin gereği bunun hilafına ise, bu durumda sözün güzelliği, sözü –zayıflık ve kuvvet bakımından halin gereğine uygun biçimde– ilgili tekit edatlarından biriyle süslemektir. Eğer halin gereği müsned ileyhin hazfedilmesi ise bu durumda sözün güzelliği müsned ileyhin terk edilmesidir. Eğer halin gereği müsned ileyhin daha önce belirtilen yönlerden birine göre zikredilmesi (isbât) ise bu durumda sözün güzelliği uygun bir itibara göre söylenmesidir. Benzer şekilde halin gereği müsnedin terk edilmesi ise bu durumda sözün güzelliği müsnedi zikretmeden söylemektir...³²²

Sekkâkî açıklamalarına, konunun mahiyetini değiştirmeyecek farklı örnekler vererek devam eder. Bütün bu açıklamalar bizim için, söz ile bağlam arasındaki uygunluk ilişkisinin müellif tarafından nasıl kurgulandığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Buna göre sözün içerisinde söylendiği hal cümlede yer alan unsurlardan birinin mesela *müsned ileyhin hazfedilmesini* gerektirebilir. Bu durumda konuşan sözü müsned ileyhi hazfederek oluşturursa söz halin gereğine uygun şekilde kurulmuş ve tabiatıyla güzellik ve kabul edilirlilik yani belâgat derecesi bakımından yükselmiş olur. Şu halde müellifin *terkibin hususiyeti* derken kast ettiği şey, sözün ne lafzı ne de manasıdır. Bilakis terkibin hususiyeti derken kast edilen, sözün yapısını belirleyen unsurlar olarak *müsned ileyhin hazfî* vb. gramatik tasarruflardır. Halin gereğine uyması beklenen şey de Cürçânî tarafından *nahvin anlamları* şeklinde ifade edilen bu gramatik tasarruflardır. Fiziksel bir unsur olarak lafız ile sözün temel anlam içeriği ve teması olarak mana halin gereğine mutabaka konusunda herhangi bir işleve sahip değildir. Dolayısıyla

³²² Sekkâkî, *Miftâh*, s. 256-257.

sözün edebi değerini belirleyen unsur konusunda Sekkâkî'nin, Cürcânî ve Râzî ile ayı teorik çizgiyi takip ettiği söylenebilir.

Ancak bu bağlamda bizim *belâgî mana* şeklinde adlandırdığımız durumu ve bu durum ile *terkibin hususiyeti* arasındaki ilişkiyi belirginleştirmemiz gerekmektedir. Konuyu yukarıda bahsi geçen *müsned ileyhin hazfî* üzerinden tartışabiliriz.

Sekkâkî müsned ileyhin hazfî konusunda şu açıklamaları yapar:

Müsned ileyhin hazfedilmesini gerektiren durum şudur: Eğer dinleyen/muhatap müsned ileyhi zihninde canlandırıyor, tahayyül ediyorsa ve konuşan kimse [daha henüz] müsnedi zikrettiğinde müsned ileyhe yöneleceğini anlıyorsa, [bu durumda müsned ileyh zikredilmez, hazf edilir]. Müsned ileyhin terki/hazfî şu gerekçelere dayalı olabilir:

a. Makam darlığı, b. Zahir duruma binaen, abesten kaçınmak, c. Zahir açısından bakıldığında, müsned ileyhin terkinde aklın şahadetine itimat etme, zikredilmesinde ise lafzın şahadetine itimat etmenin olduğunu düşündürmek ki bu iki şahadet arasından nu muazzam bir fark vardır, d. Müsned ileyhin hazfinde lisanı terk edilen şeyden yahut terk edilen şeyi lisanından temizleme manasının olduğunu düşündürmek, e. İhtiyaç duyduğunda inkar edebilmek için tasrihten kaçınmak, g. “Dilediğini yaratır, dilediğini yapar” sözünde olduğu gibi haberin hakikat olarak ancak tek bir zat için uygun olması, h. Haberin [hakikat olarak değil ancak] iddia bakımından tek/bilinen bir zat için uygun olması, ğ. Kullanımın müsned ileyhin ya da benzerlerinin terki şeklinde yerleşmiş olması. Yahut müsned ileyhin hazfedilmesi burada zikredilenler dışında makamın gerektirdiği şeye uygun ve benzerlerine ancak akl-i selîm ve tab-ı müstakîmin ulaşabileceği başka bir takım amaçlar için olabilir.³²³

Yukarıdaki açıklamalar bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda şunları söyleyebiliriz: Meânî ilminin incelediği unsur olarak terkibin hususiyetleri yukarıda da ifade ettiğimiz üzere cümleyi oluşturan unsurlar üzerinde uygulanan takdim-tehir, hazif-zikir vb. gramatik tasarruflarıdır. Çünkü sözün içinde bulunduğu durum cümledeki herhangi bir unsurun özel bir şekilde kullanılmasını gerektirebilir. Şu halde müsned ileyhin hazfedilmesi böyle bir özel durumdur ve bu durumu gerektiren şey haldir. Dolayısıyla müsned ileyhin hazfedilesi halin gereği olmaktadır. Ancak yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü üzere müsned ileyhin hazfî şeklindeki tek bir gramatik tasarrufun sözün bağlamına göre değişen birbirinden farklı çok sayıda manası olabilmektedir. Do-

³²³ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 265-266.

layısıyla bizim belâğî mana derken kast ettiğimiz şey müsned ileyhin hazfî değil ve fakat bu durumun yol açtığı manadır.

