

**T.C.
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

KUR'AN-I KERİM'DE TEMKİN ÜSLUBU

Hazırlayan
Ammar NATOUF

Danışman
Prof. Dr. Zülfikar Durmuş

Yüksek Lisans Tezi

NEVŞEHİR
HAZİRAN-2020

**T.C.
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

KUR'AN-I KERİM'DE TEMKİN ÜSLUBU

Hazırlayan
Ammar NATOUF

Danışman
Prof. Dr. Zülfikar Durmuş

Yüksek Lisans Tezi

NEVŞEHİR
HAZİRAN-2020

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyân ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Ammar NATOUF



TEZ BASIM KLAUZUNA UYGUNLIK

"Kur'an-ı Kerim'de TemkînÜslubu" adlı Yüksek Lisans tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Ammar NATOUF



Danışman

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ



Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ

KABUL VE ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Zülfikar Durmuş danışmanlığında Ammar NATOUF tarafından hazırlanan “Kur'an-ı Kerim'de Temkîn Üslubu” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

JÜRİ

Danışman: Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ
Üye: Prof.Dr. İbrahim GÖRENER
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILIÇARSLAN

İMZA

01.06.2020
Z. Durmuş
Prof. Dr. İbrahim GÖRENER
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILIÇARSLAN

ONAY: Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun. 19. / 06. / 2020 tarih ve 2020.24.379 sayılı Kararı ile onaylanmıştır

Enstitü Müdürü
M. KILIÇARSLAN

Kur'an-ı Kerim'de Temkîn Üslubu

Tez Yazarı: Ammar NATOUF

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 3/2020

Danışman: Prof. Dr. Zülfikar Durmuş

ÖZET

Çalışmanın konusu, Üslubu'l-Kur'ân çerçevesinde temkin uslubuna yöneliktir. Araştırmamız; giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte temkin kavramının anlamları, çeşitleri ve kullanılan alanları araştırdık. Birinci bölümde; bu kelimelerin aslı, Kur'ân'daki anlamı ve ifade ettiği anlam, birbirleri ile olan ilişkilerini ele aldık. Ayrıca bu ıstılahların Kur'ân'daki tecsîm ve teşhîsle ilgili konuları ele aldık. İkinci bölümde; bu ıstılahları belâgat, beyan ve kullanım metotları, ıstılahların anlam çeşitleri, birbirleri ile olan uyumu, Mekkî ve Medenî ayetler, nüzul sebepleri, Kur'ân'daki geçtiği konular, Sûreler ve ayetler arasındaki münasebetleri açıkladık. Üçüncü bölümde ise; temkîn yöntemlerinin Kur'ân inşasındaki sesler ve bu sesler arasındaki uyumu ayrıca hazf ve zikr konularını açıkladık. Son olarak da araştırmadaki vardığımız sonuçları açıkladık.

Anahtar Kelimeler: Temkîn, İfhâm, Sebeb-i Nüzûl, Mekkî, Medenî, Mana, Beyan, Uslubu'l-Kur'ân.

The Quran's Method of Temkîn

Thesis Author: Ammar NATOUF

Neveşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences, Master's, 03/2020

Supervisor: Prof. Dr. Zülfikar Durmuş

ABSTRACT

The subject of the study is to understand the terms used in the Qur'an. These words are the concepts mentioned in the Arabic literature and by the scholars of the Qur'an, but not explained. Our study consists of introduction and three parts. In the introduction, we investigated the meanings, types and fields of these reforms. In the first part, I deal with the origins of those words, their meaning in the Qur'an and the meaning they express in dictionary and their relations with each other. We also discuss those concepts in the Qur'an in terms of tajsîm and tashhîs. In the second part, I explain the followings: the rhetoric of those concepts, the method of their usage, the harmony between them, types of their meaning, meccan and madanian ones, reasons of their revelation, their subject matters in the Qur'an, the relationship between them and the chapters of the Qur'an. In the third part; I explain the sounds the harmony of the sounds in the construction of the Qur'an by the method of tamkîn and also the concepts of hafz and dhikr. and I put forward the conclusions reached throughout in the dissertation.

Keywords: Temkîn, Understanding, Sebeb-i Nüzûl, Diagnosis, anthropomorphism, Meaning, Clarification. Uslûb al-Qur'ân.

TEŞEKKÜR

Yüksek Lisans öğrenimim ve tez çalışmam süresince tüm bilgilerini benimle paylaşmaktan kaçınmayan, her türlü konuda desteğini benden esirgemeyen ve tezimde büyük emeği olan danışman hocam Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ'a, okuyarak katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILIÇARSLAN'a, Öğr. Gör. Dr. Mustafa SAĞLAM'a, Arş. Gör. Dr. Havva ÖZATA'ya ve Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN'a teşekkür ederim. Ayrıca maddi ve manevi olarak her zaman desteklerinden dolayı değerli aileme kalbi şükranlarımı arz ederim.

Önsöz

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. Salat ve selam Hz. Peygamber'e olsun.

Araştırmanın konusu, temkin uslubu ve Kur'ân'ın anlaşılmasındaki katkısıdır.

Araştırmanın önemini, kelimenin belâgat açısından kullanımlarını dikkate alarak Kur'ân kavramlarının daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmak olarak ifade edebiliriz. Zira kelimelerin açık ve kapalı olması insanlara göre değişir. Araştırmamızda açıklamaya çalıştığımız temkîn uslubuna dair örnekleri klasik kaynaklarımızdaki metinlerden çağdaş dönemde yapılan ilmi araştırmalardan yararlanarak bir araya getirdik.

Dolayısıyla, araştırmanın problematik yönü, "temkîn" kavramının, klasik kaynaklardaki kullanımı ve diğer ıstılahlar ile karıştırılmasıdır. Yaptığımız araştırmalardan edindiğimiz kanaate göre, konu ile ilgili müstakil çalışmalar da bulunmamaktadır. Tezimizde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Kur'ân Yolu Meâli* (Ankara 2017) isimli meal çalışmasından yararlanılmıştır.

Araştırma; giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte, üzerinde çalıştığımız ıstılahların anlamlarını, çeşitlerini ve kullanım alanlarını araştırdık. Birinci bölümde; bahse konu ıstılahların kelime olarak kökenlerini, Kur'ân'daki anlamlarını, diğer kavramlarla olan ilişkilerini, ıstılahların geçtiği ayetlerin nüzul sebeplerini, mekkî ve medenî oluşlarını ve bu ıstılahların Kur'ân'da yer alış biçimlerini ele aldık. İkinci bölümde; bu ıstılahların belâgat, beyan ilimleri açısından kullanım şekillerini, anlam çeşitlerini ve birbirleri ile olan uyumlarını, Kur'ân'daki geçtiği bağlamları, ıstılahların Sûreler ve ayetler arasındaki münasebât açısından durumlarını, mana, beyân ve inziyâh açısından temkîn'i açıkladık. Üçüncü bölümde ise; temkîn yöntemlerinin Kur'ân lafızları ve bunların uyumu, hazf ve zikr gibi konuları açıkladık.

Son olarak da araştırmadaki vardığımız sonuçları açıkladık.

Bu çalışmamızda bize yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Zülfikar Durmuş beye sonuz teşekkürlerimi arz ederim.

Ammar NATOUF

NEVŞEHİR 2020

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	iii
TEZ BASIM KLAVUZUNA UYGUNLUK	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
TEŞEKKÜR	viii
Önsöz	ix
Kısaltmalar	xii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:	8
KUR'ÂN 'DA TEMKÎN	8
1. Kur'ân Nazmının Muhatap Üzerindeki Psikolojik Etkileri.....	9
2. Nüzul Sürecinde Kur'ân'ın Daha İyi Anlaşılmasını Sağlayan Faktörler	16
- 2.1. Mekkî-Medenî.....	20
- 2.2. Sebeb-i Nüzûl	21
- 2.3. Kur'ân 'ın Konumu.....	23
- 2.4. Açıklık ve Kapalılık	38
- 2.5. Teşhîs ve Tecsîm.....	45
İKİNCİ BÖLÜM:	54
KUR'ÂN 'DA TEMKÎN'İN ANA ESASLARI	54
1. Manâ	55
2. Beyân.....	59
- 2.1 Temsîl ve Teşbîh	65
- 2.2 İstiâre	68
- 2.3 Kinaye.....	71
- 2.4 Hazif ve Zikr/Ziyade.....	75
3. Meânî.....	79
- 3.1. Lafzın Muktezâ-yı Hâle Uygunluğu.....	83
- 3.2. Muktezâ-yı Hâlin Zihnî Sınırlarının Bilinmesi.....	84
- 3.3. Muktezâ-yı Hâli Gözetmenin Gerekliği.....	84
- 3.4. Muktezâ-yı Hâl'in Kur'ân 'da Uygulanışı	88
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:	90
KUR'ÂN 'DA TEMKÎN'İN DİĞER ESASLARI	90

1. Sesler Aracılığıyla Temkîn.....	90
- 1.1. İletişim Merhaleleri.....	90
- 1.2. Metni Kabul Etmede İşitmenin Etkisi.....	91
- 1.3. Kur'ân 'ın Fonetik İnşası	92
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	99
ÖZ GEÇMİŞ	106



Kısaltmalar

b.	: İbn (bin)
Bkz.	: Bakınız
by.	: Basım yeri yok
c.c.	: Celle celaluhu
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Not.	: Notlandırın
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayın
T.Y.E.K.	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

1. Sözlükte Temkîn

"Temkîn" kelimesini Kur'ân bağlamında ele alacağımız bu çalışmada ilgili kelimenin anlamlarına ve Kur'ân'daki kullanımlarına geçmeden önce konuya bir hazırlık olması için bazı noktaları izah etmek istiyoruz.

Temkin kavramı ilk defa hicretten önce 86 yılında Amir b. Vehb el-Muhâribî tarafından zikredilmiştir. O, bu kavramdan şu şekilde bahseder:

بني من بني منيهم بناءً فمكَّنوا مكانًا لنا منه رفيعًا وسلماً¹

"Onlar orada yerleştirdi ve bizim için yüksek bir makam ve güzel geceler inşa ettiler"

Ardından bu kavramın geçtiği bir çok şiir getirir. Zerkeşî (ö. 794/1392) de *Burhân*'ında, temkin kavramından şu şekilde bahseder: Kur'ân'daki tüm fâsıllar dört çeşitten biridir: Temkîn, tevşîh, tasdir, îğâl."² Belâgi bir kelimenin belâgat kitaplarından çıkarılması ve onun Kur'âni ıstılahlarla yakınlştırılması İslami ilimlerdeki araştırmalarda oldukça mühimdir.

Arapçada fiiller, nesne alıp almamalarına göre لازم/geçişsiz ve müteaddi/geçişli fiiller olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Eğer bir eylem onu gerçekleştirenle sınırlı kalıyor ve etkisi sadece failin üzerinde hissediliyorsa ve bu eylemin bir başka kişi ya da nesneye geçmesi, onları etkilemesi söz konusu değilse böylesi fiillere لازم/geçişsiz fiiller denir. Bu tür fiillerin nesne alması söz konusu değildir ve onlara yöneltilecek olan "kimi, neyi, ne" soruları cevapsız kalır. "خَرَجَ الرجلُ/Adam çıktı." cümlesinde "çıktı" yüklemine sorulacak "kimi, neyi, ne" sorularının cümlede bir karşılığı yoktur ve bu çıkma eylemi sadece onu yapan kişiyle, yani fail ile sınırlı kalmış, onu bağlamıştır. Yapılan eylemin bir başka kişi ya da nesneye herhangi bir yansıması ya da etkisi söz konusu değildir. Yani eylem bu yönüyle geçişsizdir.

1 Mufaddal el-Tabbî, *el-Mufaddaliyyât*, Ahmed Şâkir ve Abdusselâm Harûn (thk.), Kahire: Dâru'l-Meârif. t.y., 320; bkz. <https://www.dohadictionary.org/dictionary/مكن>

2 Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (thk.), Mısır: İhyau'l-Kutubi'l-İlmiyye, Mısır, 1957, I, 87.

Bir eylem, sadece failiyle sınırlı kalmıyor, onun dışında birilerine ya da bir şeylere etki ediyorsa; fail, eylemini bir başka kişi ya da nesne üzerinde gerçekleştiriyorsa bu tür fiillere de müteaddi/geçişli fiiller denir. "أَخْرَجَ الْمُعَلِّمُ" "Hoca öğrenciyi çıkardı." cümlesinde "çıkardı" yüklemine sorulacak olan "kimi, neyi, ne" sorularının bir karşılığı vardır: "الطَّالِبَ/öğrenciyi." Yani failin çıkarma eylemi öğrenciye yönelik olarak gerçekleşmiş bir eylemdir ve onun bu eyleminden doğrudan etkilenen öğrencidir. Dolayısıyla failin eylemi kendi şahsıyla mahdud değildir, kendisine bir nesne almıştır. Eylemin üzerinde gerçekleştiği alan da bu nesnedir.

Tabi burada şöyle bir gerçeğe dikkat çekmek gerekir: Bir fiil kendi yalın halinde, yani Arapça ismiyle sülasi babında, lazım olabilir. Bu, onun ile nihaye lazım kalacağı anlamına gelmez. Normalde nesne almayan lazım bir fiil, çeşitli işlemlerden geçirilerek nesne alması sağlanabilir. Bunu yapmak, ihtiyaçla alakalı bir durumdur. Yukarıdaki iki örnekte "çıktı" ve "çıkardı" fiillerini kasıtlı olarak seçtik. "Çıktı" fiili lazımken "çıkardı" fiili müteaddidir ve nesne alabilmektedir. İhtiyaç halinde lazım fiilleri müteaddi yapmanın en yaygın üç yolu şöyledir:

1. Sülasi lazım fiili if'al babına aktarmak suretiyle müteaddileştirmek. "بَعُدَ/uzak oldu" fiili lazım iken if'al babına aktardığımızda "أَبْعَدَ/uzaklaştırdı" fiili artık müteaddidir.

2. Sülasi lazım fiili tef'îl babına aktarmak suretiyle müteaddileştirmek. "كَثُرَ/çok oldu" fiilini tef'îl babından getirerek nesne almasını sağlamamız gibi: "كَثَّرَ/çoğalttı".

3. Sülasi fiili ب/be harfi ceriyle getirmek suretiyle müteaddileştirmek. "ذَهَبَ/gitti", "ذَهَبَ بِهِ/götürdü" örneklerinde olduğu üzere.

Çalışma konumuz olan temkîn kelimesi مَكَّنَ/mekene ya da مَكَّنَ/mekune sülasi fiilinin tef'îl babına aktarılmasıyla elde edilmiş bir kavramdır. Sülasi bapta

iken "sağlam oldu, metin oldu" anlamlarına gelen fiil, tef'îl babına aktarıldığında "sağlamlaştırdı" anlamı kazanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımlarına baktığımızda çoğunlukla tef'îl babından mazi siygada,³ bazen de önüne değişik âmiller almış muzari siygada⁴ geldiğini görürüz. Bazen de aynı kökten türetilmiş sıfat-ı müşebbehe siygasında⁵ مَكِين şeklinde kullanılır. Bilindiği üzere sıfat-ı müşebbeheler, bir nitelik ya da özelliğin zamanla kayıtlı olmaksızın bulunduğu durumlarda kullanımı tercih edilen sıfatlardır. Hem geçmişte, hem de hâlde (şimdiki zamanda) bulunan, gelecek zamanda da devam edeceği kuvvetle muhtemel görülen nitelik ya da özellikler sıfat-ı müşebbeheler ile ifade edilirler. Sıfat-ı müşebbehelerin de farklı amaçlarla kullanılan çeşitli kalıpları vardır. Mesela فَعُول kalıbı, aynı fiili çokça yapanı anlatmada kullanılır. فَعِلُّ kalıbı bir özellik kişide bir hastalık, kusur halini almışsa tercih edilir. فَعْلَانُ kalıbı, aynı fiil kişide tekrarlar ve çoğalırca tercih edilir.

Bizim ele alacağımız تَمَكِين kelimesi ise فَعِيل kalıbında kullanılmıştır. Bu kalıp, bir eylem kişide tabiat haline geldiği zaman tercih edilir.⁶ Bazen de ism- i meful anlamında kullanılır. Mesela قَتِيل kelimesi aslında مَقْتُول manasındadır. Diğer yandan meful siygasının şimdiki zamana ve gelecek zamana delalet etme ihtimali vardır.⁷

مَكِين kelimesi sıfat-ı müşebbehe anlamında olursa sürekli sağlamlığı, sapaşğlam oluşu; ism-i meful kalıbında olursa yine Allah tarafından sağlamlıştırılmayı ifade eder ki Allah'ın sağlamlıştırdığı şeyde de bir eksiklik ya da kusur bulunmaz. Yûsuf 12/56. ayette geçen وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ ifadeyi Zemahşerî şöyle açıklar: "Yani onu kurtardık ve Azîz'i ona karşı merhametli kıldık

3 A'râf, 7/10; Yûsuf, 12/21, 56; Kehf, 18/95; Hacc, 22/41; Ahkâf, 46/26.

4 En'âm, 6/6; Nûr, 24/55; Kasas, 28/6, 57.

5 Yûsuf, 12/54; Mu'minûn, 23/13; Mürselât, 77/21; Tekvîr, 81/20.

6 Eyyüb b. Musâ el-Huseynî, *el-Kulliyâtü Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Adnan Derviş ve Muhammed el-Misrî (thk.), Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998, 1003-1004. Ayrıca bkz. Ahmed Muhtar Ömer, *Mucemu's-Savâbi'l-Luğaviyyi Delîlu'l-Musakkafi'l-Arabiyyi*, Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1429, I, 2.

7 Fâdil Semerrâi, *Meani'l-Ebniyyeti'l-Arabiyye*, 2. Baskı, Amman: Dâru'l-Ammâr, 2007, 54.

ve onu Mısır'a kral yaptık. Orada istediğini emredip nehyedebiliyordu."⁸ Bir insanın bulunduğu ülkeye yönetici yapmak yerini sağlamlaştırmanın en güzel yöntemi olsa gerektir. Hiç kimsenin işine karışmadığı, tüm emirlerinin yerine getirildiği, yasaklarına riayet edilen ve tüm dünya kıtlık nedeniyle açlıktan kırılırken aldığı tedbirlerle halkına bu zorluğu yaşatmadığı gibi başka yerlerden gelenlere de yardım eden, bu sayede halkı tarafından son derece sevilen bir yöneticinin bulunduğu konum gerçekten temkîn olunmuş, sağlamlaştırılmıştır.

2. İstılah'ta Temkîn

Belâğat terimi olarak temkîn; *irsâd* ve *teshîm* manasına gelir ki, bu da *cümle sonlarında bir ses uyumu oluşturmak* anlamındadır. Arap belâğatı ve teorisini Kazvîni (ö. 739/1338) temkîni şöyle tarif eder: "Beyit veya paragrafta revî biliniyorsa aczden önce acze delâlet eden bir karinenin konulmasıdır."⁹ Yani revî denilen cümle sonundaki harfin bilindiği durumlarda sonraki cümlelerin son harflerinin ona uydurulması böylece cümle sonlarında vokal bir uyum oluşturulmasıdır. Bu, sadece sözün kulağa hoş gelmesini sağlamaya yönelik bir eylem değildir. Aksine cümleyi kurarı, her kelimesini seçmeye ve düşünerek konuşmaya sevk eder. Bu da bir yönden sözün gücünü artırır, rastgele söz söylenmesini engeller, diğer yandan da sözün kendi iç ahengi sayesinde muhatap üzerindeki etkisini güçlendirir.

et-Temkîn'in, Teshîm olarak isimlendirilmesinin açıklaması şöyledir مِنْ يَسُومِ الْبُرُودَ renklerin uyumunda gördüğünüz bir renkten sonra gelen rengi bilmendir.

ذَلِكَ جَزَائِنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ

"Nimetlere karşı nankörlük etmeleri sebebiyle onları işte böyle cezalandırdık. Biz (bu şekilde) ancak nankörleri cezalandırırız".¹⁰

هل نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ ayetini okuyan kişi نُجَازِي kelimesinde durduğunda dinleyen kişi bu kelimenin öncesini anladıysa sonra gelecek olan kelimenin sadece الْكُفُورَ olduğunu anlamalıdır.¹¹

8 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1987, II, 454.

9 «أَنْ يُحْمَلَ قَبْلَ الْعَجْزِ مِنَ الْفَعْرِ أَوْ النَّبْتِ مَا يَدُلُّ عَلَى عَجْزِهِ إِذَا عَزَفَ الرَّوِيُّ» Velîd İbrahim Kassâb, *İlmü'l-Bedi*, Şam: Dâru'l-Fikr, 2013, 42.

10 Sebe, 34/17.

11 Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Ulûmü'l-Belağa Arabiyye el-Beyan Meani el-Bedi*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993, s. 324.

Bu anlamıyla temkîn kelimesi, tefsir usulcöleri arasında ihtilafa neden olmuştur. Kur'ân'ın çeşitli vesilelerle kendisinin bir şiir olmadığını vurgulaması¹² nedeniyle bazı usul âlimleri onda temkîn ya da diğçer adıyla seci bulunmadığını iddia etmişlerdir. Arap dili ve belâğatı alimi ve Mu'tezile kelamcısı Rummânî (ö. 384/994) ve ünlü Eş'arî kelamcısı ve Mâlikî fakihî Bâkillanî (ö. 403/1013) bu isimlerdendir. Onlara göre seci Kur'ân açısından bir kusur; onun ayetleri arasında fasılalara dikkat etmek (murâât-ı fevâsıl) şeklindeki ayet sonlarının kafiyeli olduğu iddiası da bir eksiklikdir. Çünkü o, bir şiir değildir. Şiir olmayan bir sözde bu ikisinin olması ise onun değerini azaltır. Dolayısıyla Kur'ân bundan münezzehtir.¹³

Arap dili ve edebiyatı alimi Eb Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), onların bu görüşünün bir kısmına katılmaz. Secinin Kur'ân için bir kusur olduğunu ancak ondaki fasılalara dikkat etme işinin varlığının inkâr edilemeyeceğini söyler. Diğçer yandan onun bu görüşünün de çok isabetli olduğu söylenemez. Kur'ân metni önümüzdeyken ve hem seciye hem de fasılalara dikkat etmek onda bu denli açık görülürken, sırf "Kur'ân şiir değildir" diyebilmek adına bu iki Kur'ânî olgunun varlığını inkâr etmek doğru değildir. Kur'ân kendisinin bir şiir olmadığını bildirmekle muarızların Hz. Peygamber'in şair, söylediği sözlerin de şiir olduğu iddialarına karşı çıkmış, sözlerin gerçek sahibini hatırlatmak istemiştir. Kur'ân kelamı ile sair edebî metinler arasındaki ontolojik farklılığa dikkat çekmiştir. Bununla birlikte onun içine nazil olduğu vasatın dilini dikkate aldığı, indiği dönemdeki cari lehçeleri kullandığı, muhataplarının dil selikasına riayet ettiği ortadadır. Bu amaçla bazen takdim-tehirler yaptığı, yine bazen sıfat ile mevsufun arasına fasıllar soktuğu bilinmektedir.¹⁴ Nitekim ulemanın çoğu, Kur'ân 'daki secinin ve fasılalara dikkat etmenin varlığını inkâr etmemiştir. İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288), Kur'ân 'daki secinin onun için bir kusur değil, aksine güzellik olduğunu söylemiş, onu dinleyenlerin aldığı hazza vurgu yapmıştır.¹⁵

Yine Süyûtî, Kur'ân bağlamında temkîn kavramını açıklarken, onu, "cümle sonlarındaki kafiye uyumu" şeklinde tarif etmiştir. Nitekim temkîn, düz yazı yazanın nesrinde seci, şiir yazanın da mısralarında kafiye oluşturmak üzere ön hazırlık

12 Şuarâ, 26/224; Yâsin, 36/49.

13 Celâlüddin Abdurrahmân es-Süyütî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (thk.), Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974, III, 337.

14 Mehmet Kılıçarslan, *İlahi Kelamın Müstesna Grameri*, 1. Baskı, İstanbul: Kalem Yayınları, 2019, 172-173.

15 Süyütî, *el-İtkân*, II, 338.

yapması, zihninde bu amaçla bir çaba sarf etmesidir. Zira muteber bir temkîn, aşırı zorlamaya yer vermeyen, kelimeleri kendi aslî manalarından aşırı uzaklaştırarak mananın anlaşılmasını engellemeyen, kafiye uyumunu yakalamak adına manayı kurban etmeyen bir ameliyedir. Bu ilkelere riayet edilmeyen bir temkînde lafızların manayla olan irtibatı kopacak, bütünlük bozulacak ve muhatap ne denilmek istendiğini anlamadığı için bu sözü dinlemekten sıkılacaktır.¹⁶

Bahsi geçen sakıncalı durumları Kur'ân ayetlerinde görmek mümkün değildir. Onun dilinde öylesine naîf bir doğallık vardır ve içine nazil olduğu vasatın dil meziyetlerine o denli uyumludur ki, bazen bazı ayetleri ilk kez duyanlar cümlenin başını duyduklarında daha önce işitmiş ve ezberlemiş gibi sonunu getirebiliyorlardı. Meşhur sahabi Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) aktardığı şu rivayet bu anlamda câlib-i dikkattir: "Allah Resulü bana Mü'minûn Sûresinin 12-14. ayetlerini yazdırıyordu. Ayetin *أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ* kısmını yazmıştık ki o esnada orada bulunan Muaz b. Cebel (ö. 17/638), *فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ*, deyiverdi. Bunun üzerine Allah Resulü gülümsedi. Bunu gören sahabe kendisine niye güldüklerini sordular. Allah Resulü, "Ayetin devamı Muaz'ın okuduğu gibi tamamlandı." buyurdular.¹⁷

Yukarıdaki rivayet, Kur'ân dilinin ilk muhataplarına uygunluğunu açıkça ifade etmektedir. Hz. Ömer için de buna benzer ifadeler söz konusudur.¹⁸

Temkîn kavramı sûfilerin de kullandığı bir kavram olup mutasavvıflar bu terimi "telvîn" in son basamağı için kullanırlar. Telvîn, tasavvuf yolunda ilerlemeyi ve seyr-i sülûku ifade eder. Bu yolda olan kişi adım adım nefsini tanımakta, ona karşı mücadelesinde sabır ve sebatla ilerlemektedir. Bazı sûfiler çeşitli basamaklarda takılı kalıp ilerleyemezken, istidadı ve mücahedesi yüksek olanlar bu basamakları adım adım geçerler. Temkîn sahibi ise bu yolculuğu tamamlamış, nefsi terbiye etme basamaklarının hepsinde sona ulaşmış kişidir.¹⁹ "O, maddi ve manevi hiçbir olay karşısında şımarmaz. Başına gelen nimete sevinmediği gibi musibete (nikmet) de yerinmez. Bunları olgunlukla karşılar. Her ikisinin de Allah'tan geldiğini bilir. Bu

¹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 346.

¹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 346.

¹⁸ Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Sami Salame (thk.), 2. Baskı, Cidde: Dâru't-Tayyibe, 1999, VI, 496.

¹⁹ Temkin ve telvin arasındaki ilişki için bkz. Semih Ceyhan, "Telvin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2011, 40, 409.

bilgi onu sürekli sabır ve şükür dairesinde tutar. Nimetle şımarmadığı gibi belalarla da isyan etmez. Kalbi rabbinden gelen her şeye karşı itmi'nân içerisinde. Bu sayede o, kurbiyet makamına ulaşır."²⁰

Bu araştırmada betimleyici yöntemi takip ederek ilgili kaynaklardan araştırmanın konusunu açıklığa kavuşturacak bilgileri çıkarıp okuyucunun anlamasını kolaylaştıracak şekilde ortaya koyduk. Bu kaynaklar arasındaki kadim ve modern çalışmalar arasında en önemlileri, el-Câhiz'in (ö. 255) *el-Beyan ve tebyîn*, el-Cürcâni'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilu'l-'icâz*'ı, ez-Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, el-Beukâi'nin (ö. 885/1480) *Nazmu'd-durer*'i, es-Suyûti'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ı, Fâdıl es-Sâmerrâi'nin *el-Cümle'l-'arabiyye*'si, Nureddin el-İtr'in *'Ulumu'l-Kur'âni'l-Kerim*'i, Hüzeyfe el-Hatib'in *et-Temkîn Üsüsühû ve Esâlibühû* isimli eserlerdir. Bu kaynaklar içerisinde araştırmalarımı en çok *et-Temkîn Üsüşû ve Esâlibühû* kitabı üzerinde yoğunlaştırdım ve Kur'ân ilimleriyle ilgili kısmından fazlaca istifade ettim. Ayrıca kendi katkılarımı da ekledim.

Temkîn ıstılahının kullanım alanlarıyla ilgili bu temel bilgileri verdikten sonra çalışmamızın esasını teşkil eden ana başlıklara geçmek istiyoruz.

²⁰ Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Umut Matbaası, 2004, 131-135.

BİRİNCİ BÖLÜM: KUR'ÂN 'DA TEMKÎN

Hangi metin olursa olsun hemen her metnin öncelikli hedefi, muhatapta bırakacağı etkinin büyüklüğüdür. Tabi her muhatabın edebi bir metni anlamak için çeşitli yöntemleri olduğu gibi her metnin de muhatapta bırakacağı etki için ihtiyaç duyduğu yöntemleri vardır. Edebi metnin kalıcılığı akılda ve kalpte kalıcı olmasına bağlıdır.

Yazar metni yazmaya başladığında hedefi, mesajı, yani anlatacağı şeyi karşı tarafa ulaştırmaktır. Çünkü yazar bu yazıyı kendisinden ziyade başkası için yazar. Bunun için yazarın, karşı tarafı/muhatabı, yaratıcılık aşamalarında, yazmadan önce ve yazdığı esnada zihninde canlı tutması gerekir. Çünkü onun yazdığını anlamak için bekleyen bir muhatap vardır. Bu muhataba zımnî muhatap denir. Bu zımnî muhatabın varlığı gerçek değil, mecazdır. Bazı âlimler muhatap ismini soran "sâil" veya okuyan "kâri" olarak isimlendirirler. Bir kârinin var olması metnin var oluşuyla alakalıdır.²¹

İşte bu sebeple bir metin, metni yazan ile dolaylı yoldan metne muhatap olan arasında bir diyalog ve iletişim alanı sağlamış olur. Bu durum, metni yazma işlemi bitince, metnin gerçek varlığının olması ve harîcî/sarih muhataba intikalini sağlamak içindir. Çünkü metnin vazgeçilmez bir tarafı vardır o da sarih/gerçek, hakiki muhataptır.

Bir metnin gerçekte var oluşu, ancak okuyucunun metin ile iletişim kurmasıyla olur. Metnin içerdiği anlam ancak; onu yeniden anlayarak kurgulayan

21 Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî el-Haddâdî, **Feyzû'l-Kadîr**, 1. Baskı, Mısır: Mektebetü't-Ticariyeti'l-Kübra, 1356, VI, 49.

okuyucu tarafından gerçekleşir. Bu noktada okuyucu onun düşünsel anlamda bir güzellik olduğunun farkına varır.²²

Şüphesiz bir metnin güzellik/estetik boyutu, muhatabın kavrayabildiği ve anlayabildiği kadar olur. Bunun yanında yeni modern yöntemlerde, okuyucu muhatap olmasının yanında yorumcu da olur.

Burada okuyucunun, yazarın duygularını hissedebilmesi ve edebi metni yaşaması için yazarın hissi tecrübesinin hem metnin lafızlarında hem manalarında hem de biçimlerinde bıraktığı iz, muhatabın varlığında gizlidir. Edebi metni okuyan her okuyucu ile yazar arasında yeni bir canlı his yaşanır, okuyucu edebi metni okuduğunda ve tadını aldığı anda edebi metin ile yeni bir hayat, his yaşar. Hatta denilmiştir ki okuyucu yazarla aynı hissi yaşadığı için aralarındaki o bağdan dolayı yazar edebi metni açıklamasa bile okuyucu yine metni anlayacaktır.²³

Özetle burada okuyucunun olmadığı yerde metinden bahsetmenin mümkün olmadığını ifade etmeye çalışıyoruz. Keza tersinden düşündüğümüz zaman metnin olmadığı yerde de okuyucudan bahsedilemez. O halde metin, okuyucuyu cezbediği ve okuyucuya etki ettiği takdirde tabi hale gelmiş olur. Aksi halde yazarın yazdığı metin, kendisinden öteye geçemez. Bir başka ifadeyle okuyucuya herhangi bir etkisi olmayan metin de o zaman "ölü doğan" tabiri ile nitelenen bir metin olacaktır.²⁴

1. Kur'ân Nazmının Muhatap Üzerindeki Psikolojik Etkileri

Tarihin bize bildirdiklerinden anlıyoruz ki Kur'ân-ı Kerim ilk başta gönüllere hitap edip, kalplere nüfuz edince, İslam'ın ilkeleri muhatabın zihnine ve kalbine daha güzel yerleşip, duygularına ve hislerine olumlu bir şekilde tesir etti.²⁵ Hal böyle olunca Kur'ân -ı Kerim, müşriklerin gönüllerinde ve kalplerinde dahi bir etki bırakmış ve bu hitap tarzı İslam'a daha çabuk girmelerini sağlamıştır. Bunun meşhur ve çok sayıda örnekleri bulunmaktadır. Örneğin etkilenenler arasında Ömer b. Hattâb (ö. 23/644) ve Velîd b. Muğîre (ö. 1/622) de vardır. Onlardan birini zikredecek olursak; bir rivayete göre, Velîd b. Muğîre, Hz. Peygamber'e gelip: "Bana Kur'ân oku!" dedi. Hz. Peygamber de:

22 Salah Fadl, *Belâgatü'l-Hitab ve İlmü'n-Nas*, 4. Baskı, Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 1992, 10.

