

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

ABDULLAH SÛLE'YE GÖRE
BELAGAT AÇISINDAN HİCÂC/ARGÜMANTASYON TEORİSİ

SADDAM NAJEEB ABDULLAZİZ AL-SHAIBANİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. SEDAT ŞENSOY

KONYA – 2025



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	SADDAM NAJEEB ABDULLAZİZ AL-SHAIBANI
	Numarası	17810601248
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / ARAP DİLİ VE BELAGATI
	Programı	DOKTORA
	Tez Danışmanı	PROF. DR. SEDAT ŞENSOY
	Tezin Adı	ABDULLAH SÛLE'YE GÖRE BELAGAT AÇISINDAN HİCÂC/ARGÜMANTASYON TEORİSİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan ABDULLAH SÛLE'YE GÖRE BELAGAT AÇISINDAN HİCÂC/ARGÜMANTASYON TEORİSİ başlıklı bu çalışma 22/01/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Sedat ŞENSOY	
2	Prof. Dr.	Muhammet TASA	
3	Prof. Dr.	Murat AK	
4	Dr. Öğr. Üyesi	Mehmet Zahid ÇOKYÜRÜR	
5	Dr. Öğr. Üyesi	Abdullah GÜMÜŞSOY	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	SADDAM NAJEEB ABDULLAZİZ AL-SHAIBANI		
	Numarası	17810601248		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / ARAP DİLİ VE BELAGATI		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	ABDULLAH SÜLE'YE GÖRE BELAGAT AÇISINDAN HİCÂC/ARGÜMANTASYON TEORİSİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

SADDAM NAJEEB ABDULLAZİZ AL-SHAIBANI



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	SADDAM NAJEEB ABDULLAZİZ AL-SHAIBANİ		
	Numarası	17810601248		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / ARAP DİLİ VE BELAGATI		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Sedat ŞENSOY		
Tezin Adı	ABDULLAH SÛLE'YE GÖRE BELAGAT AÇISINDAN HİCÂC/ARGÜMANTASYON TEORİSİ			

Bu çalışmada, Tunuslu eleştirmen ve belâgatçı Abdullah Sûle'nin belâgat açısından hicâcî/argümantatif boyutlara yönelik yaklaşımı incelenmektedir. İlk olarak, hicâc kavramı antik Yunan düşüncesinden başlayarak Arap belâgatçıları ve çağdaş bilim insanları nezdinde ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Abdullah Sûle'nin entelektüel birikimini oluşturan bilgi alanları ve araştırma yöntemine odaklanılmıştır. Son olarak, hicâcın araştırma düzeyleri, kelimededen başlayarak terkip, cümle ve ardından suret boyutlarına kadar Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin belâgat perspektifinden hicâcî/argümantatif boyutları tartışılarak incelenmiştir. Sûle'nin Kur'ân-ı Kerîm üzerine yaptığı araştırma, kendisinden büyük bir zaman ve emek harcamasını gerektirmiştir. Çalışmalarında Arap ve Batı dil ve belâgat alanlarındaki yaklaşımları birleştirmiş, iki farklı bilgi sistemini uyumlu bir şekilde ele almıştır. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm'in her toplumu dilsel, retorik ve mantıkî açıdan çeşitli yöntemlerle ikna eden ve onlara deliller sunan bir metin olduğunu göstermiştir. Ancak bu çalışmada daha çok dil ve belâgat yönüyle sınırlı kalınmış, ez-Zemahşerî, ez-Zerkeşî, Tâhir b. Âşûr gibi müfessir ve belâgatçılardan görüşler alınmıştır. Çalışmada, Abdullah Sûle'nin araştırma çabalarını, yöntemlerini ve entelektüel boyutlarını inceleyerek, hicâc teorilerinin farklı türlerini ele alan bilimsel literatüre yeni bir katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Abdullah Sûle, Argümantatif Belâgat, Kur'ân-ı Kerîm, Belâgat ve İkna, Arap Dili.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	SADDAM NAJEEB ABDULLAZIZ AL-SHAIBANI		
	Student Number	17810601248		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES/ ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Sedat ŞENSOY		
Title of the Thesis/Dissertation	THE THEORY OF ARGUMENTATION IN TERMS OF RHETORIC ACCORDING TO ABDULLAH SÛLA			

This study examines the rhetorical and argumentative dimensions of the Tunisian critic and rhetorician Abdullah Sûla's approach to rhetoric. Initially, the concept of argumentation is analyzed from the perspectives of ancient Greek thought, Arab rhetoricians, and contemporary scholars. The second section focuses on the intellectual foundations and research methodology that shaped Abdullah Sûla's scholarly profile. Finally, the levels of argumentation, from the word level to composition, sentence, and imagery, are discussed and analyzed through the lens of rhetorical dimensions found in the verses of the Qur'an. Sûla's research on the Qur'an required significant time and effort. His work bridges the approaches of Arab and Western linguistic and rhetorical traditions, harmonizing these two distinct systems of knowledge. Moreover, he demonstrates that the Qur'an is a text designed to persuade and provide evidence to all nations through diverse linguistic, rhetorical, and logical methods. However, his research primarily focuses on linguistic and rhetorical aspects, drawing on the views of notable scholars and rhetoricians such as al-Zamakhshari, al-Zarkashi, and al-Tahir ibn Ashur. This study aims to contribute to the scholarly literature on argumentation theories by exploring Abdullah Sûla's research endeavors, methodology, and intellectual contributions.

Keywords: Abdullah Sûla, Argumentative Rhetoric, Qur'an, Rhetoric and Persuasion, Arabic Language.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	ii
ÖN SÖZ.....	iii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırma Konusu	1
2. Araştırmanın Önemi.....	2
3. Araştırmanın Yöntemi	2
4. Araştırmanın Amacı	4
6. Araştırmanın Yapılandırılması	6
7. Araştırmacının Karşılaştığı Zorluklar.....	7
BİRİNCİ BÖLÜM.....	8
BELÂGATTAN TEORİYE ARGÜMANTASYON	8
1.1. Belağat, Hicâc ve Hitabetin (Söylemin) Tanımı.....	8
1.2. Klasik Batı Felsefesinde Argümantasyon Kavramı.....	15
1.2.1. Eski Yunan’da Argümantasyonun Doğuşu	15
1.2.2. Sofistlerde Argümantasyon	19
1.2.3. Sokrates’te Argümantasyon	21
1.2.4. Platon’da Argümantasyon	24
1.2.5. Aristoteles’de Argümantasyon.....	28
1.3. Arap ve Müslümanlarda Argümantasyon.....	39
1.3.1. Kur’an-ı Kerîm’de Argümantasyon	39
1.3.2. Hadîs-i Şeriflerde Argümantasyon.....	41
1.3.3. Belagat ve Fıkıh Eserlerinde Argümantasyon.....	43
1.4. Batıda Belagattan Teoriye Argümantasyon	70
1.4.1. Chaim Perelman’a Göre Argümantasyon (Yeni Belagat/retorik)	71
1.4.2. Michel Meyer’e Göre Argümantasyon (Musâele)	84
1.4.3. Stephen Toulmin’e Göre Argümantasyon.....	87
1.4.4. Oswald Ducrot’ya Göre Argümantasyon	91
1.5. Arapların Belagatine Yeni Bir Belagat İnşası.....	97
1.5.1. Taha Abdurrahman’a Göre Argümantasyon Türleri	98