Durumu biraz daha netleştirmek üzere Sekkâkî'nin yukarıda müsned ileyhin hazfî bağlamında zikrettiği bir anlam üzerinde durabiliriz. Müellifin belirttiği üzere müsned ileyh yani cümlelerin öznesi, konuşanın dilini ilgili öznenin temiz tutması ya da tam tersine olacak şekilde ilgili özneyi kendi dilinden temiz tutması amacıyla hazf edilebilir. Meseleyi açabilmek için şöyle bir durum varsayabiliriz: Bir mecliste oturan ve sohbet eden birkaç arkadaş, pek de hoşlanmadıkları bir kişinin dışarıdan gelmekte olduğunu fark ederler. Meclistekilerden biri bu durumu “Geliyor yine” şeklinde bir cümleyle ifade eder. İlk elden fark edileceği üzere cümlede müsned ileyh yani özne hazf edilmiş durumdadır. Öznenin hazf edilmesi cümlelerin özel bir tarzda kurulduğu anlamına gelir ve müellifin *terkibin hususiyeti* derken kast ettiği şeydir. Ancak öznenin hazf edilmesi burada “hakkında konuşulan kişiden hoşlanmama” gibi bir mana taşıyabilir. İşte belâğî mana derken kast ettiğimiz şey budur. Bu nedenle konuşan “Ağzımı-dilimi senin adını anarak kirletmek istemiyorum” dercesine özneyi cümlede kullanmamıştır. Cümlelerin yapısına dikkat edilirse “hoşlanmama” manasının ne cümlede yer alan herhangi bir kelimeden ne de kelimelerin cümle içinde kazandığı gramatik fonksiyonlardan kaynaklanmadığı görülecektir. Diğer bir deyişle “hoşlanmama” manasının vaz‘ olgusuyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle aslu’l-mana düzleminde dâhil değildir. Nitekim Îcî bu durumu terkiplerin sadece mücerret *vaz‘* yoluyla göstermediği manalar olarak görür.³²⁴ Bu mana sözün içinde söylendiği şartlara bakılarak zihin tarafından sözün lazımı olarak idrak edilen bir manadır. İşte *ikincil anlamlar teorisi olarak belâgat* derken kast ettiğimiz şey budur. Söz belirli bağlamlarda özel bir tarzda kurulur yani terkibin belirli hususiyetleri olur. Sözün bu şekilde kurulmasını gerektiren şey halin kendisidir. Söz halin gereğine uygun şekilde kurulduğunda belâgat değeri artar. Çünkü bu durumda sözün lafzından vaz‘î delâlet yoluyla çıkmayan bir takım ikincil manalar hâsıl olur. Böylece sözün içeriği aslu’l-mana düzeyinin ötesinde yeni manalar ile zenginleşir. Nitekim müellif sözün anlam içeriği ile belâgat değeri arasında doğru orantı görmektedir.

³²⁴ Îcî, *el-Fevâidu'l-Gıyâsiyye*, s. 110.

Belâgatin temel amacı sözün yapısı ile halin gereği arasındaki uygunluk ilişkisini kurmaktır. Böylece müellifin ifadesiyle telifin mutabakatında hatadan sakınılmış olur. Bu uygunluk ilişkisinin tam olarak kurulabilmesi sözün lazımı olarak ortaya çıkan bütün ikincil manaların idraki ve zaptını gerektirir. Çünkü belirli bir durumda halin gereğine uygunluk son tahlilde bu ikincil manalar üzerinden takip edilecektir. Ancak sözün ikincil manalarının akli olarak tüketilmesi Sekkâkî'nin de belirttiği gibi mümkün değildir. Ayrıca tek bir hususiyetin duruma göre birbirinden farklı ve hatta zıt anlamları olabilmektedir. Şu halde ilmi araştırma ve telif bakımından terkinin hususiyetlerinin esas alınması ve bu esas üzerinden tespit edilebilen muhtemel ikincil manaların kaydedilmesi makul bir yol olacaktır. Nitekim Sekkâkî “müsned ileyhın hazfî şu gerekçelerle yapılmış olabilir yahut şu anlamlara gelir” derken bu sayılan manaların ucu açık olduğunu ve akl-ı selîm sahiplerinin bu listeye eklemelerde bulunabileceğini belirtir. Bu durumda tanımda da belirtildiği gibi meânî ilminin konusu terkinin hususiyetleri olarak belirlenmiştir. Ancak Sekkâkî terkinin hususiyetlerine yönelik araştırmayı doğrudan bu hususiyetler üzerinden değil sözün yapıtaşları üzerinden kurgular. Müellif bu konuda şu açıklamaları yapar:

Kelam terkiplerinin hususiyetlerini ele almak zorunlu olarak kelam terkiplerini ele almaya bağlıdır. Ancak biliyorsun ki kelam terkiplerini ele alma dağınık/çetrefil bir durumdur. Bu nedenle [amaçlanan incelemenin gerçekleşebilmesi için öncelikle] söz konusu terkiplerin zapt u rapt altına alınması gerekir. Bu da söz konusu terkiplerden [belâgat araştırması bakımından] asıl ve öncelikli olanları belirlemek akabinde bunun dışında kalanları gidişata göre aşama aşama asıl ve öncelikli olana haml etmek suretiyle gerçekleşir.³²⁵

Sekkâkî bu açıklamaları yaptıktan sonra Arap dilinde/kelamında asıl ve öncelikli olanın haber ve talep şeklindeki iki unsur olduğunu belirtir. Akabinde bütün bir meânî incelemesini bu iki temel dilsel olgu üzerine kurar. Haber bir mefhum ile bir başka mefhum hakkında hükümde bulunmaktır. Burada hüküm derken kast edilen şey belâgat ilminde *haberî isnad* şeklinde adlandırılır. İsnad olgusu merkeze alındığında bahsi geçen mefhumlardan biri *mahkûm bih* diğeri ise *mahkûm leh* olarak adlandırılır. Şu halde haber olgusuna yönelik inceleme zorunlu olarak üç bölüme ayrılacaktır. Birinci bö-

³²⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 251.

lüm hükmü yani *haberî isnad*, ikincisi mahkûm lehi yani *müsned ileyhi* ve üçüncüsü de mahkûm bihi yani *müsnedi* konu edinir. Müellif haberî isnad başlığı altında haberin daha önce temas edilen ibtidai, talebi ve inkari türlerini inceler. Müsned ileyh ve müsned başlıkları altında ise nahiv ilmindeki verilere uygun biçimde ilgili unsurların hazfi-zikri, marife-nekre kullanımı, takdimi-tehiri vb. durumlarını inceler. Akabinde cümleler arasındaki fasıl-vasıl ilişkisi ile îcaz ve itnâb gibi üslup özelliklerini ele alır. Disiplinin ikinci kısmında ise talep başlığı altında temenni, istifham, emir, nehir ve nida türleri ve kullanımları incelenir. Dolayısıyla müellif Arap dilinin standart formlarını sabit bir veri olarak merkeze alır ve bu sabit veri üzerinden sözün bağlamla ilişkisinde değişen unsur olarak terkinin hususiyetlerini ve bunların yol açtığı belâgî manalarını incelemeye çalışır.