23 <https://husson.ahlamontada.com/t122-topic>, 2010, 2019.

24 Reşid b. Hiddü, *Cemaliyetü't-Telakki*, 1. Baskı, Cezayir: Menşuratu'l-İhtilaf, Menşuratu'l-Saffaf, 2016, 88.

25 Musâ el-Emir, *el-Vasfu fi'l-Kur'ân i'l-Kerim*, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007, 140.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

"İyi biliniz ki, Allah, size adaleti, ihsanı, akrabaya vermeyi emreder ve sizi fuhşiyattan, fenalıklardan ve zulüm yapmaktan nehy eder. Dinleyip tutasınız diye, size öğüt verir."²⁶

ayetini okudu. Velid b. Muğîre: "Vallahi, bu sözde öyle tatlılık, öyle güzellik ve parlaklık var ki, o, tepesi bol yemişli, dibi ve kökü sulak yemyeşil bir ağaç sanki! Bunu beşer söyleyemez! Bu, bir beşer sözü değildir!" demekten kendisini alamamıştır.²⁷

Bu ayetler gibi daha nice örnekler vardır. Kur'ân 'ın bu tür ayetler üzerinden etkilediği şahıslardan biri de Hz. Ömer'in meşhur müslüman oluşu kıssasıdır. Şöyle ki; kız kardeşinin Kur'ân okumasını duyunca gönlü mutmain oldu. Başka bir rivayete göre ise Hz. Peygamber'i Kabe'de Kur'ân okurken duydu ve etkilendi. Hz. Ömer Kureyş'in en sert ve hiddetli cengaverlerindendi. Kur'ân 'ı duyunca kalbi, gönlü yumuşadı hatta o dönemin bazı müslümanları Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili şunu söylediler: Ömer'in müslüman oluşu İslamiyet için bir fetih idi. Onun hicreti kazanç; halifelîği de rahmet oldu. Ömer müslüman oluncaya kadar Kâbe'nin yanında açıktan namaz kılınmazdı.²⁸

Hız. Ömer müslüman olunca, müslümanların kalpleri mutmain oldu, kendilerine güven geldi ve namazlarını hiç kimseden korkmadan Kabe'nin yanında eda etmeye başladılar. Bu bağlamda Hz. Ömer şunları söylemiştir: "Ben Kur'ân 'ı duyunca kalbim yumuşadı, ağladım ve bu da müslüman olmama sebep oldu."²⁹ Baktığımız zaman katı kalpli ve sert olmasından dolayı, o dönemde yaşayan kimi müslümanlar, Hz. Ömer'in müslüman oluşundan umudumuzu kestik derlerdi. Daha sonra müslüman olunca Hz. Ömer'in "kalbim yumuşadı" sözünü kullanmış oluşu dikkate değer bir durumdur. İşte bu sözleri söylemek ancak onun kalbine onu değiştirecek bir şeyin girmesiyle hâsıl olabilirdi.

26 Nahl, 16/90.

27 Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, Mahmud Muhammed Şakir (thk.), 3. Baskı, Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992, 585.

28 Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Sîretü el-Mübtede ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî*, Süheyl Zekkar (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978, 185.

29 Muhammed b. Muhammed Ebu Şehbe, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Şam: Dâru'l-Kalem, 2006, I, 353.

Şayet sözün azı çoğuna ihtiyaç bırakmıyorsa ve manası lafzın zahirinde açık olarak belli oluyorsa, Allah Teâlâ sözün sahibinin niyetine göre ve söyleyenin takvasına göre, onu yücelik elbisesine büründürüp hikmet nuruyla kaplamış demektir. Sözdeki mana; yapısı sağlam belîğ lafız ile söylenir, nefse hoş gelmeyecek mana bozukluklarından beri olur ve tekellüften korunmuş olursa; işte o söz de verimli topraklarda yağmurun tesiri gibi kalplere öylece nüfuz ve tesir eder. Ne zaman söz bu yolu takip edip sözün sahibi tarafından söz konusu sıfatlar uygulanırsa işte o zaman Allah beraberinde öyle bir tevfik ve te'vid verir ki, artık o sözün ne zorbalara kalplerine girmesi engellenebilir ne de cahil insanlar onu anlamakta zorluk çekebilir.³⁰

Bu şekilde sözün gücünden kitaplarında bahseden ilk âlim hadisçi ve lugatçı Hattâbi'dir (ö. 388/998). O, Kur'ân -ı Kerim'in psikolojik etkisinden bahsetmiştir. Ona göre Kur'ân i'câzının insanların bilmediği ve terk ettiği bir çeşidi vardır. Onu çok az sayıda kişi bilir. Bu ise kalplerde, gönüllerde ve zatlarda bıraktığı etkidir. Kur'ân gibi ilk duyulduğunda, kalbin onda gördüğü güzellik ve ondan aldığı hazdan dolayı ona teslim olması, bu durum hiçbir düz yazı veya manzum şiirde bulunmaz. Kur'ân öyle bir hitaptır/kitaptır ki, gönüller onda huzur bulur, insanlar müjdelerini ondan alırlar, ondan hayrı umarlar, öyle ki gönül Kur'ân 'dan payını aldıktan sonra korku ve ayrılık endişesiyle ona hemen geri döner, Kur'ân 'ı dinleyince insanın tüyleri diken diken olur, o kalpleri harekete geçirir ve kişiyi inandığı yanlış batıl inançlarından vazgeçirerek doğruya ulaştırır.³¹

Kur'ân nazımının ruhun/nefsin derinliklerine işleyerek insanı etkilemesinden ilk defa bahseden Hattâbi değildir. *Nüket* isimli kitabında çağdaşı Rummânî (ö. 384/994) de bunu zikretmiştir. Rummânî şöyle der: "Hüsn-ü beyanın en üst mertebesi, ibarenin güzelliğine sebep olacak nazım düzgünlüğü olup kulağa hoş, dile kolay gelen ve nefsin yazın soğuk hava esintisinden hoşlandığı gibi ondan da aynı hazı almasıdır."³²

Nazım ve etki teorisi belâğatçıların kitaplarında değindikleri öncelikli konulardandır. Bu konular Rummanî'den Bâkılânî ve Cürçânî'ye kadar, daha nice

30 Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hilal, 2003, I, 78.

31 İhsan Abbas, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebi İnde'l-Arab*, 4. Baskı, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983, 344.

32 Ebü'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân*, Muhammed Halefullah Ahmed ve Muhammed Zaglül Selâm (thk.) 3. Baskı, Kahire: Dârü'l-Meârif, 1976, 107. Ayrıca bkz. Ahmed Matlub, *Esalibü'l-Belağa*, 1. Baskı, Kuveyt: Vekaletü'l-Metbua'at, 1980, 70.

alimlerin mevzu bahisleri olmuştur. Yani, nazım ve muhatabın/dinleyicinin nefsinde olan tesiri, bir birinden ayrılmayan ve aynı işlevi gören şeylerdir³³.

İlk asırlarda yukarıda da ifade edildiği gibi alimler, Kur'ân 'ın dinleyicilerinin ruhlarındaki psikolojik etkisini, onun i'câzı olarak değerlendirmişlerdir. Bütün fikirleri ve çıkarımları bu esas üzerine kuruluydu ve herhangi bir edebî metnin de kalitelisini, iyisini kötüsünden ayıran ölçüyü de bu olgunun varlığı ile değerlendirmişlerdir.

Cahiliye şairleri ve hatipleri Arapların en fasihleriydiler. Buna rağmen Kur'ân 'ın seviyesini geçemiyorlardı, öyleki Kur'ân 'dan çok etkilendiler ve Kur'ân 'a şiir demeye başladılar. Bu duruma Lebîd bin Rabî'a el-'Amiri (ö. 41/661) örnek verilebilir. Bu şair Cahiliye döneminin en güçlü şairlerinden biriydi. Hatta o insanlar arasında şiirin kıstası olarak kabul edilirdi: örneğin, birinin şiir sanatında üstünlüğüne dikkat çekilmek istense Şafi'nin ifadesiyle onun "Lebîd'i de geçtiği" ifade edilirdi.³⁴ Lebîd müslüman olduğunda, Ömer bin Hattap ondan şiir okumasını isteyince o, Bakara suresini okuduktan sonra artık şiiri bıraktığını ve bu surenin tüm dil tüm belâgi sanatların en üstünü olduğunu ifader ki ondan sonra da artık şiir üretmeyi bırakır. Çünkü opna göre şiirin Kur'ân karşısında herhangi bir hük mü kalmamaştır.³⁵

Şair, edip ve tenkitçi alim İbn Reşîk el-Kayrevânî, (ö. 456/1064) *el-Umde* adlı kitabında şöyle der: "Kur'ân -ı Kerim şiir olmamasına rağmen şairleri âciz bıraktığı gibi hutbe olmamasına rağmen hatipleri de âciz bırakmıştır. Aynı şekilde nesir olmadığı halde nesir yazarları da âciz bırakmıştır. İşte şairleri âciz bırakması onun nazımının güzelliğinin insan üzerindeki etkisinin en büyük delilidir. Şairlerin acizliği ortaya çıkınca Hz. Peygamber'e "o, şairdir" dediklerini de görüyoruz. Bu ise içlerinde, yerini hiçbir şeyin tutmadığı şiirin heybetini ve yüceliğini gösterir."³⁶

Kayrevânî'nin ortaya koymak istediği aslında şudur: Araplar, Kur'ân 'dan aşırı etkilendiklerinde onu içlerindeki şiirin heybetiyle karşılaştırdılar. Hz.

33 Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsûsühû ve Esâlibühû*, Abu Dabi: Dârü'l Küttübi'l Vatanîyye, 2009, 50 vd.

34 Ebû el-Fidâ el-Kureşî el-Dimeşki, *Tabakâtu's-Şafi'iyyin*, Ahmed Ömer Hâşim ve Muhammed Azeb (thk.), Mısır: Mektebetu's-Sekafe'd-Diniyye, 1993, 38.

35 Muhahammed b.Sellam el-Cumeh'i, *Tabakatu Fuhuli's-Su'arâ*, Mahmûd Şâkir (thk.), Cidde: Dârü'l-Medenî, t.y., I, 135.

36 Ebû Ali b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), 5. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1981, I, 21.

Peygamber'e şair demeleri bu sebeptendir ve Kur'ân 'ın nefislerinde olan etkisi de buradan kaynaklanmıştır. Aslında Kur'ân 'ı şiire veya nesre benzetmediler. Fasihlikleri ile bilinen Araplar sadece Kur'ân 'ı şiir ile karşılaştırmış oldular. Esasen bu durum Arabın zihninde şiir ile Kur'ân arasında bir takım ortak unsurların var olduğunu da gösterir. Bu durum da neticede -Kur'ân 'ı beşer konusu olan her şeyden tenzih etmekle birlikte- Kur'ân 'ı her işittiklerinde kalplerinin ürpermesine, gönül tellerinin titremesine neden oldu. Buna daha önce anlattığımız Hz. Ömer'in, Velîd b. Muğîre'nin durumlarını ve daha nicelerini örnek olarak verebiliriz.³⁷

Şiire Arapların divanı denilirdi.³⁸ Kur'ân 'ı nesir (düz yazı) ile değil de şiir ile karşılaştırmalarının bir espirisi var o da şudur: Şair her daim kendinden emindir ve şiirlerinde ya bir mersiye (ağıt) ele alır veyahut bir kralın isteği üzere söylenir, yazılır. Nesir, şiirin muhatapta bıraktığı gibi bir etki bırakamaz. Araplarda şiirin yanında; hitabet, darb-ı mesel, vecizeler ve nesir tarzında birbirlerine gönderdikleri mektuplar ve kâhinler tarafından söylenen secili yazılar da vardır. Bunların lafızları abartılı, cümleleri ağır, ibareleri zayıf ve sözleri de cinleri çıkartmak ve onlardan korunmak için söylenen ve yazılan bazı ruyelere (muska, tılsım) benzerdi.³⁹

Kur'ân 'la karşılaştıklarında Kur'ân 'ın harflerinin kendilerinin onunla telif ettikleri ve lafızlarında kullandıkları harflerle aynı olduğunu görünce, cahiliye döneminde Hz. Peygamber'in kendisini dinlediği, tevhid inancına bağlı hatip ve şair Kus b. Sâide el-İyâdî (ö. 600), Vâil kabilesinin hatip ve şairi Sahbân el-Vâilî (ö. I. yüzyıl sonları/VIII. yüzyılın başları), Muallaka şairlerinden Antere (ö. 614) ve Cahiliye devrinin meşhur Arap şairi İmruülkays (ö. 540 dolayları) gibi o zamanın önde gelen şairlerinin yazdıkları şiirin seviyesini geçmeyeceğini düşündüler. Fakat zamanla, yanıldıklarını ve düşüncelerini, rüzgarın beraberinde götürdüğünü anladılar. Çünkü bu şairler bir araya gelseler de Kur'ân 'ın benzerini getiremeyeceklerinin farkına vardılar. Böylelikle acaba Kur'ân beraberinde yeni bir belâğî üslup mu getirdi? Bu soruya rahatlıkla "evet" diyebiliriz. Nitekim Kur'ân -ı Kerim'in edebiyat tarihinde ve belâğat ilimlerinde 'Kur'ân 'ın üslûbu' tanımlamasını hak eden bir konumda bulunmasını buna gerekçe olarak gösterebiliriz.

³⁷ el-Hatib, et-Temkîn Üsûsühû ve Esâlibühû, 53.

³⁸ Kayrevânî, el-Umde, I, 30.

³⁹ <https://www.alukah.net/culture/0/61731/>. 27.10.2013, 2019

Kur'ân 'ın Arapların psikolojisine olan etkisini şöyle de ifade edebiliriz: Kur'ân Arapların dilinde nazil olduğu için öz/saf Araplar tam anlamıyla Kur'ân 'ı anlayabiliyorlardı. Bu sebeple Kur'ân -ı Kerim'in etkisi altında kalıyorlardı. Hatta Araplar arasında fasih olan herkesin Kur'ân -ı Kerim'in etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. Bu etki öyle bir etkidir ki, dinleyicinin nassın/hitabın genel suretini zihninde hayal etmesini ve anlamasını sağlar. Onu anlaması için aklını harekete geçirir. Ondan sonra kalbine, gönlüne girip onda, Kur'ân 'ı duyup anlayıp duyuları ve hisleri titreten bir etki bırakır. Nitekim bu konuya ve olguya dair Allah Teâlâ ayetinde şöyle buyurmaktadır:

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا
فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

*"Peygamber'e indirileni (Kur'ân 'ı) dinledikleri zaman hakkı tanımlarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. 'Ey Rabbimiz! İnanmıştık. Artık bizi şahitlerle (Muhammed'in ümmeti) ile beraber yaz.' derler."*⁴⁰

Müfessir Zemahşerî *el-Keşşâf*'da bu ayeti tefsir ederken, Habeş kralı Necaşî'nin Ca'fer b. Ebû Tâlib'in kendisine okuduğu ayetler karşısında gözünden yaşlar döküldüğüne yer verir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'e gönderdiği yetmiş kişilik grubunda, ondan dinledikleri Yasîn Sûresi karşısında göz yaşlarını tutamadıklarını aktarır.⁴¹

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Kur'ân 'ın kalpler üzerinde yumuşatıcı ve sabitleştirici etkisi tartışılmazdır. Bu hususta başka bir ayet de şöyledir:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ قُلُوبُهُمْ
وَجُلُودُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

"Allah sözün en güzelini; ayetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri (vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra

40 Mâide 5/83.

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 669.

derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur'an Allah'ın hidayet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur." (Zümer, 39/23)

Yüce Allah Kur'an 'da farklı kelimeleri cümleleri kendisine has eşsiz bir edebi üslupla bir araya getirmiştir. Terkibin sırlarını bilen hiç kimse yoktur ki, bu ayetleri duyduğunda kelamın sahibini yücelterek ve O'na boyun eğerek O'na secdeye gitmesin.

Sözün kalbe tesir etmesinin bir yolu da onun tekrar edilmesidir. Çünkü nefis vaaz ve nasihatten hoşlanmaz. Bundan dolayı tekrar edilmesi gerekir. Ayette geçen كَلِمَاتُ kelimesinin kökü olan كَلَمَ fiili aslen lazım bir fiildir. Ancak Allah Teâlâ ayette bu fiili müteaddi olarak kullanmıştır. Çünkü bu fiilin "ila" harf-i cerri ile kullanılması Kur'an 'ın kalbe tesir ettiğini ifade etmektedir.⁴²

Az önce zikrettiğimiz hususlar, ilk olarak insan psikolojisine etki etmesini daha sonra manayı anlamasını sağlar. Bu ise onun gözyaşı dökmesine veya bu ayetleri indirene secdeye kapanmasına götürür.

İnsan herhangi bir metni okuduğunda şayet metin onun nefesine, gönlüne etki ediyorsa bu onun rağbetini ve şevkini artırır. Böylece metnin geri kalanını okumaya devam eder, şayet metin bunun aksine olursa, okumayı bırakarak başka bir şeye geçer ve onunla meşgul olmaya başlar.

Kur'an-ı Kerim'i diğer okunan kitaplardan farklı kılan, okuyanda bıraktığı şiddetli etki ve cazibesıyla kalplere tesir etmesidir. Burada söylenebilecek en güzel söz, Kur'an 'ın sahip olduğu izzet ve yüceliğin onu beşer kelamından ayrı tuttuğu hususudur. Hatta Kureyş kabilesine mensup katı, sert tabiatlı kimseler bile, onu duyduklarında ağlamaya başladılar. Bu durumun, Kur'an 'ın insan psikolojisi üzerindeki etkisini anlatmaya kafi olduğunu söyleyebiliriz.

42 Zemahşeri, el-Keşşâf, V, 926.

2. Nüzul Sürecinde Kur'ân'ın Daha İyi Anlaşılmasını Sağlayan Faktörler

Kur'ân 'ın muhataba mesajı kavratma olgusu kısaca *ifhâm* terimiyle ifade edilmektedir. İfhâm, delil göstermek ve isbat etmek suretiyle ikna etmek demektir. İfhâm kalp ve akıl olmak üzere iki şeyle bağlantılıdır.⁴³

Bazı dilciler Araplarda ifhâmın derecesinin iki seviyeye bağlı olduğunu söylerler:

Birinci seviye: Konuşmadaki doğruluk derecesidir ki Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelimcilerinden biri olan Câhiz (ö. 255/869) bunu şöyle tanımlar: "Karşı tarafın sana anlatmak istediğini, tekrarlamadan, yardım almadan ve takılmadan anlatabilmesidir."⁴⁴

İkinci seviye: Kişinin konuşmasında, belaği bir şekilde açık seçik olarak sözlerinde sanatı ve güzelliği kullanmasıdır ki bu da ibânedir. Câhiz şöyle der: "Araplara, anlatmak istediğin şeyi fasih Arapların konuşma tarzına riayet ederek onlar gibi anlatabilmendir."⁴⁵

Burada fasih Araplara bir şeyi anlatmak ikinci seviye olan ibâne ve sanatı kullanma kısmına girer. İbane beyandan gelir. Yukarıda geçtiği üzere Câhiz'e göre ibane, mananın yüzünü kişiye/muhataba gösteren, açıklayan her şey için kullanılan, genel bir isimdir. Çünkü hem dinleyenin hem de konuşanın kendisi için çabaladıkları gayeleri anlamak ve anlatmaktır.

Mananın izah edilmesi "beyân" olur. Belâğat ise Araplara, anlatmak istenilen şeyin fasih bir şekilde onların konuşma tarzına riayet ederek onlar gibi anlatılabilmesidir. O zaman şöyle deriz: Beyan, konuşmanın doğruluk derecesi ile, belâğat ise, ibâne ile eş anlamlıdır. Hüsn-ü beyan ise dinleyicinin manayı anlamak için durup manayı bir daha düşünmesine gerek kalmadan ilk duyduğunda anladığı kelimedir. Bununla beraber birden çok anlamı olan kelimelerin kullanıldığı yerlerde o kelimeyle kastedilen mana kelamın sîbak ve siyakından anlaşılır. Bu vasıfları taşıyan kelamı söylemek beşer gücünün üstündedir.⁴⁶

43 Sâmîye b. Yâmine, *el-İttisâlu'l-Lisâni ve Âliyyâtihi et-Tedâvuliyye fi Kitâbi's-Sinaateyn li Ebi Hilâl el-Askerî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007, 12.

44 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilal, 2003, I, 112.

45 Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 148; el-Hatib, *et-Temkîn Üsûsühü ve Esâlibühü*, 60-61.

46 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-Edeb ve Gâyetü'l-Ereb*, İsam Şakio (thk), Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 2004, II, 292.

Neticede ilk olarak kelimada isabetten bahsedilir. Daha sonra beyana geçip son olarak hüsn-ü beyana değinilir. Fasih Arapların kelimasında görülen bu geçişler birçok âlimin üzerinde durduğu bir konu olmuştur.

*Ifhâm*ın seviyeleri vardır. Fakat metin içerisinde hepsi eşit değildir. İyi ifhâm anlatılmak istenilen şeyi sade ve basit bir şekilde anlatmaktır. Örneğin şöyle dersin:

أَنْتَ تَجْلِسُ فِي الْمَسْجِدِ وَهَذَا شَيْءٌ جَيِّدٌ "Sen mescitte oturuyorsun, bu da güzel bir şeydir."

Bir de iyi ifhâmdan daha üstün olan mütemeyyiz ifhâm vardır. Örneğini meşhur bir Arap sözü ile verelim:

إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْرِفَ مَقَامَكَ أَنْظِرْ فِيمَا أَقَامَكَ "Şayet Allah katındaki yerini, değerini

bilmek istersen Allah'ın senin yanındaki değerine bak." İki örnekte de ifhâm (anlatma/kavratma) vardır. Birincisi dinleyicinin kelamın muradını anlamasını sağlar; ikincisi ise kelamı duyduğunda ondaki lezzeti tatmakla birlikte dinleyeni farklı bir anlama seviyesine çıkarır.

Bu bağlamda Rummânî'nin belâgatın tanımına ve işlevine ilişkin "en iyi lafızla manayı kalbe ulaştırmaktır."⁴⁷ tarzındaki sözünün ne kadar manidar olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Kur'ân öyle anlaşılır harfler ve sesler üzerine nazil olmuştur ki dilsiz bir kişi bile onunla konuşacak hale gelir.⁴⁸ İnsanlar onu en doğru şekilde anlasın diye parça parça (müneccemen) indirilmiştir. Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتَبٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزْلًا

" Biz Kur'ân 'ı, insanlara dura dura okuyasın diye ayet ayet ayırdık ve onu peyderpey indirdik."⁴⁹

Allah Teâlâ'nın Kur'ân 'ı parçalar halinde indirmesinin bir çok hikmet ve sebebi vardır. Bu hikmetlerden biri de Kur'ân'ın muhatap tarafından azar azar anlamış içindir. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

47 Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. İbrâhîm b. Temîm el-Ensârî el-Fihri el-Husrî, *Zehrü'l-Âdâb ve Semerü'l-Elbâb*, Beyrut: Dârü'l-Cebel, 1981, I, 160.

48 Numan b. Mahmud b. Abdillâh Hayri'd-Din el-Âlûsî, *Celailu'l-Ayneyn fi Muhakemeti'l Ahmedeyn*, Ali Seyyid Subhu Medeni (thk.), Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1981, I, 345

49 İsrâ, 17/106.

Birinci Hikmet: Hz. Peygamber'in kalbini pekiştirmek, gönlünü ve fikrini sükûnete erdirmektir. Yüce Allah ayette buna işaret ederek müşriklere ve Yahudilere cevaben şöyle buyurmuştur:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً

*"İnkâr edenler, Kur'ân ona bir defada toptan indirilseydi ya! " dediler. Biz Kur'ân 'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk."*⁵⁰

Bu hikmet, hikmetlerin en büyüğü ve en yücesidir. Hz. Peygamber kaba, sert ve zalim bir topluma gönderilmiştir.⁵¹ Bu toplum Hz. Peygamber'e tuzak kurar ve biri bitince diğer tuzağa geçerlerdi. Böyle bir durumda Kur'ân 'ın peyderpey parçalar halinde nazil olması Hz. Peygamber'in azimetini, kararlılığını artırıp destekliyordu.

Hz. Peygamber'e ezberlenmesini ve anlamasını kolaylaştırmak da Kur'ân 'ın pasajlar halinde indirilmesinin başka bir hikmetidir. Zira Hz. Peygamber nazil olan Kur'ân 'ı tebliğ etme konusunda aşırı hırslıydı. Öyleki Cebrail (a.s) ona Kur'ân 'ı vahyederken bitirmesini beklemeden, Kur'ân 'ı aceleyle okumaya çalışıyordu bunun üzerine Allah şu ayetleri nazil etmiştir:

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ إِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ

*"Ey Peygamber! Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma.Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir."*⁵²

Böylelikle Allah peygamberine ezberlemeyi ve anlamayı garanti etmiştir. Kur'ân 'ın parçalar halinde inmesi, ezberlenmesi ve anlaşılması açısından daha kolaydır.

Son tahlilde şunları da söyleyebiliriz ki, Kur'ân 'ı dura dura okumak Allah'ın ümmetine bir rahmetidir. Aynı zamanda anlaşılmasını kolaylaştırır. Sahabe Kur'ân 'ın parçalar halinde inmesindeki maksadı anlamışlardı. Meşhur sahabi İbn Mesud'dan

50 Furkân, 25/32.

51 Nüreddin İtr, *Ulûmu'l-Kur'an*, Kahire: Dâri'l-Besâir, 2014, 29

52 Kıyâme, 75/16-19.

(ö. 32/652-53) şöyle rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber'den on ayeti öğrendiğimizde onu anlayıp ve onunla amel edene kadar o on ayeti terk etmiyorduk."⁵³

İkinci Hikmet: Ümmeti tadrîcî olarak dinî, ahlakî, sosyal, akîdevî, ilmî ve amelî açıdan yetiştirmektir. Cenabı Hak Kur'ân -ı Kerim'de bu hikmetten şöyle bahsetmektedir:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَعْلَمَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

"Biz Kur'ân 'ı, insanlara dura dura okuyasın diye ayet ayet ayırdık ve onu peyderpey indirdik."⁵⁴

Bu konuda Hz. Âişe'den şöyle bir rivayet nakledilmektedir: Kur'ân 'dan ilk nazil olan mufassaldan, yani içinde cennet ve cehennem zikrolunan bir sûredir. Nihayet insanlar İslâm'a döndükleri zaman, helâl ve haram nazil oldu. Şayet ilk olarak "Şarap içmeyin!" yasağı inseydi, insanlar elbette: "Biz asla şarabı bırakmayız." derlerdi. Şayet yine ilk önce "Zina etmeyin!" yasağı inmiş olsaydı, insanlar muhakkak: "Biz zinayı asla bırakmayız." derlerdi.⁵⁵

Üçüncü Hikmet: Yenilenen hâdiselere, olaylara ve şüphelere karşılık denk bir zamanda ayetlerin, sûrelerin inmesidir.⁵⁶ Şu ayeti kerime bu hikmete işaret etmiştir:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

"Onlar ne zaman bir talep ileri sürseler biz sana mutlaka kesin gerçeği ve en güzel açıklamayı bildiririz."⁵⁷

Kur'ân -ı Kerim'in Hz. Peygamber'e peyderpey indirilmesinin hikmeti kalbini güçlendirip onu anlamasına ve ezberlemesine yardımcı olmaktır. Çünkü mesaj alan bir insanın zihni ancak ondaki bilgiyi peyderpey ve birinden ötekine geçerek tutabilir.

53 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **el-Müsned**, Şuayip el-Arnaût (thk.), 1. Baskı, Mısır: Dârü'l-Risale, 2001, XXXIX, 466. Ayrıca bkz. Abdullah Hadr, **el-Kifaye fi' t-Tefsir bi'l Mesur ve'd-Diraye**, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-kalem, 2017, I, 98.

54 İsrâ, 17/106.

55 Buhârî Muhammed b. İsmâil, **Sahih-i Buhârî**, Cidde: Dârü't-Tekvini'n-Necât, 2001, I, 98; bkz. Menna' Halil El-Kattan, **Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an**, Suudi Arabistan: Mektebetu'l Mearif 2000, I, 114.

56 Nüreddin İtr, **Ulumu'l-Kur'an**, 30.

57 Furkân, 25/33.

Eğer toptan indirilseydi, Hz. Peygamber onu aklında tutma bakımından çok zorlanır ve perişan bir duruma düşebilirdi.⁵⁸

Dördüncü Hikmet: Kur'ân 'ın i'câz yönünü en güzel şekilde ortaya koymaktır. Şayet Kur'ân 'ın tümü tek seferde bir parça halinde nazil olsaydı, "Kur'ân tek seferde nazil oldu, biz ona karşı çıkamayız, zaten mislini getiremeyiz. Şayet parçalar halinde inseydi, biz onun mislini getirebilirdik." gibi bahane ve mazeretlerin kapısını kapatmak için Kur'ân parça parça, peyderpey şeklinde indirilmiştir.⁵⁹

Neticede Kur'ân -ı Kerim'in parçalar halinde nazil olmasıyla içindeki ifhâm anlayışına bir yönlendirme vardır. Bu da birbirinden ayrılmayan iki şeyle olur. Biri onu ezberlemek diğeri de anlamaktır. Sahabenin şu rivayeti buna delildir: "Hz. Peygamber'den on ayeti öğrendiğimizde onu anlayıp ve onunla amel edene kadar terk etmiyorduk."⁶⁰ İşte burada, sahabenin inen ayetleri ilk olarak ezberlediklerini, daha sonra anladıklarını, onunla amel ettiklerini ve onu anlattıklarını gösteren apaçık bir delildir.

- 2.1. Mekkî-Medenî

Mekkî ve Medenî'yi ayırt eden önemli husus, Kur'ân -ı Kerim'in muktezâ-yı hâle ve muhataplara göre cevap vermeye yönelmesidir. Davetin başlangıcında inanç esaslarını sağlamlaştırmak için halkı, yaratıcının birliğine, Allah'a ve ahiret gününe imana, şirke putçuluğa ve inkarcılığa karşı hamle yapmaya, Allah'ın azameti ve saltanatını gösteren kevni ve enfüsî delillerle istidlal etmeye yönelmiştir.

Mekkî Kur'ân 'ın peygamberlerin kavimleriyle kıssalarına önem vermesi, Hz. Peygamber'in kararlılığını artırmak ve davasını güçlendirmek içindir. Bunun yanında Mekkî Kur'ân iman ve ahlak kurallarının esaslarını da açıklamıştır. Bütün bunlar, ayet ve ifadelerin kısa olmasını, müzikal melodiye insicamlı olmasını, buna ek olarak ayetlerin fasılalarının çok olmasını ve hissî canlandırmaları gerektirmiştir. Zira Mekkeli müşrikler Kur'ân 'ı inkar ettikleri için onlara muktezâ-yı hâle uygun olarak pekiştirmeler ve hissî canlandırmalar gerekiyordu.⁶¹

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 278.

59 Muhammed Ebu Şehbe, *el-Medhal li-Diraseti'l-Kur'ani'l-Kerim*, Suudi Arabistan: Dârü'd-Da've, 1987, 81.

60 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXIX, 466. Ayrıca bkz. Abdullah Hadr, *el-Kifâye*, I, 98

61 Abdullah Hadr, *el-Kifâye*, 60-76.

Dava sağlamaşıp hicretten sonra müslümanlar Medine'ye yerleşince durum ve şartlar; şer'î detayları, oruç ve namaz gibi ibadetlerde ahkâmın inceliklerini açıklamayı gerekli kıldı. Ayrıca İslâm daveti Medine'de yerleşince, münafıkların iki yüzlü davranışlarından çekinildiği için Medenî sûre ve ayetlerde münafıkların özelliklerine de yer verildi. Halbuki bu durum Mekke'de hicrete kadar olan dönemde ertelenmişti. Nihayet ilişkiler sağlamaşıp İslâm devleti ile diğer devlet ve milletler arasındaki resmi sınırlar belirginleşince durum değişmiş oldu. İslâm davetinin bu yeni durumu, sûrelerin ve ayetlerin daha uzun, üslûbunun daha yumuşak ve sakin, fasıllarının da daha uzun olmasını gerekli kılmıştır.⁶²

Kısaca muhatabın durumuna, tavrına göre ayetler ve Sûrelerdeki ifade biçimleri farklılık arz etmiştir. Genel olarak Mekkeliler daha sert, kaba ve acımasız olunca Mekki ayetler ve Sûreler -bazı istisnaları olmakla birlikte- onların bu tavır ve davranışlarına göre kısa, son derece veciz ve etkili ifadeler kullanılmış; Medinede daha oturmuş yapı olduğu için de insanların yapısına uygun olarak daha uzun cümleler kullanılmıştır.

- 2.2. Sebeb-i Nüzûl

Alimler esbâb-ı nüzûlü şöyle tanımlamışlardır: "Nüzûl ortamında meydana gelen bir hâdise veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla ayetin, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hâdiseye denir."⁶³

Esbâb-ı nüzûlün sebep ile müsebbib arasında olan ilişkisi ve nasları anlamada büyük etkileri olunca, onları öğrenmek, anlamak, yaşamak ve anlatmak için esbâb-ı nüzûlü bilmek gerekir.

