



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGISİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

Abdülkahir el-Cürcani Dönemine Kadar Lafızcılık Saikiyle
Belagat İlminin Müstakilleşmesi

With the motive of literalism until the period of ‘Abd al-Kahir al-Jurjani
Independentisation of the Science of Rhetoric

YAZAR/WRITER

İbrahim AKGÜN

Dr. Iğdır Üniv. İlahiyat Fak.

Dr. Iğdır Univ. Faculty of Theology.

Iğdır, TÜRKİYE

ibrahim.akgun02@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0051-6723>

Nurullah İRVEN

Dr. Bitlis Eren Üniv. İslami İlimler Fak.

Dr. Bitlis Eren Univ. Faculty of Islamic Sciences

Bitlis, TÜRKİYE

irvennurullah@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8997-8835>

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14282698>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 31.08.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 892-911

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Bu çalışma belagat ilminin lafızcılık saikiyle gelişimi üzerine yoğunlaşmıştır. Zira belagat ilminin gelişimi, lafızcı yaklaşımdan doğan müşkillerin halli için sarf edilen gayretlerin neticesinde kendisini göstermiştir. Belagat ilmi; daha ilk dönemlerde bir zevk olarak mevcuttu. Fakat zamanla farklı milletlerin İslam ile tanışmaları ile dilde olan hâkimiyet fertler nezdinde yok olmaya başladı. İlerleyen zaman içinde dildeki selika nahiv gibi işlevlerin unutulması veyahut yanlış kullanılması ortaya çıktı. Bunların esas yansıması kuran-ı kerimde görünmekteydi. Hususen Kuran-ı Kerim'in i'câzı sahasında daha zahir oluyordu. Bu durum Sarfe teorisine kapı aralıyordu. Zira i'cazın anlaşılamayacağı kanaati inancı önünde görünce adeta İcazı Hz. Peygamber dönemine has kılmaya sevk etti. Bu durum icazın var olduğunu ve ispatının mümkün olduğu görüşünde olan kimseleri hareke geçirmiştir. Böylece ilk belâğî gelişimin tespit ve tahrir dönemi başlamış oldu. Nazzâm'ın başını çektiği Sarfe teorisine karşı talebesi Câhız Kuran'ın i'câzının ispatı yolunu geliştiriyordu. Sonraki dönemlerde gelen er-Rummânî , İbn Sinân el-Hafâcî gibi mutezile alimleri devam ettirmişler. Ancak onların çalışmaları lafız eksenli olmakla birlikte mana canibine de yaklaşımlarını sonuç vermiştir.

Çalışmamız bir giriş iki kısım ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında belagat ilminin Abdulkâhir el -Cürcânî dönemine kadar ilk süreci kısaca ele alındıktan sonra birinci kısımda belagatin tespit ve tahrir dönemleri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Abdulkâhir dönemi ele alınarak belagat ilminin mana ekolü ile evci alasını bulduğuna işaret edilmiştir. Böylece lafızcılık ile meânî ekollerinin etkileşimine dikkat çekilmiş, lafızcılığın meânî ekolüne dönüşüm süreci nazarlara verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Abdulkâhir el-Cürcani, Belâğî İ'câz, Lafızcılık, Meânî ekolü, Sarfe Ekolü.

ABSTRACT

This study focuses on the development of the science of rhetoric driven by linguistic formalism. The evolution of rhetoric as a discipline emerged as a result of efforts to resolve the challenges arising from formalist approaches. In its earliest stages, rhetoric existed as an aesthetic pleasure. However, with the introduction of Islam to different nations, linguistic mastery began to wane among individuals. Over time, functions such as grammatical fluency and syntax were either forgotten or misused, with their primary reflection seen in the Qur'an. This was especially evident in the realm of the Qur'an's inimitability (i'jaz), leading to the emergence of the Sarfa theory. The belief that the i'jaz could not be comprehended prompted some to confine its miraculous nature to the era of Prophet Muhammad. This stance mobilized those who believed in the existence and provability of i'jaz. Thus began the period of identifying and formalizing the foundations of early rhetorical development. Opposing the Sarfa theory championed by al-Nazzam, his student al-Jahiz developed a method to prove the i'jaz of the Qur'an. Later, Mu'tazilite scholars such as al-Rummani and Ibn Sinan al-Khafaaji continued this work. While their studies were primarily focused on linguistic expression (lafz), they also leaned toward the semantic dimension.

This study consists of an introduction, two main sections, and a conclusion. In the introduction, the initial development of rhetoric up to the time of Abd al-Qahir al-Jurjani is briefly discussed. The first section examines the identification and formalization periods of rhetoric. The second section focuses on the era of Abd al-Qahir al-Jurjani, highlighting how rhetoric reached its zenith with the semantic school (ma'ani). The interaction between linguistic formalism and the ma'ani school is emphasized, shedding light on the transition from formalism to the semantic approach.

Keywords: Abd al-Qahir al-Jurjani, Rhetorical I'jaz, Linguistic Formalism, Semantic School, Sarfa School

GİRİŞ

Asr-1 saadet öncesi hatta cahiliye Araplarından da önce Arap dilinin gelişiminden bahsetmek mümkündür. Yine cahiliye döneminde ise şiir ve belagat toplumun en önemli yapısı halini aldığını söylemek mümkündür. Zira o dönem için şiir yarışmaları günümüz futbol liglerindeki gibi amatör ve daha üstte süper liglerde şiir irat eden şairler şöhret buluyordu. (İrven: 2022, 191-192)

Asr-1 saadet döneminde ise Kur'an-ı Kerimin nüzülü ile şiir tali seviyeden kıymet kazandı. Fakat kanaatimizce şiir gerilemesi diye bir durum yoktu. Zira o dönemde nice şairlerin zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Hansa, Ka'b b. Zuheyr, Buceyr, Abdullah b. Revaha Hutay'e gibi şairler bunlardan bazılarıdır. Emevi dönemiyle birlikte şiir ve şairler yine değerini kaybetmedi. (Şeyho: 1913, 294) Hatta yukarıda mevzu bahis olan şairlerin bazıları ile birlikte muvelledûn olarak da bilinen şair tabakası bu dönemde ortaya çıktı. Böylece Arap dilinde belagat, şiir saikasıyla güçlü bir görünüm kazanıyordu. İslam dininde bulunan hitabet sanatı ile hutbe irat etme olayı da şiire ayrı bir veçhe kazandırmıştı. Zira cahiliye döneminde hitabet sanatı, bu dönemde daha işlevsel bir boyut kazanmıştı. O sebeple belagat sahasına katkısı yönüyle neredeyse şiirle yarışır bir vaziyet aldığını düşüneceğimiz bir sanat İslam dünyasında öncelenmiş oldu.(İrven: 275-278)

İslam diğer milletler arasında intişar etmeye başlayınca Arap dilinde bazı deformeler görülmeye başladı. Zira diğer milletler Müslüman olunca Kuran-ı Kerim'e muhatap olmaya başladılar. Mucizelikle alakalı ayetler onlar tarafından teemmül edilince bu yeni Müslüman milletlerce calib-i merak bir hal aldı. Arap dilinin mana boyutuyla doğrudan zihinlerini muhatap edemeyen bu milletler zahirde olan lafzı esas almaya başladı.(Bkz.Nursî, Muhakemat, 2013. 86-87)

Fetihler neticesinde başka milletlerden Müslüman olanlar oldu ise de herkes müslüman olmadı. Gayr-i müslim milletler kendi an'aneleri ile kendi zamanlarına kadar gelen ilmî ve dinî müktesebatını muhafaza ediyorlardı. Bunları kendi milletlerine de gelecek nesillerine ulaştırmak emeliyle talim ediyorlardı. Böylece kendi dinlerini ve ilmî melekelerine talebe ediniyorlardı. Bu talebeler zamanla islam dünyasının çeşitli ilim mecralarında kendilerini gösteriyor. İslam dünyasındaki ilmî şahsiyetlerle tanışma fırsatı buluyorlardı. Böylece aralarında ilmî münazaralar ve mubaheseler meydana geliyordu. Fikir teatisinde bulunan kimseler zamanla karşı taraftan etkilenmesi kaçınılmazdır.