1.5.2. Muhammed el-Umerî'ye Göre Argümantasyon	101
1.5.3. Ebubekir el- 'Azzâvî'ye Göre Argümantasyon.....	105
İKİNCİ BÖLÜM	109
2. ABDULLAH SÛLE'NİN ARGÜMANTASYON YAKLAŞIMINDA BİLGİ BOYUTLARI.....	109
2.1. Sûle'ye Göre Argümantasyon Teorik Boyutu.....	111
2.1.1. Bilimsel Bir Uygulama Olarak Argümantasyon:	112
2.1.2. Argümantasyon: Görüşler ve Dönüşümler:.....	113
2.1.3. Teori	127
2.1.4. Tefsir ve Belagat Tasavvurları:	133
2.1.5. Batı Dilbilimsel Düşünceleri	140
2.2. Abdullah Sûle'de Yöntemsel Boyut.....	142
2.2.1. Yöntem [menhec] nedir?	142
2.2.2. Araştırmanın Nesnel Koşulları:.....	143
2.2.3. Geleneksel Metinlerin Çağdaş Yöntemlerle Okunması	147
2.3. Abdullah Sûle'nin Pragmatik [tedavülî] Kavramsal Çerçevesi	155
2.3.1. Pragmatik Bağlam:	157
2.3.2. Konuşma Eylemleri.....	160
2.3.3. Yönlendirme.....	162
2.3.4. Değerlendirme Yönlendirmesi	164
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	166
3. ABDULLAH SÛLE'NİN ARGÜMANTASYON DÜZEYLERİ ÜZERİNE YAPTIĞI ÇALIŞMALARIN RETORİK UNSURLARI.....	166
3.1. Kelimenin Argümantatif Açından Retoriği.....	168
3.1.1. Sözlük ve Delalet	168
3.1.2. Kelimenin Argümantatif Bağlamdaki İktizâsının Retoriği	173
3.1.3. Kelimenin Argümantatif Bağlamdaki Takvîm Retoriği.....	183
3.1.4. Kelimenin Argümantatif Bağlamda Edimsel Retoriği	190
3.1.5. Kelimenin Argümantatif Bağlamdaki Udûl Retoriği	194
3.2. Cümlelerin Argümantatif Yapısının Retoriği.....	221
3.2.1. Argümantatif Bağlamda Cümle İçindeki Ziyade Udûlünün Retoriği	225
3.2.2. Artışla Gerçekleşen Niceliksel Udûlün İktizâî Retoriği.....	236
3.2.3. Artışla Gerçekleşen Niceliksel UdûlünYönlendirme Retoriği.....	239

3.3. Argümantatif Olarak Cümleler Arasında Artışla Sağlanan Udûlün Retoriği	244
3.3.1. Terimlerin Tanımı	244
3.3.2. Cümleler Arasında Artışla Gerçekleşen Niceliksel Udûlün Argümantatif İşlevleri.....	249
3.3.3. Azaltma Yoluyla Gerçekleşen Niceliksel Udûlün Argümantatif Boyutları	256
3.3.4. Niteliksel Udûlün Retorik ve Argümantatif Yönü	264
3.4. Kur'ânî Tasvirin Argümantatif Retoriği.....	273
3.4.1. Tasvirin [Suret/İmge] Tanımı	273
3.4.2. Kur'an'da Tasvirin Argümantatif İçeriği	275
SONUÇ.....	294
KAYNAKÇA	301

TRANSKRİPSİYON

أ: A, a - E, e	ش: Ş, ş
أ: U, u	ص: S, s
إ: I, ı - İ,	ض: D, d, Ž, ž
أ: Â, â - Ê, ê	ط: T, t
أ: Ū, ū	ظ: Z, z
أ: Î, î	ع: ‘
ء: ‘	غ: Ğ, ğ
ب: B, b	ف: F, f
ت: T, t	ق: Q, q
ث: S, s	ك: K, k
ج: C, c	ل: L, l
ح: H, h	م: M, m
خ: H, h	ن: N, n
د: D, d	و: V, v
ذ: Z, z	ه: H, h
ر: R, r	ي: Y, y
ز: Z, z	
س: S, s	

Not: Yukarıda verilen transkripsiyon alfabesi şahıs isimleri, eser adları ve künyeler için; gerekli durumlarda da kimi kelimelerin telaffuzlarını göstermek için kullanılmıştır. “Ömer, Ali... vb.” sık kullanılan özel isimler Türkçede kullanıldığı gibi yazılmış transkripsiyon uygulanmamıştır. Tamlama şeklinde ya da bileşik olan isimlerin Arapça okunuşları esas alınmış fakat okunuş kolaylığı için “Nûruddîn” şeklinde yazılmıştır. Harf-i tariflerin yazımında “el- ...” şeklinde küçük harf kullanılmış, cümle başlarında ya da dipnotlardaki isimlerin başlangıcında da bu usul gözetilmiştir. Şemsî harflerle başlayan kelimelerin başındaki harf-i tarifler ise, “es-Se’âlibî” şeklinde kelimenin ilk harfinin okunuşu esas alınarak belirtilmiştir.

KISALTMALAR

- b. : İbn, bin
Bkz./bkz. : Bakınız
bs. : Basım, Baskı
c. : Cilt
ed. : Editör
h. : Hicrî
m. : Mîlâdî
MÖ : Milattan Önce
nşr. : Neşreden
Thk. / thk. : Tahkik eden
ö. : Ölümü, vefat tarihi
Trc. / trc. : Tercüme eden
ty. : Tarihsiz
vb. : Ve benzeri

ÖN SÖZ

Günümüz araştırmacıları ve akademisyenleri, argümantasyon teorilerine büyük önem atfetmektedir. Bunun sebebi, argümantasyonun iletişimdeki kritik rolü, konuşmacıların bakış açılarını ortaya koyması ve aralarındaki farklılıkları yakınlaştırmasıdır. Politika, medya, ekonomi ve dilbilim gibi alanlarda, argümantasyonun geleneksel iletişim yöntemlerine göre daha işlevsel ve etkili olduğu kanıtlanmıştır.