Buraya kadar yapılan açıklamalar *fesâhat* ve *belâgat* kavramaları ile irtibat içerisinde bir bütün olarak göz önüne alındığında şu genel değerlendirmeler yapılabilir: Verili bir sözün medlûlü lugavî, nahvî ve belâgî mana unsurlarından teşekkül eder. Lugavî mananın ilkesi lafzın muayyen bir manayı göstermek üzere vaz‘ edilmesidir. Nahvî manaların ilkesi de kelimelerin birbirine eklenerek terkip oluşturmasıdır ki bu da vaz‘ ve aklın müşterek etkisiyle tahakkuk eder. Lugavî ve nahvî manalar sözün formel delâletiyle ortaya çıkan aslu’l-mana seviyesini oluşturur. Belâgî manaların ilkesi ise son tahlilde vaz‘ edilmiş bir lafza dayalı olsa da sözün bağlam içerisindeki ilişkilerinden akıl ya da zevk unsurları ile çıkarılan ikincil manalardır. Sekkâkî sözün aslu’l-mana seviyesini lafza ve manaya raci kısımlarıyla birlikte *fesâhat* kavramına denk görür. *Belâgat* kavramı ise ikincil manalar düzeyine aittir. Ancak sözün değerini ve güzelliğin belirleyen şey sadece belâgat niteliği değildir. Müellif söze güzellik katan şeyin fesahat ve belâgat niteliklerinin toplamı olduğunu düşünmektedir.³²⁶

2.4 Bedî Sanatları Neden İkincil Konumdadır?

Sekkâkî meânî ve beyan ilimlerini oluşturan meseleleri ve akabinde *fesâhat* ve *belâgat* kavramlarına ilişkin izahlarını bitirdikten sonra, sonraki süreçte ilk kez Bedreddin ibn Malik ve onu takiben Kazvîni ve diğerleri tarafından *ilmu’l-bedî*‘ şeklin-

³²⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 532.

de adlandırılacak olan söz sanatlarını ele alır. *Miftâh*'ta ise ne *bedî* ne de *ilmü'l-bedî* ifadesi hiçbir şekilde geçmez.

Müellif girişte şöyle yazar:

Belâğatin iki mercii ile ve fesahatin da iki türü ile söze (kelam) tezyîn elbisesini giydirdiği ve onu güzelliğin en yüksek derecelerine çıkardığı anlaşıldığına göre [bu noktada şunu ifade edebiliriz ki] burada çoğu zaman sözü güzelleştirme amacıyla müracaat edilen bir takım hususi vecihler vardır. Şu halde bu vecihlerden en bilinenlerine işaret etmemizde herhangi bir beis yoktur. Söz konusu vecihler iki kısımdır: Bir kısmı manaya, diğer bir kısım ise lafza râcîdir.³²⁷

Sekkâkî bedî sanatların biri manaya diğeri lafza raci olmak üzere iki kısım olduğunu belirtir ve bir iki örnek ve kısa açıklamalar eşliğinde söz konusu sanatları sıralamakla yetinir. Bunun dışında bu sanatların cümledeki konumu ve varsa eğer mananın ifadesindeki işlevine dair hiçbir yorumda bulunmaz.

Müellif mana ile ilgili olduğunu düşündüğü sanatları toplamda on sekiz madde halinde sıralar. Bunlar sırayla şu başlıklardır: Mutabaka, mukabele, müşâkele, mürâatü'n-nazîr, müzâvece, leffü neşr, cem', tefrik, taksim, cem' mea't-tefrik, cem' mea't-taksim, cem' mea't-tefrik ve't-taksim, îhâm, tekidü'l-medh bi-mâ yüşbihü'z-zem, tevcih, sevku'l-malum mesaka gayrih, itiraz, istitba', iltifat, taklîlu'l-lafz ve lâ taklîluhu. Lafzî sanatlar ise tecnis ve alt başlıkları, reddü'l-acüz ile's-sadr, kalb, escâ', tarsî' şeklindedir.

Îcî bedî sanatların Sekkâkî tarafından, belâgat ilminin mahiyetine dâhil bir konu olarak değil ve fakat bir tür uzantı şeklinde düşünüldüğünü ima eder.³²⁸ Dolayısıyla bedî sanat söz konusu olduğunda zihni meşgul edecek en temel soru şudur: Sekkâkî bedî sanatları niçin meânî ve beyan gibi belâgat araştırmasının mahiyetine dâhil bir alan olarak görmez.

Kanaatimizce sorunun cevabı sözün delâlet düzeyleri ile doğrudan ilişkilidir. Bedî sanatlar –meânî ya da beyan ilimlerinde incelenen meselelerin aksine– sözün

³²⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 532.

³²⁸ Adudüddin el-Îcî, *el-Fevâidu'l-gıyâsiyye fî ulûmi'l-belâğa*, s. 164.

medlûlüne herhangi bir etkide bulunmaz. Örneğin Sekkâkî mutabaka sanatını şöyle tanımlamıştır. *Mutabaka*; iki zıddın bir araya getirilmesidir (cem‘). Müellif bu kısa tanımın ardından konuya ilişkin bazı misaller verir. Bu misallerden biri Tevbe sûresinin “Az gülsünler ve çok ağlasınlar” mealindeki 82. ayetidir. Burada *mutabaka* sanatı derken kast edilen “az ve çok”, “gülmek ve ağlamak” şeklinde anlamca birbirine zıt kelimelerin aynı cümlede kullanılmalarıdır. Bir cümlede birbirine zıt kelimelerin böyle peşi sıra kullanılması işitildiğinde kulağa ya da yazıda görüldüğünde göze hoş gelebilir ancak bunun cümlenin delâlet ettiği anlam alanına hiçbir etkisi yoktur. Dolayısıyla sözün ikincil anlamlar seviyesine hiçbir tesiri olmadığından Sekkâkî bedî‘ unsurları belâgat araştırmasının parçası olarak değil ve fakat eki ve uzantısı olarak görmüştür.