Esbâb-ı nüzûlün iki önemli etkisi vardır: Bunlardan birincisi, sahabenin bulunduğu yer ve zamanda vuku bulmasıdır. Bu durum ilmî ve eğitsel bir metoda delalet eder. İkincisi ise Kur'ân -ı Kerim'i anlama ve anlatmadaki olumlu etkisidir. Bu iki etkiyi daha da açarak izah etmek gerekirse şunları söyleyebiliriz:

Birincisi, modern eğitim yollarından biri olan, öğrenciye bir problemi çözmeyi teşvik etmek için öğretmenin bilgiyi bir problemle ilişkilendirmesi ve onu

⁶² Abdullah Hadr, *el-Kifâye*, 65-68.

⁶³ Nüreddin İtr, *Ulumu'l-Kur'an*, 46.

sunması için en uygun zamanı seçmesidir. Bilgiyi sunmak veya bir fikri aktarmak için uygun zamanı seçmenin bilgiyi alan kişiye büyük bir etkisi vardır. Bununla beraber bilgiyi alan kişide bir fikrin oluşmasında meydana getirdiği neticeler, ilmin başkalarına öğretilmesi, uygulama ve pratik ile ilişkilendirilmesi ve külliden cüz' iye doğru gitme düşüncesi buradan meydana gelmektedir.⁶⁴

Kur'ân -ı Kerim'in ayetlerinin iniş metodunda izlenen yol da böyle gerçekleşmiştir. Öyle ki bu durum bugün modern eğitimde gelinen bu noktanın, Kur'ân 'ın metot olarak yüzyıllar önce uyguladığının işareti gibidir. Bu da ahkâmda, ayetlerde külliden cüz' iye ve akaitten amele doğru olan tadrîc aracılığıyla olmuştur. Ayrıca bunların tümü olaylarla ve sebeplerle ilişkilendirilmiş ve böylece Kur'ân î nass amacındaki etkiyi gerçekleştirmiştir.

İkincisi ise, Kur'ân 'ın manalarını anlamadaki en sahih yollardan biri ayetlerin iniş sebeplerini bilmektir. Âlimler bunun üzerinde ittifak etmişlerdir ve şöyle demişlerdir: "Bunun için Kur'ân ilimleriyle yeni uğraşmaya başlayan kimselere esbâb-ı nüzûlü öğretmekle başladık. Çünkü ayetleri anlamak için üzerinde durulması gereken en önemli konu esbâb-ı nüzûldür. Zira tefsirinde kapalılık olan ayetlerin iniş sebepleri ve hangi olay üzerine nazil olduğu bilinmediği zaman başvurulacak ilk mercî sebep-i nüzul bilgisidir."⁶⁵

Kur'ân 'ın manasını anlamaya çalışanın metnin/nassın tamamını eksiksiz bir şekilde anlayabilmesi için, o metnin/nassın iniş sebebini, yani hangi olay üzerine, ne zaman indiğini ve kim/kimler hakkında nazil olduğunu bilmesi gerekir.

Örnek verecek olursak; Osman b. Maz'ûn ve Amr b. Ma'dikerib'in (ö. 21/641-42) şöyle dedikleri rivayet edilir:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا

"İnanıp iyi iş yapanlara daha önce yediklerinden ötürü bir günah yoktur."⁶⁶ ayetine göre, içki mübahtır. Eğer bunlar, ayetin sebep-i nüzulünü bilselerdi böyle konuşmazlardı. İçki haram edilince bazıları: "Allah yolunda savaşıp ölenler, bazıları haram edilen içkiyi içerlerdi. Bunların durumu ne olacaktır?" demişlerdi. Ayet,

64 Hützeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsüsühü ve Esâlibühü*, 67.

65 Ebu'l Hasan Ali bin Ahmed el-vahidi, *Esbabu Nüzuli'l-Kur'an*, Asım b. Abdülmuhsin el-Hümeidyân (thk.), Dammam: Dârü'l-İslah, 1992, I, 8.

66 Mâide, 5/93.

bunun üzerine nazil olmuştur. Bunu, Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve diğerleri de rivayet etmiştir.⁶⁷

Nasıl olur da fasih Araplardan Osman b. Maz'ûn ve Amr b. Ma'dikerib kelimelerin manalarını ve lügatteki maksatlarını bildikleri halde içkiyi mubah kılmışlardır. İşte böyle bir hüküm vermeleri onların ayetin sebab-i nüzulünü bilmemelerinden kaynaklanıyordu ve eğer ayetin sebab-i nüzulünü (içkiyi içip ve içki yasaklanmadan evvel ölen kimsenin durumu), bilselerdi yanlış hüküm vermezlerdi.

Âlimler esbâb-ı nüzûl konusunda, okuyucunun nefsinde nassın küllî bir şekilde sağlamlanması, manaya vakıf olmak ve kapalılığı gidermek için Mekkî ve Medenî ayetlerden daha hassas davranmışlardır. Hindistanlı alim Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) "Esbâbı nüzûldan gafletin, mananın kaybolmasına sebep olduğunu" söylemiştir.⁶⁸

Âlimler esbâb-ı nüzûlün en ince ayrıntılarını araştırmışlardır. Çünkü o, hadarî, seferî, leylî, neharî gibi ayetin kıssasına binaen indiği herşeyi kapsar. Akıl sahibi kişiler esbâb-ı nüzûlün faydalarının olduğunu kabul eder. Bu faydalar; Allah'ın muradını anlamaya yardımcı olmak ve ayetteki işkâli kaldırmanın yanında dinleyicilerin haline göre Kur'ân 'ın üslûbuna uygun belâgat inceliklerini ortaya çıkarmaktır.⁶⁹ Bu ise muhatabın muktezâ-yı hâlinin gözetilmesi ile ilişkilidir.

- 2.3. Kur'ân 'ın Konumu

Mekkî-Medenî ve esbâb-ı nüzûl konularına değindikten sonra Kur'ân 'ın muktezâ-yı hâldeki konumuna da vakıf olmak gereklidir. Bu ise hitap eden Allah Teâlâ'nın halidir. O'nun muradı kendisiyle Kur'ân 'ın indiği vakıya dönüşüyor. Bu vakıalar kıssalara dönüşüyor. Nassın durumuna gelince, o sadece muhataplara ulaştırılan mesaj olmakla kalmıyor, onların muktezâ-yı hâllerine ve tabiatlarına da uygun bir hale gelmiş oluyor.

İşte bizim Mekkî ayetlerin kısalığı, fasılalarının nağmeli ve diğer durumlarına ek olarak Medenî ayetlerin de özelliklerini zikrederken kastedtiğimiz durum budur. Kur'ân 'ın konumuna eklenen diğer bir unsur ise herhangi bir zaman veya mekânda

67 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İV, 264; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünen Nesai*, Hasan Nili (thk.) 1. Baskı, Darü'r-Resale, 2001, V, 138; bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, I, 108; Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsüsühû ve Esâlibühû*, 69.

68 Ebû Abdîlaziz Kutbüddin Şah b. Vecîhiddin ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebir fi Usûli't-Tefsir*, Süleyman Hasan en-Nedvî (çev), 2. Baskı, Kahire: Dârü's-Sahve, 1987, 78.

69 Nureddin İtr, *Ulûmü'l-Kur'ân*, 47-48.

onunla karşılaşan kişinin hâlidir. Âyet belli bir şey üzerine iner. Fakat indiği zaman ve mekâna ek olarak onu işiten herkes onunla muhatap olur. Hz. Peygamber, Hz. Ömer'i şöyle diyerek bu konuda uyarmıştır: يَا عُمَرُ أَلَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النَّبَاِ "Nisa Sûresinin sonundaki yazın inen ayeti sana yetmez mi?"⁷⁰

Yine İbn Ömer'den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah Mekke'den Medine'ye doğru gelirken devesi hangi tarafa dönerse o tarafa doğru (nafile) namaz kılardı. Abdullah b. Ömer der ki: "Her nereye dönerseniz dönün Allah'ın vechi oradadır."⁷¹ ayeti bu konu hakkında nazil oldu.⁷² Burada ayetin muktezâ-yı hâl kaidesine uygun anlaşılması, Kur'ân 'ın konumunun zaman ve mekân unsuruna verdiği önemde gizlidir. Ayrıca Kur'ân î nassın açıklamaya ve şerhe vesile olan vaktin ehemmiyetinde saklıdır.

Şimdi de manayı zihne yaklaştıran ayetlere misaller vereceğiz.

وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرَ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حَجْرِ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ أَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ لِبَالِغِ الْمُرْصَادِ فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَيْهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَيْهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَجَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وِقَافَهُ أَحَدٌ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي

"Tan yerinin ağarmasına andolsun. On geceye andolsun. Çifte ve teke andolsun. Şüphesiz bunlarda, akıl sahibi bir kimse için üzerine yemin edilmeye değer bir özellik vardır. Ey Muhammed! Rabbinin, Hûd'un kavmiAd'e, şehirler

70 Müslim, Sahih-i Müslim, I, 396. Ayrıca bkz. İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm, Sami Salame (thk.), II, 4823.

71 Bakara, 2/115.

72 İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm, Sami Salame (thk.), I, 486; Buhârî, Sahih-i Buhârî, II, 25.

içinde benzeri kurulmamış olan, sütunlarla dolu İrem'e, vadide kayaları oyan (Salih'in kavmi) Semûd'a, kazıklar sahibi Firavun'a ne yaptığını görmedin mi? . Bunlar şehirlerde azgınlık eden ve oralarda pek çok bozgunculuk çıkaran kimselerdi. (Bu yüzden Rabbin onların üzerine azap kamçısı yağdırdı. Şüphesiz Rabbin, gözetlemededir. İnsan ise; Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğu, ona bol bol nimetler verdiği, "Rabbim bana ikram etti" der Ama onu deneyip rızkını daraltınca da, "Rabbim beni aşağıladı" der. Hayır, hayır! Yetime ikram etmiyorsunuz Yoksulu yedirmek konusunda birbirinizi teşvik etmiyorsunuz Haram helâl demeden mirası alabildiğine yiyorsunuz Malı da pek çok seviyorsunuz. Hayır, yeryüzü (kıyamet sarsıntısıyla) parça parça olup dağıldığı zaman, Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği ve o gün cehennem getirildiği zaman, işte o gün insan (yaptıklarını birer birer) hatırlar. Fakat bu hatırlamanın ona nasıl faydası olacak. "Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım" der. Artık o gün, Allah'ın edeceği azabı kimse edemez. Onun vuracağı bağı kimse vuramaz. (Allah şöyle der:) "Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön! İyi kullarımın arasına gir. Cennetime gir."73

Bu sûre âlimlere göre Mekki'dir. Çünkü bu sûre ayetlerinin kısalığı, ayetler arasındaki ses uyumu, hissî canlandırmalara yer vermesi yönlerinden Mekki ayetlerin/sûrelerin özelliklerini barındırmaktadır. Sahih rivayetlere göre bu sûrenin de bir nüzûl sebebi vardır. Bu açıklamadan maksat ne tefsir yapmak ne de ayetleri açıklamaktır. Bilakis nassın bir yönden esbâb-ı nüzûlle irtibatını, diğer yönden ise sebebin hususiliğinin hükmün bütün muhatapları kapsadığını ifade etmektir.

Sûrenin genel muhtevası Hz. Peygamber'in ve müslümanların durumuna işaret ediyor. Ayette geçen kıssalar Hz. Peygamber'in gönlünü sağlamaştırma ve ona haset eden kâfirlerin durumunu anlatıyor. Hz. Peygamber bunu onlara tebliğ ediyor. Bu ayetler onun gönlünü sağlamaştırma ve peygamberliğini pekiştirme için geliyor.

Sûreye "geceden önceki aydınlık" anlamına gelen *وَالْفَجْر* lafzı ile başlanması bir incelikten dolayıdır. O incelik ise, Allah'ın rahmetinin ve ışığının, zulmeti ve

73 Fecr, 89/1-30.

karanlığı ortadan kaldıracığı ve böylece Hz. Peygamber'in mutmain olacağına yöneliktir.

وَلَيَالٍ عَشْرٍ yani "on gece" lafzının nekre (belirsiz) gelmesi Kur'ân î beyanın büyüleyiciliğine dikkatleri çekmek içindir. Bu nekrelilik Arapların dikkatlerini etkin ve ince bir şekilde çekmektedir. Kur'ân 'da çeşitli şekillerde beyan edilen bu nekrelilik yapısı, temel bir işlevi yerine getirirken diğer taraftan genel muhtevayla uyumlu etkin bir musikiyi de icra etmektedir. Müşrik muhatapların dikkatini çekmek ve onların etkin bir şekilde uyarılmaya ihtiyaçları olduğu için lafız nekre, yani belirsiz olarak gelmiştir.

وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ "çift ve tek" ifadeleri ise hepsiyle uyumlu olması için hitabın hususilikten umumiliğe geçtiğini göstermek içindir. Sanki hepsine yemin vardır. Katade'nin de dediği gibi bütün yaratıklar ya tek ya da çift olduğu için hepsine yemin vardır.⁷⁴

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ
وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ الَّذِينَ ظَعَنُوا فِي الْبِلَادِ فَآكُفَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ
لَبِالْمِرْصَادِ

Bu bölüm ise kıyamete kadar gelecek müslümanların, geçmişte azaba çarptırılarak helak edilen kavimlerin yaptığı gibi yapmamaları için bir tenbih ve uyarı niteliği taşımaktadır. Aksi takdirde geçmiş toplulukların başına gelen musibetler uyarılar dikkate alınmadığı takdirde sonrakilerin de başına gelir. Bu, onların güçleri, kuvvetleri, sayıları, sütunlar inşa etmek için harcadıkları malları, Semud kavminin dağları, kayaları oymaları ve çok güçlü, yani kazıklar sahibi Firavun'a rağmen, onların kökünden yok edip eserlerinin mahv edilmesi ibret ve öğüt almak isteyenlere birer ibret ve öğüt içindir.

74 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, **Ġaribü'l-Kur'ân**, Ahmet Sakar (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1389, 526.

Halbuki kulların amellerinin hiçbirisi Allah'a gizli değildir. İşte manayı dinleyicilerin zihnine yaklaştırmak için sûrede belâğatın kullanımının gayet açık olduğu anlaşılır.

ayette "dökmek" tabirinin kullanılması istiâreyi mekniyye içindir. Dökmek su için kullanılan özel bir tabir olup azabın onlara çok hızlı geldiğini ifade etmek için kullanılmıştır.⁷⁵

Netice itibariyle sûre belli bir sebep üzerine inmiştir. Fakat sûreden kastedilen mananın anlaşılmasının yanında, sûre umuma da hitap etmektedir. Sûrede öğütten, kıyamet gününden bahseden ayetler, insanların o malum güne kadar bu sûreyi düşünmesini ve o malum günde olacıklara kendi nefislerinde yakinen inanması ve hazırlanması içindir.

Medenî ayetlere örnek olarak ayetlerini verebiliriz:

وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيبَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا
وَأَنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ وَتُلْتِ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا
فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ
نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّىٰ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا
لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا
إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعِيفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا

"Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değiştirmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahdır. Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder

75 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, el-Bahrü'l-Muhît, Sidki Muhammed Gamil (thk.), Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1999, X, 473.

olmak üzere nikahlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur. Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin. Allah'ın, sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı aklı ermezlere vermeyin. O mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin. Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülüğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin. Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter. Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir.⁷⁶

Bir başka örnek de yine ayetleridir:

وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ
وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ
خَصِيمًا وَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا لَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ
خَوَانًا أَثِيمًا يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا
يَعْمَلُونَ مُحِيطًا هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلِ اللَّهُ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ
عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا

"Düşman topluluğunu izlemekte gevşeklik göstermeyin. Eğer siz acı duyuyorsanız, kuşkusuz onlar da sizin acı duyduğunuz gibi acı duyuyorlar. Üstelik siz Allah'tan onların ümit edemeyecekleri şeyleri umuyorsunuz. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. (Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'ân 'ı) hak olarak

76 Nisa, 4/2-7.

İndirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma. Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Kendilerine hainlik edenleri savunma. Zira Allah, hiçbir haini, hiçbir günâhkarı sevmez. Bunlar, insanlardan gizlenmeye çalışırlar da Allah'tan gizlenmezler. Halbuki Allah, geceleyin, razı olmayacağı sözleri kurarlarken onlarla beraberdir. Allah onların yaptıklarını (ilmiyle) kuşatmıştır. İşte siz öyle kimselersiniz (ki, diyelim) dünya hayatında onları savundunuz. Ya kıyamet günü onları Allah'a karşı kim savunacak, yahut kim onlara vekil olacak?"⁷⁷

Nisâ sûresinden örnek verdiğimiz (2-7 ve 104-109.) ayetler âlimlerin görüşlerine göre Medenîdir. Uzunluk açısından medenî Kur'ân ayetlerinin özelliklerini taşımaktadır.

İlk olarak örnek verdiğimiz bölümdeki ayetler (7-9. ayetler) müfessir Mukâtil ve Kelbî'ye göre, Ğatafanlı bir adam hakkında nazil olmuştur. Bu adamın yanında çok malı olan zengin bir yetim yeğeni bulunmaktadır. Fakat bu yetim büyüüp amcasından hakkını isteyince amcası ona malını vermedi. İki Hz. Peygamber'e mahkeme için başvurdular. Bunun üzerine bu ayetler nazil oldu. Amcası bunu işitince "Allah'a ve Resulüne itaat ettik, büyük günahtan da Allah'a sığındık."⁷⁸ diyerek yetimin malını ona verir. Kıssa, durumu temsil eden kişileri/unsurları açıklamaktadır. Kıssada söz konusu edilen kişiler/unsurlar şunlardır: Mal sahibi adam ve kardeşinin oğlu; Peygamber; mal, sahibine iade edilmediğinde ne olacağını bilen Allah Teâlâ.

İslâm davası inşa sürecinde olduğu için şayet haklar sahibine verilmeseydi, bu İslâm ümmeti için büyük bir sıkıntı olacaktı. Çünkü İslâm dininin düşmanları bunu kullanıp çelişki oluşturmak için pusuda bekliyorlardı. İşin kesin olduğunu göstermek için emir ve nehiy siygaları kullanıldı. Birinci ayetteki durumlar böyledir. Onu takip eden diğer ayetler ise, kadınlar hakkında tavsiyelerde bulunup İslâm devletinin güçlü temeller üzerine inşa edilmesi için kadın erkek arasındaki ilişkilerden ve kadınlara nasıl muamele edileceğinden bahsetmektedir.

⁷⁷ Nisâ, 4/104-109.

⁷⁸ Vâhidî, Ebul Hasan Ali B. Ahmet B. Muhammed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Kemal Besyuni Zağlûl (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, h.1411, 146.

İkinci kısım örnek verdiğimiz ayetlerde (104-109. ayetler) kıssanın unsurları tekrar ifade ediliyor. Bunlar; itham edilen ve beri olan adamın hali, Hz. Peygamber'in hali ve herşeyi bilen yaratıcının durumu. İşte burada sebebin hususiliğinden hükmün umumiliği ortaya çıkmış oluyor. Çünkü Allah "hainleri savunma, istiğfar et, kendi nefislerine ihanet edenler için mücadele etme" diyerek Peygamber'e hitaplarda bulunuyor. Peygamber ise bilindiği gibi masumdur. Demek ki hitap onun şahsında umumdur.

حَوَانًا أَتِيماً ifadesindeki siygalar mübalağa ifade eder. Çünkü Allah Teâlâ hıyanette ve günahlara dalmada aşırı gidenlerin tabiatını iyi bilmektedir. Sonu böyle olan kişinin durumundan şüphe edilmez. Bu minvalde şöyle denmiştir: "Bir kişinin bir günahına muttali olduğunda onun başka günahları olduğunu da bil!"⁷⁹

Ayetlerdeki kıssa, fer'i durumları içinde tehdit dilini de barındırarak, hitap edenin, muhatabın ve okuyucunun durumunu açıklıyor. Ayrıca nassta mananın umumi olduğuna işaret eden ifadeler de var. Bu durum ise Kur'ân 'ın i'câzında pay sahibi bir üslup olup onun bütün unsurları kapsama gücünü, yani hitap edenin, muhatabın ve okuyucunun durumunu göstermektedir.

1. Zaman ve Mekân Unsurları

Ayetlerinde zaman unsurunun sıklıkla görüldüğü ve icmâ' ile Medenî kabul edilen Tevbe Sûresi'nde Allah Teâlâ şöyle buyuruyor:

فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ رَسُولُهُ فَإِنْ ثُبُتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمَ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتَيْتُمُوهُمْ وَعَهَدْتُمْ إِلَيْهِمْ فَآتَيْتُمُوهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ

"Yeryüzünde dört ay daha dolaşın. Şunu bilin ki, siz Allah'ı âciz bırakacak değilsiniz; Allah ise, inkârcıları perişan edecektir. Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlünden bütün insanlara bir bildiridir: Allah ve Resûlü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır. Eğer tövbe ederseniz, bu sizin için hayırlıdır. Ama yüz

79 Zemaşşeri, el-Keşşâf, 563.

çevirirseniz, şunu iyi bilin ki, siz Allah'ı âciz bırakabilecek değilsiniz. İnkârcılara, elem dolu bir azabı müjdele!. Ancak Allah'a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaşmalarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Şüphesiz Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları sever."⁸⁰

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ
فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ

"Allah'ın Resûlüne karşı gelerek (sefere çıkmayıp) geri bırakılanlar, oturup kalmalarına sevindiler. Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad etmek hoşlarına gitmedi ve "Bu sıcakta sefere çıkmayın" dediler. De ki: "Cehennem ateşi daha sıcaktır." Keşke anlasalardı. Artık kazandıklarının karşılığı olarak, az gülsünler, çok ağlasınlar. Eğer (bundan böyle) Allah seni onlardan bir zümrenin yanına döndürür de, onlar (sefere) çıkmak için senden izin isterlerse, de ki: "Artık siz benimle birlikte ebediyen çıkmayacak ve benimle birlikte hiçbir düşmanla asla savaşmayacaksınız. Çünkü siz baştan yerinizde oturup kalmaya razı oldunuz. Şimdi de geri kalan (kadın ve çocuk) larla birlikte oturun."⁸¹

Burada Allah Teâlâ'nın hitabında mananın muhatap ve okuyucunun nefsinde temkîn bulması ve vaktin ehemmiyetini açıklamak için vakit unsuru bariz olarak görülmektedir. Münafıklar başkalarına لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ "Sıcakta cihada çıkmayın" dediler. Çünkü Tebuk gazvesi sıcaklığın şiddetli olup gölgenin ve meyvelerin güzel olduğu zamandı.⁸²

Allah Teâlâ Resûlüne, onlara "sizin şiddetli sıcaktır diyerek kendisinden kaçtığınız sıcaklıktan, muhalefetiniz sebebiyle gideceğiniz cehennem ateşi daha şiddetli bir sıcaklığa sahiptir." demesini istemektedir.

⁸⁰ Tevbe, 9/2-4.

⁸¹ Tevbe, 9/81-83.

⁸² Hüzeyfe el-Hatib, et-Temkîn Üsûsühü ve Esâlibühü, 218-219.

Ayet *لَوْ كَانُوا يَعْقِلُونَ* "*keşke anlasalardı*" ifadesiyle bitmektedir. Burada "lev" edati aracılığıyla anlamalarının olmadığına bir îmâ vardır. Çünkü bu edat var olanın imkansızlığına işaret ediyor. Bu da aslında onların bilmelerine rağmen kibirleri nedeniyle anlamamalarında ve cahilliklerine bir dokundurma (ta'riz) söz konusudur.

Tunuslu müfessir İbn Âşûr (ö. 1973) bunu şöyle ifade etmiştir: "Cehennem ateşinin yaz sıcağından şiddetli olması bilinen bir durumdur. Öyleyse amaç onu haber vermek değil, onların cahilliklerini hatırlatmaktır. *لَوْ كَانُوا يَعْقِلُونَ* cümlesi onların cahilliklerini hatırlatmak için tamamlayıcı bir cümledir. Yani onlara, şayet öğüdü anlasalardı, ancak anlamıyorlar, demekte, dolayısıyla vaaz ve öğüt onlara fayda vermemektedir. Çünkü kasıt onlara cehennem ateşinin daha sıcak olduğunu hatırlatmak değildir. Zira bu açık olan bir durumdur. Nitekim onlar cehenneme gideceklerini bilmekte fakat bunu anlamamaktalar."⁸³

Burada münafıklara öfkelenen yaratıcının, muhatap pozisyonunda olan müminlerin ve münafıkların durumu ortaya çıkıyor. Burada istişat, vakit unsuru olan *الْحَرِّ* kelimesi olup münafıkları cehennemle tehdit etmek için kullanılarak mananın okuyucunun nefsinde sağlamlaşması için güçlü bir tesir oluşturulmuştur. Burada cehennem sıcaklığını ahiret sıcaklığına bağlayarak mananın muhatap ve okuyucunun nefsinde sağlamlaşmasında vakit unsurunun önemli bir yeri vardır.

Mekân unsurunun ehemmiyeti için de aşağıdaki ayeti serdedeceğiz:

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ

فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا

*"Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da, Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır." demişlerdi. Bunun üzerine biz de nice yıllar onların kulaklarını (dış dünyaya) kapattık (onları uyuttuk)."*⁸⁴

83 İbn Âşur, Muhammet Tahir b. Muhammet, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984, X, 281; Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsûsühü ve Esâlibühü*, 219.

84 Kehf, 18/10-11.

Ayette mekân unsuru olarak الكُهْف kelimesinin seçilmesi çok manidardır. الكُهْف kelimesi dağda ortası geniş yarığı ifade eder.⁸⁵ Şayet söz konusu yarık geniş değilse رُءُف adını alır. Allah Teâlâ'nın bu lafzı seçmesi, muhatapların haline uygun olması ve mananın okuyucuların nefsinde iyice yerleşmesi içindir. Ayette اذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ "Hani o gençler kehf sığınmışlardı" denmesinden o yerin çok derin, yani sanki onlara ulaşılmasının imkansız olduğu anlatılmaktadır. Böylece nass gençlerin kıssaları ile kehf arasında bağlantı kurmakta ve kıssanın büyüklüğünü/etkinliğini muhatap/dinleyicinin nefsinde pekiştirmektedir. Ayrıca mekânın özelliklerinin, ayrıntılarının ve yapısının açıklanması onun sıradan karanlık bir kehf olmadığını, bilakis beşer aklını bu mu'cizeyle ikna etmek, mekânın güzelliğini vurgulamak ve oranın huzur barındıran bir mekân olduğunu göstermesi açısından dikkate değer bir durumdur. İşte burada i'câz, mekânın tabiatıyla gerçekleşmektedir.

فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ ayetiyle ilgili olarak şunlar söylenebilir: Allah Teâlâ aslında kendisine sığınan insanları hakkıyla korumak istediğinde onları güç ve kudretiyle öyle bir mekâna koyar ki hiç kimsenin onlara ulaşma imkanı olmaz. Bunun yanında onları öyle derin bir mekâna koyar ki ne bir ses ne de ışık onlara ulaşır. Çünkü insanın derin bir uykuya dalma imkanı ancak ses duymadığında mümkün olur. Bu durumun seçilip muhatapın zihninde resmin canlanması için bir kısmı diğerine bağlandı. Daha sonra hitab hususi olmaktan çıkarılıp bütün müminleri kapsayacak şekilde umumî yapıldı.

Özetle kıssanın yapı ve terkiplerinde mekânsal yapı önemli rol almıştır. Bu durum ise olayları kuşatan çerçevedir. Kıssaların yaratıcılığında mekânı kullanmak derin yönlelere sahip sanatsal araçlardır. Bu sanatsal araçlar nedeniyle Ashab-ı Kehf kıssası okuyucuların zihninde iyice yerleşmiş olur.

2. Tenâsüb Kaidesi

Bu kaide ve yansımalarının iki yönden değerlendirilmesi gerekir. Birincisi tenasüp ve muhatapın hali ki bu daha önceki bölümde bahsettiğimiz konudur. İkincisi tenasübün iç yansımalarıdır. Yani kelime ile sonraki kelime arasında, cümle ile konu

⁸⁵ İbn Âşur, et-Tahrir ve't-Tenvir, XV, 20.

arasında, cümle ile mana arasındaki uyumdur. Böylece iç ve dış hal arasındaki uyum tamam olur.

Âlimler ve eleştirmenler okuyucuya sunulan nassın hâl ile irtibatlı olmasını kelamın güzelliği açısından etkili olduğunu kabul etmişlerdir. Kelamın bazısının diğer kısmıyla uyumlu olması ve ikincinin birincisiyle irtibatının güçlü olması gerekir.⁸⁶ Metin nefse ya hoş gelir, ya da nefis metinden nefret eder. Nefis, kelimelerin, cümlelerin, konuların birbiriyle irtibatlı olanları sever; birbirinden uzak olanlardan ise hoşlanmaz. Ses uyumu olanı sever, irtibatsız olandan ve kelimeler arasında uyum olmayandan nefret eder.

Kur'ân âlimleri Kur'ân -ı Kerim 'de dahilî ve haricî uyum yönünü araştırmışlar ve Kur'ân î münâsebât veya münâsebât ilmi diye isimlendirilen bir ilme ulaşmışlardır. Bu ilimle Kur'ân 'ın parçalarının sıralamasının illetleri bilinir. Yine bu ilim muktezâ-yı hâle göre mana uyumunu belîğ olarak gerçekleştirmenin sırrıdır.⁸⁷ Ayrıca sözün bölümleri arasındaki bağlantının parçaya yönelme veya ondan nefret etkisi vardır. Buradan hareketle önemli ve değerli bir ilim olan "muktezâ-yı hâl kaidesi temkîne sebep olur" ilkesine giriş yapılmış olur. Bu ilim ise Kur'ân ilimlerinde (ulumü'l-Kur'ân) münasebat ilmidir.

Bu ilimde en meşhur kişi *Nazmü 'd-Dürer fi Tenâsübi 'l-Âyât ve 's-Süver* isimli kitabın müellifi Bikâî'dir. O şöyle demektedir: "Bu ilim kendisiyle Kur'ân 'ın cüzlerinin sıralanmasının illetlerinin bilindiği ilimdir."⁸⁸ Bu konuyu kitaptaki metodunu arz ederken de zikretmiştir. Bu ilmin önemli ve büyük bir yeri vardır. Çünkü Kur'ân ayetlerinin tek bir kelime gibi manaları uyumlu, dizilişleri düzgün olacak şekilde bir kısmının bir kısmıyla bağlantılı olması imanın kalpte sağlamlaşmasına ve yerleşmesine sebep olur.

Zerkeşî'nin (ö. 794/13929 zikrettiği tenasübün dayanağı aralarında manayı birbirine bağlayan, umumîlik-hususîlik, aklîlik-hissîlik veya hayalî vb. alâka çeşitlerinden biriyle veya sebep-müsebbep, illet-mâlûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla mana irtibatını göstermek veya haber babında bahsedildiği gibi cümlenin mana ifade etmesi için vakıya uygun tertip düzen içinde olmasıdır. Böylece kelamın

⁸⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 93.

⁸⁷ Burhaneddin Ebi'l-Hasan İbrahim b.Ömer el-Bikâî, *Nazmü 'd-Dürer fi Tenâsübi 'l-Âyâtı ve 's-Süver*, Abdürrezzâk Çalip Mehdi (thk.), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, t.y, I, 5.

⁸⁸ Mustafa Müslim, *Mebâhîs fi't-Tefsir*, Şam: Darü'l-kalem, 2005, V, 179.

parçaları birbiriyle irtibatlı olur ve kelam parçaları uyumlu sağlam bir bina gibi olur.⁸⁹

Tenasüb çeşitleri çok çeşitli olup bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Ayetle öncesi arasında doğrudan münasebet
- b. Ayetle öncesi arasında genel münasebet
- c. Ayetle sonrası arasında aynı konuyla ilgili münasebet
- d. Ayetle sûrenin başı arasında münasebet
- e. Ayetin bölümleri ve başı arasında münasebet
- f. Ayetin sonu ve başı arasında münasebet
- g. Ayetin başı ile bir öncekinin sonu arasında doğrudan münasebet
- h. Ayetin sonu ve bir öncekinin başı arasında doğrudan münasebet
- i. Ayetin başı ile önceki ayetler arasında genel münasebet
- j. Sûrelerin başları ile önceki sûrenin sonları arasındaki münasebet
- k. Sûrenin başı ile sonu arasındaki münasebet
- l. Sûreler grubu arasındaki münasebet
- m. Fasılalar ile ayetler arasındaki münasebet
- n. Sûrenin ismi ve konusu arasındaki münasebet.⁹⁰

Tenasübü kısaca "Bir cümlenin kendi başına ve diğer cümlelerle beraber dizilişidir."⁹¹ şeklinde özetleyebiliriz.

Birinci kısım olan cümlenin kendi başına dizilişi, ayetle fasıla ve fasıla ile ayet içinde ortaya çıkar. Cümlenin diğer cümleler içindeki yeri olan ikinci kısım ise ayetle onu takip eden sonraki ayet arasında, sûrelerin başları ile sonları arasında, ayetle sonrası arasında aynı konuyla ilgili münasebet, ayetle sûrenin başı arasında münasebet ve sûrenin önceki ve sonraki sûreyle arasındaki münasebette ortaya çıkar.

Münasebetin bizim için önemi, "muktezâ-yı hâle göre kelam" ve temkînle alakasıdır. Kur'ân nassı ile okuyucu arasında istenen amaca işaret eden, taşımış olduğu psikolojik ve bilgi boyutlarıdır. Bu ise bütün Kur'ân 'da ayetler arasındaki münasebetleri bilmenin sağladığı külli fayda durumudur. Önce sûrenin hedeflediği amaçlara, bu amaçlar için gerekli öncüllere, daha sonra da istenen bu öncüllerin

89 Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 35; Bikaî, *Nazmü'd-dürer*, Abdürrezzak Galip Mehdi (thk.), II, 272.