Dilbilim ve belâgat çalışmaları alanında, araştırmacılar dilin ikna aracı olarak taşıdığı önemi ele almışlardır. Dil, insanları etkilemek ve onların görüşlerini değiştirmek için en temel araçtır. Bu bağlamda, kelimenin alıcı üzerindeki etkisi, konuşma türleri, cümle yapısı, hitabet metinlerindeki anlam boyutları ve dini ya da edebi metinlerin etkileyciliği gibi konulara odaklanılmıştır.

Batı argümantasyon teorileri ise farklı bakış açılarıyla şekillenmiştir. Örneğin, Chaim Perelman (1912- Uarşova- 1984- Brüksel), genel anlamda mantıksal ve felsefi argümanlar üzerine yoğunlaşmış, evrensel bir dinleyici kitlesi arayışında olmuştur. Perelman, yeni bir retorik anlayışı, yani argümanlarla ikna etme belâgati üzerinde durmuştur. Bu bağlamda hatibin ahlakı, konuşmanın kendisi ve dinleyicinin rolü gibi unsurların her birinin belirli şartları olduğunu vurgulamış, argümantasyonun temelini oluşturan öncüllerin önemine dikkat çekmiştir.

Ancak Michel Meyer Belçikada (1950 – 2022), soruların belâgati ya da sorunun ve soruya verilen cevabın önemi üzerinde duran bir belâgatçidir. Ona göre, hem soru hem de cevap, dinleyici üzerinde etkili bir retorik rol oynar. Bu, soruya ve sorgulamaya dayalı bir diyalog biçimidir ve bu tür bir argümantatif diyaloğun amacı, iknadır. Bu tür diyalog, mantık, psikoloji, iletişim bilimi ve dilbilim gibi çeşitli disiplinleri içermektedir.

Oswald Ducrot (1930 – 2024) ise Batı'da dilbilimsel argümantasyonun kurucusu olarak kabul edilmektedir. O, argümantatif basamakları, argümanların dilsel olarak nasıl inşa edildiğini ve alıcı üzerinde en fazla etki yaratan dilsel unsurları incelemiştir. Batı'daki birçok araştırmacı gibi, Mağrip bölgesinden Arap araştırmacılar da onun çalışmalarından etkilenmiştir.

Son yıllarda "belâgat" alanında kapsamlı araştırmalar yapılmaktadır, çünkü belâgat, günümüzde tüm iletişim ve bağlantı teorilerinin merkezinde yer almaktadır. Argümantasyon teorileri, belâgatla doğrudan ilişkilidir. Belâgat, eski dönemlerden günümüze kadar farklı ve çeşitli tanımlara sahip olmuştur. Aristoteles'in belâgat anlayışı, Arap belâgatından farklıdır; el-Câhız'ın (136-255) belâgat tanımı, es-Sekkâkî'nin (555– 626) tanımından ayrılmaktadır ve bu çeşitlilik bu şekilde devam etmektedir.

Belâgat ile argümantasyon teorileri arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır. Bu bağ, "tasavvurî" ya da "tasvirî" boyutta kendini gösterir. Bu bağlamda, "hitabet" inşası üzerine odaklanılır; bu, şiiirden ziyade söylemin yapılandırılması anlamına gelir. Burada Belagat, anlamlı bir yapısal sözün anlamı ve kelimelerin bir açıklamasıdır, bu yüzden diyoruz ki: bu anlamlı kelimeler ve bu anlamlı bir adam. Bu, bilimsel bir tanımlama anlamı taşır ve belâgatlı bir sözün özelliklerini belirlemek için bilimsel kriterlere dayanır. Bu durum, hitabetin etkileyciliği ile doğrudan ilişkilidir.

Argümantasyon ise, söz konusu olduğunda, konuşmacının dinleyiciyi ikna etmek ve etkilemek istediği bir konuşma tarzıdır. Amacı gerçeği aramaktır. evrenin oluşumu veya doğal olaylar gibi hakikatin araştırılmasını kapsar. Etkileyici yön ise ikna arayışını içerir; bu, sözün kendisi, konuşmacı ve dinleyici ile bu ikisi arasındaki etkileyici etkileşim süreciyle ilgilidir.

Arap dünyasında yapılan çağdaş belâgat çalışmaları, Kur'ân'da argümantasyona odaklanmış ve bu konuda yüksek lisans ve doktora tezleri ortaya konmuştur. Bu bağlamda Abdullah Sûle'nin *el-Hicâc fi'l-Kur'ân min Hilâli Haşâ'îşihî'l-Uslûbiyye* (Kur'ân'da Hicâcın Üslup Özellikleri Üzerinden İncelenmesi) başlıklı çalışması, Kur'ân metnindeki argümantatif yönlerin dilbilimsel ve belâgat açısından incelenmesi için bir kapı aralamıştır. Bu bağlamda Sûle, Kur'ân kelimelerinin alıcı üzerindeki etkisini, Kur'ân cümlelerinin insanları ikna etmedeki rolünü ve Kur'ân'ın argümantatif bir dille kâfirlere, müşriklere, Yahudilere ve Hristiyanlara nasıl cevap verdiğini ele almıştır. Ayrıca, onların düşünce ve inançlarını nasıl açığa çıkardığını ve teşhir ettiğini incelemiştir. Bunun yanı sıra, istiare ve temsile dayalı imgelerin ikna üzerindeki etkisini de detaylı bir şekilde değerlendirmiştir.

Abdullah Sûle, belâgat ve eleştiri alanında çalışmalar yapan Tunuslu bir araştırmacıdır. Bu alandaki katkıları, akademik dergilerde yayımlanan makalelerinin

yanı sıra iki önemli eseriyle de kendini göstermektedir. İlk eseri *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, daha önce bahsedildiği gibi, Kur'ân metinlerindeki argümantatif unsurları ele almaktadır. İkinci eseri ise *Nazariyyetu'l-hicâc: dirâsât ve tatbîkât* başlığını taşımaktadır. Bu son kitabında, "üslubu" argümantatif bir perspektiften incelemiş ve Arap belâgatını ele almıştır. Ayrıca, araştırmasını farklı metin örneklerine uygulayarak teorik bulgularını pratikle desteklemiştir.

Bu araştırmanın önemi, Abdullah Sûle'nin entelektüel ve akademik katkılarını ele alması ve bu katkıları tanıtmada yatmaktadır. Bu bağlamda Sûle, Kur'ân'daki argümantasyonu, kendisinden önceki ya da sonraki çalışmalardan farklı, bilinçli bir yaklaşımla incelemek için büyük çaba sarf etmiştir. Kur'ân ayetlerinde argümantatif boyutu ele almış, bu süreçte önceki ve çağdaş müfessirlerin yanı sıra bazı belâgatçıların görüşlerine başvurmuştur. Bu araştırma, Sûle'nin Arap belâgatı ve Batı dilbilimsel yaklaşımları arasında başarılı bir şekilde denge kurma becerisini gözler önüne sermektedir. Bu, Abdullah Sûle'nin yüksek bir yeterlilikle sahip olduğu önemli bir özellik olarak öne çıkmaktadır.