SONUÇ

Sekkâkî'nin son birkaç yılı hariç tamamı Hârizm'de geçen yetmiş bir yıllık hayatı, hicrî altıncı asrın ortasında (555) başlamış, yedinci asrın ilk çeyreğinde (626) ise son bulmuştur. Buna göre müellif, bir asrın bitip diğerinin başladığı bir geçiş döneminde yaşamış olmaktadır. Sözü edilen geçiş dönemi, İslam tarihi/geleneği bakımından oldukça mühim hadiselerin ve dönüşümlerin yaşandığı bir çağdır. Meselenin biri siyasi/tarihi diğeri ise ilmi/düşünsel olmak üzere iki genel vechesi bulunmaktadır. Tarihi açıdan bakıldığında bu dönem, iki büyük ve sancılı sürecin ortasında yer alır. Hicrî beşinci asır biterken, Selçuklu merkezi otoritesinin zayıflaması sonucu yaşanan zaafiyet İslâm dünyasının genelinde bir dağılmaya yol açmış ve bu durum dışarıda Suriye ve Filistin gibi bölgelere yönelik Haçlı saldırılarına, içeride ise İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde görülen Şîî/Bâtîni grupların faaliyetlerine ve güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Öte yandan yedinci asrın ilk yarısında ise Cengiz Han yönetimindeki Moğol orduları Mâverâünnehir ve Hârizm bölgelerinden başlamak üzere İslâm dünyasına karşı büyük bir istilâ hareketine girişmiştir. Hârizmşahlar, kronolojik açıdan bakıldığında, İslâm dünyasını batıdan ve doğudan kuşatan bu iki büyük felaketin ortasında, Selçuklulardan tevarüs ettikleri *cihan hâkimiyeti mefkûresi* istikametinde mücadele etmiş ve bu çerçevede özellikle Tekiş ve Alâeddin Muhammed dönemlerinde bazı başarılar elde etmişlerdir. İlmî/düşünsel açıdan ise bu dönem, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri öncülüğünde kelam-felsefe, tasavvuf, fıkıh usulü, dil ve tefsir gibi alanlarda ikinci klasiklerin üretileceği ve kelam ilmine nispetle *müteahhirûn* ya da *muhakkikûn* şeklinde nitelendirilen uzun bir sürecin tarihsel zeminini oluşturur.

Müellifin yaşadığı dönem itibariyle Hârizm ilim ortamının iki temel niteliğinden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi Mutezile mezhebine mensubiyet ve kelam-cedel ilimlerine/meselelerine yönelik yoğun ilgi, ikincisi ise dil, edebiyat ve tefsir eksenli telif ve tedris çalışmalarının gücü ve hâkimiyetidir. Hârizm bölgesinde her iki niteliği de kendinde birleştiren ilk meşhur âlim Zemahşerî'dir. Zemahşerî vefat ettiğinde (538) Sekkâkî henüz dünyaya gelmemişti. Dolayısıyla aralarında doğrudan bir irtibat söz konusu olmamıştır. Ancak Sekkâkî'nin hocası el-Hâtimî doğrudan Zemahşerî'den ders almış, talebeleri arasına girmiştir. Dolayısıyla Sekkâkî de el-Hâtimî aracılığıyla Zemahşerî'nin öncüsü olduğu Hârizm dil-tefsir muhitinin bir üyesi konumundadır. Nitekim Sekkâkî hem Basra dil mektebine hem de mutezile kelam ekolüne mensup oldu-

ğunu açıkça ifade ederek takipçisi olduğu gelenekleri ortaya koymuştur. Müellifin yaşadığı dönemle ilgili bir diğer önemli husus meşhur kalamcı Fahreddin er-Râzî'nin bu bölgeye gelmesi ve müellifle olan irtibatıdır. Râzî Hârizm'e gelmeden Abdülkâhir Cürcânî'nin *Delâil* ve *Esrar* adlı eserlerini okumuş ve bu metinlerden hareketle belâgat ilmini daha yetkin ve sistematik bir formda ifade etmek üzere *Nihâyetü'l-icâz*'ı telif etmiş bulunuyordu. Dolayısıyla Sekkâkî'nin –belâgat ilmi söz konusu olduğunda– Cürcânî-Zemahşerî-Râzî çizgisi içerisinde şekillenmiş nazari-ilmi bir bağlam içerisinde hareket ettiğini söyleyebiliriz.

Belâgat tasavvurunun Sekkâkî öncesi gelişimi *lafız-mana problematiği* çerçevesinde şekillenmiştir. Câhiz'dan başlamak üzere *edebi eleştiri* geleneğinde ve sonraki süreçte *icâzü'l-Kuran* literatüründe, Kuran'ın hangi yönden mucize olduğu konusunda cereyan eden tartışmalar bağlamında tartışılan en temel soru bir sözü değerli ve üstün kılan şeyin ne olduğu sorusu olmuştur. Diğer bir deyişle bir sözün edebi değeri ne ile ölçülür, nasıl analiz edilebilir? Câhiz'in manaların yollara atılmış olduğu, bu nedenle herkesin bu manalardan istifade edebileceği ve asıl önemli olanın lafzı düzenlemek olduğu yönündeki açıklamaları dikkatlerin cümlelerin lafız boyutu üzerine odaklanmasına yol açmıştır. Bu nedenle Câhiz sonrası süreçte pek çok edebiyat eleştirmeninin edebi eleştiride ölçüt olarak lafzı merkeze aldığı görülür. Bununla birlikte cümlelerin anlam içeriğini dikkate alan, sözün muhtevastaki hikmete ve daha önce ifade edilmemiş derin ve ince manalara önem veren ya da lafız-anlam dengesine vurgu yapan yazarlar da olmuştur. Her hâlükârda tartışma lafız-anlam kavramları ekseninde cereyan etmiştir. Beşinci asırda Abdülkâhir Cürcânî *icâzü'l-Kuran* literatüründeki tartışmalardan da istifade ederek sözün edebi değerinin ne cümlelerin fiziksel boyutunu teşkil eden ses unsuru ile ne de sözün ana konusu yani teması ile açıklanamayacağını öne sürdü. Ona göre asıl üzerinde durulması gereken şey, konuşanın gramer kurallarına uymak suretiyle oluşturduğu bütünün yapısal boyutlarıydı. Cürcânî Kuran'ın *icâzı* meselesini açıklamak üzere yola çıkmış, ancak bu amaç kendisini dil ve dil kullanılarak oluşturulan cümle örneklerinin hakikatinin ne olduğu sorusu ile baş başa bırakmıştır. Müellifin bu sorular muvacehesinde geliştirdiği nazım teorisi belâgat ilmi bakımından ciddi sonuçlar doğurmuştur. Buna göre Cürcani bir sözün edebi değerini incelerken ne lafza ne de temaya bakmış, aksine konuşanın gramatik tasar-

ruflarının cümlelerin medlûlüne kattığı anlamsal incelikleri tespit etmeye çalışmıştır. Sekkâkî'nin benimsediği teorik tutum da tam olarak budur.