Harran okulunda yetişmiş bazı kimselerin islam dünyasındaki kimselerle girdikleri münazaralardan dolayı bazı müslüman kesimler etkilenmişlerdi. Böylece onların meseleleri analiz ediş şekillerini merak etmişlerdir. Ayrıca onların inanç yapılarından etkilendiklerini de söylemek mümkündür. İslam dünyasında sahabeler arasında gelişmiş olan islamî anlayış bu gibi hadiselerle başkalaşımın eşiğine gelmiştir. Daha sonra Vasıl bin Ata Ebu Hüzeyl el Allaf ve Nazzam gibi kimselerce mutezili ekol kurulmuştur.(İrven: 299-303)

Mutezilenin akla vahiyden fazla yer vermeleri onların bazı şeyleri ifade etmelerinde onları farklı mecralara sürüklediği anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi Kıdem ve Vahdaniyet dışındaki sıfatların mahlûk olduğu yönündeki inançlarıdır. Bu inançları, onların Kur'ân hakkında, onun mahlûk olması yönündeki fikirlerin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. (Şehristânî: el-Milel ve'Nihel, ts. I. 45) Yanısıra vahyi aklın gerisinde tutmaları ise kanaatimizce onların akıl vasıtasıyla lafza önem vererek manaya ve dolayısıyla nazm nazariyesine önem vermemelerini sağlamıştır. Mutezilenin bu anlamdaki lafızcı yaklaşımı meşhurdur. Bunlarla beraber onların **sarfe nazariyesini** ortaya atmaları ise bu mahlukiyet ve lafızcı ekseninde felsefeci saf akılcı yaklaşımlarının bir neticesi olduğunu düşünebiliriz.

1. Abdulkadir El Cürcani Öncesi Lafızcı Ekolün Belağat İlminin Zuhurundaki Etkileri

en-Nazzâm'ın "saf-akılcı" yaklaşımı ile ortaya çıktığı düşünülen sarfe nazariyesi ile Kur'ân'ın bir mu'cize olmadığı ve mislinin getirilebileceği manasını barındırmaktadır. Bu durum talebesi el-Câhız tarafından reddedilmiştir. Ancak o da **sarfe**'yi kabul ederek i'cazın Kur'ân'da var olduğunu ve burhan ile ispatlanabileceğini ifade etmiştir. (el-Câhız:, *er-Resâil* 1964, 287)

İbn Kuteybe'den lafız-mana münasebeti olarak bazen lafız önde olabilir bazen mana (güzellikte) her ikisinin de önde olduğu ve her ikisinin de geride kaldığı ifadeleri nakledilir. Akabinde onun el-Câhız'a tepki olarak bu tasnifi yaptığı görüşü öne sürülür. (Matlûb: 1976, 253) Ancak bunu kesin olarak söylemek doğru bir hüküm ve netice olmayabilir. Zira lafızcılık o dönemde Arap olmayanlar için söylenebilir. Bu aklen de böyledir. Zira insan bir dili ilk defa öğrenince o dilin lafızlarına muhatap olur. O dilin

evlatları ise ileri boyutla olan manalar ve manaların manalarına muhataplırlar. Bu durum el-Câhız'ın kendi yakın döneminde de böyle anlaşıldığını göstermektedir.

Abdulkâhir el-Cürcânî de el-Câhız'ın hakiki manada lafza değil manaya ehemmiyet verdiğini ifade ederken onun "el-Hayavân" adlı kitabının baş kısmında kullandığı girişini misal olarak gösterir.

"جَنَّبَكَ اللهُ الشُّبُهَةَ، وَعَصَمَكَ مِنَ الْخَيْرِ، وَجَعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْمَعْرِفَةِ سَبَبًا، وَبَيْنَ الصِّدْقِ نَسَبًا، وَحَبَّبَ إِلَيْكَ التَّشَبُّهَ، وَزَيَّنَ فِي عَيْنِكَ الْإِنصَافَ، وَأَذَاقَكَ حَلَاوَةَ التَّقْوَى، وَأَشْعَرَ قَلْبَكَ عِزَّ الْحَقِّ، وَأَوْدَعَ صَدْرَكَ بَرْدَ الْيَقِينِ وَطَرَّدَ عَنْكَ ذُلَّ الْيَأْسِ، وَعَرَّفَكَ مَا فِي الْبَاطِلِ مِنَ الذَّلَّةِ، وَمَا فِي الْجَهْلِ مِنَ الْفِئْتَةِ"

"Allah seni şüpheden uzak etsin. Hayrette kalmaktan (şaşkınlıktan) korusun seninle marifet arasına (ulaşman için) sebep, seninle doğruluk arasında alaka yaratsın. (Bir meseleyi) tahkik etmeyi sana sevdirdi. İnsaf etmeyi sana hoş gösterecektir. Takvanın halavetini sana tattırsın. Hakkın izzetini hissetmeyi sana nasip etsin. Yakînin serinliğini kalbine koysun. Ye'sin/ zilletini senden defetsin. Sana batıl olan zilleti ve cehaletteki katılığı bildirdi."

Abdulkadir, el-Câhız'ın lafızcı olmadığını özetle şöyle gerekçelendirir. "Burada "الشُّبُهَةَ" kelimesi ile "الحيرة" kelimelerini aynı birbirine uyumlu hareketler gelecek kelimeler seçerek söylemedi. "الإنصاف/İnsaf" kelimesine uyan "الخلاف/hilaf" kelimesini cinas münasebetiyle zikredebilirdi, yapmadı. Bunlarla beraber hak yerine sıdk lafzını kullanmayı "يأس/ye's" kelimesinin yerine cinas olarak başka bir kelime bulabilecekken bu yolu seçmedi." (el-Cürcânî, *Esrâr*, ts. 10) O, bu ifadeleriyle onun manayı önde tuttuğunu lafızların gözetimini rütbece tali derecede göz önünde bulundurduğunu ifade eder. Zira eğer bunları yapsaydı lafızcılar gibi lafız ahengiyle meşguliyet manayı ikinci plana aldığı aşikâr olurdu.