90 Süyûtî, *el-İtkân*, III, 369-389.

91 Salah Fadl, *Belâgatü'l-Hitab ve İlmü'n-Nas*, 260-263.

yakın-uzak mertebelerine, kelamın akışı esnasında öncüllerde dinleyicinin hazır bulunuşluk durumunu celbetmeye ihtiyaç olduğuna bakmak gerekmektedir.

Kur'ân 'da ayetler arasındaki münasebeti gösteren umumi esaslar şunlardır: Sûrenin hangi gaye ile indiğini bilmek, bu gayeye götüren sebepleri araştırmak, bu sebeplerin birbirine yakınlık ve uzaklık durumunu incelemek, ayetlerin birbirini takibinde dinleyenin merakını dikkate almak, belâğatın gerektirdiği hususlara önem vermektir. Bu kaide uygulandığında, her sûre ve ayet arasında mevcut münasebet açıkça ortaya çıkar.⁹²

Sûreyle içindekiler arasındaki münasebete örnek Kehf Sûresidir. Sûrenin konusu insanın karşılaştığı dört "fitne"yi açıklamaktadır. Bunlar bir müminin hepsiyle veya bazılarıyla karşılaşması mümkün olan esas fitneler arasındadır. Bunlardan birincisi, gençlerde olduğu gibi dine yönelen fitne ve ondan çıkış şekli, ikincisi, iki bahçe sahibinin karşılaştığı mal fitnesi, üçüncüsü, Hz. Musa ile Hz. Hızır'ın karşılaştığı ilim fitnesi dördüncüsü ve sonuncusu ise Zü'l-Karneyn'in karşılaştığı iktidar, saltanat fitnesidir. Bu fitnelerden çıkış yolu müminin çıkış yolu ve sığınağıdır."⁹³

Sûrenin başı ve sonu arasındaki münasebete örnek olarak Bakara Suresinin baş tarafı ile son tarafı verilebilir. Sûresi'nin başında بِالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا

رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ "Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar"⁹⁴ buyrulmaktadır. Sûrenin

sonunda ise آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ

رَسُولِهِ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: "O'nun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz." Şöyle de dediler: "İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır."⁹⁵

diye buyrulmaktadır. Sûrenin başında müttakilerin bariz özellikleri zikredilmekte,

92 Süyûtî, el-İtkân, III, 376.

93 Mustafa Müslim, Mebâhîs fi't-Tefsir, V, 179.

94 Bakara, 2/3.

95 Bakara, 2/285.

bahsedilmişti. Sonu ise şükür ve ilim sıfatlarıyla bitti. Şükür Allah'a karşı samimi olup ona tabi olmaktır. İlim ise Allah'a aittir. Çünkü "*O gözlerin hain bakışını bilmektedir.*"¹⁰⁰ Ayetin ilgili cümlesi münafıkları azarlamak ve hakkı gizlemelerinden dolayı onları lanetlemek için sarfedildi. Böylece ayetle öncesindeki ayet arasında nasıl tenasüp sağlandığı açığa çıkmış oldu.¹⁰¹

Ayetin sonu ve başı arasındaki münasebet ile ilgili olarak da müfessir Bikâî yukarıdaki örneğin aynısını zikretmiştir. Bu makamda tenasüp, medh (övme) esası üzerinedir. Çünkü sahâbe ibadet kastıyla tavafı terk etmeyi kastetti. Onlara cevap olarak ikisinin arasını tavaf etmenin ibadet olduğu bildirildi. Bu nedenle وَمَنْ تَطَوَّعَ ifadesi kullanılmıştır.¹⁰²

- 2.4. Açıklık ve Kapalılık

Konumuz temkinle yakından ilişkili olduğunu düşündüğümüz "açıklık" ve "kapalılık" kelimeleri üzerinde durmak istiyoruz. Arapça açıklığı ifade eden "vudûh" ve kapalılığı ifade eden "ğumûd" kelimelerinin Kur'ân 'da hangi anlamlara geldiklerini izah etmeden ve Kur'ân î nassı anlamadaki etkisinden bahsetmeden önce, sözlükte hangi anlamlara geldiklerini izah etmek gerekir.

وَصَّحَّ fiilinin masdarı olan وَضُوحٌ kelimesi "açık, mübeyyen olmak" manasındadır. وَصَّحَ الْأَمْرُ ifadesi "iş, durum açık oldu, ortaya çıktı" manasına gelir. If'al babına aktarıldığında أَوْضَحَ "açıklamak, izah etmek" manasına gelir. Ayrıca أَوْضَحَ الرَّجُلُ ifadesi "adamın beyaz çocukları oldu" manasına gelir. وَضَّحَ kelimesi "doğmak" manasında طَلَعَ kelimesinin müradifi olarak da kullanılır. İstif'al babına nakledildiğinde اسْتَوْضَحَ kelimesi "bir eliyle bir gözünü kapatıp iyi görmeye çalışmak" anlamına gelir. Yine istif'al babına aktarıldığında talep bildirir ve "izahatını istemek" manasına gelir. Yani açıklamasını istemek anlamına gelir.¹⁰³

100 Ğafir, 40/19.

101 Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 272.

102 Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 271.

103 Ebu'n-Nasr İsmail bin Hammad el-Farabi, *Tâcü'l-Luğa ve Sihâhü'l-Arabiyye*, Ahmed Abdülğafur (thk.), 4.Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlim, 1987, II, 415.

غَمَضَ fiili az önce açıkladığımız وَضَحَ fiilinin zıt anlamlısıdır.¹⁰⁴ Cürcânî

bunu *Delâil*'de belirtmiş ve anlamın belli, açık olması, anlaşılması için biraz düşünmeyi gerektiren ince bir manayı barındıran anlamla çelişmediğini söylemiştir.¹⁰⁵

Buradan anlıyoruz ki vudûh anlaşılması güç olmayan mananın açık olması demek, ğumûd ise anlaşılması güç olan demektir. Bazı âlimler, ğumûd kelimesine bir başka kelimeyle işaret etmişler o da "ibhâm" kelimesidir. Bu kelime genel olarak edebi terimlerde kullanılır. Peki o zaman bu kelimenin ifade ettiği tanım, Kur'ân -ı Kerim için de geçerli mi değil mi sorusuna açıklık getirmek ve bu konuyu anlamak için Kur'ân -ı Kerim'de vudûh ve ğumûd konusunu incelemek durumundayız.

Kur'ân -ı Kerim, akli olan herkesin bildiği gibi ahkamından hüküm çıkarmaları için bütün insanlara inen bir kitaptır. Öyleyse Kur'ân -ı Kerim, selim bir tabiata sahip kimselerin anlayamayacağı kapalı, anlaşılmayan bir şey içere bilir mi? Bu mesele tefsir âlimlerinin üzerinde tartıştıkları bir mesele haline gelmiştir. Müfessirler bu meseleyi Kur'ân 'da önemli olan iki meseleye bağlamışlardır. Vudûh kelimesini muhkemle, ğumûd kelimesini ise müteşabihle ilişkilendirmişlerdir. Müfessirler bu iki terimi, içinde kapalılık olmayan açık manaya *muhkem*, murad edilen manada kapalılığın olmasını da *müteşabih* şeklinde ta'rif etmişlerdir.¹⁰⁶ Ayrıca Allah Teâlâ da Kur'ân 'da muhkemi, müteşabihin karşıtı olarak zikretmiştir:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

"O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân 'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar,

104 Farabi, et-Tac, Ahmed Abdülğafur (thk.), III, 1095.

105 Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdurrezzak el-Cünnâcî, *min Kadaya'n-Nakdi ve'l-Belâğati inde Abdulkahir el-Cürcânî*, Mısır: Ezher Üniversitesi, 1981, 271.

106 Nüreddin İtr, *Ulumu'l-Kur'an*, 120.

"Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." derler, (bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."¹⁰⁷

Ayetin tefsirinde âlimler arasında olan hilâf meşhurdur: Bu iki kavramı, yani muhkem ve müteşabihi şu şekilde özetleyebiliriz: İçinde yapmakla yapmamak şeklinde emirler bulunan ayetler âlimlerin icmaıyla muhkem ayetlerdir. Ancak gayb bilgisi, ruhun hakikati ve diğer konuları içeren ayetler ilmini ancak Allah'ın bildiği müteşabih ayetlerdir. Çünkü insan tarafından bu tür ayetlerin anlaşılması mümkün değildir. Fakat alimler bu ayetleri yorumlamışlar ve açıklamışlardır. Bu yüzden ibham (belirsizlik) ile vasıflandırılmaz. Çünkü bu mesele göreceli olduğundan, bir zamanlar mübhem olan ayetler başka bir zamanda mübhem olmayacaktır. Tıpkı Rum Sûresi'ndeki ayet gibi. *غُلِبَتِ الرُّومُ* "Rumlar yenildi..."¹⁰⁸ Bu, Zemaşşeri'nin dediği gibi peygamberlik mucizesinin kanıtıdır.¹⁰⁹

Müteşabihin tartışmalı olan diğer kısmı ise vakfın nerde yapılacağı, yani "lafza-i celâl" de mi vakıf yapılacağı yoksa "ilim" kelimesinde mi durulacağı meselesidir.

Bu nedenle, ayet üzerinde yapılan çalışmalar ve tefsirler Kur'an 'ı açıklığa kavuşturmak için değil, ayetin hitabından muhatap tarafından elde edilen neticenin Kur'an 'ın diğer nasslarıyla çatışmaması, çelişmemesi içindir. Zira Kur'an metni zaten açık, net ve muhkemdir. Fakat bu yorum bizi bir başka ayete de götürür *لِئُبَيِّنَ* *لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ* "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklayasın diye."¹¹⁰ Bu ayetin yorumu da bizi iki önemli noktaya götürür: Bunların birincisi ayetin nassla, yani metinle alakalı tarafıdır. İkincisi ise ayetin muhatap (okuyucu/insan) ile alakalı tarafıdır.

Ayetin nassla alakalı tarafı, Kur'an Arapların dilinde nazil olmasıdır. Bu da Arapların fasih olmalarına rağmen Allah'ın kelimesindeki i'câzı onlara açıklayacak birine ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Muhatapla alakalı tarafı ise Kur'an -ı

107 Âl-i İmrân, 3/7.

108 Rûm, 30/2.

109 Zemaşşeri, el-Keşşâf, III, 476.

110 Nahl, 16/44.

Kerim Arapların lügatlarında kullandıkları ayrıntıları göz önünde bulundurarak nazil olmuştur.

Bu hususa dair İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) görüşleri şöyledir: "Kur'ân -ı Kerim, Arapların kullandıkları lafız ve bunların manalarına, i'câz ve icâzda izledikleri yollara, uzatma, vurgu, tekit, bir şeye işaret gibi hususlara riayet ederek nazil olmuştur. Ayrıca onu sadece seri anlayabilenler anlasın diye bazı manaların kapalı şekilde kullanılması, bazılarının açık şekilde getirilip kapalı olanın ise darbı meseller ile açıklanması gibi hususlar da böyledir. Zira eğer Kur'ân -ı Kerim onu alim ile cahil eşit bir şekilde anlayacak şekilde olsaydı, o zaman insanlar arasında ilmi üstünlük veya derece farkı ortaya çıkmazdı."¹¹¹

İnsanlar arasında tefâdul (üstünlük), her akıl sahibinin anlayamayacağı bazı kelimelerin kapalı şekilde gelmesinin nedenini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu kapalılığın gücü ve saygınlığı sadece bazı insanların yanında ortaya çıkmış olmaktadır.

İbn Kuteybe'nin sözünde bir nükte vardır. Bu nükte Kur'ân 'da açıklık ve kapalılığın var olduğudur. Âlimler arasında üstünlük de bu noktada olur. Ğumûd ile vudûh insanları çalışmaya, gayret göstermeye, bilimi geliştirmeye, araştırmaya ve incelemeye teşvik eder.

Süyûtî bu teoriyi *el-İtkân* isimli kitabında şöyle açıklamıştır: "Müteşabihin kapalı yönlerini ortaya çıkaracak ulemayı tefekküre, inceliklerini araştırmaya teşviktir. Çünkü müteşabih ayetlerin manasını kavramaya çalışmak, ibadetin en yücesidir."¹¹²

İnsan tamamen açık olan bir şeyden uzaklaştığı gibi keza tamamen kapalı olan şeyden de kaçır. Dolayısıyla işlerin en hayırlısı vasat olanıdır. Bunun için kapalılık ile açıklığın birbirine karışması gerekmektedir.

Kur'ân î nass iki önemli şey taşır: Birincisi, delaleti açık, haber niteliği taşıyan nass. İkincisi ise anlaşılması basiret, düşünmek ve Arapların belâğatı seviyesine çıkartıp ona yaklaştırmayı gerektiren edebi nitelik taşıyan nass. Bu iki kavramı burada birbirinden ayrı iki nassmış gibi görmeyeceğiz. İkisi de aynı anlamı taşımaktadır, lakin edebi yaklaşma babından bu şekilde ikiye ayırabiliriz.

111 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, İbrahim Şemseddin (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 58.

112 Süyûtî, *el-İtkân*, III, 35.

Kur'ân -ı Kerim'de vudûh meselesi nisbî bir mesele gibi görünmektedir. Çünkü benim açık gördüğüm bir metni, başkası kapalı görebilir. Nitekim tam tersi de mümkündür. Böylelikle Kur'ân î nass tedebbür ve düşünmeye açık olmaktadır. Müfessirler ilimleriyle, edipler edebiyatlarıyla nassa olan yaklaşımlarında farklı görüş ortaya koymuşlardır¹¹³.

Kur'ân -ı Kerim tamamıyla ne bir haber niteliğini taşıyan bir mesajdır ne de tamamıyla itina ile düşünmeyi ve kafa yormayı gerektiren edebi bir nasstır. Her nassın, akli meşgul ettiği seviyesi vardır. Her nassın bir yüzey, derin ve kök tarafı vardır. Her insan nassta görebildiği seviyeyi görür.

Bunun örneği ise şu ayeti kerimede ifadesini bulmaktadır:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak) tır. Nur üstüne nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."¹¹⁴

Bu ayet, yüce Allah'ın nurundan ve insanlara olan hidayetinden bahseder. Ayetin yüzeysel ve derin diye iki yönünün olduğu söylenebilir. Bunlardan zahir ve yüzeysel olan tarafı gökyüzü ve yeryüzü olup her insan bunu idrak edebilir.

Derin tarafı ise مِشْكَاةٌ kelimesinin açıklanmasındadır. Mişkât kelimesi evde duvarda bulunan bir hücre demektir. Deniliyor ki mişkât müslümanın kalbidir ve nurudur ki o da Allah'ın onun nur dolu kalbine verdiği hidayet ve o nurun parıltısı sanki kandilden gelen bir ışıktır. O da ışığını bir ağaçtan alıyor ve ağacın yağı da parlıyor, ışık saçıyor. İşte burada ancak belâğattan anlayan fasih bir lisana sahip kimselerin farkedebileceği derinlik bulunmaktadır. Kökü ise ayetin geri kalan

113 Hüzeyfe el-Hatib, et-Temkîn Üsûsühü ve Esâlibühü , 81 vd.

114 Nûr, 24/35.

kısımından **إِنْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ** ayetine gelinceye kadardır. Buradaki aydınlık, kandil yanmadığı halde bile ondan bu aydınlık gelmesi ve bu aydınlığın da göklerin ve yerin nuru kadar olmasıdır.

Netice olarak bunlar göreceli (nisbî) meselelerdir. Muhataptan muhataba değişir. Bazıları onu yorumlar, bazıları da aciz kalır. Bu onun kapalı olduğu anlamına gelmez. Muhatabın yorumlayıp yorumlayamamasıyla ilgilidir.

Aynı şekilde nassın açık olması da yüzeysel olduğu anlamına gelmez, Kur'ân haber ile derinlik arasındadır. Buradan nassın saygınlığını ve heybetini koruyan kapalılığın, olumlu bir şey olduğunu anlıyoruz. Nitekim ğumûd, muhatabın aklını ve fikrini harekete geçirip onun düşünmesini sağlar. Madem ki nass bir müşkili getirdiğinde, ardından onu açıklıyor. O zaman bu ne bir müşkildir ne de kapalıdır. Bu açık ile kapalı arasında olan bir pozisyonudur. Muhatabın aklını ve fikrini harekete geçirip onun aklının saygı duyulmaya değer olduğunu gösterir.

Âlimler, Kur'ân -ı Kerim'in edebî sanatlarla ilgili üslubunun inşasında, kapalı ya da gizli olan manaların açığa çıkarılması ve muhataba metinden anlam çıkarma becerisi kazandırılmasını temel almışlardır.

Kur'ân 'daki sanatsal imgeyi, edebi eleştiride açıklığa kavuşturmadan önce anlayamayız. Cürcânî tarafından ortaya konulan bir teoriye göre anlamın açık olması, bir anlık da olsa düşünmeyi gerektiren esnek anlamla çelişmez. İmgenin biraz da olsa belirsizlik içerip ayrıntılarıyla ön plana çıkması gerekir. Böylelikle açılması zor olan sedefin içinde eşsiz bir inci bulunmuş olur. Ona ulaşmak isteyen kimse ancak çalıştıktan ve çabaladıktan sonra ulaşabilir.¹¹⁵ Bunu da ancak Arap kelamı hakkında bilgisi olan bir muhatap elde edebilir.

Cürcânî tarafından başlatılan bu çaba, ğumûd ve vudûh olayının iki farklı düzeye gelmesini sağlamıştır. Bunlar, metnin sahibi tarafından kendi metninin güzelleştirmesini sağlayan *cemâlî delâlet* ve sadece basiret sahibi olan muhatabın bilebileceği luğavî delâlettir.

Bununla birlikte istihsân ve istikbâh bir taraftan metnin sahibi diğer taraftan muhatap ile bağlantılıdır ve metnin sahibinin manayı muhatabının anlayabileceği

115 Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 139.

şekilde ele almasıdır. Burada İbn Reşîk el-Kayrevânî şöyle der: "Bil ki teşbîh ve istiare kapalı olan şeyi açıklığa kavuşturur ve uzak olan şeyi yakınlaştırır."¹¹⁶

Duyusal imge, akla olan yakınlığından dolayı ifhâmı sağlıyordu. Muhatapların, Kur'ân 'da belâğatın esasını görmeleri bu ifhâm fikrini destekledi. Dolayısıyla bu unsurlara, Kur'ân 'ın imgelerini kapalıyken açıklığa kavuşturan olarak bakıyorlardı.

Her ne kadar bazı dilciler ve bir kısım alimler duyusal şeylerin neredeyse Kur'ân 'ın dışına çıkmadığını, yani kapalı olduğunu ve Arapların sözleriyle yakınlık bağının olmadığına inanıyor olsalar da buna karşı bir çok ayet delil olarak gösterilmiştir:

إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ

"O, cehennem dibinde biten bir ağaçtır. Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır."¹¹⁷

Çünkü onlar "ancak ortada gözle görülen bir şey olduğunda teşbîh olur" şeklinde kabul ediyorlardı. Fakat ayetteki "zakkum ağacı" ve "şeytanın kafaları" gözün bu dünyada göremeyeceği şeylerdir. Vudûh ve ğumûd meselesi ve bunların teşbîhe yaklaştırılması hususlarında Kur'ân 'ın izlediği yol ise ikiye ayrılır: Birinci yol, duyularla algılanan nesnelere kapsadığı ve Kur'ân 'daki tüm benzetmelerin gözle görülebilecek şeylerden oluştuğu düşüncesidir. İkinci yol ise birinci görüşü kabul etmeyen ve teşbîhlerin akıl ve hayallerle de gerçekleşebileceğini söyleyen düşüncedir.

Bu konuda dilcilerin görüşü ne olursa olsun, biz Arap eleştirel düşüncesinin Kur'ân -ı Kerim'deki duyusal imgeyle ilgilendiğini görüyoruz. Fakat Kur'ân -ı Kerim bununla yetinmeyip gözle görülebilmesinden ziyade imgenin arka tarafında olan akla geçmiştir. Kur'ân -ı Kerim'de gaye bazen bizzat sanatsal imge olmayabilir. Bilakis aklın onun ne demek istediğini ve onun ötesinde olanı idrak etmesidir. Bu ise onun anlaşılmasını sağlar.

¹¹⁶ İbn Hicce el-Hâmevî, *Hızânatü'l-Edeb*, İsam Şakio (thk.), I, 383.

¹¹⁷ Sâffât, 37/64-65.

İşte o zaman duyusal imgeyi geçip zihni harekete geçirerek onun altında yatan manayı bulması gerekir. Bahsettiğim bu konu bizi önemli bir noktaya götürmektedir: Teşhis ve tecsîm.

- 2.5. Teşhîs ve Tecsîm

İki terimin derinlemesine tahliline girmeden önce, ikisini bir birinden ayırmamız gerekir. Bu iki terim bazı âlimlere göre birbirine yakındır. Diğer bazı alimler ise onları birbirinden tamamen ayrı görürler.¹¹⁸

Tecsîm veya tecsîd, soyut (gayr-ı âkil) olan bir şeyi somut (müşahhas) bir surette ibrâz etmektir. Teşhîs ise mücerret (soyut) bir hissi, beşeri bir surette göstermektir. İkisini bir arada ele aldığımızda şöyle deriz: Soyut olan bir şeyi, beşerî ve hissî bir surette göstermektir. Bu sanatsal olay tüm yönleriyle mevsûfu, soyut bir biçimde iken görülen ve göz aracıyla yaşanan bir tecrübe haline getirmektir.¹¹⁹

Bunu daha da iyi anlamak için şöyle diyoruz: Tecsîd veya tecsîmde manevi (soyut) olan şey hissedilebilir maddi (somut) bir şeye dönüşmektedir. "Örneğin; İsrail kalplerden sevinci çalıyor" dediğimizde sevinç kelimesi burada çalınabilir somut bir hal alıp başkasının onu tutması mümkün olan bir şekle dönüşmüş olmaktadır.

Teşhîs beşer sıfatlarından birini soyut bir şeye atfetmektir. Örneğin "Hıyanet Yahudilerin kalbinde konuşmaktadır." Bu cümlede hıyanet, konuşan bir kişinin halini almıştır, yani hıyanet kelimesine beşer sıfatlarından olan bir sıfat verilmiştir.

Kur'ân ayetleri bu iki terimle doludur. Ulema, Kur'ân ayetlerinde yer alan bu durumu, vudûh ve ğumûdun en iyi şekilde muhataba aktarılması için fırsata çevirerek değerlendirmişlerdir. Böylece soyut olan bir şeyi hissî ve somut bir surette canlandırmışlardır. Ondan sonra daha üst bir seviyeye taşıyıp gayr-ı âkil olan şeyleri, hissî âkil bir surette izah etmiş, böylece ona hareket ve canlılık kazandırmışlardır.

Bu iki terime bakıldığında, iki farklı şeyi ifade ettikleri görülür fakat sonuçta muhatapta ifhâmın gerçekleşmesi için aynı noktada buluştukları söylenebilir. Tecsîm, manayı maddesel anlamda somut bir surette canlandırmakta ve ardından ona hisleri vermektedir. Böylece ona hareket vermiş ve hisleri olan tabî bir insan yaşamı derecesine yükseltmiş olmaktadır. Neticede insanî hislere yakınlaşıyor ve muhatabın

118 Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsûsühü ve Esâlibühü*, 95.

119 Abdülaziz Atik, *İlmü'l-Beyan*, Beyrut: Dârü'l-Nehda, 1982, 171.

zihnine ve vicdanına hitap etme derecesi bakımından daha yüksek bir hale gelmiş oluyor.

Nefse daha yakın olması için teccîm ve teşbîh yaratıcının yazmasını destekleyen iki sanatsal araçtır. Çünkü eğer bir insana farkında olmadığı ya da ona görmediği bir şey söylenirse, hissi (somut) bir örnek ister; eğer bu ona verilirse onu kendine yakın bulur ve ona garip gelmediği için onunla mutluluk duyar.

Bir çok bilim adamı iletişimde hissin önemine dikkat çekmiştir. Ahlak alimi, filozof ve tarihçi İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) şöyle der: "Bundaki sebep duyuya dayalı olan şeylere alışmamızdan ve başından beri bize yakın olduğundandır. Çünkü öğrenme ilk olarak duyularla başlar. Onunla başka ilimlere yükseliriz."¹²⁰

Kur'ân -ı Kerim'de bunun örneği çoktur. Bu örneklerden birisi Tekvîr sûresinde üzerine yemin edilen *sabahın nefes alması* ifadesidir. Ayetin lafzı ve manası şöyledir: وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ "Ve nefes almaya başladığı zaman sabaha andolsun!"¹²¹ Ağarmaya başlayan sabahın nefes alması, hayatın da onunla beraber nefes alması ve etrafa, yani yeryüzüne ve gökyüzüne canlılığını yayması, hayat dolu olması anlamına gelmektedir.

Başka bir örnekte de gece ve gündüzün birbirinin çabucak gelmesini talep ettiğinden söz edilmektedir: يَعْثَى اللَّيْلَ التَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا "O, geceyi kendisini süratle talep (ve takip) eden gündüzle örter."¹²² Başı ve sonu olmayan ve tertibinde devamlılık olan bu çarkla beraber insanın hayali de buna göre canlanmaktadır.

Yine başka bir örnekte ise gecenin yürümesi de böyle anlatılmaktadır: وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ "Yürüyüp gittiği zaman geceye andolsun!"¹²³ İnsan ayetin lafzındaki güzellikle birlikte burada dünyanın uzayıp giden akışında gecenin yürümesini hissediyor. Yavaş yavaş olan bu yürümeyle içinin rahatladığını ve onunla teselli bulunduğunu fark ediyor. Bu şekilde ayetteki anlatıma canlılık kazandırılmış olduğu gibi muhatapta etki bırakılıyor ve gönüllerde uzayıp gitmesi sağlanarak insanın rûhî duyguları harekete geçiriliyor. Bu durum kaynağı bir olmasına rağmen Allah'ın yaratışında farklılığın olduğuna delalet etmektedir ki, bu da Allah'ın yaratışındaki kudretini

120 Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh, *el-Hevâmil ve's-Sevâmil*, Seyyid Kesravi (thk), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012, 277.

121 Tekvîr, 81/18.

122 A'râf, 7/54.

123 Feccr, 89/4.

göstermektedir. Bu yaratmada tedricilik esası gereği hareket yavaştır, bu durum وَاللَّيْلِ وَإِذَا يَسْرُ ve يَغْتَشَى اللَّيْلَ التَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا ayetlerindeki gecenin hareketinin yavaş olmasına benzemektedir.

Bâkillânî (ö. 403/1013) şöyle der: "Teşbîhe konu olan bir söz, sana tasvir edildiğinde onun vasıflarını gözünle görüyormuşsun gibi onu tanırırsın, nefsinde yerleşir, daha sonra kalbinde şekillenmiş olur."¹²⁴

Teşhîs ve teccîm kavramlarına açıklama getiren ve ifhâmı olan ilişkisine değinen en önemli kişilerden birisi Cürcânî'dir. O şöyle der: "Öğrenmenin başı ilk olarak duyular aracılığıyla nefse hitap etmektir. Daha sonra görme ve bakma yönü devreye girer. Çünkü duyuların ilk öğrenmedeki etkisi her zaman nefse daha yakın olmuştur."¹²⁵

Burada nefse yakın olmak bakımından önce duyuların geldiğini bakma ve görme eylemlerinin ise daha sonra geldiğini belirtmek gerekir. Böylece teccîm, istenilen manayı muhatabın zihnine hissedilebilen şeylerle ilişkilendirerek ulaştırmak ve zihnine yerleştirmek hususlarında muhataba daha yakın durmaktadır. Cürcânî bu konuda şu beyti delil olarak getirir:

فَأَصْبَحْتُ مِنْ لَيْلِي الْعَدَاةَ كَقَابِضٍ عَلَى الْمَاءِ حَانَتْهُ فُرُوجُ الْأَصَابِعِ

Hüsnü zannıyla Leylama daha yakın olduğumu düşünüşüm, elinde suyu tutmak isteyen lakin o su parmakları arasından yere doğru dökülen bir kişinin haline benzer.

Bu beyitte yapılan benzetme, manayı muhatabının zihnine yaklaştırmış ve zihni onunla mutluluk duyma konumuna getirmiştir.¹²⁶ Yine beyitte şair hayal kırıklığına uğrayışını dile getirmektedir. Bu ve benzeri durumlarda hayal kırıklıklarının oluşu tabî olup yeni bir şey değildir.¹²⁷

Teccîmin güzel bir gayesi var o da manayı dinleyiciye ulaştırmak, zordan veya kapalıdan açığa geçiş yapmaktır. Bu ise kendisine benzetilende açıklayıcı unsurların bulunmasını gerektirip ibhâmdan uzak durmaktır. O yüzden şair كَقَابِضٍ عَلَى

124 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî, *İ'cazû'l-Kur'an*, es-Sayyed ahmet Şakir (thk), 5. Baskı, Mısır: Darul Ma'arif, 1997, 244.

125 Abdülkahir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, Mahmud Muhammed Şakir (thk.), 3. Baskı, Kahire: Matba'atü'l-Medenî, t.y, 122.

126 Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, 124.

127 Hüzeyfe el-Hatib, et-Temkin Üsüsühü ve Esâlibühü, 97.

الماء خائنه فَرُوجُ الأصابع "elinde suyu tutmak isteyen lakin o su parmakları arasından yere doğru dökülen kişinin misali" diye söylemiştir.

Konuyla ilgili örneklerden biri de azabın yiyeceğe benzetildiği ayettir:

وَلْتَذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

"Andolsun, dönsünler diye biz onlara (ahiretteki) en büyük azaptan önce (dünyadaki) yakın azabı elbette tattıracağız."¹²⁸

Ayette geçen مِنَ الْعَذَابِ وَلْتَذِيقَنَّهُمْ ifadesi "Onlara gerçekten azap edeceğiz."

demektir. Fakat burada istiarenin kullanılması daha belîğdir. Çünkü yemeği tadan kişi, tattığı yemeği iyi hisseder. Zira tat alma duyusu diğer duylara göre daha etkilidir ve ön plandadır. Bir insan bilmediği bir şeyi gördüğünde ilk başta onu koklar, sadece koklamakla onun ne olduğunu bilemeyebilir. Fakat bilemeyince onu tatmaya geçer. Çünkü tatmak, şeylerin ne olduğunu ortaya çıkarma özelliğiyle bilinir.¹²⁹

Tecsîmin başka bir ayetteki örneği ise şudur: فَصَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا

"Bunun üzerine biz nice yıllar mağarada onların kulaklarına vurduk."¹³⁰ فَصَرَبْنَا عَلَى

آذَانِهِمْ ifadesi onların kulaklarını duymaya kapattık, anlamına gelir. Tabi bu onları sağır yapmadan, o sağırlık ki işitme hissini ortadan kaldırır. Mektubu mühürlemek gibi mesela mektubu mühürlersen başkasının onu okumasını engellemiş olursun. Fakat mektubun bir kişi tarafından okunması eylemini tamamen engellemiş olmazsın. Burada istiarenin kullanılması daha belîğdir, çünkü görünmeyen bir şeyi görünür bir şeyle canlandırıp özetleme özelliğine sahiptir.¹³¹

Kur'ân , her iki ayette geçen وَلْتَذِيقَنَّهُمْ ve فَصَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ ifadelerinde tecsîm yoluyla ifhâmı, yani kavramların zihne iyice yerleştirilerek anlatılmasını gerçekleştirmektedir. Bunlar fikrî ve sanatsal bir duruma da işaret eder. Dolayısıyla

128 Secde, 32/21.

129 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, Ali Muhammed Becavi, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (thk), Beyrut: Mektebetü'l-Ansari, 1998, 275.

130 Kehf, 18/11.

131 Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 275.

ikisi de muhatap için kolaylık sağlayıp, soyut olan mananın anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Onu sanatsal bir suretle kaplayarak nassa özel bir dokunuş katmaktadır. İnsan, Kur'ân 'ın amacı olan tebliğ yine ancak Kur'ân ile ulaşabilir. Bu da muhatabın yaşadığı zamana uygun olarak geliştirdiği duyularla hissedilebilir canlandırmalarla meydana gelir.

Buradaki sanattan amaç sadece sanatı kullanmak değildir. Yani teşbîhi kullanırken sadece benzetme olsun diye değil, bilakis manayı muhataba yaklaştırıp onu ikna etmek için kullanmak amacı da vardır. Diğer edebi sanatların hedeflerinden olan ikna amacı bu ayetler için de geçerlidir. Belâğat sanatlarından teşbîh, mecaz, istiare ve diğerlerinin ortak gayesi muhatabını ikna etmek ve onun anlamasını sağlamaktır. Bu ise ilk başta teşhîsten önceki aşama olan manayı canlandırmayla başlar. Böylece muhatap onu duyularıyla hissedip onun zihnine daha da yaklaşmış olur. İşte bütün bunlar için "*sabah nefes almaya başladı*" denilmiştir. Yâsîn sûresinde geçen *وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ* "*Ayın dolaşımı için de konak yerleri (evreler) belirledik. Nihayet o, eğrilmiş kuru hurma dalı gibi olur*"¹³² ayın eğrilmiş kuru hurma dalı haline gelmesi de bu durumun bir başka örneğidir. Ayrıca *وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ* "*Onlar için saklı inciler gibi, iri gözlü huriler de vardır.*"¹³³ ayetinde hurilerin renk ve değer bakımından inciye benzetilmesi, *إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا* "*Muhakkak ki namaz mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.*"¹³⁴ ayetinde de namazın kitaba benzetilmesi hep bu kabilden örneklerdir.