Cürcanî'nin ilgileri açısından belâgat alanında ortaya çıkan sonuçlar meselenin yalnızca bir parçasını teşkil eder. Sekkâkî ise esasen belâgat alanında ortaya çıkan neticeler üzerine yoğunlaşmış, bu neticeleri mantıksal olarak son noktasına götürüp bu alandaki bilgi birikimini sistematik bir bütünlük içinde tedvin etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede müellifin temel ilgisinin herhangi bir sözün belâgat incelemesine dair külli ilke ve kaidelerin tespit ve izahı ve bu alandaki bilgi birikiminin tedvini olduğu söylenebilir. Sekkâkî belâgati “sözün halin gereğine mutabakatı” şeklinde tanımlar. Bu tanımda halin gereğine mutabık olması gereken şey müellif tarafından sözün hususiyetleri şeklinde adlandırılan unsurlardır. Bununla kast edilen konuşanın cümle kurarken gramerin sınırları içinde kalmak koşuluyla gerçekleştirdiği takdim-tehir, hazif-zikir vb. tasarruflardır. Bu tasarruflar cümlelerin medlûlüne çeşitli anlam incelikleri katar. Söz konusu anlam incelikleri ne kelimenin sözlükteki karşılığından ne de cümledeki gramatik fonksiyondan kaynaklanmaz. Aksine bağlamla ilişkisi neticesinde sözün lazımı şeklinde açığa çıkar ve zihin/akıl tarafından algılanır. Bu nedenle vaz'î değil akli delalet kapsamındadır. Ayrıca bu anlam incelikleri sözün ifade ettiği anlamın temelini oluşturan *aslü'l-mana* olgusunun ötesindedir. Bu nedenle cümlelerin ikincil anlamlar seviyesini teşkil eder.

Belâgat olgusu Sekkâkî tarafından cümlelerin ikincil anlamlar seviyesi olarak tasavvur edildiğinden *aslü'l-mana* araştırması yapan nahiv ile belâgat birbirinden doğal olarak ayrılmış olur. Öte yandan bedî sanatlar belâgat incelemesinin mahiyetine dâhil edilmez. Çünkü bu sanatlar cümlelerin ikincil anlamlar seviyesinde hiçbir sonuç doğurmamaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Alak, Musa. **Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri**, İstanbul, 2011.
- Altaş, Eşref. **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- “Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmi ve Siyasi İlişkileri”, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 41-90.
- “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi” Ömer Türker-Osman Demir (ed.), **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 91-164.
- el-Alûsî, es-Seyyid Mahmud Şükrî. **Bülûgu'l-Ereb Fî Marifeti Ahvâli'l-Arab**, I-III, Muhammed Behçet el-Eserî (tsh.), 2. Basım, Mısır: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1924-1925.
- Atik, Abdülaziz. **Fî tarihi'l-belâgati'l-Arabiyye**, Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, [t.y.].
- Aydınlı Osman. **Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi**, İstanbul: İsam, 2011.
- Bağdatlı İsmail Paşa, **İzâhu'l-meknûn** (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi. **Tarih-i Edebiyyât-ı Arabiyye: Cahiliye Devri**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. **İslâm'da İktidarın Serüveni-Halife ve Sultan**, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006.
- **Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler** (trc. Râgıp Hulusi Özdem, yay. haz. Kâzım Yaşar Koprıman-İsmail Aka), Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 2013.

- **Moğol İstilasına Kadar Türkistan,**
Hakkı Dursun Yıldız (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Belâzüri, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir. **Fütûhu'l-Büldân** (thk. thk. Abdullah Enis et-Tabbâ', Ömer Enis et-Tabbâ'), Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Benli, Ali. "Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2007.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. **el-Âsarü'l-bâkiye mine'l-kurûni'l-hâliye**, Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, 2008.
- Boyalık, M. Taha. **Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi**, İstanbul: Klasik, 2017.
- **el-Keşşâf** **Literatürü:**
Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi, İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- "İcî'nin Belâgat Anlayışı", Eşref Altaş (ed.), **İslâm Düşünce ve İlim Geleneğinde Adudüddin el-İcî** içinde (119-186), İstanbul: İsam, 2017.
- Browne, Edward G.. **A Literary History of Persia**, Cambridge: Cambridge University, 1951.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, 3. Basım, Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câhiz, **Kitâbu'l-Hayevân III**, II. Basım, Abdüsselâm Muhammed Harun (thk.), Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâdühü, 1965.
- Catafago, Joseph. **An Arabic And English Literary Dictionary**, 3. Basım, Beyrut: Librairie Du Liban, 1988.
- Celal, Vahit. **İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezmi Me'mun Akademisi**, Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Cürcânî, Abdülkâhir. **Kitâbü'l-Cümel fi'n-Nahv**, Yüsri Abdülganî Abdullah (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- **Kitâbu Delâilü'l-icâz**, 3. Basım, Mahmud Muhammed Şakir (thk.), Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.

- Güman (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Hellmut Ritter (thk.), Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1983.
- (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerif.
Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- "el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh", Yüksel Çelik (thk.), **Basılmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Cüveynî, Atâ Melik.
Kazvînî (tas.), Tahran: Müessese-i İntişârât-i Nigâh, 1391, II, 344.
- (çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Çağrı, Mustafa.
Kuran'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kuran Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2017.
- Çelebi, Kâtip.
ve'l-fünûn (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge), Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Dayf, Şevki.
Câhili (10. bs.) Kahire: Dârü'l-Maârif, [t.y.].
- Basım, Kahire: Dârü'l-Meârif, [t.y.].
- Dârü'l-Maârif, 1968.
- Demirayak, Kenan-Çöğenli, Sadi.
Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1994.
- Durmuş, İsmail.
(DİA), Cilt: XXXII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- **disi (DİA)**, Cilt: XXXVI, Ankara:
- Sözdizimi ve Anlambilim**, Osman
- Kitâbu Esrârî'l-belâga**, 3. Basım,
- Belâgatin Sırları**, Zekeriya Çelik
- Kitâbü't-tarîfât**, Beyrut: Dârü'l-
- Târîh-i Cihângüşâ**, Muhammed
- Tarih-i Cihan Güşa**, Mürsel Öztürk
- Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi**
- Tarihü'l-Edebi'l-Arabî: el-Asrû'l-**
- el-Belâga Tetavvur ve Tarih**, 9.
- el-Medârisü'n-Nahviyye**, Kahire:
- Arap Edebiyatında Kaynaklar**,
- "Nahiv", TDV İslâm Ansiklopedisi**
- "Sekkâkî", TDV İslâm Ansiklope-**