Son olarak, bu çalışmanın desteklenmesi ve nihai şekline kavuşmasında emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunuyorum. Özellikle, araştırma konusunun seçiminden tartışma aşamasına kadar bana rehberlik eden, zamanını ve emeğini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Sedat Şensoy'a en içten şükranlarımı sunuyorum.

Saddam Najeeb al-Shaibani
Konya – 2025

GİRİŞ

1. Araştırma Konusu

Bu araştırma, Abdullah Sûle'nin *el-Hicâc fi'l-Kur'ân min Hilâli Haşâ'îşihî'l-Uslûbiyye* (Kur'ân'da Hicâcın Üslup Özellikleri Üzerinden İncelenmesi) adlı eserinden hareketle “Hicâc/argümantasyon Teorisi'nin retorik Açıdan İncelenmesi” konusunu ele almaktadır. Çalışma, Abdullah Sûle'nin hicâc, başka bir ifadeyle argümantasyon alanındaki teorik ve uygulamalı çabalarını sistematik bir şekilde takip etmeyi hedeflemektedir.

Araştırmada, dilsel açıdan ziyade belâğî perspektifin tercih edilmesinin sebebi, Abdullah Sûle'nin argümantasyonu doğrudan alıcı üzerindeki etki ve dilsel etkileşim (tedâvülîlik) bağlamında ele almasıdır. Çünkü etki oluşturma süreci, belâğî bir yöntemle daha belirgin hale gelir. Bu doğrultuda dilbilimsel meseleler, belâğî yaklaşıma bir başlangıç noktası teşkil etmiştir.

Argümantasyon kavramının çağdaş yorumları ile eski Yunan belâğatı arasında bir ilişki bulunduğu gibi, bu kavram İslam medeniyetinde tefsir, fıkıh ve dil çalışmaları bağlamında da ele alınmıştır. Ayrıca modern Batı'da belâğatın yeniden bir çalışma ve araştırma alanı olarak gündeme gelmesiyle birlikte, Arap kültürü de bu konuya belâğî bir açıdan eğilme gereği duymuştur.

Abdullah Sûle, Kur'ân'da *el-Hicâc fi'l-Kur'ân min Hilâli Haşâ'îşihî'l-Uslûbiyye* adlı kitabında Argümantasyon belâğî/retorik bir perspektiften ele alarak, Kur'ân'daki üslubun hicâc boyutunu incelemeyi amaçlamaktadır. Ona göre Kur'ân, “bir hicâc/argümantasyon kitabıdır” ve Kur'ân'daki cümleler, dilsel ve retorik araçlarla ikna ve argümantasyon amacı taşımaktadır.

Bu araştırma, Abdullah Sûle'nin *el-Hicâc fi'l-Kur'ân min Hilâli Haşâ'îşihî'l-Uslûbiyye* (Kur'ân'da Hicâcın Üslup Özellikleri Üzerinden İncelenmesi) adlı eserinde Argümantasyon teorisini nasıl ele aldığını, Kur'ân'daki argümantasyon unsurlarını hangi yöntemle ortaya koyduğunu ve analiz seviyesini belirlemeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda Sûle'nin, Kur'ân metninde argümantasyonu incelemek için hangi Batılı teorisyenlere dayandığı ve hicâc teorisi ile uygulaması arasındaki uyumu hangi düzeyde gerçekleştirdiği, diğer araştırmacıların yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır.

2. Araştırmanın Önemi

Araştırma konusunun önemi, Kur'ân merkezli söylem analizi bağlamında bu tür bir incelemenin gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Argümantasyon Kur'ân'daki söylemle olan güçlü bağı, bu analizi diğer metinlerden ayıran belirgin bir özelliktir. Kur'ân'daki hicâc, tüm insanları muhatap alarak benzersiz bir ikna yöntemi ortaya koyar: müşrikler, kâfirler, diğer inanç mensupları, Kitap Ehli, Arap ve diğer milletlerden müminler ve hatta tüm yaratılmışlarla bir söylem içerir. Abdullah Sûle, eserinde bu özellikleri detaylı bir şekilde ele almıştır.

Argümantasyon kavramı, klasik Arap belâgatı ve Kur'ân tefsir çalışmalarında yer bulmuş bir terimdir. Ancak Batılı teorisyenlerin modern hicâc anlayışı, kavramı farklı bir perspektiften ele alarak yeniden tanımlamıştır. Abdullah Sûle, bu modern anlamın, Kur'ân metninin belâgî bağlamda incelenmesi için uygun bir zemin sunduğunu düşünmüştür. Sûle'nin çalışması, dini söylemin Argümantasyon açısından ele alınması noktasında sonraki araştırmacılar için kapsamlı bir metodolojik ve akademik temel oluşturmuştur.

Araştırmanın önemi ayrıca şu soruya yanıt aramaktadır: Mağrip üniversitelerinde Argümantasyon söylemi üzerine çalışan akademisyenlerin iddia ettiği gibi, gerçekten klasik Arap belâgatından kopuk, yeni bir Arap belâgatı var mıdır? Ayrıca Abdullah Sûle, bu bağlamda, dilbilimsel ve araştırma düzeyinde yenilikçi bir yaklaşımı temsil eden bir model olarak hangi özgün katkılarda bulunmuştur?

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın konusunun özelliği ve farklı bilimlerle olan ilişkisi nedeniyle, bu araştırmada “nitel araştırma metodolojisi” kullanılmıştır. “Argümantasyon” konusunun

temel malzemesi dil olduğundan, çeşitli iç içe geçmiş ve birbirine bağlı metodolojilere başvurulmuştur. Bu metodolojilerin her biri, çeşitli açılardan farklı özelliklere sahiptir. Bu metodolojiler şunlardır:

| **Metin Dilbilimi:**

Bu metodoloji kapsamında, dilin sözcüksel, morfolojik ve sözdizimsel düzeyleri incelenmiş, ardından pragmatik düzeyi ele alınmıştır. Dil, belâgattan ayrı tutulmamıştır; retorik yapılar, tekrar, sapma (udûl), yemin gibi unsurlar analizde yer almıştır. Bu yaklaşım, dilin toplumsal bağlamının incelenmesine işaret etmektedir ve edebiyat, medya, ders kitapları, hukuk metinleri vb. gibi metinlere genel olarak uygulanmıştır.