Ancak el-Câhız tam tersini düşündüğünü ileri sürenler de vardır. (Bekrî: 1990, I. 16) Onlar bu iddialarını el-Câhız'ın sözlerine dayandırır.

"والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، وإنما الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير. وقد قيل للخليل بن أحمد: ما لك لا تقول الشعر؟ قال: الذي يجيني لا أرضاه، والذي أرضاه لا يجيني"

“Manalar yola atılmıştır. Onu Arab’ı, acemi, bedevisi, medenisi bilmektedirler. Olması gereken durum; vezni yerince yapmak, lafız seçimini sağlamak, kolay telaffuz, suyu bol, sağlam tabiat/zevk, sözü kalıba dökerken kalite... Çünkü şiir sanattır. Bir tür dokuma ve tasviridir. el-Halîl’e soruldu: neden şiir söylemiyorsun? Dedi ki bana geleni söylemeğe razı değilim. Razi olduğumda bana gelmiyor.” (el-Câhız, el-Hayavân III, 67)

Kanaatimizce bu durum Câhız’ın lafızcı olduğu manasına gelmez. Zira Abdulkâhir el-Câhız’a ciddi bir güven duyduğunu kitaplarında onun hakkında konuştuğu yerlerde müşahede etmekteyiz. Bu söz her ne kadar Câhız’ın lafızcı olduğuna hamledilebilse de durum görüldüğü gibi değildir. Çünkü Câhız’ın uygulamaları bu dediği ile tenakuz teşkil eder durumundadır. O halde Câhız bu sözünü mana ile alakalı boyutun zaten olması gereken durum olup onun şartlarının yerine getirildiği durumlarda bu sözün işleme sokulacağını söylemiştir, denilebilir. Kaldı ki onun bu sözünün içinde bile lafız-mana ahengini gözeten mana vardır. Mananın ötelenmesi söz konusu değildir.

el-Câhız’ın Sîbeveyhi’nin hocası el-Halîl b. Ahmed’den naklettiği; **“الذي يجيني لا أراضاه، والذي أراضاه لا يجيني”** *“bana geleni söylemeğe razı değilim. Razi olduğumda bana gelmiyor,”* ifadesi ile istediği ve gelen şeylerin manalar olduğu lafız olmadığı yönündedir. Dolayısıyla ona gelen lafız değil de mana olduğunu akıldan çıkarmamak gerekmektedir.

Ebû Hilâl el-‘Askerî de (ö. 400/1009) Câhız’a benzer hatta aynı ifadeleri kullanarak sözü lafızcı yaklaşımın önemine getirir. Ama onun Câhız’ın sözünün sonuna **“وليس يطلب من”** *“Manadan, doğru olmaktan başka bir şey istenmez,”* (Ebû Hilal el-‘Askerî, 1419, 58.) ifadesini eklemesiyle, lafızcı yaklaşımda keskin sınırları olduğunu anlıyoruz. Bunun da lafızcı yaklaşımın hala devam ettiğine işaret olarak kabul edebileceğimiz manasına geldiğini söylemek mümkündür.

Lafızcı yaklaşım daha sonraki dönemlerde de devam ettiği anlaşılmaktadır. İbn Haldûn da nazm ve nesirde san’at, lafızda olduğunu manada olmadığını savunur. Bu başlık altında tezini değerlendirir. (İbn Haldûn, 1983, 87) Günümüze kadar seyrini devam ettiren hatta daha da güçlenen lafızcılık Arap dünyasından bazı kesimlerce de sahiplenildiğini mülâhaza etmekteyiz.

Said Nursî lafızcı yaklaşımın genellikle Acem uleması içinde zuhur ettiğini işaret ederek onları Arap melekesine tam hâkimiyetlerinin olmamasından dolayı lafızlarla öncelikli

olarak ilgilendiklerini söyler. Onların zamanla karşılıklarına çıkan mana denizlerine alışkın olmadıklarından akıllarının çataallaştığını ve en kolay yol olan lafız yolunu tercihlerini söyler. Bunun zamanla hastalık seviyesine çıktığını ifade eder. (Nursî, *Muhakemat*, 2013, 87)

Ahmed Emîn gibi Ahmed Matlub da Acemin manaya yöneldiğini öne sürmektedir. Ona göre Araplar ise lafza önem vermekte; manayı ikinci dereceden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. (Matlûb: 250) Halbuki bu durum böyle değildir. Zira Abdulkâhir'den sonra öyle olabilir. Ancak onun öncesinde bir hastalık olarak kabul edilen lafızcılığı Fars tesiri ile Acemlerden Araplara geçtiğini düşünüyoruz. Mesela Abdülhamid el-Kâtip ve daha sonra İbn Mukaffa' (ö. 132/750) gibi kimselerin eliyle süslü ifadeler dile dâhil olup daha evvelki mana önde olan selis akıcı ve sade dilin terkedilmesi buna en güzel şahittir. Halbuki belâgat dünyasında lafızcılık manasını üslendiği söylenebilecek kimseler dikkat edilirse kahir ekseriyeti acem ulemasıdır. Zira Araplar Hz. Ömer ve Velîd b. Muğire gibi kimselerin bakışı; mana canibinden olduğunu göstermesi cihetinden önemlidir. Velîd b. Muğire "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" "Şüphesiz ki Allah, adaleti, ihsanı ve yakınlarla vermeyi emreder. Fuşiyatı/şehvani günahları, münkeratı/sevilmeyen işleri, bâğîliği/asîliği yasaklıyor. Ve sizi öğütler... Belki düşünürsünüz." (Nahl 16/90.) Ayeti okunduğunda Velîd b. Muğire'nin tepki mahiyetindeki sözleri manaya ne kadar destek verildiğini, anlamamız için yeterlidir. (İrven: 2022, 245-247) el-Câhız'ın da manaya hakkı kadar lafza da hakkı kadar değer verdiği Abdulkâhir'de hâkim olan görüştür. Dolayısıyla Abdulkâhir'in el-Câhız'ın lafzî fesahat hususunda ortaya attığı fikirleri reddetmesi (Matlûb: 251) hususu el-Câhız'la alakalı birçok görüşünden anlaşılacağı üzere öyle olmadığını gösterir. Ona göre el-Câhız lafızcı değildir.

Mutezili ekol Kur'ân-ı Kerîm'de ki i'câzın belâgî cihetinin bir kısmını da te'lifinde görmektedirler. Bu onlarda genel kanaattir, denilirse çok da hatalı bir yaklaşım olmaz. Câhız sonrası er-Rummânî, Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hafâcî vb. birçok mutezîlî belâgatçilerin eserlerine bakılırsa onların teliften kasıtları ekseriyetle lafzî yönden olduğudur. Dolayısıyla el-Câhız'ın da teliften maksadının lafzî olduğu neticesine varılabilir. Ancak Abdulkâhir'in – yukarıda belirttiğimiz üzere-- onu lafızcı olmadığını söylemesi bu durumu tenakuz içinde olmasını göstermektedir.