Tecsim anlaşılması kolay olsun diye en alttan başlayıp üste doğru çıkar. Teşhîs ise tecsimden farklı olarak en üstten başlayıp alta doğru iner. Esas gaye olan ifhâm teşhîsde de vardır. Fakat teşhîsin üslubu tecsimden farklıdır. Belâğat alimleri teşhîsi, istiare ile ilişkilendirmişlerdir. Cürcânî, "Sen istiare yoluyla teşhîs ile cansız bir nesneyi konuşabilen bir canlı, acemi bir kimseyi fasih konuşan bir insan, dili lâl

132 Yâsîn, 36/39.

133 Vâkıa, 56/22-23.

134 Nisâ, 4/103.

olmuş birini konuşabilen bir kimse ve gizli, kapalı manaları apaçık hale getirebilirsin."¹³⁵ diye ifade etmiştir.

Teşbîh aslında somut olan bir şeyi soyut olan bir şeye ve görünen bir şeyi manevi (soyut) bir şeye benzetmektir. Şair şöyle der:

فَتَكَّتْ بِالْمَالِ الْجَزِيلِ وَبِالْعِدَا
فَتَكَ الصَّبَابَةَ بِالْمُحِبِّ الْمُغْرَمِ

Cömertliğinden dolayı parayı çok harcaman ve düşmanlarına karşı cesur duruşunla onları kılıçtan geçirmen, aşk ve sevginin sahibinin başına getirdiği keder sıkıntı ve acıya benzer.

Burada birinci mısradaki görülebilir bir şey, ikinci mısradaki olan manevi (görülme, soyut) bir şeye benzetilmiştir. Teşbîhin bu şekilde gelmesi şayet mübalağa ve ifhâm amacıyla olmasaydı aklın bunu tam anlamıyla kavrayabilmesi söz konusu olamazdı¹³⁶.

Konuyla ilgili bir başka örnek de "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ" *"Ne zaman ki Musâ'dan öfke sustu."*¹³⁷ ayetidir. Ayette istiarenin kullanıldığını görüyoruz. İlk olarak burada öfke insana benzetilmiştir (tecsîm). Daha sonra susma fiili insandan alınıp (istiâre) öfkeye verilmiştir. Bu da kapalı istiâreye girer. Kendisine benzetilen hazfedilmiş olup onun yerine insan olması hasebiyle kendisinde var olan öfkelenme vasfı kullanılmıştır. Hal böyle olunca cümleler arasındaki geçiş iki aşama ile sağlanmıştır ki, bunlar da tecsîm ve teşhîstir.¹³⁸

Kur'ân -ı Kerim'de teşhîsle ilgili olanları maddeleştirerek ifade edecek olursak özetle şunları söyleyebiliriz:

1. Teşhîs hissî olur ve beşerî bir vasf verilir: *"Ve nefes almaya başladığı zaman, sabaha andolsun"* ayeti bunu en güzel şekilde örneklendirir. Burada doğadaki bir olay için beşer fiillerinden olan nefes alma eylemi istiare yoluyla dile getirilmiştir. Cansız bir varlığa beşerî bir eylemi isnad etmenin bir diğer misali ise وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى

¹³⁵ Cürcâni, *Esrârü'l-Belâğa*, 43.

¹³⁶ Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsûsühû ve Esâlibühû*, 104-405.

¹³⁷ A'râf 7/154.

¹³⁸ Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsûsühû ve Esâlibühû*, 105 vd.

الأَرْضَ خَاشِعَةً "O'nun işaretlerinden biri de şudur: Sen yeryüzünü boynu bükük (kupkuru) görürsün."¹³⁹ ayetidir. Her iki örnekte de görüldüğü üzere hissî olan bir tarafı ile cansız bir şey/nesne, beşerî eylemlere konu edilmiş olmaktadır.

2. Kur'ân teccîm ve teşhîsi bir arada ele almıştır: "Ne zaman ki Musâ'dan öfke sustu."¹⁴⁰ Bu ayette soyut bir şey olan öfkeye insanî faaliyetlerden biri olan susmak istiâre yoluyla benzetilmiştir.

3. Hisler soyut bir şeye eklenmiştir: أَصْلُوئِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا "Babalarımızın taptığını bırakmamızı emreden senin namazın mıdır?"¹⁴¹ Burada somut olan namazın emretmesi hissidir.

Arap dilinin incelikleriyle ilgili ve belâğat konusunda eser veren alimlerin kitaplarında yer alan bu temaları ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde Kur'ân -ı Kerim'in teccîm ve teşhîs konusunda genellikle bu temaların dışına çıkılmadığını söyleyebiliriz. Yukarıda ifade edilen birinci ve ikinci durumlar sıklıkla ayetlerde kullanılmaktadır. O ikisi ise hissî olan tarafı ile cansız olan bir şeyi, beşerî hareket ya da eyleme aktarmaktır. Bütün bunların Kur'ân 'ın teşhîs ve teccîm ile anlatıma (ifhâma) yöneldiğinin delili olarak yeterli olduğunu düşünüyoruz¹⁴².

Teşhîs ve teccîmin her ikisinde de ortak olarak bulunan şey, kapalı ya da gizli olan manayı açıklamak için kullanılmış olmalarıdır. Bu sanatlı anlatım Kur'ân 'da daha çok tabiat güzelliklerinin ve kıyamet sahnelerinin anlatımında kullanılmıştır. Böyle bir kullanımda amaç muhatapla etkileşimi sağlayarak mananın iyice yerleşmesini temin etmektir. Bu sebeple bu tür sahneler tüm ayrıntılarıyla sergilenip ortaya konmaktan ziyade muhatapın kavramasına yönelik olarak anlatılıp açıklanmıştır¹⁴³.

Teccîm ve teşhîs inançla alakalı meseleler zikredilirken de kullanılan sanatlı bir ifade biçimidir. Ayetlerde verilen örneklerle Allah'ın bu şeyleri yarattığı

139 Fussilet, 41/39.

140 A'râf 7/154.

141 Hûd, 11/87.

142 Hüzeyfe el-Hatib, et-Temkîn Üsûsühû ve Esâlibühû , 106.

143 Hüzeyfe el-Hatib, et-Temkîn Üsûsühû ve Esâlibühû , 112.

gösterilmekte ve böylece insanların Allah'a itaat ve ibadet etmelerinin gerektiği hatırlatılmaktadır.

Bu iki sanatlı ifadenin güzelliklerinden bir diğeri de insanın dikkatini çekmek için Kur'ân -1 Kerim'in yeni bir canlandırma üslubu ortaya koymasıdır. İnsan her gün sabahı görür. Fakat Allah Teâlâ sabahı bir surette canlandırıp Kur'ân 'da onu "*nefes almaya başladığı zaman sabaha andolsun*" şeklinde zikredince insan bu sureti düşünmeye başlar. Sabahleyin evinden dışarıya çıktığında havayı, teneffüs eden bir insan suretinde görmeye başlar. Sabahleyin dışarıya çıktığında ve o havayı içine çekince bu ayet aklına gelmeye başlar. Şayet bu ayet bu şekilde sabah için kullanılsaydı belki de insan her sabah dışarıya çıktığında bu ayetin güzel ayrıntılarını düşün(e)mezdi.

Tecsîm ve teşhîs kavramları iki şey aracılığıyla anlaşılabilir: Bunlardan ilki dinî, yani inanılması gereken bir hususla alakalı olandır ki, burada hitap yaratıcıdan yaratılmışa yöneliktir. Ayette şöyle geçiyor:

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ

"O gün cehenneme, 'doldun mu?' deriz. O da, 'daha var mı?' der."¹⁴⁴

Ayette cehennemin konuşurlduğunu görüyoruz. Fakat nasıl konuştuğunu insanoğlu idrak edemez. Bununla beraber konuştuğuna inanmak gerekir. Bu tarzda gelen teşhîslere inanıp bilgisini yüce Allah'a havale etmek gerekir.

Yine aynı şekilde her ne kadar bilinen diğeri sanatlara benzemese de teşbih bir sanattır ve Yüce Allah'ın bu benzerlik yönlerini benzeyende yaratması O'nun için zor değildir. Fakat nasıl olduğunu ancak Allah bilir ve bu durum ayetin içinde sanatın kullanılmadığı anlamına gelmez.

Teşhîs dolaylı yolla gelir ki doğaya ve cansızlara hayatı, ruhu, canı verir. Yaptığı bütün eylemleri ve refleksleri kapsayan bir insanın hayatına kadar yükselebilir. Böyle olduğunda muhatabı onu kendine yakın hissedebilir veya ondan korkabilir.

Teşhîs ve tecsîm, insana yakın gelecek ve insanın huyuna uygun bir şekilde kelimeler ile canlandırılır. Ayrıca teşbîhin manalarında gizli olan şeyleri de düşünmesini ve ondaki lezzeti tatmasını sağlar. İşte tecsîm ve teşhîs böylece Kur'ân î nassı muhatabının zatına yerleştirmiş ve manayı ona açıklamıştır. Bununla yetinmeyip ona mükemmel sanatsal bir dokunuş eklemiştir. Böylece muhatabının manayı iyice kavraması için onun duygularını harekete geçirmiştir.

Özetle teşhîs heyecan verici duygusal etkilenimi yine duygular aracılığıyla ortaya çıkarır. Ayrıca o insanın tahayyül gücünü düşünme eylemi sırasında harekete geçirir. Bu kavram, lugavî ve mecazî anlam arasındaki ilişkiyi araştırır. Tecsîm ise nefiste bir etkiye sahiptir, çünkü o manevi anlamları duyulur anlamlara dönüştürür. Nefis de manevi anlamlardan çok duyulur anlamların etkisi altındadır. Bu nedenle tecsîm, şeylerin suretleriyle ilişkili olup suret ve düşünme arasındaki ilişkilerle alakalıdır.¹⁴⁵

Sonuç olarak, anlamı insanın kalbi ve aklına yerleştirmek (temkin) için gerçek ve mecaz anlamın ikisinin de düşünülmesi gerekir. İnsanı dilsel ve mecazî anlam arasındaki ilişkileri araştırmaya, ne anlama geldiğini keşfetmeye zorlar.

145 Abdusselam el-Râgib, *Vazîfetu's-Sûreti'l-Fenniyyeti fi'l-Kur'ân*, Haleb: Dâru'l-Fussilet, 2001, 409-410.

İKİNCİ BÖLÜM:

KUR'ÂN 'DA TEMKÎN'İN ANA ESASLARI

Temkîn, daha önce de belirttiğimiz gibi, vahyin nassına/metnine olumlu karşılık vermeyi kendine düstur edinen vahye muhatap kişiyle alakalıdır. Buna göre, muhatabın vahyi gönül rızasıyla karşılaması ve vahyin içerdiği mesaja kulak vermesi gibi unsurlar söz konusu olunca metnin etkileyiciliği ortaya çıkar. Sonuçta metin muhatapta hissetme, en güzel şekilde yapma ve haz duyma şeklinde gerçekleşmiş olacaktır.

Temkîn, güzel söz sahibi ile bütün yöntemleri şekilleri ve farklı araçlarla en fazla muhataba ulaşılabilecek imkânları seçen metin arasında dönen bir ilişkidir. Aynı zamanda bu, nitelikleri, duyguları, arzuları ve sessizliğiyle muhatap ile muhatabı etkisi altına alabilen ve etkileşimi sağlayan metin arasında bir ilişkidir.

Metin, -hangisi olursa olsun- güzel söz sahibinin ortaya koyduğu eşsiz eser ile metne dahil olan bütün faktörlerin, sonunda olumlu etkileşimi garantileyen metni kabul etme faaliyeti arasında bir ilişkidir.

Burada metni anlamayla meşgul olan âlimler, metnin mesajının gücünü ortaya koymaya çalıştılar. Sonuç olarak da şu sözü söylediler: "Bununla birlikte uyumluluk yönlerinden her yönüyle göz önünde bulundurulabilecek kurallara dayanan sağlıklı bir zevke, uygun olanla uygun olmayanı, doğru olanla doğru olmayanı ayırt edebilecek doğru bir düşünceye mutlak anlamda sahip olunmalıdır."¹⁴⁶

Buradan hareketle temkînin, boş bir iş olmadığını; bilakis bunun güzel söz sahibi tarafından çok iyi bir şekilde nazil edildiğini görüyoruz. Öyle ki güzel söz

¹⁴⁶ İbn Hazm el-Kartâci, *Minhâcü'l-Büleğa ve Sirâcu'l-Üdebâ*, t.y, y.y: b.y., 11.

sahibi, muhataba etki etmek için bir metni, duruma uygun gelecek yöntemleri kullanarak düzenlemektedir. Buna binaen şöyle dediler: Muhatabın içine girdiği zevk alma ve hazzetme durumu, güzellikleri işitme sınırını aşmaktadır. Nitekim metnin "anlamaya" olan etkisi, büyü kuvvetiyle eşdeğer olmaktadır.¹⁴⁷

İslam bilginlerine göre Kur'ân -ı Kerim, yukarıda belirtilen bütün hususları eşsiz bir şekilde ortaya koymuş, yücelik ve kemal konusunda en üst seviyeye oturmuştur.

Temkîn düşüncesi, Kur'ân î ve edebi çalışmalar ile âlimlerin bu terimin araştırılması üzerine eğilmelerinin esasını oluşturmaktadır. Bu terimin, âlimlerin araştırmalarında izledikleri bir yöntemi bulunmaktadır. Âlimler, bu terimi muhatapları arasında sözü tartarak kabul edecek sanatsal bir temele oturtmuşlardır. Buna göre temkîn; mana, üslup ve etkileşim kavramlarını birbirine bağlayacak üç terimle sıkı sıya ilişkilidir. Bunlar beyân, belâğat ve i'câzdır. Burada kastedilen temkînin esası, âlimlerin yaptığı bütün çalışmalarda üzerinde yoğunlaştıkları üslup üzerinden etkileşimle sonuçlanmasıdır. Biz, uzun bir açıklama yaparak bu üç konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaya başlayacağız.

1. Manâ

Anlambilim (semantik) manaya delalet ettiğinden, o, dilbilimin alt dallarındandır. Bu itibarla o, basit tanımıyla dilin manalarını incelemek ve araştırmakla ilgilenen bir bilimdir. Konunun ayrıntılarına girmeden önce, asıl konuyu oluşturması bakımından özellikle sözkonusu ettiğimiz "mana" kelimesinin anlamını bilmemiz gerekmektedir.

Geoffrey Leech'e (1974) göre semantik biliminde mananın en az yedi çeşidi bulunmaktadır. Ona göre, farklı manalara gelen türler kapsamında sınıflandırmaktadır. Bunlar:

1. Kavramsal Anlam: (Mantıksal, bilimsel, anlamsal içerik) Bu anlam, kavramlarla ifade edilen sözlük anlam diye isimlendirilir. Okuma esnasında kavram açısından aynı anlama gelen sözcüklerle karşılaşılabiriz. Buna örnek olarak Arapçada

¹⁴⁷ İhsan Abbas, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebi İnde'l-Arab*, 141.

yürümek manasına gelen يَمْشِي fiilini verebiliriz. Bu fiilin kavramsal veya temel sözlük anlamının, adımları peş peşe atarak ileriye doğru hareket etmek olduğu görülür. Bunun gibi sözlükte aynı anlama gelen bu ve benzeri başka sözcükler de bulunmaktadır.

2. Delalet Anlam: Lügat/terim anlam diye bilinen anlamdır. Bu anlam, belli bir sözcükle ilgili bağlamlara veya o sözcükle ilgili işârî önerilere işaret eder. Herhangi bir sözcüğü içeren anlamlar, o sözcüğün semantiğiyle bağlantılıdır. Örneğin Arapçada boğa yılanı anlamına gelen أَفْعَى sözcüğünün manaları içinde kötülük veya tehlike anlamı da bulunmaktadır.

3. Toplumsal Anlam: Dilsel kullanımlarda toplumsal hallerle kastedilen anlamdır. Herhangi bir konuşmacının kullanması gereken veya iletmek istediği anlamı büyük oranda belirleyen, toplum içinde ve toplum aracılığıyla dilsel kullanım anlamına gelir. Bu faktörler, konuşmacının ve dinleyicinin sosyal sınıfını ve resmiyette konuşma miktarını içerir. Sözcükler, konuşmanın sosyal anlamının ancak küçük bir bölümünü aktarır. Örneğin, مَرْحَبًا "merhaba" veya كَيْفَ الطَّفْسُ الْيَوْمَ "Bugün hava nasıl" kelimelerinin anlamını ele alalım. Bu sözcüklerin sözlük anlamının diyalogda nadiren kullanıldığını ve bu ifadelerin, samimi olmak istenildiğinde kullanıldığı görülür.

4. Duygusal Anlam: Konuşmacının veya yazarın, duyguları ve duygusal halleri iletmek için kullandığı anlamdır. Konuşmacının bir metne, içeriğe veya devam eden bir olaya ilişkin duygularını veya tutumlarını harekete geçirir. Her birimizin konuşulan her bir sözcük için farklı bir duygusal anlayışa sahip olduğunu hatırlamamız önemlidir. Böylece sözcüğü kullanan kişi, sözcüğün kendine özgü duygusal anlamını diğer ek anlamlarıyla iyice anlar. Örneğin Arapça'da "kış" manasına gelen شِتَاءُ sözcüğünü derinlemesine tartışabiliriz. Semantik açıdan bu sözcük, yıl içinde güneşin kuzey ya da güney yarımküreden uzaklaşıp battığı bir zaman dilimini gösterir. Bu sözcüğün başka kullanımları da mevcuttur. Bunlar, konuşmacının telaffuz yoluyla iletmek istediği duygu ve tutumları belirten şok edici zıt bir manayı vermek için şiddetin ve hatanın yapıldığı yere dayanmaktadır.

5. Yan Anlam: Aynı sözcük için farklı anlamlar bulma anlamına gelir. Bu anlam, aynı anda birden fazla belirgin anlam içeren terimleri ifade eder ve bu anlamda bir tür belirsizlik buluruz. Sanki yüzeydeki ışık ya da ses yansımalarını andıran, istenmeyen ancak kaçınılmaz olan bir anlamdan daha fazlasını hedefliyorsunuz. Örneğin, eğer tıbbî terim olan "kronik bronşit" terimini kullanacak olursak, "kronik" kelimesinin "kötü" veya "asalak" anlamına da gelen duygusal olarak uygun bir anlamını bulmanız çok zordur. Bazen tesadüfî durumlarda, bir sözcüğü bir başkasıyla değiştirerek istenmeyen anlamları başkalarıyla değiştiririz.

6. Mecaz Anlam: Başka bir sözcüğün yerine geçmesi için sözcüklerin birbirine bağlanması yoluyla aktarılan anlamdır. Bu anlam, bir sözcüğün birden fazla anlam kazandığında ve her bir anlam farklı bir ortamda fonksiyonunu yerine getirdiğinde sözcükler arasında bağlantıları ifade eder. Başka bir deyişle, soru sorarken bir sözcüğün, başka sözcüklerin öncesinde ve sonrasında kullanıldığında, belirli sözcüklerin zorunlu kıldığı anlamdır. Bunun için şu örnekler verilebilir: Ağır haberler (üzücü, acı haberler), ağır program (kalabalık ve yoğun olan); hızlı renk (hızlı solan), hızlı arkadaş (güvenilir arkadaş), hızlı kadın (ahlak yönünden düşük olan).

7. Tematik Anlam: Belli bir düzen ve vurguya dayalı bir mesajla iletilmek istenen anlamdır. Bu anlam, konuşmanın konusu ile ilgilenir ve konuyu temellendirir. Sözcüğün iletmek istediği anlam ise, belirli bir konuyla ilgili bir şeyin olmasıdır. İkinci ve altıncı maddede belirtilen iki anlamı, bunlarla bağlantılı olarak kategorize edebiliriz.¹⁴⁸

Anlamın bağlamı, verilmek istenen anlamın kendisiyle anlaşılabilirliği bağlamdır. Bu bağlam, tüm sözlü sanatlardan ve maharetlerden sıyrılmasından sonra yazarın sarf ettiği sözlerden muhatabın elde ettiği anlamdır. Yazarın kastettiği anlamların sınırlandırılması, zor ve güç olmakla birlikte, ne bir kitapta ne de başka bir usta yazar tarafından tam olarak anlaşılması asla mümkün değildir. Hafâcî (ö. 1069/1659), bunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "Anlamların, lafızlardaki bütün

148 <http://awinlanguage.blogspot.com/2013/04/types-of-meaning.html>, 2019.

bölümlerini ve sanatlarını zikrettiğimiz üzere barındıran kurallarla sınırlandırılması güç ve yorucudur. "¹⁴⁹

Kur'ân metninin anlaşılmasında bir kavramı, anlamla ilişkilendirmek çok önemlidir. İşte bu yaklaşımla Kur'ân 'daki anlamı ve anlamın güçlendirilmesine etkisini anlayabiliriz. Kur'ân ayetlerindeki anlam, çoğu âlimlerin, müfessirlerin ve dilbilimcilerin kendisine yaklaştığı orijinal anlamına yakındır.

Bir anlam, anlaşılması mümkün olduğu gibi iki düzeye sokulabilir: Birincisi, herkesin anlayabileceği ve herhangi bir insanın benzerini getirebileceği genel düzeydir. Bu düzeyin dil ile bağlantısı, sadece iletişim yönüyledir. İkinci düzey ise, dilin ayrıntılarına girmesi yönüyle birinci düzeyden ayrılır ve bu düzey, muhatap ile yazara uygun olarak anlamda büyüklük, küçüklük, yakınlık veya uzaklığın anlaşılabilmesiyle sanatsal şekillere bağlı kurallarla sınırlandırılır.

Eğer bir sözcüğün anlamı, genel anlamın dışına çıkarsa, o sözcük edebi olur ve edebi bir anlam kazanır. İşte bu esasa göre şiir eleştiri teorisi inşa edildi. Örneğin İmrü'l-Kays'ın yurt konuları üzerinde durduğunu, yıkıntılar için ağladığını ve şairlerin de bunu takip ettiklerini görüyoruz. Edebiyatçılar arasında inziyâh (uzaklaşma/yer değiştirme) teorisi gibi anlamların anlaşılmasına dayalı birçok teori bu şekilde ortaya çıkmıştır. Edebiyat eleştirmenleri, manalara uygun olarak bu teoriyi ele alarak ortak edebi anlamlar ve özel anlamlar diye kısımlara ayırdılar.¹⁵⁰

Genel anlam, avamın/halkın dilinde dolaşan ve sık kullanılan anlamdır; ancak edebi anlam, avamın kullandığı dilden farklı olarak oluşturulan anlamdır.

Bir şeyin anlamı o şeyin zıd anlamı yoluyla bilinir. Örneğim, *إِنَّ أَكْثَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ* "Unutma ki, seslerin en çirkini merkeplerin sesidir."¹⁵¹ ayetindeki bu kullanım ayeti edebi sanatsal çerçevenin dışına çıkarır mı? sorusuna cevap olarak

149 el-Hafâci, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinan, *Sirru'l-Fesâhat*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1982, 234.

150 Ali Mustafa Subh, *fi'n-Nakdi'l-Edebi*, t.y. y.y.: b.y, 67.

151 Lokmân, 31/19.

"Hayır, çıkarmaz." deriz. Buradaki küllî anlam, güzel tasvirin anlamını çağrıştırmak için edebi bir anlam ifade etmektedir.¹⁵²

Yine bu ayette kullanılan tasvîr "yerme ve ayıplamada şiddetli mübalağa; üst perdeden konuşmaya engel olmak bundan son derece nefret etmek ve bunun, Allah'ın sevmediği bir konumda olduğuna dikkat çekmek içindir."¹⁵³ Bu da anlatımın kalp ve zihinde sağlamlaşmasını sağlamaktadır.

Kur'ân 'ın anlamları, yukarıdaki anlamlara göre tamamen edebîdir ve yaratıcılığın ölçüleri, farklılık arz ederek farklı bir yerdeki yaratıcılığa bağlanmaktadır. Bu husus, Kur'ân î anlamlarda var olan bir husustur.

Şimdiye kadar anlatılanların tamamının temkîn ile ilişkisine göre temkîn, incelenen somut bir şey değildir. Ancak temkîn, alışlagelen anlamın edebi bir anlama dönüşmesidir. Yine verilen bilgilere göre temkîn, güzel söz sahibi tarafından bir tercih ve muhataba doğru bir yöneliştir. Nitekim sıradan bir metni, eşsiz bir metne dönüştürmek, güzel söz sahibinin elindedir. Bu ise genel ifadeden edebi ifadeye yer değiştirme ve bunun gibi belâğat terimleri kullanılarak yapılabilir. Buradan hareketle alışlagelen bir anlamı, edebi bir anlama dönüştürebilir; oradan da temkînde ikinci aşama olan beyân aşamasına geçebiliriz. Bu aşama, bir sözcüğün anlamını, anlaşılan edebi anlamından çıkarıp sözcükle ilgili hüküm vermektir.

2. Beyân

Beyân, bir açıklamadır; en fasih ve en beliğ lafızla kastedilen manayı ortaya çıkarmaktır. Bu mana, dil ile birlikte anlayış ve kalbin idrakinden gelmektedir. Beyânın aslı, ortaya çıkmak ve görünür olmaktır.¹⁵⁴ Cürcânî gibi belâğat âlimlerinin bazıları beyânı, belâğat ilmine dahil etmiştir. Cürcânî'ye göre beyân ve belâğat ilimleri bir olup birbirinden ayrılmazlar. İbn Esîr'e (ö. 630/1233) göre beyân te'lîf, nazm ve nesir gibi geniş anlamlar kazanmıştır. Sekkâkî'ye göre ise, manaya bitişik olarak gelen lafzî ve manevî dil kullanımlarıdır.¹⁵⁵

Bu konunun anlaşılması için, sanatsal şeklin lafızlara ve yapıya bölünmesi gerekmektedir:

152 Ahmed b. Abdulvahab Şihabuddin el-Nuvayrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Funûni'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423 h., IV, 163

153 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, III, 498. Ayrıca bkz. Zemaşerî, *el-Keşşâf Tefseri*, V 282.

154 İbn Manzûr Cemaleddin, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâr Sadr, 1414 h., 1993m., XII, 69.

155 Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Belâga*, Kuveyt: Vekaletu'l-Metbua'at, 1980, I, 407.

Müfred/Tekil Lafız: Âlimler, garib bir lafız gibi anlaşılmaz bir şekilde ortaya konulan lafızlarda bir ayırımı gitmiştir. Mesela ظِلٌّ ve ظِلٌّ lafızları arasındaki fark gibi. Bu iki lafzın, sözlükte kullanımı "sıcaktan ve ışıktan koruyan şey, gölge" anlamında birbirinin aynıdır. Terimsel anlamda kullanıldığında ise, birbirinden anlam olarak ayrılmaktadır. Buna göre ظِلٌّ hem gece hem de gündüz vaktindeki gölge iken; فِيٍّ sadece gündüz vakti olan gölgedir.¹⁵⁶

Müfred lafız, Arapların sözcük yapılarına ve kullanımlarına girmeden önce delâleti vaz'î olan lafızdır. Bunlara جَلَسَ ve قَعَدَ lafızları gibi birçok örnek verebiliriz. Lafızlar arasındaki üstünlük/öncelik, müfred lafız üzerinden değil de ancak cümledeki söz dizimine girdikten sonra mümkündür. Böyle olunca cümle içinde bir lafız, hasen/güzel veya kabîh/çirkin olarak değerlendirilir.

Bu noktadan hareketle Sekkâkî, Cürçânî'den şunları nakleder: "Delâlet ettiği anlam dışında lafızlar arasında öncelik/üstünlük yoktur."¹⁵⁷ Lafzın sözlük kullanımından sonra güzel söz söyleyen biri, bu lafzı alır ve cümle dizilişi içinde istediği yere kor. Böylece bu lafız, cümle içinde yeni bir anlam kazanarak anlamı değişmiş olur. كَهْفٌ ve مَعَارَةٌ lafızlarında olduğu gibi. Bu iki lafzın sözlük anlamıyla kullanımı aynıdır. Oysa Kur'ân 'daki kullanımıyla كَهْفٌ geniş ve derin olan mağara demektir. Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) diyor ki: كَهْفٌ dağdaki mağara olup içi geniş olandır. İçi küçük olursa مَعَارَةٌ "mağara" manasına gelir. Bununla birlikte ikisi de mağaradır."¹⁵⁸

Dilbilimciler, bu dil ayırımını Yüce Allah'ın Kehf sûresinde zikrettiği Ashab-ı Kehf üzerinden Kur'ân -ı Kerim'deki kullanımına uygun kullandılar. Bu ayırımı daha da açarak Cürçânî'den naklen şöyle diyebiliriz: "Anlam ve anlamın anlamı; anlamdan kasıt, lafzın zahirinden ve herhangi bir bağlama ihtiyaç duymadan

156 Askerî, Ebu Hilal, **el-Furûku'l-Lügaviyye**, Muhammed İbrahim Selim (thk.), Mısır-Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzi, t.y, 307.

157 Ebu'l-Fetih Osman İbn Cinnî, **el-Hasâis**, Abdulhamid Hindavî (thk.), Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, t.y, I, 27.

158 Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Heravî, **Tehzîbu'l-Lüğa**, Muhammed Awad Merheb (thk.), Beyrut: Dâru't-Tibaati't-Türas, 2001, IV, 153

anlaşılan anlamdır. Anlamın anlamı ise, lafızdan bir anlam çıkarıp sonra bu anlamdan başka anlamlara ulaşmaktır."¹⁵⁹

Buradan hareketle müfred lafız, alışlagelen normal veya sözlük anlamındaki kullanımından daha sonra kazandığı, güzel söz söyleyen kişinin muhataba iletmek istediği ve Arapça cümlenin genel anlamı ile bütünleşen vaz'î anlamındaki kullanımına götürebilir. Böylece cümledeki hiçbir müfred lafız, diğer lafızlara baskın olamaz; bilakis bütün lafızlar, cümleyle bütünleşmiş olur.

Daha sonra üsluba veya cümle terkibine/kuruluşuna geçebiliriz: Burada metnin unsurları/öğeleri, Arapça cümlenin temeli sayılan Arapça dil kurallarıyla, edebiyat, üslup, bütünlük ve bağlamdan oluşmaktadır. Böylece düzenli dizilmiş bir nazm ve peşinden îcâz ortaya çıkar ki, cümleden bir sözcüğü çıkarmanız halinde anlam bozulmuş olur.

Arapça bir cümle veya söz diziminin yargı ifade eden bir anlamı olmalıdır. Örneğin دَرَسَ مَا مُحَمَّدٌ "Muhammed değil çalıştı" cümlesi, bir yargı ifade etmemektedir. Nitekim cümle, muhatabın anlayacağı bir anlam içermelidir. Böyle olmadığı zaman faydasız ve boş bir sözden ibaret olur. Yine anlam bakımından çelişkili bir cümle oluşturulabilir. Örneğin لَمْ يَدْرُسْ مُحَمَّدٌ وَدَرَسَ "Muhammed çalışmadı ve çalıştı" veya لَمْ يَلِدْ لِأَبِي مُحَمَّدٍ وَكَذَلِكَ "Muhammed'in babasının çocuğu olmadı" gibi. Cümlede Muhammed'in babasının çocuğu olmadığı halde bu şahıs, nasıl olurda Muhammed'in babası olur?! Eğer cümlenin ikinci bölümü, birinci bölümünden farklı bir yargı bildiriyorsa, ikisinin arası nasıl tutarlı olsun. Bu ifade, kendi içinde tutarlı bir cümle olamaz. Diğer bir örnek ise şu şekildedir: أَخُو مُحَمَّدٍ ابْنُ أَبِيهِ "Muhammed'in kardeşi, babasının oğlu" cümlesinde, ikinci bölüm olan (babasının oğlu) ibaresinin ne faydası var? Böyle söylenmekle bir nevi su, su ile açıklanmış olmaz mı? Ancak burada te'kit/vurgu söz konusu ise bu ayrı bir husustur. Örneğin زَيْدٌ هُوَ هُوَ (Zeyd O'dur O'dur) denildiğinde yani Zeyd'in değişmediğini söylemiş olursunuz. Burada verilen anlamın aynısı vurgulanmaktadır.

159 Cürcânî, Delâilü'l-İcâz, I, 263.

Cümlenin anlamı yönünden Arapça'nın iki düzeyi bulunmaktadır:

Birinci düzey: Anlamın kesin veya ihtimalli olma düzeyi. Bunu, doğru veya hatalı söyleme düzeyi diye adlandırabiliriz. Eski dilbilimciler, bu düzeyi muktezâ-yı zâhir (zâhirin gereği, durumun gerektirdiği şekil) diye adlandırırlar. Bu düzeyde doğru söze göre hatalı sözün düzeyi gözlemlenmektedir.

İkinci düzey: Anlamın bâtın/gizli veya zâhir/açık olma düzeyi. Bu, cümleye etki yönünden hükmetme düzeyidir. Bu düzeyde cümlenin terkihi/kuruluşu, anlamın doğru veya hatalı olma düzeyinden çıkıp eşsiz ve uyumlu olma düzeyine ulaşmıştır. Burada bu düzeyde bir cümle kurma kastedilmemektedir. Mesele bunun da ötesinde, güzel söz sahibinin, muhataba iletmek istediği konu için konulmuş bu lafızların uygunluk ve etki boyutunun ne seviyeye ulaştığıdır.¹⁶⁰

İlk düzeyde doğruluk veya hata ihtimali olduğu gibi cümlenin birden fazla yönüyle ele alınması muhtemeldir. Örneğin Yüce Allah şöyle buyuruyor: يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ "Kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler."¹⁶¹ Buradaki قُرُوءٌ sözcüğü lügatte, temizlik ve hayızlık anlamında kullanılır. İşte müfessirlerin bu ayetin tefsirindeki ihtilafı buradan kaynaklanmaktadır. Bu düzeyde sözcüklerin anlamı dışında kullanılma ihtimali yer almaktadır. Şu sözde olduğu gibi:

مَا جَاءَنِي أَخُوكَ رَاكِبًا "Kardeşin binekli olarak bana gelmedi". Burada kardeşin, hiçbir şekilde gelmediği anlaşılabilirdiği gibi binekli olarak gelmediği de anlaşılabilir. Yani burada bu cümlede hata veya doğruluk ihtimal dahilindedir.