- Emin, Ahmed. **Fecrû'l-İslâm**, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1969.
- Enbârî. **Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâtî'l-üdebâ**, (thk. İbrahim es-Sâmerrâî), Zerkâ/Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân. **İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab** (thk. Recep Osman Muhammed), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. "Hârisî, Mahmûd b. Ubeydullah", **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XVI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Fahuri, Hanna. **el-Mûcez Fi Edebi'l-Arabî ve Tarihihi**, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1985.
- Gacek, Adam. **Catalogue of the Arabic Manuscripts in The Library of The School of Oriental and African Studies University of London**, London: School of Oriental and African Studies University of London, 1981.
- Gibb, Hamilton A. R. **The Arab Conquest in Central Asia**, London: The Royal Asiatic Society, 1923.
- Görgün, Tahsin. **İlahi Sözün Gücü**, İstanbul: Külli-yat Yayınları, 2013.
- Güler, İsmail (Ed.). **İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler** İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Gürbüz, Meryem. **Hârizmşahlar Devlet Teşkilatı, Ekonomi, Kültür**, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2014.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 11, 1993, 268-298.
- el-Hamevî, Yakût er-Rûmî. **Mu'cemü'l-üdebâ - İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb** (thk. İhsan Abbas), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Sadır, [t.y.]. **Mu'cemü'l-büldân**, Beyrut: Dâru
- Handmir, Gıyâsüddin el-Hüseynî. **Tarihu Habibi's-siyer fi ahbari efradi beşer** (nşr. Muhammed Debîr-i Siyâki), 3. baskı, Tahran: Kitâbfuruş-i Hayyâm, 1983/1362.

el-Hânsârî, Muhammed Bakır el-Musevî el-İsbehânî. **Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât** (thk. Esedullah İsmailiyyan), Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1392.

Havâfî, Ahmed b. Celaleddin Muhammed. **Mücmel-i fasihî** (nşr. Mahmud Fer-ruh), Meşhed: Kitabfuruş-i Bastan, [t.y.].

el-Havfî, Ahmed Muhammed. **ez-Zemahşerî**, 2. Basım, Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, [t.y.].

Heinrichs, W. P. "al-Sakkâkî", **The Encyclopedia of Islam** (New Edition), Leiden: Brill, 1995, VIII.

Hüseyn, Taha. **Fi'l-Edebi'l-Cahili**, 16. Basım; Ka-hire: Dârü'l-Meârif, [t.y.].

el-Hüseynî el-Hâirî, Mecdüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib. **Zînetü'l-mecâlis** (nşr. Ahmed Ahmedî), Tahran: İntişârât-ı Senâî, 1342.

İbn Abdürabbih. **el-İkdü'l-Ferîd** (nşr. Ahmed Emin vd.), Kahire: Lecnetü't-telif ve't-Terceme ve'n-Neşr.

İbn Battûta. **Rihletü İbn Battûta - Tuhfetü'n-nuzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr**, Abdülhâdi et-Tâzî (thk.), Rabat: Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1991.

----- **Seyahatnâme-i İbn Battûta** (trc. Muhammed Şerif), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1335.

İbn Haldun, **el-Mukaddime I-V**, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dârü'l-Beyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, 2005.

----- **Tercüme-i Mukaddime-i İbn Hal-dun I-III**, Ahmed Cevdet Paşa (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Baş-kanlığı, 2015.

İbn Kuteybe. **Fazlu'l-Arab ve't-Tenbîh Alâ 'Ulûmihâ** (thk. Velîd Mahmud Halis), Abu Dabi: Menşûrâtü'l-mecmea'î's-sekâfî, 1998.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed. **el-Kâmil fî't-tarîh** (tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekâk), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Malik, Bedreddin. **el-Misbâh fî'l-meânî ve'l-beyan ve'l-bedî'** (thk. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

- İbn Sina, Ebû Ali. **el-İşârât ve't-tenbîhât**, 3. Basım, Süleyman Dünya (thk.), Kahire: Dârü'l-Meârif, [t.y.].
- İbn Tağrîberdî, **el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî bade'l-Vâfî**, Muhammed Muhammed Emin (thk.), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2005, XI.
- el-Îcî, Adudüddin. **el-Fevâidu'l-gıyâsiyye fî ulûmi'l-belâga**, Âşık Hüseyin (thk.), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Lübnânî, 1991.
- İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisi el-Kerhi. **Mesâlikü'l-memâlik** (Nşr. J. de Goeje), Leiden: E. J. Brill, 1967.
- **Ülkelerin Yolları** (çev. Murat Ağar), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015.
- Kafalı, Mustafa. **Çağatay Hanlığı (1227-1345)**, Ankara: Berikan Yayınevi, 2005.
- Kafesoğlu, İbrahim. **Harezmşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe", **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XVIII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. **el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye** (thk. Muhammed Zahid Kamil Cevl) Bağdat: Menşurâtü'l-Cemel, 2012.
- Kazvînî, Hatîb. **et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga**, Abdurrahman el-Berkûkî (nşr.), [y.y.]: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904.
- el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman. **Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numani'l-muhtar**, İran: Kütüphane-i meclis-i şûrây-ı millî, No: 87847, II.
- Kehhâle, Ömer Rıza. **el-Lugatü'l-Arabiyye ve Ulûmühâ**, Dımaşk, Mektebetü'n-Nisr, 1971.
- Kenan Demirayak-Sadi Çöğenli. **Arap Edebiyatında Kaynaklar**, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1994.
- Kılıç, Hulûsi. "Belâgat", **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: V, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Kılıçlı, Mustafa. **Arap Edebiyatında Şuûbiyye**, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

[Kınalızâde] İbnü'l-Hinnâî, Alâüddin Ali Çelebi. **Tabâkâtü'l-Hanefiyye**, Muhyî Hilâl es-Serhân (thk.), Bağdat: Matbaatü Divânî'l-Vakfî's-Sünnî, 2002.

Kitapçı, Zekeriya. **Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri**, Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2012.

Köprülü, M. Fuad. **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.

"Hârizmşahlar", **MEB İslâm Ansiklopedisi**, V (I), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949.

Kureşi, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. **el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye** (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), 2. baskı, Cîze: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1993/1413.

Kuşçu, Alâeddin Ali b. Muhammed. **Unkûdu'z-zevâhir fî's-sarf**, Ahmed Afîfî (thk.), Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2001.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî el-Hindî. **el-Fevâidü'l-Behiyye Fî Terâcimi'l-Hanefiyye** (thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî), Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, 1324.