Mu'tezilî ekolden lafızcılık ile alakalı olarak misaller çoktur. Mesela er-Rummânî eserinin başında i'caz, teşbih ve istiare konularını işlerken lafız ağırlıklı olarak belâğatini araması ancak daha sonra mana ekolüne geçişi hissettirmektedir. Yanı sıra onun "mülâyemet/lafızlar arası uyum" başlığı altında lafızın kulağa hoş gelmesi; mananın da güzel hissedilmesi (er-Rummânî: 1976, 94-95) şeklindeki ifadeleri önemlidir. Onun bu yöndeki açıklamaları dikkate alınarak, Mutezilî ekolde manaya dönüşün bir başlatıcısı olduğunu söylemek mümkündür.

er-Rummânî'nin bu yaklaşımları ilerleyen dönemlerde el-Hafâcî tarafından tenkit edilecek ve Kur'ân-ı Kerîm'in i'cazının telifte aranması gerektiğini söyleyecek, fakat onun lafızda olduğuna ısrar edecektir. (el-Hafâcî: 1982, 99-100)

İbn Sinân el-Hafâcî lafız için kastedilenin manalara gitmek için yol olduğunu söyler. Maksada gidişte ikisinden birine öncelik verileceğini ifade eder. Fakat lafızın önceliğini hissettirir. (El-Hafâcî: 214) Burası onun manaya yaklaşımına dikkat çekmesi itibarıyla kendisi dönemin mana ve nazm ekolünden olan Abdulcebbâr er-Rummânî gibi etkilenmiştir. Mesela onun fesahat ve belâğatı lafızda ses ve mahreçte araması diğerleri gibi üslupta aramaması onun mutezilî olduğunu güçlendirirken diğer yandan lafızcılık ekolün etkisini sürdürmesine işaret olduğu düşünülmektedir. Zira selefleri olan mutezile müelliflerinin kahir ekseriyeti bu ekoldendirler. O belâğatı açıklarken bu ilim için sarfe olsun olmasın herkesin bu ilmi öğrenmesi gerektiğini i'cazı anlamak için gerekli görmektedir. (El-Hafâcî: 13 vd.) Onunla birlikte Kadı Abdulcebbâr da meaniden uzak durmadan lafızcılık yaklaşımına ağırlık vermiştir. Abdulkâhir el-Cürcânî de ona karşı meani tarafını savunmuştur.

2. Abdulkahirin Kendi Dönemi İçinde Lafızcılık Yaklaşımı ve Belağat İlminin Gelişimi

Abdulkâhir lafızcılığı çok tenkid etmesi, *Delail-u'l-İ'câz*'in neredeyse tümünde kendini gösterir. Onların nazm derken bile lafız önde tutmalarından Abdulkâhir'in rahatsızlık duyduğunu anlamaktayız. Zira el-Kâdî; "biz biliyoruz ki tezayüd/artma manalarda gerçekleşmez, aksine lafızlarda gerçekleşir." (el-Kâdî Adulcebbâr: 1962, XVI, 199-200) derken; lafızcılıktan kopamadığına işaret eder. Bu durumun da nazm-ı meaniyi tam olarak ifade etmesine engel olduğuna dikkat çeker. İşte bu yaklaşımın Abdulkâhir tarafından tenkid edildiği düşünülmektedir.

Abdulkâhir onların gitmek istedikleri yolun Abdulkâhir'le aynı olduğunu ancak onların bu manaya ulaşmaları bakış açılarını değiştirmekle hâsıl olabileceğini ifade ettiğini mülâhaza ediyoruz. Zira Abdulkâhir de kelimelerin seçimi, takdim, tehir gibi manalar ki bunların i'râb farklılığından doğduğunu ifade ettiğini (el-Cürcânî, *Delâil* 48, 98) görüyoruz. Bu da onun mana ile alakalı olduğunu açıkça gösterdiği kanaatını bize vermektedir.

Abdulkâhir ile el-Kâdî Abdulcebbâr'ın aralarında ayrışmaya giden en bariz hususiyet; mananın tezayüdü değil lafzın tezayüdü cihetinden meseleye bakılmasıdır. Halbuki Abdulkâhir söz dizimin manadan doğduğu yönünü anlatırken meseleye farklı yaklaşmaktadır. Ona göre "fail, mübteda, haber, mef'ul, te'kid, bedel, hal," vb. cümle içi heyet/öge grupları hakkında; bunlar lafzın meziyetleri değil aksine mananın istediği şeyler olduğunu belirtir. Kelimelerin bu manalara göre cümlede konum aldıklarını ifade eder. Lafızların manalara göre nazma dâhil olduklarını iş'ar eder. (el-Cürcânî, *Delâil*, 551) Yani aralarındaki fark nahvî i'râb ve nahvin ruhu olması (Dayf: ts. 117-118) değil de bakış açısidir. Yani biri manaların tezayüdü canibinden bakarken meziyetlere diğeri yani Kadi Abdulcebbâr'ın lafzın tezayüdü cihetinden baktığını anlıyoruz.

Abdulkâhir, lafızcılarının bir mutezile olan el-Câhız'ın ve selefinin de lafız ve mana hakkında kullandıkları ifadeleri yanlış anladıklarını bu durumun onları onulmaz bir vartaya sürüklediğini ifade etmektedir. (el-Cürcânî, *Delâil* 561) Lafızcılık Kur'ân'daki derin ve deruni girift ve katmanlı mana örgüsünün önüne geçtiği düşünülmektedir. Said Nursî de bu durum için "*lafızperestlik bir hastalıktır fakat bilinmez ki bir hastalıktır.*" ifadesini kullanır

Abdulcebbâr'ı bu duruma iten saik geçmiş mutezili cereyanın ciddi manada genel kabul görerek çeşitli dönemlerde siyasi gücü de arkalarına alıp ehlisünnet ulemasını saf dışı bırakarak konuya dâhil etmemeleri olarak düşünebiliriz. Lafızcılığın doğru bir yaklaşım olduğu psikolojik veya öğrenilmiş bir ön kabulün neticesi de olabilir. Zira onlar şu soruyu sordukları belirtilmektedir. Acaba mana canibi doğruysa sizden önceki nice ulema ordusu neden bunu kabul etmedi veya görmedi. (el-Cürcânî, *Delâil* 464) Dolayısıyla lafızcılık ilmi despotluğun hükümranlığı ile asırlar boyu kabule mecbur bırakmıştır. Fakat Abdulcebbâr'ın diğer seleflerine nisbetle lafzı mana arası değerlendirmede manaya daha yakın bir pozisyon aldığını söyleyebiliriz. Öyle ki dikkat etmeyen kişi Abdulcebbâr'ın konu ile alakalı ifadelerini okursa manayı öne çıkardığını söyleyebilir.

Abdulkâhir ile başlayan meani ekolü, daha önce sarfe ve lafızcılık olarak en-Nazzâm tarafından ortaya atılan belâğî i'câzın inkârı döneminden beri kırılarak gelen tabuların son tezahür yeridir. Zira en-Nazzâm tarafından atılan **sarfe** manası kısmen el-Câhız tarafından benimsenmeyerek tenkid edilmiş belâğî i'câzın ispatının varlığı söz konusu olmuştur.