Câhız göre insanlar, kendi aralarında sınıflara ayrıldığı gibi lafızlarda kendi aralarında sınıflara ayrılmaktadır. Bu lafızlar arasında sağlam olanla saçma olanı, iyi ve güzel olanla, kabîh ve çirkin olanı, hafif ve ağır olanı vardır. Bu durumda fesâhat

160 Fâdil Semurrâi, el-Cümletü'l-Arabiyye ve'l-Ma'na, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2000, 20-21.

161 Bakara, 2/228.

açısından lafzın, üç mertebesi bulunmaktadır: Garip-yabani, fasîh-açık ve çarşı pazarda sık kullanılan.¹⁶²

Dilin birinci düzeyinde güzel söz sahibini ilgilendiren şey, Araplarda belâğatın yöntemi dışına çıkılsa da veya beyân ve fesâhatten uzaklaşılsa da dilin ve dil kurallarının doğru bir şekilde kullanılarak düşüncenin veya bilginin muhataba ulaştırılmasıdır.

İkinci düzey ise, kesinlik düzeyidir. Burada yazar veya güzel söz sahibi, beyân ve fesâhate uygun olarak nahiv (gramer) kurallarını kullanır. Yüce Allah'ın şu ayetinde olduğu gibi: *"Onlar, ellerini ağızlarına götürüp bastılar."*¹⁶³ Yani onlar verilen nimetleri şükür ile karşılamadılar. Burada Yüce Allah, cümleyi Arapların koyduğu dil kurallarına göre kurmuş ancak bununla birlikte belâğatı, teşbîhi, mecazı ve kinayeleri kullanmıştır. Bu, daha önce Cürçânî'den nakledip açıkladığımız, anlam ve anlamın anlamı; yani lafzın zahirinden ve batınından anlaşılan anlamdır. Bu tür anlatımları eski arap şiiirlerinde de görmekteyiz:

فَدَأْفَى أَنَامِلَهُ أَرْمُهُ وَأَصْحَى يَعْضُ عَلَى الْوَطِيفَا

"İnsan pişmanlıktan ötürü elini ağzına götürdü bundan dolayıda elleri harap oldu" Şiiirdeki ifadeyi Allah Teala ayetinde de kullanmış ve bu yöntem ile araplar üzerinde kelamı tesirli kılmıştır.¹⁶⁴

Bu düzeyde belâğat sanatlarından mecaz, kinaye, ta'riz, te'vil, emsâl gibi sanatlar bulunmaktadır. Kur'ân 'ı Kerim'den sırasıyla şu ayetleri zikredeceğiz:

وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

*"Onları esirgeyerek alçakgönüllülükle üzerlerine kanat ger"*¹⁶⁵;

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا

*"Sizi bir tek candan (Âdem'den) yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini (Havva'yı) yaratan O'dur."*¹⁶⁶;

162 Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, I, 16.

163 İbrahim, 14/9.

164 Ebû Hayyân ân el-Endelüsî, el-Bahrü'l-Muhît, Sidki Muhammed Gamil (thk), VI, 412.

165 İsra, 17/24.

166 A'raf, 7/189.

قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ نَعْلَمُ أَنَّكَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْأَيْدِي نَا يَا إِبْرَاهِيمُ

*"Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim? dediler. Belki de bu işi şu büyükleri yapmıştır. Hadi onlara sorun; eğer konuşuyorlarsa! dedi."*¹⁶⁷

Burada tariz yani iğneleme sanatı kullanılmıştır. Bundan murad edilen kesin delillerle şüpheye mahal verilmeksizin muhatapları alt edip susturmaktır.¹⁶⁸

إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ

*"Şüphesiz Rabbin, gözetlemededir."*¹⁶⁹;

نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَّهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ جَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ

فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ

"O, gökten su indirdi de vâdiler kendi hacimlerinde sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya (diğer) eşya yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile bâtila böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır.

*İşte Allah böyle misaller getirir."*¹⁷⁰

Kur'ân 'ın getirdiği bu misaller yeryüzünde daimi olup, herkesin görebildiği bir kalıcılığa sahiptir ki bu insanın yüce kelâmı kavramasında çok önemlidir.¹⁷¹

Bu düzeyde güzel söz sahibi, sözlerini birinci düzeyden ikinci düzey olan ibdâ/eşsiz yaratıcılık düzeyine taşımaktadır. Cürcânî bunu *Delâilü'l-İ'câz* adlı kitabında şöyle ortaya ortaya koymuştur: "Biz, ince düşüncelerle idrak edilebilecek işlerle ve keskin anlayışla ulaşılabilecek inceliklerle ilgileniyoruz. İçinde bulunduğumuz durumda yerine oturana dek doğru tam anlamıyla idrak edilemez ve doğruya ulaşmak zorlaşır."¹⁷²

167 Enbiya, 21/62-63.

168 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 124.

169 Fecc, 89/14.

170 Ra'd, 13/17.

171 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III 744.

172 Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, I, 98.

Güzel söz sahibi burada lügat anlamdan hareket edip cümle sıhhati hakkında hüküm vererek ibdâ, görünür ve fark edilir olmaya geçmektedir.

Cümle terkipleri, insanlar arasında birbiriyle eşittir. Kur'ân î sözcükler, günlük hayatta kullanılabilir; ancak bunları, Kur'ân 'da geçen minval üzere kimse kullanabilir mi? Tabirler, bütün insanların ortak kullanımındır. Güzel söz sahibi ise, size güzellikte bir haz yaşatmak için bu ortak kullanımlardan ayrılıp daha uzak anlamlara ulaşandır.

Söz, nitelik ve delâlet düzeyini henüz aşamazken daha derin ve daha girift bir düzeye çıkmaktadır. Yani söz, lafızlar aşamasından anlamlar aşamasına çıkmaktadır. Sekkâkî, bunlara bir aşama daha ekler ki bu, tahsîniyyât/olgunluk aşamasıdır.¹⁷³

Bedî' ilmi, birinci aşamada lafzî delâleti, ikinci aşamada ise beyânî delâleti tamamlamak ve muktezâ-yı hâl ile delâletin açıklığına riayet ederek sözleri güzelleştirmek üzere gelmiştir.

İşte bu noktada muhatabı etkilemek için Arapların sözlerine ne kadar özen gösterdiklerini görebiliriz. Bunu müfred lafızdan başlayarak terkiplere, oradan bedî' muhassenâta ulaşılmakta, oradan da daha çok etkili olabilecek ve Arapların sözlerinin kullanılabileceği belâgî bir düşünce doğmaktadır. İşte bu düşünce inziyâh yani yer değiştirme düşüncesidir.

- 2.1 Temsîl ve Teşbîh

İknada, hızlı anlatmada ve karışıklıkları ortadan kaldırmada atasözlerinin dilde büyük bir yeri vardır. Atasözleri anlamlı, sanat içeren sözlerden oluşan misaller ve örneklemelelerdir. Güzel anlamlar, hikmet dolu derin deliller ve en güzel örneklemeleler ise Kur'ân 'dadır. Bu bağlamda temsîl ve teşbîh, temkînle ilgili iki önemli kavramdır.

Teşbîh iki şeyden birini diğerine, ya görülebilir, dokunulabilir yönden veya görülmeyip akıl ile mukayese yapılması mümkün olan yönlerdeki benzemelerine ve diğerinin yerini tutmasına denir.¹⁷⁴

173 es-Sekkâkî Ebu Ya'kub, **Miftâhu'l-Ulûm**, Naim Zerzûr (thk.), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, I, 432.

174 Rummânî, **en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân**, 80.

Teşbîh konusu olan iki taraf da birbirinden farkı olmalıdır, çünkü iki tarafın birbirine birebir benzemesi teşbîhe konu olamaz. Tam tersi iki taraf da birbirinden farklı özelliklere sahip olacak ki bir teşbîhten bahsedilebilsin. Yani iki şey bütün yönlerden birbirine benzerse ve aralarında herhangi bir farklılık söz konusu olmazsa o zaman ikisi birleşir ve aynı ve tek şey olur.¹⁷⁵ Temsîle gelince Cürçânî temsîlle ilgili olarak şunları ifade etmiştir: "Her temsîl teşbîhtir fakat her teşbîh temsîl değildir."¹⁷⁶ Bunun için temsîl, teşbîhin çeşitlerinden biri olup onun özel bir örneğidir.

Kur'ân 'da temsîl iki şekilde gelmiştir: Birincisi mürsel olarak gelir ki içinde açık bir benzetme lafzı bulunmaz sadece gönderme yapılır. İkincisi teşbîh olarak gelir ki burada teşbîh olması açıktır.

Teşbîhin diğer isimleri de şöyledir: Teşbîh-i temsîl ve mürekkep teşbîh. Allah'ın şu ayette buyurduğu gibi:

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

"İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır."¹⁷⁷

İşte bu ayet, kendisinden önce gelen ayetlerin mesel (örnekleme) olduğuna delalettir.

Mesel Kur'ân 'da كَمَثَلٍ kelimesinin karinesiyle gelmesi veya kendisinden önce varit olması şekillerinden birisiyle gelir. Birçok ayette gördüğümüz üzere bunun örneği Kur'ân 'da şöyle geçer:

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ

يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

"Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir."¹⁷⁸

175 Kudâme b. Cafer, *Nakdû's-Si'r*, İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1.Baskı, trs, h. 1302, 36.

176 Cürçânî, *Esrârü'l-Belâğa*, 95.

177 Ankebût, 29/43.

178 Bakara. 2/ 261.

Mesel kelimesi bir de filinin karinesiyle dini nasta varid olmuştur. Mazi muzari kalıplarında olduğu gibi çeşitli tasrîf ve tahvîl suretlerinde gelebilir. Bunlara ek olarak Allah'a nispet edilmesi ile beraber, farklı ve çeşitli zamirlere de nispet edilmiş bir şekilde gelir ki bu da Kur'ân 'da 30 yerde geçmektedir.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ

*"Görmedin mi? Allah nasıl bir misal verdi. Güzel bir söz, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir"*¹⁷⁹

Temsîl muhatabın fikrini, düşüncesini harekete geçirerek mananın kendisinde temkîn ile yerleşmesinde; benzeyen ile kendisine benzetilen arasındaki ilişkilendirmenin sağlanması ve söz konusu benzetmeyi gerçeğe dökerek böylelikle teşbîhten istenilen hedefe ulaşılmasıdır. Haliyle akıl burada üç işlem yapmış olur; Teşbîh, tekrar ve sonuca ulaşmak. Böylelikle o şeyi canlandırma gücüne, yeteneğine sahip olur. Manası aklına iyice yerleşmiş olur ve o manayı anlatabilmesi ve açıklayabilmesi açısından olumlu etki eder. Âlimler teşbîhi tanımlarken şöyle demişlerdir: "Teşbîh, benzeyeni, dinleyicinin içinde pekiştirmesi ve sağlamlaştırmasıdır."¹⁸⁰

Kur'ân 'da beyan, izah ve muhatabı şaşırtma, hayrete düşürme temsîlin en önemli özelliklerindedir. Temsîl, ikna olan görevini duyularla alakalı unsurlarla sağlar. Kur'ân 'da temsîl, yanılığa ve asıl manadan uzaklaşmaya sebep olan hayal yolunu izlememekle beraber aynı zamanda manaları direkt olarak da vermez. Mesela Allah küfre karşı uyarırken şöyle buyurmuştur:

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمْى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

*"İnkârcılara seslenenin durumu, bağırlıp çağırmandan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler".*¹⁸¹

Bu ayeti okuyan/duyan kimsenin zihni hemen iki şey arasında karşılaştırmaya gider. Buradaki Allah'ın dinine karşı gelen kafirlerin durumu; seslenilip, bağırlılıp

179 İbrahim, 14/ 24.

180 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 341.

181 Bakara, 2/ 171.

çağırılıp duymasına rağmen duyduğunu anlamayan koyunların durumuna benzer. Burada yapılan benzetme, dinleyicinin içinde ne kadar büyük bir temkîne olduğu ortadadır.

*"Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir."*¹⁸² Bu ayette sevabın katlanması durumu örnekleme şeklinde gelmiştir. Öylesine güzel canlandırılmıştır ki sanki kul bu katlanma durumunu gözünün önündeymiş gibi görmeye başlar ve böylelikle bu meseleye olan imanı daha da artar. Bir tohum tanesini düşünelim ki herhangi bir kıymeti yokken yedi yüz taneye katlanır ve ardından Allah sevabın yedi yüz katın üstüne de çıkartabileceğini zikreder. Sayı sınırlaması şeklinde gelmesi ise mananın dinleyicinin nefesine yerleşmesi içindir.

- 2.2 İstiâre

İstiâre, mecaz ve teşbîhin birlikteliğinden neşet etmiştir. "İstiâre, asıl manaya benzetilen lafzın kullanılmasıdır veya benzeyen ilişkisinin mecazıdır."¹⁸³ Belâğat âlimleri arasında istiâre teriminin tanımı farklılık göstermiştir. Fakat birleştikleri bir nokta var ki o da istiârenin mecaz ile teşbîh arasında oluşudur. İstiâre bir kelimeyi kendisi için konulmayan bir başka kelimeyle yani bir şeyin yerine geçebilecek bir başka şeyin adıyla adlandırıp yeni doğru bir manaya ulaşmaktır¹⁸⁴.

İstiâre iki taraftan birinin diğer tarafla birleşmestirilmesi ile olur. Örneğin "Aslan gibi bir adam gördüm." ifadesi yerine "Bir aslan gördüm." denilerek benzeyen benzetilenin bizzat kendisi olarak ifade edilmiş ve hakikatte adam sanki aslanmış gibi gösterilmiş oldu¹⁸⁵.

Meydana gelen lügavî sarsıntı ve değişik, garip yeni bir siyakta oluşan lügavî hareket sebebiyle, mecazi anlam ile gerçek anlam arasında bir çarpışma vuku bulur. Bu da kendisinden ve kendisiyle meydana gelen alanları öğrenmeye neden olur. Çünkü etki, muhatabın bu lafzın gerçek manadan başka bir manaya geçtiğini ve eski ile yeni anlam arasında oluşan yeni ilişkiyi görmesiyle gerçekleşir. İşte bu da

¹⁸² Bakara, 2/261.

¹⁸³ Süyûtî, *Mu'terekü'l-Akrân fi'l-câzi'l-Kur'ân*, Ahmed Şemseddin (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y., I, 208.

¹⁸⁴ Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsüsühû ve Esâlibühû*, 329.

¹⁸⁵ Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsüsühû ve Esâlibühû*, 329.

muhatapta hayret ve şaşkınlık hissini doğurur ve bu his de çabucak etkisini yitirmez ta ki üzerinde oluşan ani şaşkınlık ve hayret hisleri kaybolmaya başlayana kadar böyle devam eder. Bundan sonra da bu hisler zail olup keyif almaya başlar. Muhatap ne kadar çok keyif alırsa nas ile etkileşimi daha büyük ve daha derin olur. Bunun güzel örneklerinden biri Mütenebbî'nin Bahr-ı Tavîl nazmı ile yazdığı şu şiiridir:

تَحْمِيسُ بِشَرْقِ الْأَرْضِ وَالْعَرَبِ وَفِي أُذُنِ الْجُوزَاءِ مِنْهُ زَمَازِمُ

Bu ordunun sürünüşü hem doğuda hem batıda; yani doğudakiler ve batıdakiler herkes ordunun sürünüşünü duydu ve o ses o kadar yayıldı ki herkesin konuştuğu bir olay haline geldi. Şiirde geçen زَمَازِمُ kelimesinin müfredi زَمَمَةٌ dir.

Kelimenin anlamı, yüksek olmayan ve anlaşılmayan ses demektir. İşte şair demek istiyor ki, bu ordunun çok hafif sesleri cevzaya "ikizler denilen gökyüzünde bir takım yıldızına" bile ulaşmıştır. Cevzaya işitme ve akletme gibi insanlara has sıfatlar atfedilince, insanın kendisiyle duyduğu kulağı, cevzaya da verilmiş oldu. Tabi biz Mütenebbî'nin kulak lafzını istiare ederek cevzada var olan bir şeyin, kulağa teşbîh etmek istediğini söyleyemeyiz ki zaten bu da imkânsız bir şeydir. İstiare tevile ihtiyaç duyar, hayal etme ve eşyaları birbiriyle olan bağlantılarını kurabilme gibi büyük bir kabiliyete sahip olmayı gerektirir. Bu da tam açıklık ile tam kapalılık arasında yer alır.

Kur'ân î istiareye gelince, muhatap ile yaratıcı veya metin ile muhatap arasındaki kaynaşmayı korumasıdır ki bu da onun mucizelerinden biridir. Kur'ân'daki örneği ise şöyledir:

وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا

"O gün biz onları bırakırız, dalga dalga birbirlerine karşırlar. Sonra sûra üfürülür de onları toptan bir araya getiririz." ¹⁸⁶

Dalğanın aslı, suyun hareket etmesidir ve onların hareket etmeleri ile dalgaların arasındaki ortak noktalar dalgalanmanın veya çarpışmanın hızı ve çokluğu halinde dalgaların art arda gelmesidir. İşte bu noktada istiare kullanılmıştır.¹⁸⁷ Bu muhteşem Kur'ân î istiâre, gözün idrak edemeyeceği insanlardan oluşan bu kalabalık

186 Kehf, 18/99.

187 Süyûtî, Mu'terekü'l-Akrân, III, 150.

topluluğu, insanın hayaline coşkun, dalgalı, taşkın bir deniz gibi benzeterek canlandırmıştır. İstiârede dikkati çeken husus, kelimelerin itina ile seçilmesi ve iki tarafın da birleştikleri noktanın duyusal olmasıdır

İstiarenin örnekleri çoktur, biz burada birkaç örnekle yetineceğiz:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا
فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ

"Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, "Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz" diye sağlam söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü, arkalarına atıp onu az bir karşılığa değiştiler. Yaptıkları bu alışveriş ne kadar kötüdür."¹⁸⁸

Burada ترك "terk etme" kelimesinin yerine, بَدَّ kelimesinin kullanılması okuyan kişinin zihnine daha çok "ihmal etme" (boş verme) ve "hakir görme" (küçümseme) anlamlarını canlandırmak içindir. Çünkü bir şeyi sırt arkasına vermek demek önemsenemeyen, boş verilen ve küçük görülen şey olması demektir.¹⁸⁹

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

"Ey Peygamber! Sana da o Kitab'ı (Kur'ân 'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik."¹⁹⁰

Burada Kur'ân insana benzetilmiştir, ondan sonra onun yerine kapalı istiareyle kendisine benzetilen insanın, bir uzvu olan iki el anlamında يَدَيْنِ kelimesi kullanılmıştır.

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الصَّلَاةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

"İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır."¹⁹¹
Açık istiareyle شَرَاءِ satın alma kelimesi, kendi istekleriyle ihtiyar etme (seçme) anlamında kullanılmıştır.

188 Âl-i İmrân, 3/187.

189 Ahmed el-Bedevî, *Min Belâgati'l-Kur'ân*, Kahire: Nahdatu Mısır, 2005, 168.

190 Mâide, 5/48.

191 Bakara, 2/16.

وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الدَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

"Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir"¹⁹²

الطَّيْر kuş, insan için istiare edilmiştir ve kuş kelimesi yerine kuşun kuş olması hasebiyle kinaye olarak kanatlarını kullanarak kapalı istiare şeklinde gelmiştir. Bu istiareler mana ve mesajın zihinde kalıcılığını daha da yerleştirir.

- 2.3 Kinaye

Burada "kinaye" ile kastettiğimiz şey, konuşanın, anlatmak istediği manayı sözlükte onun için belirlenmiş olan lafızla değil de, varlığı ona bağlı olan başka bir mana yardımıyla ifade etmesi ve ikincisini birincisine delil kılmasıdır. Buna örnek olarak Arapların; a) "uzun boylu" anlamını kastederek kullandıkları "هو طويل التجاد" "O uzun kınılıdır" sözünü, b) "konuksever" anlamını kastederek kullandıkları وَكثيرٌ "Kazanının külü çok" sözünü, c) "bir kadının müreffeh bir hayat sürdürdüğünü ve uşakları bulunduğu için kendi çalışmasına gerek kalmadığını" anlatmak için kullandıkları نُؤُومُ الضُّحَى "Kuşluk vakti uykucusu" sözlerini zikredebiliriz.

İşte kinaye mananın, sarih manadan kendisiyle kinaye edilen bir manaya kaymasıdır. Kinaye, kelimenin kendi manasına eşit bir başka manada kullanılması, bunun melzum manaya intikal ettirilmesidir. Bazılarını zikredecek olursak; bir kelimeyi, daha güzeliyle ifade etmek üzere kullanılır:

إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ

"Şu benim biraderimdir. Onun doksan dokuz dişi koyunu var benimse bir tek dişi konum var..¹⁹³

ayetinde, Araplarda âdet olduğu üzere, النعجة kelimesiyle kadın kinaye edilmiştir. Çünkü kadının adını açıkça zikretmemek, onu açıkça zikretmekten daha güzeldir. Hz. Meryem hariç, Kur'an 'da hiçbir kadın, adıyla zikredilmemiştir. Kur'an

192 İsrâ, 17/24.

193 Sâd, 38/23.

'da Hz. Meryem'in adıyla zikredilmesinin özel bir sebebi vardır. O da Araplar cariyelerini çağıracakları zaman bu yola başvurmada, doğrudan doğruya adlarıyla çağırırlar. Hz. Meryem'in hür olduğuna rağmen ismen zikredilmesi kendisine sıfat olan ubudiyeti te'kid içindir.¹⁹⁴

Tabi biz manayı kinaye ile kullandığımızda onu te'kid ve teyit etmiş oluyoruz. Çünkü akıl, asıl manayı düşünür sonra kinaye ile kullanılan manayı düşünür ve düşünürken iki sefer git gel yapmış olur. Böylelikle söz konusu mana akılda daha sağlam oturmuş olur. Akıl başta zikredilmiş olan sözü değil de başka bir manayla geldiğini düşünmeye başlar ve böylelikle kinayeden maksat olan görev gerçekleşmiş olur. Yine kinaye muhatabı birinci seviyeden ikinci seviyeye veya başka bir seviyeye taşır ve kinayenin kullanıldığı yerde onunla demek istenilen asıl manayı kavrayınca şaşkınlığa ve hayrete düşer. Böylelikle temkîn gerçekleşmiş olur ve kinayeyi kullanmak, ifade tarzını daha etkili ve güçlü kılar. Örneğin birinin konukseverliğinin "külü çok" diye ifade edilmesi, onun daha çok konuksever olduğu anlamına gelmez. Aksine böyle diyerek onun konukseverliğini daha güçlü bir dille ifade etmiş ve gür bir sesle iddia etmiş olur ve buna olan inancını vurgulamış olur. Yine "Aslan gördüm." sözünde, "Yiğitlik ve cesaret konusunda aslandan ayrılmayan bir adam gördüm." sözündekinden daha fazla bir benzerlik iddiası yoktur. Ancak bu söz ile o kişinin aslanla eşit durumda olduğu iddiası vurgulu bir dille anlatılmıştır. Şu halde istiarenin, mananın özünde değil, sadece manayı ifade ediş tarzında etkisi vardır. İşte kinaye ise konuşanın kendisiyle karşı tarafa ulaştırmak istediği manadır ve o manayı muhatabda temkînini sağlamaktır.¹⁹⁵

Kur'an 'da insanın dikkatini çeken ilk şeylerden biri de îmâların ve işaretlerin çokluğudur. Bu bağlamda şu ayeti zikredebiliriz:

قَالَتْ أُنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا قَالَتْ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً

لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَدَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا.

"Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım halde, benim nasıl çocuğum olabilir?" ded. Cebrail, "Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir mucize, katımızdan bir rahmet kılmak için böyle takdir

194 Süyûtî, el-İtkân, III, 160.

195 Cürçânî, Delâilü'l-i'câz, I, 71.

ettik. Bu zaten (ezelde) hükme bağlanmış bir iştir." dedi. Böylece Meryem çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi. ¹⁹⁶

"Dokunmak" helal olan cinsel ilişki anlamında kullanılmıştır. Çünkü bu ifade "kadınlara dokunmazdan önce" ¹⁹⁷ ve "ya da kadınlara temas ettiyseniz" ¹⁹⁸ ayetlerinde cinsel ilişkiden kinaye olarak kullanılmıştır. Zina ise لَامَسْتُمْ / اَتَمَسُوهُنَّ temmâss (karşılıklı dokunma) kelimesiyle ifade edilmez, onun yerine, فَجَرَ بِهَا / fecera bi-ha "kadınla günaha girdi", حَبَّتْ بِهَا / habuse bi-ha "kadınla pislige bulaştı" gibi fiillerle ifade edilir.

المَسُّ kelimesi için kullanılan lafızların ve manaların itina ile, dikkatlice seçildiğini görüyoruz ki bu المَسُّ kelimesinin tahir yani helal yoldan olan ilişkiye delalet ettiği içindir. Ve mananın güzelliği kinayeye mütealliktir. ¹⁹⁹

Kinayenin kullanıldığı yerler:

1. Kudretin yüceliğini göstermek üzere kullanılır:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

"Odur ki sizi bir tek nefisten yarattı.." ²⁰⁰

ayetinde *bir nefisten* Hz. Adem (a.s.) kinaye edilmiştir.

2. Bir kelimeyi, daha güzeliyle ifade etmek üzere kullanılır:

إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ

"Şu benim biraderimdir. Onun doksan dokuz dişi koyunu var benimse bir tek dişi konunum var.." ²⁰¹

3. Açıkça ifadesi çirkin olan kelimeyi, başka bir kelime ile kullanmak: Cenabı Hak "cima" kelimesi yerine mulamese, mübaşeret, ifda, rafes, duhul kelimelerini kullanmıştır. Yine لا تُوَاعِدُوهُمْ سِرًّا "onlarla gizliye sözleşmeyin.." ²⁰² ayetindeki "sır";

¹⁹⁶ Meryem, 19/20-21-22.

¹⁹⁷ Bakara, 2/237.

¹⁹⁸ Nisa, 4/43.

¹⁹⁹ Hüzeyfe el-Hatib, et-Temkîn Üsûbühü ve Esâlibühü , 348-349.

²⁰⁰ Araf, 7/189.

²⁰¹ Sâd, 38/ 23.

²⁰² Bakara, 2/235.

فَلَمَّا تَعَشَّاهَا "...eşine yaklaşınca"²⁰³ ayetindeki "gişyan" kelimelerini kinaye olarak kullanmıştır. İbn Abbas'tan gelen rivayette o şöyle der: "Allah Teâlâ Kerim'dir, istediği ismi kinaye olarak kullanır. Refes kelimesi, cimadan kinayedir."²⁰⁴

Başka bir örnekte "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ "...yahut biriniz tuvaletten gelmişse"²⁰⁵ ayetinde bevletme yerine kinaye olarak "gait" kelimesi kullanılmıştır. Gâit kelimesi aslında, güven duyulan yer manasınadır.²⁰⁶

Yine "كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ "...ikisi de yemek yerlerdi."²⁰⁷ ayetinde, Hz. Meryem ve Hz. İsa kazai hacetinden kinaye olarak, yemek yeme ile; يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ "yüzlerini ve sırtlarını dövmeğe başladıkları zaman nasıl!"²⁰⁸ ayetinde "makat" kelimesinden kinaye olarak "dübür" kelimesi kullanılmıştır.

4. Belâgat ve mübalağa kastının bulunması durumunda kinaye kullanılır:

أَوْ مَنْ يُنْتَشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ

"Süs içinde yetiştirilip de çekişmeyi beceremeyecek olanı mı?..."²⁰⁹

ayetinde ciddi meseleleri düşünme, ince manaları kavramadan uzak kalarak süslü ve zarif bir hayat içinde büyüyenler, kadın kelimesiyle kinaye edilmiştir. Şayet ayette kadın kelimesi kullanılsaydı, aynı manayı kavramak mümkün olmazdı. Ayette murad edilen, meleklerin bu durumdan uzak tutulmasıdır. Aynı şekilde بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ "...Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir..."²¹⁰ ayeti, Cenab-ı Hakk'ın cömertliğinin genişliği, kereminin çokluğundan kinayedir.

5. Kısaltma kastının bulunması durumunda kinaye kullanılır: Birkaç kelime yerine, لَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ "Ne kötü

203 AraĢ, 7/189.

204 İbn Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 1.Baskı, Müessesetü'r-Risâle, 2000, III, 505.

205 Mâide, 5/6.

206 Süyûtî', *el- İtkân*, III, 160.

207 Mâide, 5/75.

208 Muhammed, 47/27.

209 Zuhruf, 43/18.

210 Mâide, 5/64.

şey yapıyorlardı!"²¹¹ تَفَعَّلُوا وَلَنْ تَفَعَّلُوا "Bunu yapamazsanız –ki asla yapamayacaksınız..."²¹² ayetleri buna misaldir.

6. Uğrayacağı akıbeti bildirmek için kullanılır: تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ "Ebu Leheb'in iki eli kurusun (yok olsun)"²¹³ ayetinin manası, ceennemlik olan Ebu Leheb'in gideceği yer olan ceennem ateşidir. حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ "Boynunda hurma lifinden bir ip olarak."²¹⁴ ayetinin manası ise, koğuculuk yapan Ebu Leheb'in karısının akıbeti, boynuna zincir vurulmuş vaziyette ceennemde yakılacak, demek olur.

Kur'an 'da geçen bazı belağî sanatlardan özet olarak bahsettik. Böylece fer'î konuları ve onların tanımlarından ziyade muhatabın nefsinde hasıl olan temkîne ve o manaların yerine getirdiği görev aracılığıyla bu sanatların içinde barındırdığı sanatsal değere yönelerek daha çok bu hususlar üzerinde duruldu. Böylece bu manalar, kelimenin, lafzın ve cümlenin arasındaki bağı kurarak ortak güzelliklerin zuhur etmesini sağlamış ve muhatabın zatına manayı temkîn etmiştir.

- 2.4 Hazif ve Zikr/Ziyade

Hazif hemen tüm eski ve yeni dillerde olan dilsel (lügâvî) bir olgudur. İnsan dilsel düşünmesine binaen hazfe itimat eder, takdirini muhataba bırakır ve onun manayı kavrayacağından emindir. Aynı manaya delalet eden başka unsurların varlığında hazif kullanılır. Allah Teâlâ'nın واسأل القرية "kente sor"²¹⁵ ayetinde buyurduğu gibi.

Bir kelimenin zikredilmemesinin (hazfedilmesinin/sözden düşürülmesinin) bazen zikredilmesinden daha fasih olduğunu yani anlamı daha açık ifade ettiğini; bir şeyi söylemeyip susmanın, maksadı daha iyi ifade ettiğini; konuşulmadığında daha çok şey söylendiğini, açıklama yapılmadığında konunun daha açık ortaya konulduğunu göstermektedir.²¹⁶

211 Maide, 5/79.

212 Bakara, 2/24.

213 Tebbet, 111/1.

214 Tebbet, 111/ 5.

215 Yusuf, 12/82.

216 Cürcânî, Delâilü'l-i'câz, I, 146.

Hazif, harflerin hazfi, kelimelerin hazfi, cümlelerin hazfi olmak üzere üç çeşide ayrılır.

a) Harflerin hazfi: Kur'ân 'da birçok yerde geçer ve bazıları ayet başlarının uyumu içindir ki, ritim ve ahengi dinleyicinin kulağına hoş gelsin ve manası aklına ve kalbine yerleşsin ve sağlamlaşsın diye böyledir. Bu hazfe bazı alimler "hazfu'l-iktita" ismini vermişlerdir. Fakat İbn Kesir (ö. 774/1373) bunu kabul etmemiştir. Kur'ân 'daki örneği ise şöyledir: لَكِنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّي 217 takdiri لَكِنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّي şeklinde ve şayet hazf edilmeseydi dile ağır gelip anlaşılması zor olurdu ki, bundan dolayı hazf edilişi daha hoş ve uygundur.

b) Kelimelerin hazfi: Kur'ân 'da حَرَّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ "annelerinize size haram kılınmıştır" 218 şeklinde gelen ayet, anneleriniz ile (evlenmeniz) size haram kılınmıştır demektir. Yine فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ "bir köle azad etmesi" 219 şeklinde gelen bu ayet, (gerekli olan) bir köleyi azat etmek gerekir demektir. Kur'ân 'da bu durumun daha nice misalleri vardır.

c) Cümlelerin hazfi: فَلَنْ يُخْلَفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ "Allah verdiği sözden dönmez" 220 ayeti, "eğer ki Allah'tan bir ahit, söz aldıysanız Allah sözünden caymayacaktır" demektir. Bazı âlimler bu çeşit için "icaz-ı hazf" ismini kullanmışlardır. Tabi burada isimler bizi pek alakadar etmiyor, burada önemli olan hazfın akli manayı düşünmeye yönlendirmesidir. Burada aklın gerçekleştirdiği iki nokta var: Birincisi, kelimeyle karşılaştığında ilk kez düşünür daha sonra kelimenin altında yatan diğer anlamı düşünür. Böylelikle iki defa düşünmüş olur. Ondan sonra düşündüğü ürünü muhataba aktarır. Böylelikle üçüncü kez düşünmüş olur. İşte edebi ürün ortaya bu şekilde çıkar ve zikrettiğimiz gibi üç tefekkür (düşünme) aşaması ile mana muhatapta temkîn yani pekişmiş olur.