Lewis, Bernard. **Tarihte Araplar**, Hakkı Dursun Yıldız (çev.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. **Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm**, (nşr. M. J. de Goeje), Leiden: E. J. Brill, 1906.

Matlûb, Ahmed. **el-Belâga İnde's-Sekkâkî**, Bağdat: Menşûrâtü Mektebeti'n-Nahda, 1964.

Kazvînî ve Şürûhu't-Telhîs, Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1967.

el-Bahsü'l-belâgî inde'l-Arab, Bağdat: Dârü'l-Câhiz, 1982.

Mucemü'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye ve Tetavvuruha, Bağdat: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmiyyî'l-İrâkî, 1983.

"es-Sekkâkî Ebû Yakub Sirâcüddin Yusuf", **Mevsû'atü a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn**, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2007.

- Mendûr, Muhammed. **en-Nakdü'l-menhecî inde'l-Arab**, Kahire: Nahdati Mısır, 1996.
- Muhammed, Ahmed Sa'd. **el-Usûlü'l-Belâgiyye Fî Kitâbi Sibeveyhi ve Eserühâ Fî'l-Bahsi'l-Belâgî**, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb 1999.
- el-Muhtâr, Muhammed. **Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fî'l-Meşrik ve'l-Mağrib**, [y.y.]: Menşûrâtü'l-Munazzamati'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve'l-Ulûm ve's-Sekâfe (ISESCO), 1417/1996.
- Mukaddesî. **İslâm Coğrafyası** (çev. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Mutarrizî, Ebü'l-feth Nasır b. Ebi'l-mekârim. **Beyânü'l-i'câz fî sûreti Kul yâ eyyühe'l-kâfirûn**, 2. Basım, Hamed b. Nasır ed-Dahîl (thk.), Riyad, 1992.
- Mübarek, Mazin. **el-Mûcezz fî tarihi'l-belâga**, [y.y.], Dârü'l-Fikr, [t.y.].
- el-Müezzînî, Hüsameddin el-Hârizmî. **Müezzînî alâ küllîyâtî'l-Miftâh**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3862.
- en-Nesawi, Mohammed. **Histoire Du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti**, Texte Arabe, O. Houdas (nşr.), Paris: Ernest Leroux Editeur, 1891.
- Nesevî, Şehabeddin Muhammed b. Ahmed b. Ali. **Celalüttin Harezemşah**, Necip Asım Yazıksız (çev.), İstanbul: Maarif Vekâleti, 1934.
- Özaydın, Abdülkerim. **“Hârizm”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XVI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Özdemir, H. Ahmet. **Moğol İstilâsı Cengiz ve Hülâgû Dönemleri**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Özek, Ali. **Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Özen, Şükrü. **“Zâhidî”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XLIV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Özgüdenli, Osman Gazi. **“Mâverâünnehir”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XXVIII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Öztürk, Mustafa- Mertoğlu, Mehmet Suat. **“Zemahşerî”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XLIV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

- Râzî, Fahreddin. **Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz**, Bekri Şerh Emin (thk.), Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1985.
- **el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh** (thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- Saraç, Yekta. **Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, 3. Basım, İstanbul: Gökkubbe, 2004.
- Sekkâkî; Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed. **Miftâhu'l-Ulûm**, Abdülhamid Hindâvî (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- **Miftâhu'l-Ulûm**, Ekrem Osman Yusuf (thk.), Bağdat: Dârü'r-Risâle, 1982.
- **Miftâhu'l-Ulûm**, Naîm Zerzûr (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- **Miftâhu'l-Ulûm Belâgat**, Zekeriya Çelik (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. **Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nühât** (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1965/1384.
- **Lübbü'l-lübâb fî tahrîri'l-ensâb** (thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz-Eşref Ahmed Abdülaziz), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411.
- **el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ** (thk. Muhammed Ahmed Cadelmevlâ Bek-Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Bicâvî, [y.y.], Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, [t.y.].
- eş-Şâyib, Ahmed. **Usûlü'n-Nakdi'l-Edebi**, 10. Basım, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1994.
- Şeşen, Ramazan. **İslam Medeniyeti Tarihi**, İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2012.
- Şeyh İnayetullah. "İslâm Öncesi Arap Düşüncesi", Kürşat Demirci (çev.), **İslam Düşüncesi Tarihi**, M. M. Şerif (Ed.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Taha, Hind Hüseyin. **el-Edebü'l-Arabî fî iklîmi Havârizm**, Bağdat: Dârü'l-Hürriyye, 1976.

Tala, Murat. “İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri”, Eşref Altaş (ed.), **İslâm Düşünce ve İlim Geleneğinde Adudüddin el-Îcî** içinde, İstanbul: İsam, 2017, s. 581-630.

Taşköprîzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. **Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzuâtî'l-ulûm** (thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur), Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968.

et-Tehânevî, Muhammed Ali el-Fârukî. **Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn**, Lütfi Abdülbedî (thk.), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, I-IV, 1963, 1972, 1977.

Tekin, Oğuz. “Sikke”, **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XXXVII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin er-Râzî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

----- “Sarfe”, **TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, Cilt: XXXVI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

el-Yemânî, Yahya b. Ebi Bekr el-Haradî. **Gırbâlü'z-zaman fî Vefeyâtî'l-a'yân**, Muhammed Naci Za'bî el-Ömer (tsh.), Dimaşk: Matbaatü Zeyd b. Sabit, 1985.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. **Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm** (thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1998/1418.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. **Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-tevîl**, Halil Memun Şeyhâ (tsh.), Beyrut: Dârü'l-Marife, 2009, s. 23.

----- **Î'câzü sûreti'l-Kevser**, Hamid Haffaf (thk.), Beyrut: Dârü'l-Belâga, 1991.

----- **el-Mufasssal fî ilmi'l-Arabiyye**, Fahr Salih Kadare (thk.), Amman: Dârü Ammar, 2004.

----- **el-Kustâs fî ilmi'l-'arûz**, Fahreddin Kabâve (thk.), Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1989.