Abdulkâhir'e göre el-Câhız mana ekolünden ve sarfeyi kabul etse bile manayı önde tuttuğu yönündedir. Belki de o sarfe ekolünün sahiplendikleri lafızcılık hususunda el-Câhız'ın yanlış anlaşıldığı kanaatindedir, denilebilir. İkinci halkada er-Rummânî bu sarfe ve lafızcılık ekolünü masaya yatırmış ve mana sahasına biraz daha yaklaştırmıştır, kanaatindeyiz. Yine el-Bâkîllânî el-Hattâbî mana ekolünün birer temsilcileri olarak görülebilir. Her ne kadar Ebû Hâşim el-Cubbâî lafızcılığı savunsa da el-Kâdî Abdulcebbar onu bu sahada tashih eder. Fakat bunu hissettirmeden gerçekleştirir. el-Kâdî'nin Bu teşebbüsü; lafızcılık ekolünün artık mana ekolünü kabul zamanının geldiği sinyalini veriyordu.

Delail içinde önemli bir yer var ki bu da “serikât” kısmıdır. Abdulkâhir burada daha evvel Ahmed Emîn'den naklettiğimiz Arapların sözlü ifadede akıllarından önde oluşu lafızcılığın bir nevi zuhuru idi. Abdulkâhir bu ve benzeri lafızcılık yaklaşımlara “serikât-ı şî'riyyeyi” örnek göstermektedir. Halbuki serikât lafızcılık yaklaşımının bir nevi lehinde olması gerekebilir. Zira Ahmed Emîn'in Arapların bir manayı çok lafızlarla farklı bir şekilde ifade edebilmeleri serikâtın bu denli çok oluşu ona katkıda bulunacaktır. (Emîn, *Fecr-u'l-İslam*, 2012, 35) Ancak Abdulkâhir bunu tam tersine olduğunu iddia ederek şairlerin aynı manayı birbirilerinden ilham alarak söylediklerinde her birini değerlendirmeye tabi tutup ta onların arasında şu manayı bu şair daha güzel ifade etmiştir, demelerini gösterir. Ona göre; “eğer o şairler için lafızlar manalara tabi olmasalardı, gerçekten bu kıyaslamaları manasız ve boşuna olacaktı,” der. (el-Cürcânî, *Delâil*, 577)

3. Lafızcılığa Nursînin yaklaşımı

Beşinci asır sonrası Arap ulemasının lafızcılık ekole temayül ettiği belirtilmektedir. Öyle ki birçok Arap ve Acem ulemasının bu ekolü sahiplendiği ifade edilmektedir. (Bekrî: *el-Belâgat-u'l-'Arabîyye* I, 17) Nursî bunun bir hastalık olduğunu ve gün geçtikçe dış görüntüye önem verip özü bırakanların çoğaldığına ve bunun böyle giderse ciddi manada artacağını söylemektedir. Hatta bunun gelecekte edebiyat sahasında olduğu gibi günümüz

dizi, reklam siyaset sahasında bile dışı yaldızlı süslü içi kof birçok mesajın olduğuna ve olacağına dikkatleri çektiğini mülahaza etmekteyiz.

Lafzın manaya galebe etmesinin dezavantajlarını ve nedenlerini değerlendirirken şu ifadeler önem arz etmektedir: *“Tarih lisan-ı teessüfle bize ders veriyor ki: Saltanat-ı Arabın cazibesiyile a'cam, Araplara muhtelit olduklarından; Kelâm-ı Mudarî'nin melekesi denilen belâgat-ı Kur'âniyenin madenini müşevveş ettikleri gibi, öyle de acemlerin ve acemîlerin belâgat-ı Arabiyyenin san'atına girdiklerinden fikrin mecra-yı tabiîsi olan nazm-ı maânîden, zevk-i belâgatı nazm-ı lafza çevirmişlerdir. Arab'dan olmayan dahîl ve tufeylî ve acemîler, belâgat-ı Arabiyyede üdeba sırasına geçmeye çalıştıklarından, iş çığırdan çıktı. Bu sırra binaen cereyan-ı efkâra mecra ve belâgat çiçeklerine çimengâh olmaya çok derece nâkıs ve kısa ve kuru ve kır'av olan nazm-ı lafz; mecra-yı tabiîsi olan nazm-ı manaya mukabele ederek belâgatı müşevveş etmiştir. Zira acemîler sû'-i ihtiyar veya sevk-i ihtiyaçla lafzın tertib ve tahsinine ve maânî-i lügaviyyenin tahsiline daha ziyade muhtaç olduklarından ve elfaz, mecra olmak cihetiyle daha âsân ve daha zahir ve nazar-ı sathîye daha munis ve hevâm gibi avâmın nazarlarını daha cazibedar ve avamperestane nümayişlere daha müstaid bir zemin olduğundan, elfaza daha ziyade sarf-ı himmet etmişlerdir. Yani ne kadar bir mesafe kat'ederse önlerine çok müşa'sa' sahralar kendilerini göstermek şânında olan tertib-i maânîde olan tagalgulden/derinleşmekten zihinlerini çevirip, elfaz arkasına koşup, dolaşıyorlar. Maânînin tasavvurlarından sonra elfazın arkasına gitmekle fikirleri çatallaşmıştır. Gide gide elfaz manaya galebe etmekle istihdam ederek/tersine dönerek; lafz, manaya hizmet etmek olan kazîye-i tabiîye/doğal hüküm, aksine çevrildiğinden, tabiat-ı belâgattan böyle lafizperest mutasallıfların/bilgiçlerin san'atına kadar... Yok, belki/hatta tasannularına uzun bir mesafe girmiştir. Eğer istersen Harîrî gibi bir dâhiye-i edebî Makamat'ına gir, gör! O dâhiye-i edebî nasıl hubb-u lafza mağlub olarak lafizperestlik hevesi o kıymetdar edebîni lekedard ettiğî gibi lafizperestlere de bast-ı özür etmiştir ve nümune-i imtisal olmuştur. Onun için o koca Abdulkâhir bu hastalığı tedavi etmek için Delail-i İ'câz ve Esrar-ül Belâgat'ın bir sülüsünü onun ilâçlarından doldurmuştur. Evet, lafizperestlik bir hastalıktır, fakat bilinmez ki hastalıktır.”* (Nursî, Muhakemat, 88-89)

İhtilâttan dolayı Arap belâğî melekesi karışmış eski hususiyetini kaybetmiştir. Daha sonra Arap olmayanlar belâğat meselesinde ediplerin yerine geçtiklerinden iş çığırdan çıktığını söyler. Zira dilin asıl sahibi olmayanlar manadan ziyade öncelikle lafza takılırlar.

Çünkü onlar lafız çözmeye muhtaçtırlar. Fakat Arab'ın edipleri dilin üçüncü boyutu ile ilgilenmektedirler. O da manalardır. Dolayısıyla çok ince manaların gizliliği o melekenin ancak sahipleri tarafından bilinebileceğini hatırlatır. Hatta es-Sekkâkî gibi bir dâhinin edebî cihette İmru'l-Kays'ın şiirlerinin inceliklerini anlama yönünden nakıs kaldığını da aktarmaktadır. (Nursî: *İşârât-u'l-İ'câz fi Mezânn-i'l-İ'câz*, 156) Ona göre el-Harîrî'nin *Makâmât*'ına bakıldığında lafzın süsüne bakan onda çok yüksek manalar adeta beklerken hakikatte sadece lafız süsü görülmektedir. Bu da birçok lafızpereste bir nevi istinad noktası olmuştur.