Ziyade bazı harfleri veya kelimeleri eklemektir. Bazıları ziyadenin kelimeler ve harflerde olabileceğini, isimlerde ise ziyadenin olmadığını söylerler. Ziyadenin varlığı ile yokluğu aynıdır, manaya herhangi bir zarar vermez. Bilakis var olan

217 Kehf, 18/38.

218 Nisa, 4/23.

219 Nisa, 4/92.

220 Bakara, 2/80.

manayı güçlendirir ve destekler. Faydası ise lafzı güzelleştirir ve daha fasîh hale getirir.

Ziyadenin, harflerin ziyadesi, isimlerin ziyadesi ve fillerin ziyadesi şeklinde üç çeşidi bulunmaktadır. Harflerin ziyadesinin örneği Allah Teâlâ'nın şu ayetleridir: *وَكُنِيَ بِاللَّهِ شَهِيدًا*²²¹ ve *أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ*²²². Ziyade için kullanılan harfler; *إِنَّ/أَنَّ* lamu'l-ibtida, lamu'l-kasem, istiftah edatı *أَلَا/أَمَّا*, tenbih ha'sı teşbîhin tekidinde kullanılan *كَأَنَّ*, istidrakin tekidinde kullanılan *لَكِنَّ*, temenniye te'kidde kullanılan *لَيْتَ*, tereccîyi tekidde kullanılan *لَعَلَّ*, şan ve fasl zamirleri, şartı tekit için kullanılan *قَدْ* / *أَمَّا*, istikbale delalet eden *سَ* ve *سَوْفَ* harfleri, fiili tekit eden nun'lar, lamu't tebriye, nefyi tekit için kullanılan *لَمَّا/لَنْ* harfleridir. Bu harfler sözün te'kid edilmesi, muhatabın münkir veya mütereddit olması halinde ayrı bir değer kazanır²²³.

Ayetlerdeki zaid fillerin örneği ise; *كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْعَهْدِ صَبِيًّا* "Beşikteki bir bebekle nasıl konuşuruz? ' dediler".²²⁴ ayetindeki zaid fiildir.

Ayetlerde cümle ziyadesinin örneği ise; *إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* "Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır."²²⁵

ayetinde ve *كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ* "Hayır! Yakında bileceksiniz! Hayır, hayır! Elbette yakında bileceksiniz".²²⁶ ayetlerindeki cümle tekrarlarıdır.

Bu harflerin manalarında barındırdığı ıstılahî ziyadeye gelince o da harfin yerine göre farklı manalarda kullanılmasıdır. Bu ya aslen kendisinde taşıdığı mana ile ya da istiâre ile kullanıldığı mana ile olur. Cümlenin unsurları ve yapısı o harfin dahil olmamasıyla da yine sahih olur. Bunun nedeni de zikredilen harf cümlenin yapısına güç katsın diye gelmiştir. Tabi bu onun cümlede var oluşu ile yok oluşu aynı

221 Ra'd, 13/43.

222 Bakara, 2/259.

223 Süyûtî, *el-İtkân*, III, 217.

224 Meryem, 19/29.

225 İnşirah, 94/5-6.

226 Tekâsür, 102/3-4.

anlamda her hangi bir değişiklik göremiyoruz o zaman bu ziyade harfler niçin konulmuştur şeklinde soru sorunca Zerkeşî onlara şöyle cevap vermiştir: "Arapçaya ehil olanlar, fasih ve Arapçadan mütemekkin olan insanlar, bu ziyade harflerinin çıkartıldığı takdirde kendi dillerinde ibarede eksiklik, noksanlık, düzensizlik görüyorlar ve bu ancak onlar gibi olan insanların anlayacağı bir şeydir".²³¹

Araplar konuşmalarında ziyadeyi sıkça kullanırlar ve bu kullanım nebevi hadislerde de varid olmuştur. Kur'ân 'ın üslubunda kullanılmıştır. Ziyadenin te'kîd, manayı güçlendirmek, sağlamlaştırmak ve kelamın bir bütün olarak kurallara uygun şekilde gelmesi ve bunlar dışında birçok hususta büyük faydaları vardır.

3. Meânî

İnziyâh

İnziyâhın sözlükte uzaklaşmak anlamına gelmektedir. İbn Manzur bu anlam ile ilgili şöyle diyor: نَزَحَ الشَّيْءُ يَنْزُحُ نَزْحًا وَنُزُوحًا Bir şey uzaklaştı ve وَشَيْءٌ نَزُوحٌ وَنُزُوحٌ "uzaklaşan şey demektir."²³² O halde lügat anlamı, "bir şeyden uzaklaşıp başkasına doğru gitmektir. "

İstilah olarak inziyâh, güzel söz söylemek isteyen kimsenin dili, sözcükleri, terkipleri ve şekilleriyle birlikte alışlagelen ve bilinen kullanımının dışında kullanmasıdır. Böylece güzel söz sahibi, kendisiyle nitelendirilebileceği özgünlüğe ve çekici güce ulaşmış olmaktadır.²³³

Bu çalışmada, inziyâh olgusuna Kur'ân î anlamıyla yaklaşım edebî anlamından uzaklaşılacaktır. Nitekim bu konuda Bâkillânî, *İ'câz* 'ında şöyle demiştir: "Kur'ân 'ın nazmı, vecihlerinin tasarrufu ve yöntemlerinin birbirinden uzaklığıyla, Arapların bütün sözlerindeki alışlagelen anlam ve kullanımın dışında ve konuşmalarında bilinen söz dizilişinin uzağındadır. Onun, kendine has üslubu bulunmakta ve tasarrufunda alışlagelen konuşma üsluplarından ayrılmaktadır."²³⁴

Bâkillânî, Kur'ân î hitabın, Arapça cümle üslubunun anlatımında zikrettiğimiz birinci ve ikinci düzeyden farklı bir düzeyinin olduğunu ortaya

231 Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 74.

232 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, II, 614.

233 Ahmed Muhammed Veys, *Vazifetü'l-İnziyâh fi Manzuri'd-Dirâsâti'l-Üslûbiyye*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 2005, 294.

234 Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 35.

koymaktadır. Yine o, Kur'ân 'ın alışlagelen diğer tarzlardan farklı bir tarzının olduğunu, müthiş ve eşsiz güzellikte yeni bir düzeyinin olduğunu düşünmektedir.

Abdulkâhir el-Cürcânî, inziyâh kavramının modern anlamıyla sıkı sıkıya alakalı konuları ele alan en bariz eleştirmenlerden sayılmaktadır. Nitekim özellikle dilde udûl/meyletme konusuna öncelikli ilgi göstermiş ve bu konuyu şiir için büyük bir özellik saymıştır.

Modern dönemde bazı Arap eleştirmenler, inziyâh kavramına ilgi gösterdiler. Bu eleştirmenlerin başında Abdusselam el-Müseddi gelmektedir. Eserinin adı, *el-Üslub ve'l-Üslûbiyyedir*.

İnziyâh Çeşitleri:

İnziyâh genel olarak lügavî inziyâh ve lügavî olmayan inziyâh şeklinde iki kısma ayrılır: Lügavî olmayan inziyâh, toplumda en çok kullanılan ve bilinen anlamın dışına çıkmak, gelenekleri ve örfleri bilmektir. Bu anlamıyla sosyal ve kültürel bir karaktere sahiptir. Lügavî inziyâh ise metinle bağlantılı olup o da kendi içinde iki türe ayrılır:

1- Anlamsal İnziyâh: İnziyâhın bu türü, okuyucu üzerinde etki ve delâlet yönünden en çok ve en meşhur olandır. Salah Fadl *İlmu'l-Üslub* adlı eserinde -bu türü, inhirâf/ sapma şeklinde adlandırmasına rağmen- bu tür ile ilgili şöyle demektedir: Değiştirmeli inhirâf, dilsel simgelerle ilgili olarak tercih kurallarının dışına çıkmaktadır. Müfredi, çoğulun yerine veya sıfatı ismin yerine veyahut da garip bir lafzı alışlagelen sözcüğün yerine koyma örneklerinde olduğu gibi.²³⁵

Örneklerinden biri de Yüce Allah'ın şu buyruğudur:

فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ

"O zaman onlardan yüz çevirdi ve şöyle dedi: Ey kavmim! And olsun ki ben size Rabbimin risaletini tebliğ ettim ve size öğüt verdim; fakat siz öğüt verenleri sevmiyorsunuz."²³⁶

Bu ayette sözcüklerde değiştirme yapılmıştır. Yüce Allah, müfredi çoğulla değiştirmiştir. Bu sözcük, birçok yerde رسالات şeklinde çoğul gelmiştir.²³⁷ A'râf, 7/62. ayette "Rabbimin risaletini tebliğ ettim." şeklinde müfred olarak geçen

235 Salah Fadl, *İlmu'l-Üslub ve Mebâdihi ve İcrââtihî*, Kahire: Dâruş-Şurûk, 1998, 212.

236 A'râf, 7/79.

237 A'râf, 7/62,68, 93; Ahzâb, 33/39; Cin 72/28.

risaletten kasıt, risaletlerdir. Bu örnekte belâgat anlamında Yüce Allah, birçok ayette çoğul zikrettikten sonra eğer müfred ile yetinmişse bir çok anlam bulunmaktadır. Böylece risaletten maksat tek bir maksat haline gelmiştir.²³⁸

Kur'ân 'da faili mef'ûl ile, sıfatı hal ile, müfredi başka bir müfred veya başka bir kullanım ile değiştirip kullanma konusunda bir çok örnek bulunmaktadır. Konunun uzun olmasından dolayı burada zikretmemiz mümkün değildir.

İnziyâhın bu çeşidi, belâgat ilminde şer'i veya belâgî şekil diye bilinmektedir. Teşbîh, istiâre ve mecaz, bu anlamsal inziyâhın en önemli şekillerinden sayılmaktadır.

2- Terkipsel İnziyâh: Salah Fadl, inziyâhın bu türünün "Nazm ve terkip kuralları dışına çıktığında, dilsel işaretlerin yazınsal sıralanış dizisiyle bağlantılı olduğunu" düşünmektedir. Sözcüklerin tertibindeki ihtilaf örneğinde olduğu gibi.²³⁹

Buna örnek olarak Yüce Allah'ın şu buyruğunu zikredebiliriz: *وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ* "Cinler Allah'a ortaklar koştular."²⁴⁰ Burad *شُرَكَاءَ* "ortaklar" sözcüğünü cinlerden önceye almanın bir güzelliği, eşsizliği ve kalplerde bir etkisinin olduğu gözden kaçmamaktadır. Eğer bu sözcük "cinler"den sonraya bırakılarak *وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ اللَّهِ* şeklinde kullanılırsa hiçbir etki duyulamaz. *شُرَكَاءَ* "Ortaklar" sözcüğünü cinlerden önceye almanın başka bir anlamı vardır ki, böyle bir takdimin Allah'ın ne cinlerden ne de başkalarından ortaklarının olması gerekmediğine işaret etmek içindir. Böyle müthiş bir ifadenin değiştirilmesi durumunda insan, kendisini şaşalı bir tablonun karşısında oturmuş onu seyrederken bu seyrettiği çekici güzellikteki manzaradan alınıp hiç zevk almadığı, hayrı ve şerri olmadığı gibi hiçbir olumlu sonucu da bulunmayan bir durumda bulur. Bunun sebebi ise, onun öyle olması gerektiğindendir. Cümlede bir sözcüğü öne almanın, geciktirmeyle ulaşılamayan yüce bir anlamı ve faydaları vardır.²⁴¹

Eğer bir dil, terkip olarak belli bir tarz veya kuralı zorunlu kılıyorsa, bu kuralın dışına her çıkıldığında terkipsel anlamda İnziyâh söz konusu olur. Kuralın

238 <https://www.almeshkat.net/fatwa/566>, 2019.

239 Salah Fadl, *İlmu'l-Üslub*, 212.

240 En'am, 6/100.

241 Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, I, 98. Bkz. Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsüsühü ve Esâlibühü*, 155 .

dışına çıkış, sözsel sıralanış dizisine yani takdim ve te'hire zarar versin veya vermesin böyledir. Yüce Allah'ın şu buyruğunda olduğu gibi ,

إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ

*"Şüphesiz yeryüzüne ve onun üzerindekiyle biz varis olacağız, biz! Ancak bize döndürülecekler."*²⁴²

Bu ayette anlamı sınırlandırmak için câr ve mecrûr yani *إِلَيْنَا يُرْجَعُونَ* cümlesi takdim edilmiştir. Burada takdim yapılmasının bir sebebi de seciye uygunluktur. *إِلَيْنَا يُرْجَعُونَ* yani onlar ancak Allah'a döndürülecekler anlamı kastedilmiş ve başka bir dönüş kapısının olmadığı belirtilmiştir. Bu kuralın dışına çıkış, hazfe/sözcük atmaya veya gramer dil sistemine zarar versin veya vermesin yine böyledir.

İnziyâhın bu iki türünün aralarını ayırmanın her zaman mümkün olmadığına, bilakis iç içe olduklarına ve birinin diğerine uyduğuna işaret etmek de gerekmektedir.

Müfredin müfredinden diğer müfredlere doğru gerçekleşen inziyâh i'câz ve belâğatı ifade eder. Daha sonra edebi ve sanatsal olana ulaştırır. Güzel söz sahibinin tercih ettiği bu yeni şekil, ayetteki manaya daha çok uygun düşer. Onun benzerini meydana getirmeye kimsenin gücü yetmediğinde i'câz'a dönüşür.

O halde inziyâh, muhatapta neden etki eder hale gelir? Bu sorunun cevabını iki ögede bulabiliriz. Bunlar, merak ve ansızın ortaya çıkmak. Bu iki öge, doğrudan söz söylemeyi terk edip kinâye ile tevriye yapmak, başka bir ögeye inziyâh etmek, pek nâdir ve garip olana gitmekle meydana gelir. Böylece nefis/kişi, ona yönelerek ondan etkilenir. Câhız şöyle diyor: "Bir sözcük, garip olduğu kadar kuruntu (vehim) olur. Vehim olduğu kadar ilginç olur. İlginç olduğu kadar beğenilir ve beğenildiği kadar eşsiz hale gelir."²⁴³

Nefis/kişi, garip olan şeye doğru hareketlenir. Çünkü nefis, alışlagelen şeyi iştirse, onu ilginç bulmaz, araştırmaz, hoş ve güzel karşılamaz. Bir şey, realiteye uygun olarak ifade edildiğinde ondan, yeni bir manadan alınacak olan tat ve tam lezzet alınmaz. Sonuçta bu şey, araştırılmaya ve kabul edilmeye daha çok sebep olur.

242 Meryem, 19/40.

243 Câhiz, el-Beyân ve't-Tebyîn, I, 90.

Muhatap için merak unsuru, edebiyatçı ve belâğatçılar için ilgi odağı olmuştur. Kayravânî, *el-Umde* adlı eserinde şöyle diyor: "Çünkü dinleyicinin nefsi, zan ve sorgulama işinde geniştir. Sınırları belli olduğu için de bilinen her şey kolaydır."²⁴⁴

"İlâhi kaynak sabit olduğu halde Allah, kelâmını değiştirir mi?" diye sorulsa şöyle cevap verilir: İlâhi sır, akıl sahibi, fasih dilli ve fitratıyla Arapçayı bilen herkes için var olan bir sırdır. Kur'ân , asıl maddesini koruyarak bilinen Arapça araçlarını aşmış, Hz. Musa'nın âsâsına üflediği gibi bu araçlara da kendi ruhundan üflemiş; ancak Hz. Musa'nın âsâsını özünden koparmadığı gibi bu Arapça sözcükleri özünden ve asıl yapısından koparmamıştır.²⁴⁵

Şimdiye kadar anlattığımızı göre diyebiliriz ki, okuyucuyla etkileşiminde merak etme özelliğini içinde bulundurmasından dolayı bu sanat, içinde muhatapı temkîn sahibi kılma sırrını barındırmaktadır. Bu, muhatapın alışılmışın dışında söylenmiş yeni hitabı düşünebilmesi içindir. Çünkü bu şekilde, muhatapın alışık olmadığı şekilde sözler sunulmakta, okunan metni ölçülü anlayacak ve nefisini etkileyecek ufak bir hareket uyandırılmaktadır. İnziyâh teorisine mutabık bir şekilde bizi lafzın uygunluğundan muktezâ-yı hâle taşımaktadır.

- 3.1. Lafzın Muktezâ-yı Hâle Uygunluğu

Geçen konuda Kur'ân 'da inziyâh teorisini ele aldığımızda, bu teorinin bir lafzı asıl konumundan başka bir konuma taşıdığını veya bir lafzı başkasıyla değiştirdiğini görmüştük. Bu durumda inziyâhın bu eylemini ve muhataptaki etki boyutunu kim sınırlandıracak? Bu sorunun cevabı, inziyâhın muhatapın durumuyla uyumlu olmasında saklıdır²⁴⁶.

Dilbilimciler, genel anlamda belâğatı, lafzın muktezâ-yı hâle uygun olması şeklinde tarif etmiştir. Bu tarifin ekseninde belâğatın bütün alt konuları girmektedir. Belâğatın konuları da bir lafzın, muhatapın durumuna uygun olup olmadığı üzerinde dönmektedir. Bu hususu, Ahmed eş-Şâyib (ö. 1391/1971) *el-Üslûb* adlı eserinde şöyle zikretmektedir: Belâğatın konusu, en önemli özelliklerine başvurarak bilinir.

244 Kayrevânî, *el-Umde*, I, 251.

245 Abdülkerim el-Hatib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1964, II, 295.

246 Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsüsühû ve Esâlibühû*, 175.

En önemli özelliği de sözün muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır. Belâğat ilminin konuları, bu husus ve uygun olanla uygun olmayanın açıklanması etrafında dönmektedir. Çünkü bir topluluğun konuşmasında veya herhangi bir durumda güzel olan bir şey, başka bir topluluğun konuşmasında veya herhangi bir durumda güzel olmayabilir. Bilimsel bir amaç için uygun olan bir üslup, edebi bir amaç için uygun olmayabilir. Asıl mesele en uygun olanın açıklanmasıdır.²⁴⁷

- 3.2. Muktezâ-yı Hâlin Zihnî Sınırlarının Bilinmesi

Muktezâ-yı hâle uygunluk güzel söz sahibinin istediği anlamı ortaya koyması olumluluk, olumsuzluk, takdim, te'hîr, hazf, tekrar ve kısaltma gibi hususlarda muhatabın durumuyla sözün uygunluğunu sağlaması yönünden lafza dönük bir nitelik olarak açıklanmaktadır.²⁴⁸

Hal, muhatabın durumu olup bazı durumlarda 'makam' diye adlandırılır. Örneğin Yüce Allah, hem Arapları hem de bedevileri muhatap almıştır. Bunu yaparken sözü, işaret, vahiy ve hazf şeklinde ortaya koymuştur. İsrailoğullarına hitap ederken veya onlardan söz ederken genişçe ele almış ve sözü uzatmıştır.²⁴⁹

Muktezâ-yı hâl, kendisiyle konuşanın hangi durumda neyi konuşması gerektiğini bildiği bir kuraldır. Genel olarak bu kavramın ıstılahtaki anlamı, konuşan kişiden sadır olan ve asıl mananın dışına çıkan şeyi içeren cüz'î sözün, durumun gerektirdiği küllî sözün altında toplanmış olmasıdır.²⁵⁰ Yani sözün, muktezâ-yı hâle uygun bir şekilde ortaya konmasıdır.

- 3.3. Muktezâ-yı Hâli Gözetmenin Gerekliliği

Âlimlerin ittifakıyla belki de bu kuralı ilk ortaya koyan kişi, Câhîz'dir. Bunu, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde zikrederek şöyle diyor: "Üç menzilde ol. Bunların birincisi, sözünün akıcı, berrak, mümtaz ve kolay olması; yüklediğin anlamın açık, aşikâr, yakın, bilinen olması; havâssın yanında olduğunda kastın havâs için olması, avâmın yanında kastın avâm için olmasıdır."²⁵¹ Câhîz'in kitabında zikrettiği bu sözler, Bîşr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825) hutbesinin bir bölümüdür. Câhîz'in Bîşr

247 Ahmed eş-Şâyib, *el-Üslûb*, Mısır: Mektebetü'n-Nahda'l-Misriyye, 2003, 36.

248 İsa el-Âkûb, *el-Mufasssal fi Ulûmi'l-Belâga*, Halp: menşuraatu'l-Camia, 2002, 48.

249 el-Câhîz, *el-Hayevân*, Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1424 h., I, 64.

250 Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-Vadîh li'l-Belâga*, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, III, 64.

251 Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 129.

b. el-Mu'temir'den naklettiği muktezâ-yı hâle uygunluk, sırf durumu gözetmek için olmayıp buna başından sonuna kadar mananın üretilmesi ve her muhatap için uygun oluşunu eklenmiştir.

Câhız'a göre muktezâ-yı hâle uygunluk, iki düzey arasında gidip gelmektedir: Bunlar lafız ile mana ve mana ile muhatap arasındadır.

Lafzın manayla uygunluğunu şu ifadesiyle açıklamaktadır: "İddia ediyorum ki, lafızlardaki saçmalık, manadaki saçmalıkla benzeşmektedir. Bazı yerlerde saçmalığa dahi ihtiyaç duyulur. Hatta bu yerlerde saçma bir lafız, mümtaz lafızdan daha çok zevk vermektedir."²⁵² Daha sonra Câhız, bu lafzın manasının, muhatabın durumuyla uygunluğunu ele almakta ve şöyle demektedir: "Bir lafız, ne zaman manasıyla benzerlik arz eder, anlamını açıklar, muktezâ-yı hâle uygun olur ve içine muktezâ-yı hâle uygunluk ölçüsünde yaldızlı sözler karışır, zorlama özelliğinden sıyrılır ve zoraki yapma fitnesinden kurtulursa işte o zaman güzel konuma layık hale gelir."²⁵³

Bundan sonra Câhız, ikinci düzeye geçmektedir. Bu düzeyi, muhatabın haline uygunluk şeklinde adlandırabiliriz. Güzel söz sahibini sözlerinde yönlendiren şey, muhatabın haline uygun lafızları seçtikten sonra mananın uygun olmasıdır.

İşte bu noktada, üç düzeyden hareket etmiş oluruz ki bunlar; konuşmacı, dinleyici ve durumdur. Lafzı tek başına seçmek yeterli değildir. Lafzı, sadece dinleyiciye uygun gelecek şekilde seçmek de yeterli değildir. Ancak dinleyicinin içinde bulunduğu o anki duruma uygun bir lafız seçilmelidir.

Muktezâ-yı hâle özen gösterilmesi, dinleyicinin belli bir durumuyla örtüşmek üzere her yazar ve güzel söz sahibinin vermek istediği manaya uygun lafızları seçmesinde temel kuraldır.

Câhız'ın zikrettiği ve sözleriyle üzerinde yoğunlaştığı husus, bizzat metnin durumudur. Bunun için eğer sırf konuşmacının kendi durumuyla muhatabın durumu gözetilirse, metin hem etkisini hem de değerini kaybeder. Dolayısıyla Câhız için metnin durumunun çok önemi bulunmaktadır. O şöyle diyor:

252 Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, I, 136.

253 Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, II, 7; Hüzeyfe el-Hatib, et-Temkîn Üsûsühü ve Esâlibühü, 178.

"Ne zaman Arapların sözlerinden pek nadir bir lafız işitirsen, onu mutlaka i'rabıyla ve lafızlarının mahreçleriyle birlikte naklet. Eğer o lafzı, i'rabında hataya düşerek değiştirir, modern dilcilerin ve aristokratların kullandığı şekliyle ele alırsan, üzerine büyük bir yük alarak asıl aktarımın dışına çıkmış olursun. Bunun gibi avamın sözlerinden pek nadir olan ve haşiyecilerle ayak takımının güzel bulduğu bir lafız işitirsen, burada i'rabı kullanmaktan sakın ve bunun yerine güzel bir lafız bulmaya çalış. Yine bu lafız için ağzınla özel bir mahreç oluşturmaya kalkma. Çünkü böyle yapman, bu lafızla zevk almayı bozar, asıl yapısından çıkarır ve muhatabından uzaklaştırır. Böylece bu lafzın, orjinalliği ve güzelliği ortadan kalkar."²⁵⁴ Câhız'ın üzerinde yoğunlaştığı muktezâ, garib ile fasih, î'câz ile itnâb, kaba ile yumuşak konuları arasında gidip gelen ve daha önce zikrettiğimiz üç faktörü gözetmek içindir.

Akıl sahipleri bilirler ki; bütün bu nakillerin arkasındaki amaç, muhatabın nefsine, anlamın, anlama uygun lafızlarla ve sözün ihtiyaç duyduğu hallerin herhangi biriyle tam ve ölçülü bir şekilde yerleştirilmesidir. Amaç, doğruya uygun hareket etmek ve güzel söz sahibin kastettiği manayı gerçekleştirmektir. Muktezâ-yı hâli gözetme kuralı, sırf muhatabın durumuna değil de söze ve sözü almaya dayanmaktadır. Yani güzel söz sahibi, metin ve muhataba dayanmaktadır. Hadis ıstılahında "tevâsül (birbiriyle ilişki kurma)" diye adlandırılır. İşte bu öğeler, adlandırıldığı gibi iletişimin öğeleridir.

Yazar, kendi araçlarını duruma göre geliştirir. Sözün durumu bir medh (övgü), zem (yerme), uzatma veya abartma gibi hususiyetleri gerektiriyorsa buna göre hareket edecek; önemli bir kişiyi ilgilendiren bir konuşma ise, î'câz ve tevriye gibi hitabet sanatlarını kullanacaktır.

Bu teori, daha sonra Sekkâkî tarafından geliştirildi ve bu konuda o eserlerinde en çok itimat edilen yazar haline geldi. O şöyle diyor: "Zeki bir kişiyle konuşmayla aptal biriyle konuşma bir değildir. Her bir kişinin muktezâ-yı hali diğerinden farklıdır. Konuşmaya başladığın vakit, her sözcüğün kendisiyle kullanıldığı sözcüklerin ayrı makamı vardır. Sözün vardığı her yerin ayrı bir makamı vardır. Sözün şânının büyük ve düşük olması, hüsn-ü kabul babındandır yani layık olduğu şeyle karşılaşması ölçüsündedir. Biz bunu muktezâ-yı hâl olarak adlandırıyoruz.

254 Câhız, el-Beyân ve't-Tebîn, I, 136.

Eğer muktezâ-yı hâl gerçekleşmiş ve bu konuda hüküm verilmişse sözü hükmü kesinleştiren şeylerden soyutlamak güzeldir. Eğer muktezâ-yı hâl, bunun zıddı ise zayıflık ve kuvvet açısından biraz desteklenmesi güzel olur."²⁵⁵

Sekkâkî, kurallarını ve sözlerinin usullerini bu kural üzere inşa etmiştir. Bu kural, herkesin bildiği gibi, bütün söz sanatlarını kapsamaktadır. Metin de bu kural üzere inşa edilmektedir. Bu kuralın sonuçlarını, bütün söz sanatları için genellemek mümkündür. Bu kural, söz henüz konuşmacının zihnindeyken başlayıp varacağı son durak olan muhataba ulaşana dek o söze hükmetmektedir. Eğer her makam kendi içinde ayrılacak olursa Sekkâkî'nin sözleri kolay anlaşılır. Ancak bütün makamlar bir arada olursa, iş güzel söz sahibi kişi için çıkılmaz bir hal alacak, muhatabın arzusuna cevap verebilmek üzere yapacağı söz seçiminde bocalayacaktır.

Burada edebi metinlerle Kur'ân metnindeki bu makamlar arasındaki farkı, nesir ve şiir olarak adlandırabiliriz. Kur'ân metninde bir sözde birden fazla makam bir arada bulunurken, edebi metinde yazarın, bir sözde birden fazla makamı bir arada bulundurması çok zordur. Kur'ân 'da bununla ilgili birçok örnek vardır. Tek ayette medih, terhib ve terhib bulunabilir. Kur'ân 'a bakıldığında ayetlerde makamların bir araya gelmesini engelleyecek bir durum şöyle dursun, birçok ayette makamların bir arada toplandığını görülür.

Daha sonra Sekkâkî, sözlerde başka bir düzeye geçer ki; bu düzey, uygun muhatabı seçtikten ve manaya uygun düşen ve bitişik olan her sözcüğü belirledikten sonra sözün kendi içinde kontrol edilmesidir. O şöyle diyor: "Söze başladığında her sözcüğün bağlı olduğu sözcükle bir makamı vardır."²⁵⁶ Bununla bir düzeyden başka bir düzeye geçmiş oluruz. Nitekim birinci düzey, konuşmacının durumudur. Sonrasında muhatabın durumu gelir. Daha sonra da metnin durumu gelir. Yazar, burada her bir durum için özel bir ilgi göstermiştir.

Sekkâkî diyor ki: Siz, hakikate gözlerini kapayan sihirbazların, sözü çoğu kez zahirin gerektirdiği şekilde söylemediklerini görürsünüz. Nitekim onlar bunu, haber cümlesinin ifade ettiği anlam ile bilgi olarak ifade etmesi gereken zorunlu anlamı, bundan zihni arındırılmış kişinin koyduğu gibi, bir alana koyduklarında yapmaktadır.

255 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, I, 168.

256 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, I, 168.

Bunun dayanağı, farklı vecihlerle cahilleştirme olan hitabi kabullerden dolayı yapmaktadır. Dilerseniz izzet sahibinin sözüne başvurabilirsiniz. Şimdi şu ayete birlikte bakalım:

وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

"Sihri satın alanların (ona inanıp para verenlerin) ahiretten nasibi olmadığını çok iyi bilmektedirler. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür!

Keşke bunu anlasalardı!"²⁵⁷

Bu ayette sözün başında, te'kîd-i kasem yoluyla ehl-i kitabın ilimle nasıl nitelendirildiğini; ardından sözün sonunda onlardan ilmin nasıl nefyedildiği görülür.²⁵⁸

Muhatap, birbiriyle uygunluğundan sonra sözün kendisine yöneltildiği hedef kişidir. Bu kuralın belirleyicisi, konuşmacının zaman ve mekân zarflarını, muhatabın durumunu ve hitabında dilsel örfünü bilmesidir.

Belli bir zamanda belîğ olan ve belli şahıslar için uygun olup diğer şahıslar ve zamanlar için uygun olmayan söz, çirkin ve kötü olabilir. Eğer muhatapları arasında hâlâ etkileşimi sağlayan, onlara etki eden, zamana ve mekâna uygun olan sonsuz bir metin biliyorsanız, biliniz ki bu i'câzdır ve aynı zamanda bu Kur'ân -ı Kerim'dir.²⁵⁹

- 3.4. Muktezâ-yı Hâl'in Kur'ân 'da Uygulanışı

Muktezâ-yı hâle ve belâğatın aslına uyma yönünden konuyu tam açıklığa kavuşturduğu için konunun Kur'ân 'daki örneklerinin incelenmesi önemlidir. Ayrıca konu diğer bir yönden Kur'ân 'ın i'cazını da ilgilendirmektedir. Zira ânın ve mekânın sahibi olan Allah, her zaman ve zemînde mevzuların bütün derinlikleriyle birlikte insana hitab eder.²⁶⁰

Âlimler yukarıda geçen konulara dayanarak bu mevzuyu incelediklerinde, İslam davetinin iki merhalede gerçekleştiğini anlarlar. Bunlar; İslâm daveti yeni iken

257 Bakara, 2/102.

258 Sekkâki, *Miftâhu'l-Ulûm*, I, 171.

259 Zerkeşi, *Burhân*, I, 35.

260 Nureddin İtr, *Ulûmü'l-Kur'ân*, 55.

ilgili insanların eski yanlış inançlarını yıkmak istediği dönem ile İslâm davasının güçlü olması ve her zaman ve mekâna uygun olması için teker teker kerpiçleri üst üste koyup bu akideyi tamamlamak istediği dönemdir. Âlimlerin en meşhur görüşlerine göre Hz. Peygamber'in hicreti iki dönemin arasını ayırmaktadır. Bunlar Mekke ve Medine dönemleridir. Şimdi bu iki dönem arasındaki farklı özellikleri inceleyelim.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

KUR'ÂN 'DA TEMKÎN'İN DİĞER ESASLARI

Herhangi bir yöntemin amacı, muhataba manayı iletmek ve o anlamın onun nefsinde yerleşmesini sağlamaktır. Bu da muhatabın o manaların kendisine ulaşması için gerekli araçları kullanmak suretiyle yaratıcı olmasını gerektirir. Yine bu belirli amaçlara ulaşılmasını sağlayan yöntemler yardımıyla metin aracılığıyla konuşmacı ile muhatap arasındaki bağı sağlamayı gerektirir. Bu ise aklî ve vicdanî bağlar arasındaki ilişki ile olur.

Temkîn, muhatabın metni daha iyi anlamasını sağlayabilecek ve onu etkileyebilecek her unsuru kapsar. Görsel görüntü, istidlal ve isnadî işledikten sonra, muhatabın nefsinin ses yoluyla etkileyen retorik sanatların da üzerinde durulması gerekmektedir. Bu bağlamda üçüncü bölümde bu ses unsurları üzerinde duracağız ancak burada tüm temkîn yöntemlerini değil daha çok çalışmamızla alakalı olan konularını işleyeceğiz.

1. Sesler Aracılığıyla Temkîn

Yazar ile muhatap arasındaki iletişim adımları konuşma ve işittir. Ve iletişimin bu ilk aşamaları, ruhun duyduğu şeyin oluşturduğu his ile insanın dikkatini çekmesiyle gerçekleşir.