Bu metodoloji, Abdullah Sûle'nin dilsel tartışmanın boyutlarını analiz ederken kullandığı dili takip etmek açısından önemlidir. Özellikle kelimenin iknadaki rolü ve hareketine odaklanılmıştır. Böylece, Abdullah Sûle'nin dil ve dilin farklı düzeyleriyle başa çıkma becerisini çözümlenmede bu metodolojiden yararlanılmıştır.

| **Eleştirel Söylem Analizi:**

Bu, Teun A. van Dijk'in üzerinde çalıştığı ve metinlerin ve ifadelerin eleştirel bir pratiği olan metodolojidir. Eleştirel söylem analizinde, söylemlerin ve konuşmaların her türünün, baskın sosyal otoritenin ve mevcut hegemonyanın, eşitsizliklerinin saldırılarına karşı nasıl yasalar ve direnişler ürettiği incelenir. Söylemdeki dilsel yapılar, sosyal yapılar ve aralarındaki ilişki ortaya çıkarılır; bunlar insanların fark ettiği ve tepki verdiği etkilerdir.

Eleştirel söylem analizi -aynı zamanda- Norman Fairclough'un van Dijk'ın sunduklarını genişleten çabalarına dayanmaktadır. Fairclough, güç ilişkilerinin üretilmesi ve yerleştirilmesinde dilin öneminin göz ardı edilmesine karşı çıkmaktadır. Bazı insanların diğerleri üzerindeki hegemonyasının gerçekleştirilmesine katkıda bulunduğu için dilin farkındalığını artırmaya odaklanmaktadır; yani, bazılarımızın diğerleri üzerindeki hegemonyasının yöntemlerini ortaya çıkarmada dil farkındalığını artırmaya çalışır. Aynı şekilde, Fairclough'un eleştirel söylem analizi, sosyal ve siyasi otoritenin baskı ve hegemonyayı üretmek için dayandığı yaygın varsayımları ortaya çıkarmaya ve direniş ve değişim kavramını benimseyen bir dil bulmaya çalışır.

Araştırmada Abdullah Sûle'nin Kur'an'daki müşriklerin söylemini ve ayrıca Yahudilerin ve Hıristiyanların söylemini nasıl çözdüğünü, dayandıkları otoriteyi nasıl ortaya çıkardığını, Kur'an'ın onlara karşı nasıl tartıştığını, inançlarını nasıl geçersiz kıldığını, yanlış algılarını nasıl ifşa ettiğini ve Sûle'nin Arap kültürünün Kur'an söylemindeki varlığını nasıl açıkladığını ve eleştirdiğini göstermek için bu yöntem kullanılmıştır.

| **Söylem Analizi:**

Söylem analizine dair çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Ancak bu araştırmada Gillian Brown ve George Yule'un görüşü benimsenmektedir. Onlara göre söylem analizi, insanların dili bir iletişim aracı olarak nasıl kullandıklarını ortaya koyan dilbilimsel bir yaklaşımdır. Konuşmacı, alıcıya dilsel mesajlar gönderir ve alıcı, bu mesajları yorumlamak için özel bir şekilde işler. Söylemin dilsel bilgiler, varsayımlar, konular, göndermeler ve söylemi üreten bağlamlar gibi yönleri analiz edilir.

Bu yöntem, Abdullah Sûle'nin tartışmacı düzeyleri, cümlelerin tartışmacı yapısını, tartışmacı imgeyi ve Kur'an söyleminin alıcıların kavramları, tezleri ve inançlarıyla ilgili bağlamlarını analiz etmesine yardımcı olmuştur.

4. Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, aşağıdaki hedefleri gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır:

- **Arap belâgatı ve hicâc teorisine dair birikimleri incelemek:** Belâgat ile üslup arasındaki ilişkiyi ve metindeki muhatapların önemini anlamak. Kur'an'ın hitabının farklı türdeki muhataplara yöneltilmiş olması, onları Allah'a inanma, İslam'ın öğretilerine uyma ve diğer dini meselelere ikna etme gayesiyle şekillenmiştir. Bu bağlamda, Kur'an metnindeki muhatap varlığının anlamını analiz etmek.
- **Yeni belâgatçi Abdullah Sûle'ye dair bir model sunmak:** Kur'an-ı Kerim'in belâgatı üzerine çalışmalar yapan Abdullah Sûle, yeni belâgatçilerin temsilcilerinden biridir. Yeni belâgatçiler, kendilerini geleneksel belâgatçilerden farklı bir şekilde tanıtmaktadır. Yalnızca argümantasyon belâgatıyla ilgilenmeleri ve diğer alanları göz ardı etmeleri bu farklılığı oluşturur. Bu

noktada, Sûle'nin yaklaşımlarının gerçekten farklı olup olmadığı araştırmanın odak noktalarından biri olacaktır.

- **Kur'ân metnindeki hicâcî ve cedelî üslup türlerini analiz etmek:** Bu üslupların türlerini, analiz yöntemlerini ve hicâcî mesajın içeriğine dair giriş yollarını ortaya koymak.
- **Abdullah Sûle'nin hicâc konusundaki teorik ve uygulamalı çabalarını anlamak:** Sûle'nin *el-Hicâc fi'l-Kur'ân* adlı eserinde teorik ve uygulamalı yaklaşımları arasındaki ilişkiyi incelemek. Ayrıca, bu eserindeki uygulamalarının ne ölçüde başarılı olduğunu ve diğer metin uygulamalarıyla nasıl bir farklılık taşıdığını değerlendirmek.
- **Hicâc teorileri ve pragmatik yaklaşımları kullanarak teorik çerçeveyi genişletmek:** Abdullah Sûle'nin araştırmacı zihnini yönlendiren örtük epistemolojik referansları ve bilgi altyapısını analiz etmek. Aynı zamanda, Kur'ân hitabının argümantasyon anlamını kavramak için, Sûle'nin başvurduğu Arap ve İslam âlimlerinin tefsir ve belâgat alanındaki birikimlerinden faydalanmak. Bu bağlamda, Sûle'nin tefsir ve belâgat âlimlerinin bazı görüşlerini nasıl ele alarak hicâcî anlamlara ulaştığını incelemek.

5. Önceki Çalışmalar

Arap dünyasında argümantasyon konusunda birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışmada, özellikle Kur'ân hitabında argümantasyon akademik olarak ele alan çalışmalardan örnekler sunulacaktır. Bu bağlamda aşağıdaki doktora tezleri dikkate değerdir:

- *el-Beyânu'l-Hicâcî fi'l-hitâbi'l-Kur'ânî fi'r-rub'î'l-aḥîri mine'l-Kur'ân: Nemûzecen*, Naîme Ruâbiḥ, Doktora Tezi.
- *el-'Alâqâtu'l-hicâcîyye fi'l-Kur'ân*, Meḥmed' Arâbî, Doktora Tezi.