Lafızcılık ve manacılık iki ekol olarak karşımıza çıkar. Lafızcılığı savunan taraf genelde mutezile olduğunu gördük. Zira onlar ilk etapta i'cazın açıklanamayacağını söyleyerek Hz. Peygamber dönemine tahsis edip sarfe olarak cevaplamışlardır. Aslında bu durumun aslı görülmek istenirse bir bütünün parçası olarak sıfatların ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olmasında da aranabilir.

Yaratıcının sıfatlarının sonradan var olduğu yanılgısı kelam sıfatının da sonradan meydana gelmesi sonucuna götürdüğü düşünülebilir. Bu da kelam sıfatının tecellisi olan Kur'an-ı Kerîm'in belâğî mu'cize olarak algılanmasına engel teşkil edebileceği kanaatini bizde meydana getirmektedir. Yanı sıra felsefedeki saf akılcılık yönü, vahiyle olan irtibatı zayıflatınca problem kartopu gibi büyümeye yüz tutmuştur. Buna Arap olmayanlar ile ihtilâl eklenince mesele daha netleşmektedir. Böylece dış görünüşe nazar ederek derununda bulunan manalar gizlenirler. Bu durum da birbirini tetikleyen meseleler yumağına dönüşmüş bir nokta olarak görünebilmektedir. İşte tarihî süreç içerisinde belâğat ilmini yeniden ele alarak bakılması gereken zaviyeden onu anlaşılması lazım olan formatta eski belâğat anlayışını gün yüzüne çıkması gayretini Abdulkâhîr'de olduğunu görmekteyiz.

Lafızcı yaklaşım ve Yunan felsefi eğilimlerinin sorgulanmaksızın İslam dünyasına alınması birçok problemi beraberinde getirir. Dıştan İslam kültürüne entegre edilmiş bir çok materyalin tesiri inkâr edilemez. (İlyas Çelebi: 1997, XVI, 517-521) Hz. Peygamberin marziyât-ı ilahiyi nakletme hususunda hataya haşa düşme ihtimali de ön görülebilir. Zira o Yunan paganist düşüncesi mahsulü olan karışık felsefe ile bazen Hz. Peygamberi bir "Hermes" (Kılıç: 1993, XVII, 228-233) konumuna sokar ve yaratıcının isteklerini kendi anladığı kadarıyla nakleden bazen de kendi hislerini Allah'ın sözleri olarak bildiren bir

kişilik olarak tanıtır. Bu da yaratıcı olan Allah'ı ve sıfatlarını esmasını idrak edememekten ileri geldiği düşünülmektedir.

Nursî sapmanın sebeplerini ele aldığında şu noktayı da zikreder. “Azamet ve kibriya ve nihayetsizlik noktasında, ya gaflete veya masiyete veya maddiyata dalmak sebebiyle darlaşan akıllar, azametli mes'eleleri ihata edemediklerinden, bir gurur-u ilmî ile inkâra saparlar ve nefyederler. Evet, o manen sıkışmış ve kurumuş akıllarına ve bozulmuş ve maneviyatta ölmüş olan kalblerine, çok geniş ve derin ve ihatalı olan imanî mes'eleleri sığdıramadıklarından, kendilerini küfre ve dalalete atarlar, boğulurlar.” (Nursî: Şualar, 2009, 103.) Dolayısıyla diğer iman hakikatleri gibi kelimelerden gelen Kur'ân-ı Kerîm'in de mucizeliğinin anlaşılmasına set çekebilecek hususlar var olabilmektedir.

Lafızcılık sarfe felsefi gerçeklerle mezc olmuş Yunan mitolojisi ve akıl-nakil arası denge konular arası ortak denkleme çok dikkat edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira eğer Yunan paganist inancının eğilimleri ile yoğrulmuş düşüncelerle Arap belâğî melekesi ile nazil olan Kur'ân değerlendirilmeğe tabi tutulursa problemler büyük olur. Zira bu denklemin uzlaştırılmış neticesi ilim ehlini nasları hak etmediği sorgularla tenkit etmeye sevk eder. Zira sadece aklen bakılırsa her şeyde sıhhat açısından sorun olabilir. Buna Kur'ân da dâhildir. Kur'ân-ı Kerîm'de i'caz seviyesi perdelenir. Zira metnin sıkıntılı olma ihtimali göz önündedir. Spekülatif bir metinden öte bir nazar ile bakılmaz. Dolayısıyla Kur'ân'ı beşerî seviyeye indirme teşebbüsünde bulunur.

Kur'ân-ı Kerîm'deki i'caz veçhesi olarak belâğatindeki hususiyet mutezile için ittifak edilen bir konu olmamıştır. İlk olarak en-Nazzâm'dan onun belâğî i'cazının olmadığına dair görüş belirtilmiştir. (el-Bağdâdî: 1977, 114) Ancak daha sonra sarfe görüşünü kabul etmekle birlikte el-Câhız onun belâğî mu'cize olduğunu söylemiştir. Hatta “Nazmu'l-Kur'ân” adlı bir eser telif ettiği belirtilmektedir. Devamında mutezile i'cazı telifte aradığını görüyoruz. Aynı durumu ehli-sünnet ulemasında da görmek mümkündür. Fakat her iki taraf arasındaki fark; mutezile telif istilahından lafzî uyum ile ehli-sünnetten ayrılmaktadır. Zira ehli-sünnet mana canibini önde tutarken bu mana Abdulkâhir ile tam hüviyetine kavuşmuştur, diyebiliriz. Mana canibini mutezileye karşı öne süren ehli-sünnet o maksadını tam ortaya koyduğu söylenemez. Ancak Abdulkâhir el-Cürçânî bu manada “nazm-u mean-i'n-nahv” yönünü ortaya koymakla duruma açıklık getirdiğini söylemek mümkündür. (İrven: 2022, 345-349)

Değerlendirme yapmak gerekirse; İslam ile birlikte belâğat verilerine Kur'ân ve hadisler de eklenmiştir. Kur'ân ve hadislerin tam olarak anlaşılması şiir ahbâr/tarih ensâb vb. belâğî verilere mütevakkıftır. Tüm bunların toplanması çeşitli nedenler saikasıyla olmuştur. Ancak daha sonra nasların anlaşılması sorunu meydana geldi. Zira merkez olan nübüvvet döneminden uzaklaşma gün geçtikçe artıyordu. Bunlara ek olarak İslam aleyhine birçok çalışmalar cereyan etmekteydi. Bunları tetikleyen bazı unsurlar da vardı. Onlar ise İslam dininin büyük yayılışı, Arapçılık, İslam'ı müdafaa ve nasları anlama gayreti olarak üçlü mekanizma olarak ifade edilebilir.