- 1.1. İletişim Merhaleleri

Yazarın kulağa ağır gelmeyecek şekilde en kolay, en açık, karmaşıklıktan uzak ve sadece havâsa değil avâmın seviyesine de uygun olarak sözlerini seçmesi gerekir.²⁶¹ Burada seçmekten kasıt sadece doğru yere gelecek şekilde uygun

261 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, eş-Şi'r ve'ş-Şuarâ, Kahire: Dârü'l-Hadis, 2002, I, 104.

kelimeyi seçmek değildir, bununla beraber bir kelimenin eş anlamları arasından ibareye en uygun olanını da seçmektir.

Bu konuda Cürçânî şöyle der: "İslam yayıldığında, Arap toprakları genişlediğinde, şehirleşmeler arttığında, badiye çöl hayatı köylere intikal ettiğinde, incelik, kibarlık ve zerafet yayılınca insanlar sözün yumuşak olanını ve dile hafif gelenini seçtiler ve birden fazla ismi olan bir şey için kulağa en hoş gelenini ve kalbe en yakın olanını tercih ettiler. Arapların dilinde çeşitli derecede birçok eş anlamı bulunan kelimelerin dile en akıcı olanını ve kullanımda en yaygın olanını tercih ettiler. Örneğin, طویل / uzun kelimesinin Arapçada altmışa yakın eş anlamı bulunmaktadır ki, bunlardan bazılarını zikredecek olursak: بشع شنع كالعشَّط والعنَّظط gibi. Araplar bunların hepsini terk edip bunlardan dile en hafif ve akıcı olan طویل "tavîl" kelimesiyle yetindiler."²⁶² Bu şekilde Araplar, bazı kelimeleri benzeri başka kelimelere tercih ederek kulaklarına en yakın ve en hoş gelenini seçerler. Nefis, kendine yakın bir şey bulduğunda rahatlar. Kulağın da bu metni kabul etmede ve ispat etmede kalbe bir etkisi vardır.

- 1.2. Metni Kabul Etmede İşitmenin Etkisi

Konuşmada uyumun yararı, konuşmanın hoş karşılanması, telaffuzdaki kolaylığı ve anlamın kabul edilmesidir. Bu da yazardan yazara farklılık gösterebilir. Bu ise, muhatabın kabul veya nefret olsun, yazarının, muhatabın zatında gerçekleştirildiği etkidir. İşitme değeri, eski âlimler için büyük ve önemli bir yere sahipti. İşte bu etki, insanın duyduğu müzikal ritim yani ton ile alakalıdır. "Konuşma değerinin püf noktası, okuyucunun bir dinleyici, bir okuyucu ya da bir tekrarlayıcı olarak duyduğu duyusal haz (zevk) ile gerçekleşir. O haz ise, harflerin tonunun art arda gelmesiyle gerçekleşen hazdır."²⁶³ İşte bu haz muhatabın nefisini gıcıklayıp kelimelerin seslerine olan ilgisini harekete geçirir ve ondan sonra kelimelerin

262 Cürçânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih*, Muhammed b. el-Fadl İbrahim (thk.) , Kahire: Matbaet isa Elhalabi, t.y, 18.

263 Bedevi Tabâne, *Kadâyâ en-Nakdi'l-Edebî*, Suudi Arabistan: Dârü'l-Merih, 1980, 147.

anlamalarını incelemeye geçer ve sonuna gelince de muhatabın nefsinı etkileyerek onun nefsinde yerleşmesini sağlar.

Müslümanlara Kur'ân okunduğunda, onlar, harflerin, kelimelerin ve ayetlerin birbirine ne kadar uyum sağladığını, her birinin tam yerinde kullanıldığını ve harika nağmeler içeren birbiriyle o kadar uyumlu kelimeler işitiyorlardı ki sanki tek bir parçaymış gibi duruyorlardı.²⁶⁴

- 1.3. Kur'ân 'ın Fonetik İnşası

1.3.1. Seslerin Berraklığı

Berraklık ile kastettiğimiz şey, sesin kendisine Arapça telaffuzun dışında başka bir şeyin karışmadan net bir şekilde çıkarılmasıdır; konuşma esnasında harfe lazımi ve ârizî sıfatlarının tam olarak verilmesi suretiyle harfin hakkının verilmesi demektir.

Bu edanın cevheridir ki kudema bunu tecvid ilmi diye adlandırmıştır. Belki de bu ilmin adı Hz. Ali'nin şu sözüne binaen tecvid diye isimlendirilmiştir: "Tertil vakıf yerlerini bilmek ve harfleri güzelleştirmektir."²⁶⁵ Bu kavram ıstılah anlamını harflerin hakkını vermek ve düzenlemekten ve harfin aslına ve mahrecine döndürülmesi ve harfin tam olarak güzel bir şekilde çıkarılması israf edilmeksizin ve (ağza) zulmedilmeksizin, ifrad ve külfete kaçmaksızın (çıkarılmasından almıştır).²⁶⁶

Kur'ân metni tecvîd esası üzerine kurulmuştur: Allah Teâlâ tecvîdin özü olan tertîl hakkında şöyle buyurmuştur: "*Kur'ân 'ı tane tane, hakkını vererek oku.*"²⁶⁷

Tecvîd süslemek ve sözü güzelleştirmek için yeni ortaya çıkan bir şey değildi. Kur'ân 'ın nüzulünden önce Araplar tecvîdli bir şekilde konuşurlardı.²⁶⁸ Tecvîdden maksat Kur'ân 'a hizmetti çünkü özellikle Arap olmayan diğer insanların İslam'a girmesiyle mensup oldukları dillerin Arapçaya karışması sonucu tecvîdin gerekliliği ve önemi ortaya çıktı. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tecvîdi şöyle tanımlamıştır: Tecvîd, tilavetin ve okunuşun ziynetidir, güzelliğidir ve aynı zamanda harflerin hakkını verip sıralamasına riayet etmektir. Harfi mahrecine (harfin çıkış yerine) göre

264 Mustafa Sadık er-Râfi, *İ'câzü'l-Kur'ân ve Belâgatü'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2005, 148.

265 Cezerî Ebü'l-Hayr, *en-Neşrü fi'l-Kıraati'l-Aşr*, Mohamad Ali Dabbâ' (thk.), Beyrut: el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübra, t.y, I, 225

266 Süyûtî, *el-itkân*, I, 346.

267 Müzzemmil, 73/4.

268 Süyûtî, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ih*, 1. Baskı, Mısır: Matbaatü's-Saâ'de, h.1325, I, 146.

hakkını vererek ve hem aşırıya gitmekten sakınıp hem de hafife alıp rasgele okuyuştan kaçınıp, doğru telaffuz etmektir.²⁶⁹

Kur'ân 'ı tecvîdli okuyan kimse aslında Kur'ân 'ı süslemek amacıyla okumaz bilakis zorlamadan Kur'ân 'ı indiği gibi okur. Tecvîd ne ilahi okur gibi ne de şarkı okur gibi okumaktır bilakis güzelleştirerek okumanın bizzat kendisidir. Hz. Peygamber bu noktada: "Kur'ân -ı Kerim'i Arapların nağme ve sesleriyle okuyunuz, sakın fasık, kötü niyetli kimselerin ve iki kitap ehlinin (Yahudi ve Hristiyanların) nağmeleriyle okumayınız".²⁷⁰ diyerek uyarıda bulunmuştur.

Kur'ân metni basitlik, kolaylık ve sözcükler arasındaki uyum üzerine inşa edilmiştir. Buna ilave olarak Kur'ân -ı Kerim uzun kelimelerden yoksundur, buradaki "uzunluktan" kasıt kelimenin harf sayısının fazla olmaması değil, harflerin birbirleriyle olan uyumudur. Elbette Kur'ân 'a bakıldığında uzun kelimelerin mevcut olduğunu görürüz, fakat o uzun kelimeler ses parçalarından ibarettir..

²⁷¹ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ifadeyi bunun güzel bir örneğidir. Ayette yer alan kelime dokuz harften oluşmaktadır ve hecelemesi üç parçaya ayrılır. ي ve ك harflerinin kelimedeki tekrarlandığını görüyoruz ve iki ك arasındaki med bir anlamda kelimenin akustik sırrını oluşturmaktadır.²⁷² İşte bu kelimedeki incelik vardır ve şayet Kur'ân tecvîdli bir şekilde okunmasaydı, bu kelimeyi okurken şahit olduğumuz o inceliği göremezdik.

Tecvîdin güzelliklerinden bir tanesi de vakftir, yani duraklardır. Vakf güzel bir sanattır, onun aracılığıyla da Kur'ân okunuşunun nasıl olacağı öğrenilir. Durakların çok sayıda faydaları vardır. Onlardan biri kelamın hakkını vermektir, bir diğeri de okuyucu için bir rahatlığın meydana gelmesidir. Aynı zamanda sesler arasındaki uyumu sağlamak, hem de anlamı muhataba tam olarak aktarmakta büyük bir öneme sahiptir.²⁷³ Böylece vakf, vasl ve diğer tecvîd kuralları sayesinde tecvîd Kur'ân 'ın

269 Ebü'l-Kasım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, Meccî Muhammed Sürür (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 2003, I, 251.

270 Ebü'l-Kasım Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *El-Mu'cemü'l-Evsât*, tarik b. Avdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynîb (thk.), Mısır: Dâru'l-Haramey, t.y, VII, 183. Ayrıca bkz. Ebu'l-Abbâs el-Esam en-Nisâbüri es-Saffâr, *Mecmûun fihî Musannafâtu Ebi'l-Abbâs el-Esam ve İsmâil es-Saffâr*, Nebîl Sadu'd-Din Cerrâr (thk.), 1. Baskı, Mısır: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005, I, 112.

271 Bakara 2/137.

272 Râfîî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 2005, 158; Hüzeyfe el-Hatib, *et-Temkîn Üsüsühû ve Esâlibühû*, 270.

273 Cezerî, *en-Neşrû fi'l-Kıraati'l-Aşr*, I, 240.

hakkıyla okunuşunu, anlaşılmasını ve kişide/gönülde yerleşmesini sağlayan araçlardan biri olmaktadır.

1.3.2. Fâsıla

Kur'ân 'da fâsılalar eşsiz bir mûsikî ritme ve ahenge sahiptir. Arapların konuşmalarında kullandıkları üslubu, izledikleri yolu takip ederek, onlara hem garip gelmesin hem de anlaşılacak durumda olsun diye, fâsılalar Kur'ân 'da durumlara münasip bir şekilde gelmiştir.

Kur'ân fâsıllara riayet etmiştir: Bazen takdim bazen te'hîr bazen de hazf eder; bir lafzı başka bir lafzın anlamına da etki eder, ayet başlarında ve duraklarda oluşabilecek anlam karışıklıklarını engellemek için kelimeyi bir siygadayken başka bir siygaya koyabilir. Böylece Kur'ân Arap kulağına uygun bir şekilde inmiştir.²⁷⁴

Kur'ân fâsılları, Arapların diline uygun olması ve anlamın onların kalplerine yerleşmesi için önemsemiştir. Bu durumun Kur'ân 'da örnekleri çoktur, hatta bazı alimler fâsıllarla ilgili kitaplar yazmışlardır. Buna *İhkâmu'r-Re'yi fi Ahkâmi'l-Ay* kitabını örnek verebiliriz. Kitapta ayetlerin fâsıllarıyla ilgili kırk küsur kural zikredilmiştir. Bu örneklerden birkaçını burada zikretmek istiyoruz: Med harfinin eklenmesi, ²⁷⁵الظُّنُونَا ve ²⁷⁶الرَّسُولَا; gayr-i munsarifi munsarif yapma, ²⁷⁷قَوَارِيرَا; fâil ve mefûlün hazfî; tesniyeyi tekil yapma; takdim, te'hîr ve ha-i sekt ile okuma gibi başlıklar bu fâsıllarla ilgili örnekler arasındadır.²⁷⁸

Bunların hepsi Kur'ân 'da ses vurgusunun önemine işaret etmektedir ve i'câzlarında ses, ritm ve ahenk unsurundan dolayı ön plana çıkmaktadır. "Ayetler işitildiğinde, dinleyicilerin hislerine dokunup onları hayret ve şaşkınlığa düşüren hususlardır."²⁷⁹ Kur'ân konuşma kurallarını ihlal ederek, musikî sistem ve süsleme sanatlarıyla fâsılları göz önünde bulundurmaya önem vermiştir. Buna ek olarak fâsıllara riayet ederek, tekrarları ve daha nice başka hususları da göz önünde bulundurmuştur.

274 Âişe Muhammed Ali Abdurrahman Bintu Şâti, *el-İ'câzü'l-Beyânü li'l-Kur'ân ve Mesâilü İbnü'l- Abdürrezzâk*, 3. Baskı, Kahire: Darü'l-Meârif, t.y., 253.

275 Ahzâb, 33/10.

276 Ahzâb, 33/66.

277 İnsan, 76/15-16.

278 İbn Ebi'l-Fars, Şemseddin el-Hanbeli, *İhkâmu'r-Re'yi fi Ahkâmi'l-Ay*, 776.; Süyûtî, *el-itkân*, III, 339.

279 Nureddin İtr, *Ulûmü'l-Kur'ân*, 67.

Buraya kadar özetle kişide oturması yani temkînin gerçekleşmesi açısından, ses rolünün öneminden bahsetmiş olduk. Böylelikle Kur'ân metni sesin tatlılığı, güzelliği ve hafifliği üzerine inşa edilmiştir. Başlangıcı doğru okumayla başlar ve sırasıyla harfleri asli mahreç yerlerinden çıkartma, Kur'ân 'daki fasılalara uyma ve bu güzel seslerin uyumu yoluyla, metni alıcıya bağlar. Buna ek olarak, ses değerinin dengesini sağlamak için de tecvîd gelir.



SONUÇ

Araştırmamızda elde ettiğimiz, ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

İlk olarak "temkin" kelimesinin sözlük anlamını verdikten sonra terim anlamı verilmeye çalıştık. Bu kelimenin önemini ortaya koyması açısından Allah'ın keliminde kullanımları üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde belağat alimlerinin bu kelimeyi kullanımları üzerinde de durulmuştur. Nitekim onlar bu kelimeyi asıl / sözlük anlamından çıkararak (irsâd) ve (teshîm) kavramlarıyla aynı anlamda kullanmışlardır. Yine onlar muhatabın kendisinde anlamı temkin kılma yani sağlama hususunda müsnet ve müsnedun ileyih ile kimi zaman izhar kimi zaman da izmar bahislerinde de kullanmışlardır.

Ulumu'l-Kuran âlimleri veya Rumani ve Bakillanî gibi İcazü'l-Kur'ân müellifleri bu kelimeyi yukarıda ifade edilen anlamlarından çıkararak Kur'ân 'ın edebi yönü ile ilişkilendirerek kullanmışlardır.

Ulumu'l-Kur'ân alimleri "temkin" kelimesinin kullanımıyla ilgili olarak Zemahşerî'nin kullanımı gibi farklı görüşler beyan etmişlerdir. Nitekim bazısı kafiye uyumu olarak bu kelimeyi kullanırken bazısı da sözlük anlamına uygun olarak "anlamı yerleştirmek" şeklinde kullanmıştır.

Tasavvuf alimleri ise "temkin" kavramını "telvin" kelimesinin zıttı olarak "yüksek dereceye ulaşma" anlamında kullanmışlardır. Kur'ân -ı Kerim akli ve hissi olmak üzere iki şekilde anlaşılmaktadır. Hissi/duyusal anlamının muhatap açısından farklı boyutları ortaya çıkmaktadır. Bu durumda temkin önemli rol oynamıştır.

Bununla birlikte Kur'ân 'ın hissi/duyusal anlamının akli anlamıyla ilişkili olduğu da görülmektedir. Nitekim bu iki unsur birbirinden ayrılmayan iki önemli olgudur. Bu iki unsur Kur'ân 'ın muhatapları tarafından anlaşılmasında, önemli bir yere sahiptir. Muhatap ilk olarak basit bir anlama ile veya belağî ve fasih unsurlarını algılama ile onun üzerinde düşünür ve neticede bu iki anlayış da alıcının/ muhatabın manaya ulaşmasını sağlar.

Kur'ân 'ı anlamada zamansal ve mekânsal unsurlar ile bunlara bağlı diğer unsurlar esas teşkil etmektedir. Zaman ve mekâna bağlı unsurlardan en önemlileri esbab-ı nuzül ile ayetlerin Mekkî-Medenî olma özellikleridir. Bu ikisi özellikle temkin ile doğrudan ilişkilidir ve ayetlerin anlamının kalbe yerleşmesinde önemli etkiye sahiptir. Nitekim muhatap bu unsurları göz önünde bulundurarak ayetleri okuduğu zaman doğru anlama ulaşır ve bu anlam zihnine yerleşir. Çünkü insan söylenen bir kelamı söyleniş amacını, sebebini bilirse bu onda daha etkili olur. Nitekim bu durumun tersi de mümkündür. Şöyle ki söylenen kelamın söyleniş amacını, sebebini bilmeden ifadeden neyin kastedildiğini ortaya çıkarmak, onu doğru anlamak mümkün değildir. Bu nedenle Kur'ân 'ın anlamının muhatap tarafından anlaşılmasında bu zamansal ve mekânsal veriler önemli yer tutmaktadır.

Temkin bahsinde üzerinde durulan diğer önemli konu açıklık ve kapalılık durumudur. Bu iki unsuru Ulumu'l-Kur'ân açısından muhkem ve müteşab olarak ayırmamız mümkündür. Bu iki unsur anlamın muhatapta yerleşmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle ne tamamıyla açık/anlaşılır bir metin okuyucu tarafından makbuldür ne de tamamıyla kapalı bir metin makbuldür. İkisinin aynı anda kullanılması gerekmektedir.

Temkin konusunda tescin, teşhis, teşbih, istiare ve hazf gibi belaği unsurlar da önemlidir. Nitekim anlamın muhatabın zihnine de yerleşmesinde bu belaği kullanımlar önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü bu belaği unsurlar kişide hissi bazı duygulara hitap etmekte, insanın zihninde oluşan farklı sorulara cevap vermekte muciz bir şekilde edebi bakış açısını harekete geçirmektedir. Zira kişi bir şeyi diğer bir şeye benzetince düşünce, dinleme seviyesine hareket ederek ilk aşamadan ikinci aşamaya daha sonra da üçüncü aşamaya intikal etmektedir. Kelamın söylenmesi, onun anlaşılması ilk iki aşamadır. Daha sonrasında ise üçüncü aşama gelir. Neticede bir şeyi işitmek akılda yer etmesi bakımından daha etkilidir.

Teşbihde anlam muhataba doğrudan verilmez aksine murad edilen manaya ulaşmak için üzerinde biraz düşünmek gerekmektedir. Nitekim anlam açık bir şekilde verildiği takdirde üzerinde çok düşünölmeye gerek kalmaz. Ancak anlamı benzer bir şekilde ifade etmek (teşbih), anlamı zihne daha çok yerleştirir. Bu nedenle ifade edilenden edilmeyeni çıkarmak daha belîğ olmaktadır. Zira muhatabın bir şeyi ona yakın olan bir şeyle karşılaştırarak zihnine yerleştirmesi kalıcılığı artırmaktadır.

Aynı şekilde mananın muhatabın zihnine yerleştirilmesinde hazif ve zikir de önemlidir. Çünkü anlamı doğrudan vermek yerine bir kısmı hazf edildiği zaman muhatap hazfedilen kısmın üzerinde düşünür ve bu da anlamın onda yer edinmesine imkân sağlar.

Bu şekilde ele alındığında temkin kelimesi sözlük anlamına uygun olarak Kur'ân 'ın anlaşılması ve elde edilen anlamın muhatabın zihnine yerleştirilmesiyle ilgili özel bir kullanımı içerdiği görölmektedir.



KAYNAKÇA

Abbas, İhsan (1983) *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî İnde'l-Arab* (Dâru's-Sekâfe, Beyrut).

Âkûb, İsa (2002) *el-Mufasssal fi Ulûmi'l-Belâga* (Menşuraatu'l-Camia, Haleb).

Âlûsî, Numan b. Mahmud b. Abdillâh Hayri'd-Din (1981) *Celailu'l-Ayneyn fi Muhakemeti'l Ahmedeyn*, thk. Ali Seyyid Subhu Medeni. (Matbaatü'l-Medenî, Kahire).

Askerî, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdullâh b. Sehl b. Said b. Yahya b. Mihrân (t.y.) *el-Furûku'l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim. (Dâru'l-İlm ve's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî, Kahire).

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (1998) *es-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed Becavi ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. (Mektebetü'l-Ansari, Beyrut).

Atik, Abdülaziz (1982) *İlmü'l-Beyan* (Dârü'l-Nehda, Beyrut).

Avnî, Hâmid (t.y.) *el-Minhâcü'l-Vadîh li'l-Belâga* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır).

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed (1997) *İ'cazü'l-Kur'ân*, thk. es-Sayyed ahmet Şakîr. (Daru'l-Ma'arif, Mısır).

Bedevî, Ahmed (2005) *Min Belâğati'l-Kur'ân* (Nahdatu Mısır, Kahire).

Bikâî, Burhaneddin Ebi'l-Hasan İbrahim b. Ömer, (t.y.) *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, thk. Abdürrezzâk Ğalip Mehdî. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Bintu's-Şâti, Âişe Muhammed Ali Abdurrahman (t.y.) *el-İ'câzü'l-Beyâni li'l-Kur'ân ve Mesâilü İbnü'l-Abdürrezzâk* (Darü'l-Meârif, Kahire).

Buhârî, Muhammed b. İsmâil (2001) *Sahih-i Buhâri*, thk. Muhamed b. Nasir. (en-Naser, Dârü't-Tekvini'n-Necât, Cidde).

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb (2003) *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Dâru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut).

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb (2005) *el-Hayvan* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Cezerî, Ebû'l-Hayr (t.y.) *en-Neşrü fi'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. (el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübra, Beyrut).

Cumehî, Muhammed b. Sellam (t.y.) *Tabakatu Fuhuli's-Şuarâ*, thk. Mahmûd Şâkir. (Dâru'l-Medenî, Cidde).

Cünnâcî, Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdurrezzak (1981) *min Kadaya'n-Nakdi ve'l-Belâğati inde Abdulkahir el-Cürcânî* (Ezher Üniversitesi, Mısır).

Cürcânî, Ebû'l-Hasan (t.y.) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih*, thk. Muhammed b. el-Fadl İbrahim. (Matbaatü İsa el-Halebi, Kahire).

Cürcânî, Abdülkâhir (1992) *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. (Matba'atü'l-Medenî, Kahire).

Cürcânî, Abdülkâhir (t.y.) *Esrârü'l-Belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. (Matba'atü'l-Medenî, Kahire).

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah b. Vecîhiddîn (1987) *el-Fevzü'l-Kebir fi Usûli't-Tefsir*, çev. Süleyman Hasan en-Nedvî. (Dâru's-Sahve, Kahire).

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (1389) *Ğaribü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Sakar. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (2002) *eş-Şi'r ve's-Şuarâ* (Dâru'l-Hadis, Kahire).

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (t.y.) *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut)

Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed (1987) *el-Medhal li-Diraseti'l-Kur'ân i'l-Kerim* (Dâru'd-Da've, Suudi Arabistan).

Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed (2006) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Dâru'l-Kalem, Şam).

Emir, Musa (2007) *el-Vasfu fi'l-Kur'ân i'l-Kerim* (Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Endelüsî, Ebû Hayyân (1999) *el-Bahrü'l-Muhît*, thk. Sidki Muhammed Gamil. (Dâru'l-Fikir, Beyrut)

Fadl, Salah (1992) *Belâgatü'l-Hitab ve İlmü'n-Nas* (Müessesetü'l-Muhtar, Kahire).

Fadl, Salah (1998) *İlmu'l-Üslub ve Mebâdihi ve İcrââtihi* (Dârü's-Şurûk, Kahire).

Farabi, Ebu'n-Nasr İsmail b. Hammad (1987) *et-Tac*, thk. Ahmed Abdülgafur. (Dârü'l-İlim, Beyrut).

Ferhudi, Abdurrahman ve Avadi Esed (2009) *Dirasat fi Zevahiri'n-Nahviyye*, (Daru'l-Hamid, Ürdün).

Hadr, Abdullah (2017) *el-Kifaye fi't-Tefsir bi'l-Mesur ve'd-Diraye* (Dârü'l-Kalem, Beyrut).

Hafâcî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saïd b. Sinan (1982) *Sirru'l-Fesâha* (Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Hamevî, İbn Hicce (2004) *Hızânetü'l-Edeb ve Gâyetü'l-Ereb*, thk. İsam Şakio (Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut).

Hatib, Abdulkerim (1964) *İ'câzu'l-Kur'ân* (Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire).

Hatib, Hüzeyfe (2009) *et-Temkîn Üsüsühû ve Esâlibühû* (Dârü'l Kütübi'l Vatanîyye Abu Dabi).

Herevî, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Mansûr (2001) *Tehzîbu'l-Lüğa*, thk. Muhammed Avad Merheb. (Dârü't-Tibaati't-Türas, Beyrut).

Huseynî, Eyyûb b. Musâ (1998) *el-Kulliyâtü Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî. (Müessesetu'r-Risâle, Beyrut).

Itr, Nüreddîn (2014) *Ulumu'l-Kur'ân* (Dârü'l-Besair, Kahire).

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed (1984) *et-Tahrir ve't-Tenvir* (Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus).

İbn Cafer, Kudâme (h. 1302) *en-Nakdü's-Şi'r* (Matbaatü'l-Cevâib, İstanbul).

İbn Cinnî, Ebu'l-Fetih Osman (t.y.) *el-Hasâis*, thk. Abdulhamid Hindavî (Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

İbn Hanbel, Ahmed (2001) *el-Müsned*, thk. Şuayip el-Arnaût. (Dârü'r- Risale, Mısır).

İbn Hiddû, Reşid (2016) *Cemaliyetü't-Telakki*, (Menşuratu'l-İhtilaf, Menşuratu'l-Saffaf, Cezayir).

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed (1978) *Sîretü el-Mübtede ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî*, thk. Süheyl Zekkar. (Dârü'l-Fikr, Beyrut).

İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ (1999) *Tefsîrü'l-Kur'ân i'l-Azîm*, thk. Sami Salame. (Dâru't-Tayyibe, Cidde).

İbn Ma'sum, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed (1968) *Envârü'r-Rebî' fî Envâ'i'l-Bedî*, thk. Şakir Şakir. (Matbatu'n-Numan, Irak).

İbn Manzûr, Cemaleddin (h. 1414) *Lisânü'l-Arab* (Dâru Sadr, Beyrut).

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub (2012) *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*, thk. Seyyid Kesravi. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

İbn Yâmine, Sâmiye (2007) *el-İttisâlu'l-Lisâni ve Âliyyâtihi et-Tedâvuliyye fî Kitâbi's-Sinaateyn li Ebi Hilâl el-Askerî* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Kartâcî, İbn Hazm (t.y.) *Minhâcü'l-Büleğa ve Sirâcu'l-Üdebâ* (y.y.).

Kâşânî, Abdürrezzak (2004) *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. (Umut, Matbaası, İstanbul).

Kattan, Menna' Halil (2000) *Mebahis fî Ulumi'l-Kur'ân* (Mektebetü'l Mearif, y.y.).

Kayravânî, Ebû İshâk (1981) *Zehrü'l-Âdâb ve Semerü'l-Elbâb* (Dârü'l-Cebel, Beyrut).

Kayravânî, İbn Reşîk (1981) *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. (Dârü'l-Cîl, Beyrut)

Kılıçarslan, Mehmet (2019) *İlahi Kelamın Müstesna Grameri* (Kalem Yayınları, İstanbul).

Kureşi Dimeşki, Ebu'l-Fidâ (1993) *Tabakâtu's-Şafi'iyyin*, thk. Ahmed Ömer, Hâşim ve Muhammed, Azeb (Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, Mısır).

Matlûb, Ahmed (1980) *Mu'cemu'l Belağa* (Vekaletu'l-Metbua'at, Kuveyt).

Merâgî, Ahmed Mustafa (1993) *Ulümü'l-Belağa Arabiyye el-Beyan Meani el-Bedi* (Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Muhtar, Ömer Ahmed (2008) *Mucemu's-Savâbi'l-Luğaviyyi Delîlu'l-Musakkafi'l-Arabiyyi* (Âlemu'l-Kutub, Kahire).

Mustafa, İbrâhim ve ez-Zeyyat Ahmed ve Abdulkadir Hamid ve Muhammed en-Necar (t.y) *el-Mûcem el-Vasit* (Müessesetu'l-Lugati'l-Arabiyye, Kahire).

Münâvî, el-Haddâdî Muhammed Abdürraûf (h. 1356) *Feyzü'l-Kadîr*, (Mektebetü't-Ticariyye'l-Kübra, Mısır).

Müslim, İbn Haccac en-Nisaburi (t.y) *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. (Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut).

Müslim, Mustafa (2005) *Mebâhîs fî't-Tefsir* (Dârü'l-Kalem, Şam).

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (2001) *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Nili. (Müessesetü'r-Risale, Beyrut).

Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvahab Şihabuddin (h. 1423) *Nihayetü'l-Ereb fî Funûni'l-Arab* (Dârü'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire).

Nüveyrî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Muhammed (2003) *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-Kiraati'l-Aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr. (Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Râfî, Mustafa Sadık (2005) *İ'câzü'l-Kur'ân ve Belâgatü'n-Nebeviyye* (Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut).

Râgıb, Abdusselam (2001) *Vazîfetu's-Sûreti'l-Fenniyyeti fi'l-Kur'ân* (Dâru'l-Fussilet, Halep).

Razî, Fahreddin (1999) *Tefsiru'l-Kebir* (Darü İhyai't-Türas, Beyrut).

Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsa (1976) *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah Ahmed. (Dâru'l-Meârif, Kahire).

Saffâr, Ebu'l-Abbâs el-Esam en-Nisâbüri (2005) *Mecmûun fihî Musannafâtu Ebi'l-Abbâs el-Esam ve İsmâil es-Saffâr*, thk. Nebil Sadu'd-Din Cerrâr. (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mısır).

Sekkâkî, Ebü Ya'küb (1998) *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Naim Zerzûr. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Semurrâi, Fâdıl (2000) *el-Cümletü'l-Arabiyye ve'l-Ma'na* (Dâru İbn Hazm, Beyrut).

Semurrâi, Fâdıl (2007) *Meani'l-Ebniyyeti'l-Arabiyye*, (Dâru'l-Ammar, Amman).

Subh, Ali Mustafa (t.y.) *fi'n-Nakdi'l-Edebî* (y.y.).

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân (1974) *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. (el-Heyetu'l-Mısriyye, Mısır).

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân (h. 1325) *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ih* (Matbaatü's-Saâde, Mısır).

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân (t.y.) *Mu'terekü'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemseddin. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut).

Şâyib, Ahmed (2003) *el-Üslub* (Mektebetü'n-Nahda'l-Mısriyye, Mısır).

Tabâne, Bedevî (1980) *Kadâyâ en-Nakdi'l-Edebî* (Dâru'l-Merîh, Suudi Arabistan).

Tabbî, el-Mufaddal,(t.y.) *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Şâkir ve Abdusselâm Harûn. (Daru'l-Mearif, Kahire).

Taberânî, Ebü'l-Kasım b. Ahmed b. Eyyûb (t.y.) *el-Mu'cemü'l-Evsât*, thk. Tarık b. Avadullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseyni, (Dârü'l-Harameyn, Mısır).

Taberî, İbn Cerîr (2000) *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. (Müessesetü'r-Risâle, y.y.).

Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs (1988) *el-Besâir ve'z-Zehâir*, thk. Vedad el-Kadı. (Dârü Sadır, Beyrut).

Vahidi, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed (1992) *Esbabu Nüzuli'l-Kur'ân* , thk. Asım b. Abdülmuhsin el-Hümeidan. (Dârü'l-İslah, Dammam).

Vâhidî, Ebul Hasan Ali B. Ahmet B. Muhammed (h.1411) *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Kemal Besyunî Zağlûl (Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut)

Veys, Ahmed Muhammed (2005) *Vazifetü'l-İnziyâh fî Manzuri'd-Dirâsâti'l-Üslûbiyye* (el-Müessesetu'l-Camiyye, Beyrut).

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd (1987) *el-Keşşâf* (Dâru'l- Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut).

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd (2017) *el-Keşşâf Tefseri*, çev. Muhammed Coşkun-Adil Bebek-Abdurrezzak Hatip-Murat Sülün. (T.Y.E.K, İstanbul).

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn (1957) *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. (İhyau'l-Kutubi'l-İlmiyye, Mısır).

<https://husson.ahlamontada.com/t122-topic>, 2010, 01.09.2019

<https://www.almeshkat.net/fatwa/566>, 05.09.2019.

<https://www.dohadictionary.org/dictionary/>. 15.04.2020.

[http:// www.awinlanguage.blogspot.com/2013/04/types-of-eaning.html](http://www.awinlanguage.blogspot.com/2013/04/types-of-eaning.html)/11.12.2019

<https://www.alukah.net/culture/0/61731/>. 27.10.2013, 10.09.2019.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı: Ammar NATOUF

Uyruğu: SURİYE

Doğum Yeri ve Tarihi: Şam - 07.09.1982

E-posta: ammarnat1@gmail.com

Eğitim

Derece	Kurum	Mezuniyet tarihi
Arap dili ve belâgatı	Şam Üniversitesi	2010
İslam Bilimleri	Algharaa İslam Bilimleri Enstitüsü	2001