Yüksek lisans düzeyindeki bazı çalışmalar ise şunlardır:

- *el-Hicâc fi'l-Kur'ân: Sûretu'l-Enbiyâ nemûzecen*, İmân Dernûnî, Yüksek Lisans Tezi.

- *Tecelliyâtu'l-Hicâc fi'l-Kur'ân: Sûretu Yûsuf nemûzecen*, Hâyât Dehmân, Yüksek Lisans Tezi.
- *el-Hicâc fi Kitâbi'n-nebiyy İbrâhîm 'aleyhi's-selâm*, Sa'diyye Lekhal, Yüksek Lisans Tezi.

Hadis-i şerif bağlamında hicâcî ele alan çalışmalara gelince, dikkat çeken iki doktora tezi şunlardır:

- *el-Hicâc fi'l-hadîsi'n-nebevî: Dirâse Tedâvuliyye*, Âmâl el-Muğâmsî, Doktora Tezi.
- *Belâgatu'l-Hicâc en-nebevî fi Şahîh Müslim*, 'Abdülmuhsin Maḥmûd Aḥmed Mansûr, Doktora Tezi.

Bunların yanı sıra, diğer çeşitli çalışmalar da mevcuttur.

6. Araştırmanın Yapılandırılması

Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *Hicâcın Belâgatten Teoriye Evrimi* ele alınmıştır. Bu kapsamda, önce eski belâgatte hicâc kavramı incelenmiş; Antik Yunan'daki belâgat anlayışı, sofistlerin, Aristoteles ve Platon'un hicâca dair yaklaşımları değerlendirilmiştir. Daha sonra, Arap ve İslam kültüründeki belâgatın hicâca yönelik katkıları ele alınmış, dini metinlerdeki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, el-Câhîz ve es-Sekkâkî gibi klasik belâgat âlimlerinin yanı sıra, İslam hukukçularından Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin yaklaşımları örneklenmiştir. Bölümün devamında, Batıda hicâcın belâgatten teoriye geçiş süreci ele alınmış ve Chaïm Perelman, Michel Meyer, Toulmin ve Oswald Ducrot gibi düşünürlerin hicâc teorilerine yer verilmiştir. Bölüm, Arap dünyasında yeni belâgat anlayışının temelleri üzerine yapılan değerlendirmelerle sona ermiş; bu çerçevede Taha Abdurrahman, Muhammed el-Umerî ve Ebu Bekir el-Azzâvî gibi isimlerin yaklaşımları incelenmiştir.

İkinci bölümde, *Abdullah Sûle'nin Hicâca Yönelik Bilgi Boyutları* ele alınmıştır. İlk olarak Sûle'nin hicâca yönelik kuramsal yaklaşımı değerlendirilmiş; argümantasyon, üslup ve teori gibi temel kavramların Sûle tarafından nasıl anlaşıldığı açıklanmıştır. Ayrıca, onun teorik altyapısını şekillendiren entelektüel etkiler üzerinde durulmuştur. Daha sonra, Sûle'nin yöntemsel yaklaşımı ele alınmış; argümantasyon araştırmalarındaki yöntem anlayışı, nesnel koşullar ve üslup bilimsel yöntemin önemi

tartışılmıştır. Bölümün son kısmında, Sûle'nin kavramsal ve pragmatik sistemi incelenmiş; bağlam, söz edimleri ve yönlendirme araçlarının hicâc araştırmalarındaki rolü açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde, *Sûle'nin Hicâca Dair Belâgat Seviyeleri* detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İlk olarak kelimenin argümantasyon ve belâgati incelenmiş, kelimenin anlam düzeyinde hicâcî işlevleri ve pragmatik unsurları değerlendirilmiştir. Daha sonra, cümle yapısının hicâcî ve belâgati analiz edilmiştir. Bu bağlamda, cümle içindeki sapmaların (artırma ve eksiltme) argümantasyon etkileri, tersleme, tahfif, tezyîl, itiraz, hazf ve zamir gibi unsurların işlevleri tartışılmıştır. Bölümün devamında, tür değişiklikleri (haberden inşâyaya veya isim cümlesinden fiil cümlesine geçiş gibi) ve bu değişimlerin hicâcî etkileri incelenmiştir. Son olarak, Kur'ânî tasvirlerin argümantasyon ve belâgati ele alınmış; tasvirlerin içeriği, biçimi ve Kur'ân ile Arap atasözleri arasındaki ilişki hicâcî bağlamda değerlendirilmiştir.

7. Araştırmacının Karşılaştığı Zorluklar

Araştırmada, bazı zorluklarla karşılaşmıştır. İlk olarak, hicâc yöntemiyle ilgili zorluklar dikkat çekmiştir. Batı'da hicâc teorileri oldukça çeşitlidir ve bu teorilerin farklı referans sistemlerine sahip olması, çalışmada tüm teoriler arasında bir uyum sağlanmasını zorlaştırmıştır. Araştırma, yalnızca konuya ve çalışmaya uygun olan yaklaşımları seçerek ilerlemiştir.

İkinci olarak, Fransızca literatüre erişim eksikliği de önemli bir engel teşkil etmiştir. Araştırmacının Fransızca diline yeterince hâkim olmaması nedeniyle, bu kaynakların Arapçaya çevrilmiş versiyonları kullanılmak zorunda kalmıştır. Ancak, Arap araştırmacıların farklı anlayış ve yorumlara sahip olmaları, bu teorilerin kavramsallaştırılmasında farklılıklar yaratmıştır.

Bir diğer zorluk ise argümantasyon teorilerine dair terminolojinin Arap kültüründe henüz tam anlamıyla oturmamış olması ve Türkçe kaynaklarda bu tür terimlerin bulunmamasıdır. Çalışmada, terimler önce Arapçaya, ardından Türkçeye uyarlanarak anlam birliği sağlanmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BELÂGATTAN TEORİYE ARGÜMANTASYON

1.1. Belagat, Hicâc ve Hitabetin (Söylemin) Tanımı

Belagat, hitabet ve hicâc kavramları, Arap retoriğinin temel unsurlarını oluşturmakta olup, tarihsel süreçte farklı tanımlara ve yorumlara konu olmuştur. Bu bağlamda, erken dönem Arap dilbilimcilerinden Ebu'l-Abbas el-Müberred (210-285 h.), belagati, “sözün anlamı kuşatması, kelimelerin özenle seçilmesi ve ifadenin estetik bir düzenle tertip edilmesi”¹ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre belagat, kelimelerin birbirine uyumlu ve birbirini destekler nitelikte olmasını, uzak olanın yakınlaştırılmasını ve gereksiz unsurların ayıklanmasını gerektirir.