İslam'ın büyük yayılışı savaşlar ile olmuştur. Savaşlar neticesinde İslam Arap toplumu birçok milletle karışım yaşamıştır. Biz bunu ihtilât olarak isimlendiriyoruz. İhtilât ile Arap dili zarar görmüştür. Bu da bazı keşiflerin yapılmasını ihtiyaç haline getirmiştir. Nahiv ilminin kaideleri bunların ilk misallerindedir. İslam'a mağlup olan bazı milletlerin İslam çevresinde bir takım suikast peşinde olduklarını gördük. Bunlar hedefe Kur'ân ve hadisleri aldıkları anlaşılmaktadır.

Hadisler muhaddisler tarafından ince eleklerden geçirilerek tasnifi sağlanmıştır. Fakat onların bir diğer ve en önemli hedefi Kur'ân-ı Kerîm olduğunu anlamaktayız. Kur'ân-ı Kerîm'e saldırı için çeşitli entrikaların döndüğünü söylemek mümkündür. Bu maksatlarına ulaşmak için öncelikle onun en büyük delili olan mucizelik yönü hedefe alınarak tenkide açılmıştır. Tenkitler Müslüman ulemayı savunma pozisyonuna sevk etmiştir.

Emevîler döneminde artan Arapçılık ile diğer milletlerin küsmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu durum İslam aleyhtarlığı yapanların iştahını kabartmıştır. Arapçılık üzerinden şûûbîlik hareketi başlamıştır. Şûûbîlik her şeyi kendi lehine İslam aleyhine değerlendiren bir hareket olmuştur. Böylece ilhad hareketleri İslam'a mağlup olan diğer din mensuplarına fırsat olmuştur. Bunlarda İslam'ın yayılışı ile birlikte karşı koyma çabasına dâhil olanlar kervanına dâhil olmuşlardır. En büyük saldırıları Kur'ân etrafında olmuştur. Onlardan bazıları açıkça saldırı yapmıştır. Bunlar mülhit olarak tanınmışlardır. er-Ravendi ve meşhur tıpçı Ebûbekir er-Râzî bunların önde gelenlerindedir. Bazıları ise Müslümanlar içine girip onlardanmış gibi görünerek entrikalarını yaymaya çalıştığı görülmektedir. Bunlar kendi aralarında bir mülhid gibi inanca sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ancak dışı vurumda Kur'ân-ı Kerîm naslarını bâtinî anlamlar

yükleyerek kendi menhus arzularına alet ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bu şekilde avamın aklını karıştırdıkları da mülâhaza edilmektedir. Tüm bunlar Kur'ân-ı Kerîm için ulemanın savunmaya geçmelerini sağlamıştır. Önce nasların anlaşılmasında metot belirlenmesi sağlamıştır. Bunlar usul, dil ilimleri, Kur'ân ve sünnetin ruhuna uyma durumudur. Sonra da i'câz çalışmaları sadedinde belâğatındaki mucizeliktir.

İslam'ın yayılışı ile diğer inançların mağlubiyeti Arapçılık ve sonuçları olumlu olumsuz birçok seyin doğmasına neden olmuştur. Onların ister menfi ister müsbet olsun, belâğatın ilimleşme sürecine tesir ettiği kaçınılmazdır. (İrven: 2022, 276, 314)

Nasları anlama hususunda da ulemanın İsrailiyat bilgilerine başvurduklarını anlıyoruz. Ondaki Kur'ân'ın ruhuna uymayan bir takım bilgiler Kur'ânî nasların anlaşılma metodunun doğmasını sağlamıştır. Ayrıca İslam'ı müdafaa ve bilgi arzusu onları felsefi bilimleri öğrenmeğe sevk etmiştir. Felsefi bilgiler Kur'ân'ı anlamada alet konumuna geçince tenakuzlar meydana geldi. Bu bakımdan felsefeyi merkeze koyan mutezile uleması kendi değişmez beş usullerini koymuşlardır. Bu usuller sadece Kur'ân ile değil geçmiş filozofların anlayışları ile de harmanlandı. Ancak Müslümanların öğrenme arzuları felsefe tercümelerinin gerçekleşmesini sağlamıştır. Böylece nasların anlaşılması hususunda yeni bir sayfa açılmıştır.

Felsefi yaklaşım onların mezheplerinin esasını teşkil etmesi belâğî mu'cizelik manasını tevil ederek sarfe ekolünü ortaya çıkarmalarını sağlamıştır. Sarfe ekolü felsefi düşünce ile akli geriye atınca çok açık olarak hissedilen belâğî i'câzı lafza indirgemelerini sağladı. Zira belâğî i'câz o kadar açık idi ki onlar bile ikilemde kalmışlardır. Sonuçta sarfe ekolünün savunduğu lafızcı ekol mana ekolüne kaymıştır. En son bir mutezile olan ez-Zemahşerî tarafından fiilen kabul edilerek mutezilenin bu yönü mana ekolüne dönüşmüştür.

SONUÇ

Abdulkâhir el-Cürcânî öncesinde belâgat ilmi öncelikle ilk sahâbi sonrası dönemlerde keşif safhasında olduğunu söylemek mümkündür.

Arap kavmi içinde en evvel başka milletlerin onlara katılmaları ile ilk Kuran'ın i'câzının anlaşılması hususunda ilk problemler baş gösterdi. Kur'an-ı Kerimin mu'cizeliği hususu tartışmalara açılmıştır.

Emeviler döneminde ilk merhale olarak Harran okulundan gelen kimselerle karşılaşmış ve felsefi cereyanların İslam dünyasına tesirleri başlamıştır. Böylece nasların anlaşılmasında ayrı bir veche meydana gelmiştir.

İslamın yayılmasıyla birlikte başka milletlerin de bu dini kabul etmeleri dilin orijinalliğinden uzaklaşmayı başlatmıştır. Bu durumda nasların anlaşılması için dil kaidelerinin tespiti yoluna gidilmiştir. Zira Kur'ân ve hadislerin manaları anlaşılıyor hatta yanlış okuyuşlar kullanışlar zuhur ediyordu.

Bir dilin fitratını ancak o dilin konuşulduğu bölgenin insanı tam anlamıyla kavrayabilir. Bilhassa mezkur dilin kültürünü en safi bir şekilde yaşayan kimseler tarafından istimal edileceği için Kuran-ı kerimin mucizeliği olarak adlandırılan i'câz-u'l-Kuran noktasını yine bu dilin ehli tarafından tam anlamıyla anlaşılabilen bir hakikattir. Dolayısıyla diğer milletlerden Müslüman olan kimseler ancak İslâmî metinleri anlarken lafızda kalmaktaydılar. Zira onlar için lafız ötesine gitmek için lafız handikapını aşmaları gerekmektedir. Bu da onların konulmuş ve tespit edilmiş belâgat kanunlarını öğrenmelerini gerektirecektir.

Lafızda takılanlar ekseri Kur'anın belâgatı için sarfe fikrini savunmuşlardır. Bunları lafızcı yaklaşım olarak ifade ettik. Bir diğer grup ise Kuranın belâgat mu'cizeliği açısından anlaşılabilir fikrini savunarak mana ekolünü ortaya koymuşlardır.