Tezler

- Arslan, Hüseyin. “Hatip el-Kazvini’nin Telhis ve İzah Aslı Eserlerinde Sekkaki’ye İtiraz Ettiği Meseleler”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2018.
- Asana, Cennet. Sekkâkî’nin Miftâhu’l-Ulûm Adlı Eserindeki İlmu’l-İstidlal Bahsinin Tahlili, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2019.
- Bakırcı, Selami. “IV. Abbâsi Döneminde Edebi Çevre (447-656/1055-1258)”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Atatürk Üniversitesi SBE, 1997.
- Ceceli Dursun, Gülseren. “Hârizmşâhlar Devleti’nde İlmî Hayat (1097-1231)”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- Çöğenli, M. Sadi. el-Mutarrizî ve el-Mugrib fî Tertîbi’l-Mu‘rib’inin Edisyon Kritiği, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Atatürk Üniversitesi SBE, 1986.
- Konaklı, Numan. “Abdülkâhri Cürcânî’nin İ‘câzü’l-Kur‘ân Fikrine Katkıları” (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2015).
- Meydan, Ahmet. “Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin “Miftahu’l-Miftah” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Baştan Müsnedün İleyh Bahsinin Sonuna Kadar)”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2019.
- Samancı, Hüseyin. “ez-Zemahşerî’nin Hayatı ve Arap Edebiyatı Alanındaki Çalışmaları”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Selçuk Üniversitesi SBE, 2015.
- Smyth, William Earl. “Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of al-Sakkaki’s Miftah al-Ulûm and Shams-i Qays’ al-Mu‘jam, fî Ma‘âyîr Ash‘âr al-‘Ajam”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, New York University Department of Near Eastern Languages and Literatures, 1986.
- Togan, Zeki Velidi. “Hârizm”, **İslâm Ansiklopedisi V (I)**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.

Tunç, Cihad. “Zemahşerî ve Kelamının Ana Meseleleri”, **Yayımlanmamış Doçentlik Tezi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976.

Sürelî Yayınlar

Alak, Musa. “Fahreddin er-Râzî’nin Nihâyetü’l-Îcâz Adlı Eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî’ye İtiraz Ettiği Meseleler”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası**, Sayı: XVIII, 2011/1.

Arıkan, Mehmet. “İslâm Medeniyetinde Bilginin Çoğaltılması ve Dolaşımı: XV. Yüzyıl Semerkand Çevresinden Bir Örnek”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, Ekim 2017, s. 119-142.

Çöğenli, M. Sadi. “el-Mutarrizi Hayatı ve Eserleri”, **Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi**, Sayı: 18, 1990, s. 73-88.

Dilyund, İbrahim Bâvefâ. “Münâzarât-ı Kelâmî İmâm-ı Fahr-i Râzî der Havârizm”, **Faslnâme-i İlmî-Pejûheş-i Ulûm-ı İslâmî**, Sal: 4, Şumâre: 15, Pâyîz 1388, s. 21-53.

Durusoy, Ali. “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî’nin Yeri ve Önemi”, **M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 27, 2004, s. 25-39.

Gözeler, Esra. “Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 1, 2016, s. 84-101.

Gürbüz, Osman. “Abbâsî Halifesi Nâsır Lidînillâh’ın Hârizmşahlar ile İktidar Mücadelesi”, **İSTEM**, Cilt: IX, Sayı: 18, 2011, s. 186-190.

el-Kaysî, Halil Celil Buhayt. “en-Neşâtu’l-ilmî fî iklîmi Havârizm mine’l-karnî’s-sâdisi’l-hicrî ile’s-sâbi’i’l-hicrî”, **Mecelletü Midâdî’l-Âdâb**, Sayı: 9, 2014, s. 281-307.

- Kızıklı, Zafer. “Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ında Belâgat Biliminin Temelleri”, **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 23, 2006, s. 49-60.
- Konaklı, Numan. İ‘câzü’l-Kuran Düşüncesinin Temelleri: Câhız Örneği, **Marife**, Yıl: 9, Sayı: 1 (Bahar 2009), s. 185-209.
- İ‘câzü’l-Kur’ân Fikri: “Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 43 (2012/2), s. 251-290.
- Kurat, Akdes Nimet. “Kuteybe b. Müslim’in Hıvârizm ve Semerkand’ı Zabtı”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 5, Kasım-Aralık 1948, s. 385-430.
- Polat, Ahmet Fethi. “Bir İ‘câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”, **Marife**, Yıl: 3, Sayı: 3 (Kış 2003), s. 185-218.
- Smyth, William Earl. “Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkâkî’s Miftâh al-Ulûm”, **Journal of the American Oriental Society**, vol. 112, No: 4, Oct.-Dec. 1992, s. 589-597.
- “The Canonical Formulation of “İlm al-Balaghah” and al-Sakkaki’s Miftah al-’Ulum”, **Der Islam**, Band 72 Heft 1, 1995, s. 7-24.
- “The Making of a Textbook”, **Studia Islamica**, No: 78, 1993, s. 99-115.
- “Rhetoric and ‘İlm al-Balagha: Christianity and Islam”, **The Muslim World**, Vol. LXXXII, No: 3-4, 1992, s. 242-255.
- “Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî’nin Miftâhu’l-Ulûm’unun Akademik Mirası”, Ömer Kara (çev.), **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt-Sayı: 47, Aralık 2014, s. 165-176.
- “Belâgat İlmi’nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî’nin Miftâhu’l-ulûm’u”, Abdullah Yıldırım (çev.), **İ. Ü. Şarkiyat Mecmuası**, Sayı: 22, 2013-1, s. 213-232.
- “Bir Ders Kitabının Teşekkülü”, Abdullah Yıldırım (çev.), **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 43, 2012/2, s. 321-336.

- “Retorik ve Belâgat İlmi: Hristiyanlık ve İslâm”, Abdullah Yıldırım (çev.), **Marife**, Bahar 2013, s. 167-179.
- Şensoy, Sedat. “Hatîb el-Kazvînî’de Fesâhat ve Belâgat Kavramları”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 17, 2007, s. 25-47.
- Şeyban, Lütfî. “Harizm Bölgesi ve Âlimleri”, **Türk Kültürü**, Yıl. 37, Sayı. 433 (Mayıs 1999), s. 275-276.
- Şimşek, Sultan. “Osmanlı Medreselerinde Arap Belağatının Öğretimi”, **Journal of Islamic Research**, Vol. 1, December 2015.
- Taha, Hind Hüseyin. “el-Hadaratü’l-Arabiyye el-İslâmiyye fî İklîmi Havârizm”.
<https://ia902603.us.archive.org/35/items/0412005002002/0412-005-002-002.pdf>
(27.04.2020)
- Yüce, Nuri. “Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, Cilt: XXVI, 1993, s. 289-316.