Klasik Arap belagat anlayışı, öncelikle anlatımın anlaşılabilirlik (ifham) ve etkileyicilik (tesir) işlevlerine odaklanmıştır. Bu çerçevede, fesahat (açık ve etkili ifade), belagatin temel bileşenlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Fesahat, uygun bağlamda uygun kelimelerin seçilmesini ve bu kelimelerin mantıksal tutarlılık, estetik düzen ve anlamsal derinlikle birleştirilmesini gerektirir. Bu süreçte, sözün anlamı tam olarak yansıtması, ne fazla ne eksik olması, tekrardan kaçınması ve kelimelerin özenle seçilmesi esastır. Ayrıca, seçilen kelimelerin telaffuzu zor, ağır veya yabancı kökenli olmamasına dikkat edilmelidir. Bunun yanı sıra, belagat, söylemin bağlamsal uygunluğunu da gözetir; örneğin, neşe ve sevinç anlarında küfürlü veya kaba ifadeler kullanılmamalıdır.

Nazm kavramı da klasik belagat teorisinde önemli bir yer tutar ve bu kavram, özellikle Abdulkâhîr el-Cürcânî'nin (ö. 474 h.) *Delâilu'l-İ'câz* adlı eserinde merkezi bir rol oynar. el-Cürcânî, belagatin temelini nazmda bulur ve belâgatli sözün, sağlam bir

¹ Ebu'l-Abbas el-Müberred, *el-Belâga*, thk. Ramazan Abdu'ttevvab, 2. bs., Mektebetu's-Şeşâfeti'd-Dîniyye li'n-Neşr, Kahire, 1985, 81.

örgüye (sebk) ve nazma sahip olması gerektiğini savunur. Ona göre belagat, kelimelerin cümle içindeki konumlarının inceliklerle belirlenmesi ve bu konumların anlamsal uyumla birleştirilmesiyle ortaya çıkar. Bu durumu, “Bil ki, kendi içine döndüğünde şüpheye yer bırakmayan bir kesinlikle anlarsın ki, kelimeler arasında ne bir düzen ne de bir tertip vardır; ta ki bazıları diğerlerine bağlanıncaya, bazıları diğerleri üzerine inşa edilinceye ve bir kısmı diğerlerinin sebebi oluncaya kadar”² şeklinde açıklar.

el-Cürçânî, fesahat ve belagatin kaynağını kelimenin kendisinde veya anlamında değil, kelimelerin birbirleriyle olan ilişkisinde ve bu ilişkinin oluşturduğu düzende (nazm) arar. Nazm, sözün özelliklerini, ifade tarzını ve üslubunu belirleyen bir yapıdır. Bu yapı, her yazar veya konuşmacıya özgü bir nitelik taşır ve bu nedenle her bireyin söylemi kendine has bir düzenleme tarzı sergiler. el-Cürçânî’nin bu yaklaşımı, özellikle Kur’an’ın i’câzı (benzersizliği) meselesine ilişkin tartışmalarda öne çıkmıştır. Ona göre Kur’an’ın i’câzı, kelimelerin veya anlamların tek başına taşıdığı özelliklerden değil, bu kelimelerin birbirleriyle kurduğu eşsiz düzenden kaynaklanır. Bu görüş, özellikle Mu’tezile gibi kalamî ekollerle yapılan tartışmalarda, Kur’an’ın edebî ve retorik üstünlüğünü kanıtlamak amacıyla kullanılmıştır.

Belagat ilimleri, tarihsel süreç içerisinde gelişim göstererek üç ana disipline ayrılmıştır: ilm-i beyân, ilm-i meânî ve ilm-i bedî’. Her bir ilim, diğerinden bağımsız olarak kendi alanında uzmanlaşmış ve belagatin farklı yönlerini incelemiştir. İlm-i beyân, teşbih (benzetme), istiare (eğretileme) ve mecaz (metafor) gibi anlatım sanatlarını konu edinirken; ilm-i meânî, haber (bildirme) ve inşa (dilek/istek) cümleleri, soru (istifham) gibi dilsel yapıların ve gramatikal unsurların ortaya çıkardığı anlamları inceler. İlm-i bedî’ ise, sözün estetik yönüne odaklanarak, seci (nesirde uyak), cinas (kelime oyunu) gibi lafzî ve ses temelli sanatları ele alır. Bu üç disiplin, belagat çalışmalarının temelini oluşturmuş ve birçok belagat âlimi tarafından derinlemesine incelenmiştir.

Ancak belagat anlayışı, Hâzım el-Kartâcennî (ö. 684 /1285) ile birlikte önemli bir dönüşüm geçirmiştir. el-Kartâcennî, *Minhâcü’l-Bülegâ ve Sirâcü’l-Udebâ* adlı eserinde belagati, şiir ve hitabet sanatlarını kapsayan bir disiplin olarak yeniden tanımlamıştır. Ona göre belagat, hem şiir hem de hitabeti içine alır; bu iki sanat, “anlam” (maânî)

² Ebubekir Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî, *Delâ’ilu’l-İ’câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, ty., 55.

malzemesinde ortaklaşırken, “tasvir” ve “ikna” yöntemlerinde ayrıştır. Şiir, daha çok hayal gücüne ve tasvire dayalı bir sanat iken; hitabet, ikna etme ve inandırma işlevini ön planda tutar. el-Kartâcennî, belagatin temel amacını, “zihinlerde yer eden ve dış dünyadaki varlıkların zihinde oluşturduğu tasavvurlara dayalı anlamları kullanarak, insanları bir şeyi yapmaya, inanmaya veya bir şeyden vazgeçmeye yönlendirmek”³ olarak açıklar.

Arap belagat düşüncesinin temelleri, İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *Kitâbü'l-Bedî'* adlı eseriyle atılmıştır. İbnü'l-Mu'tez, bu eserinde cinas (kelime oyunu), istiare (eğretileme), mutâbaka (uygunluk) ve reddü'l-a'câz (önceki ifadelerle uyum) gibi belagat terimlerini incelemiş, ancak bu terimleri birbirinden kesin çizgilerle ayırmamıştır. Onun döneminde belagat, henüz bilimsel bir disiplin olarak tanımlanmamıştı. Ardından el-Câhız (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseriyle belagat terimlerini “beyân” kavramı altında incelemiş ve belagati, anlama (fehm) ve anlatma (ifham) üzerine kurulu bir disiplin olarak ele almıştır. el-Câhız, belagatin Kur'an'ın anlaşılmasındaki merkezi rolüne vurgu yapmış ve belagati "beyân" ile özdeşleştirmiştir. Bu eser, günümüze kadar ününü koruyarak belagat çalışmalarında önemli bir referans kaynağı olmuştur.