İlk dönemlerde Kur'an-ı Kerimin mu'cizeliği sarfe ve i'câzın anlaşılabilen olmak üzere iki kısımdan değerlendirildiğini görüyoruz. Sarfe Kur'an'ın mislinin beşer tarafından yapılabileceği fakat o dönemde Allah tarafından beşerin alıkonulduğu ifade ediliyordu. Bu fikir ekseriyetle mutezile ekolünün uleması tarafından kabul görmüştür.

Kur'an'ın i'câzının anlaşılmasının mümkün olabileceği fikrini elimizdeki verilere göre mutezileye tepki ve reddiye olarak ilk ortaya atan el-Cahızdır. O bu fikrini el-Beyan ve't-

Tebyîn, er-Resail, ve el-Hayavan gibi eserlerinde ele almıştır. Daha sonra er-Rummani sarfe nazariyesiyle birlikte i'cazın anlaşılabilceği fikrini devam ettirmiştir. El-Hafaci de aynı sarfe üzere görüşlerini devam ettirirken mu'cizeliğın anlaşılabilceği yönündeki görüşe kaymıştır.

Zamanla sarfe taraftarları olan ekseri mutezile mezhebi lafızcı yaklaşım sergileseler de mana ekolüne yaklaştıkları görölmektedir. Önceden sarfe olarak Hz. Peygamber dönemine has bir durum olup sonraki dönemlerde mislinin yapılabileceği düşünölen anlayış zamanla başkalaşım göstermiştir. Netice olarak sarfenin Hz. Peygamber döneminde sonrasında var olduğu kanaatiyle birlikte daha sonra da bunun değışmediği fikrine yönelmişlerdir. Fakat buna ek olarak i'cazın anlaşılabilceği fikrine sahip çıkmışlardır. Böylece mana ekölü ile bir tür ittifak meydana gelmiştir. Bu durum Abdulkahir el-Cürcani zamanına kadar gelişerek her iki ekol taraftarlarınca belâğat ilminin gelişmesine sebebiyet vermiştir.

Zira her ekol kendi anlayışını ispatlama sadedinde dilin belâğî inceliklerini yakalamıştır. Böylece muazzam bir birikim meydana gelmiştir. Elimizde bulunan Sekkaki'nin "Miftah"ı ve onun özeti olan Kazvinî'nin "Telhisu'l-Miftah"ı bu sahanın birikimlerinin bir sonucudur. Ciddi bir birikim meydana geldiği kesindir.

Abdulkahir döneminde ise mana ve lafızcı ekollerinin hiç şüphesiz iki temsilcisi Abdulkahir el-Cürcani ve Kadi Abdulcebbar'dır. Onlar kendi fikirlerini savunurken bu ilmin artık ulaşabileceği zirve noktasının meydana gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Hatta Abdulkahir'i bu sahanın otoritesi kılan da geçmiş birikimle birlikte sarfe ve lafızcı yaklaşıma cevap sadedinde yazdığı iki kitaptır. O "Delailu'l-icaz" ve Esraru'l-Belağa adlı iki şaheseriyle bu sahada şüphe götürmez otoritesini kurmuştur. Onun anlayışı daha sonra gelen Zemahşeri'nin el-Keşşaf'ının özünü ve metodunu teşkil eder. Böylece gelecek nesillerce belâğatın babası ünvanını hak ediyor olacaktı.

Daha sonra gelen nesillerde her iki ekol içinde irtifa kaydeden mana ekölü ile sarfe adeta unutulmuştur. Yerini lafızcı manacı yaklaşımlara bırakmıştır. Abdulkahir'in manacı yaklaşımına sahip çıkan kimseler çoktur. Onlardan birisi de yakın geçmişte yaşamış olan Said Nursîdir. Nursî de lafızcı ekölü nazara alarak onların kendi zamanında dahi yansımalarının olduğuna dikkat çekmektedir.

Neticede sarfe ekolü olarak ortaya çıkan lafızcılık ekolü daha sonra ilk olarak Cahız ile tepki almıştır. Bu tepki manacı yaklaşımın belâğat ilminin sınırlarını tespit etmesine sebep olmuştur. Böylece lafızcı yaklaşım olan sarfe manacı yaklaşıma inkılab etmiştir. Zamanla lafızcı yaklaşımın içindeki hakikat manacı yaklaşım içinde eriyerek bir bütün haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Emîn. (2012). *Fecru'l-İslam*. Mısır: Muessesetu Hindâvî.
- Bekrî, Ş. E. (1990). *el-Belâgat-u'l-'Arabiyye fî Sevbiha'l-Cedîd* (3. baskı). Beyrut: Dar-u'l-'İlm-i li'l-Melayîn.
- Çelebi, İ. (1997). Havas İlmi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI. İstanbul: TDV.
- Dayf, Ş. (t.y.). *el-Belâgatu Tatavvur ve Târîh* (9. baskı). Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Ebû Hilal el-'Askerî. (1419). *es-Sinaateyn* (A. M. el-Bicâvî & M. E. İbrahim, Ed.). Beyrut: el-Mektebet-u'l-'Unsuriyye.
- el-Câhız, A. 'U. (h. 1414). *el-Hayavân* (2. baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- _____, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru ve Mektebetu Hilâl, Beyrût1423.
- _____, *er-Resailu's-Siyasiyye*, Dâru Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût ts.
- el-Câhız, A. b. B. (1964). *er-Resail* (Cilt IV, A. M. Harun, Ed.). Kahire: Mektebetu'l Hancî.
- el-Cürcânî, E. (1992). *Delâilu'l-İ'câz* (M. Şâkir, Ed., 3. baskı). Kahire: Matbaatu'l-Medenî.
- _____, *Esrâru'l-Belâga*, thk, Mhamud Şakir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire ts.
- el-Hafâcî, İ. S. (1982). *Sirru'l-Fesâhâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- er-Rummânî, el-M. (1976). *en-Nuket fî İ'câz-i'l-Kur'ân*. M. Halefullah, M. Zağlûl, & Sellâm (Ed.), *Selâs-u Resâil fî İ'câz-i'l-Kur'ân* içinde. Mısır: Dâr-u'l-Me'arif.
- eş-Şehrîstânî, E. (t.y.). *el-Milel ve'Nihel*. byy: Muessesetu'l-Halebî.

İbn Haldûn, A. b. M. (1983). *Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fi Târihi'l-'Arabî ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min zevi's-Şe'ni'l-Ekber* (Komisyon, Ed.). Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

Kılıç, M. E. (1993). Hermes. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII. İstanbul: TDV.

Nursî, S. (2009). *Mektûbât*. İstanbul: Envâr Neşriyat.

_____, *Sözler*, Envar Neşriyat, 6. Bsk. İstanbul 2010.

_____, *Muhâkemât*, Envar Neşriyat, 6. bsk. İstanbul 2010.

_____, *İşârâtu'l-İ'câz fi Mezânni'l-İ'câz*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. bsk. Ankara 2014.

_____, *Şualar*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2009, 103.

Şeyho, R. b. Y. b. 'A. b. Y. b. Şeyho. (1913). *Mecaniyyu'l-Edeb fi Hadaiki'l-'Arab*. Beyrut: Matbaatu'l-Abâi'l-Yesû'iyî.