Belagat kavramı, daha sonra Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) ile birlikte “fesahat” kavramına evrilmiştir. Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz* adlı eserinde, kelimelerin anlam ve bağlam içindeki konumlarını “nazm” kavramı çerçevesinde incelemiş ve belagati, sözün anlamla uyumlu bir şekilde düzenlenmesi olarak tanımlamıştır. Onun nazm teorisi, belagat ilmine yeni bir derinlik kazandırmıştır. Daha sonra es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserinde belagati dört ana bölüme ayırmıştır: beyân, meânî, bedî' ve istidlâl. es-Sekkâkî, her bir terimi uygun başlıklar altında sistematik bir şekilde ele almış ve belagat ilmini daha organize bir hale getirmiştir.

Hâzim el-Kartâcennî (ö. 684/1285) ise *Minhâcu'l-Bulegâ ve Sirâcu'l-Udebâ* adlı eserinde belagati, şiir ve hitabet sanatlarını birleştiren bir disiplin olarak yeniden tanımlamıştır. Ona göre belagat, hem şiirin tasvir (tahayyül) gücünü hem de hitabetin ikna işlevini kapsar. el-Kartâcennî, belagati bu iki sanatın ortak zemini olarak konumlandırmış ve belagat çalışmalarına yeni bir yön vermiştir.

³ Ebu'l-Hasan Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*, thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hûce. 3. bs., Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, II, 20.

Ancak Arap belagat ilmi, bir süre sonra durgunluk dönemine girmiştir. Bu dönemde belagat çalışmaları, genellikle *Delâilü'l-İ'câz, el-Beyân ve't-Tebyîn* ve *Miftâhu'l-Ulûm* gibi klasik eserlerin şerhleriyle sınırlı kalmış ve belagat teorisinde önemli bir yenilik ortaya çıkmamıştır. Bu durgunluk, modern döneme kadar devam etmiştir.

Modern dönemde ise Batı'da, özellikle Chaim Perelman (1912-1984) ve Lucie Olbrechts-Tyteca'nın *Traité de l'Argumentation: La Nouvelle Rhétorique* (Argümantasyon Üzerine İnceleme: Yeni Retorik) adlı eseriyle belagat yeniden canlanmıştır. Perelman, Aristoteles'in retorik teorisini yeniden yorumlayarak, belagati argümantasyon (hicâc) sanatı olarak ele almış ve Batı retoriğindeki durgunluğu aşmaya çalışmıştır. Onun "yeni retorik" yaklaşımı, belagatin sadece estetik bir disiplin değil, aynı zamanda ikna edici iletişimin temel bir aracı olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım, hem Batı'da hem de Arap dünyasında belagat çalışmalarına yeni bir soluk getirmiştir.

Bazı Arap araştırmacılar, Chaim Perelman'ın çalışmalarından önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Bu isimler arasında Muhammed el-Umerî, Muhammed el-Velî, Muhammed Meşbâl ve İmâd Abdüllatîf gibi akademisyenler öne çıkmaktadır. Bu araştırmacılar, Arap kültüründe "yeni belagat" kavramını tartışmaya başlamışlardır. Yeni belagat, iletişim süreçlerini pragmatik (tözel) düzeyde inceleyen ve ikna etme, bir inancı değiştirme veya dinleyicilerin zaten kabul ettiği konuları pekiştirme amacı güden bir disiplin olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım, söz konusu araştırmacıları, belagatin/yeni belagatin temellerini araştırmaya ve dil, belagat ve iletişimdeki etki unsurlarını incelemeye yöneltmiştir. Bu bağlamda, hicâc terimi, bu çalışmaların merkezine yerleşmiştir.

Muhammed el-Umerî, araştırmalarını özellikle belagat alanında yoğunlaştırarak, belagatin ne olduğu sorusunu derinlemesine incelemiştir. O *el-Belâgatu'l-Cedîde beyne't-Tahyîl ve't-Tedâvul* adlı eserinde, Hâzîm el-Kartâcennî'den yola çıkarak belagati şu şekilde tanımlamıştır: "Belagat, dil bilimleri ve insan bilimlerinin farklı disiplinlerini kapsayan, söylemi üreten öznenin oluşumunda rol oynayan bütüncül bir bilimdir."⁴ Bu tanıma göre belagat, dilbilgisi (nahiv), morfoloji (sarf), anlambilim (delâlet), meânî, psikoloji ve sosyoloji gibi söylemin oluşumuna ve onu çevreleyen içsel

⁴ Muhammed el-Umerî, *el-Belâgatu'l-Cedîde Beyne't-Tahyîl ve't-Tedâvul*, 2. bs., Dâru Afrikya eş-Şark, Dârülbeyz'a, 2012, 5.

ve dışsal etkenlere dair pek çok disiplini bünyesinde barındıran kapsayıcı bir alandır. Bu disiplinler, konuşmacı (mütekellim), dinleyici (müstemi) ve metin arasındaki ilişkiyi anlamak ve söylemin etkisini artırmak için bir araya gelir.

Muhammed el-Umerî, belagat kavramını hem Arap hem de Batı belagat geleneklerinde inceleyerek, bu iki gelenek arasındaki kesişim noktalarını ve iletişim biçimlerini analiz etmiştir. Şiir ve hitabet sanatlarının belagat içindeki yerini, şiire özgü tahayyül (hayal gücü), istiareler (metaforlar) ve imgeler ile hitabete özgü ikna ve argümanların kullanımını tartıştıktan sonra, belagati şu şekilde tanımlamıştır:

*"Belagat, olasılığa dayalı etkili söylem bilimidir... Olasılığa dayalı söylem, Ricoeur'un da belirttiği gibi, ölçeğin en altında yer alan 'anlamsız gevezelik' (hezel) ile en üstte yer alan 'kesin kanıta dayalı akıl yürütme' (burhan) arasında uzanan bir söylemdir."*⁵

Araştırmamızın konusu, belagat perspektifinden hicâc olduğu için, Muhammed el-Umerî'nin bu tanımının, hicâcın belagat açısından incelenmesi için uygun bir temel oluşturduğu düşünülmektedir. el-Umerî'nin tanımına göre belagat, "olasılığa dayalı etkili söylem bilimi"dir. Bu tanım, söylemin üretim sürecini hem söylemi üreten (mütekellim) hem de onu alımlayan (muhâtab) açısından incelemeyi gerektirir. Aynı zamanda, söylemin bağlamını, dinleyicinin psikolojisi üzerindeki etkisini ve onu ikna etmek için kullanılan argümanlar, üsluplar ve imgelerin uygunluğunu da dikkate alır.

Belagatin "*olasılığa dayalı*" olması, söylemin hem doğru hem de yanlış olma ihtimalini barındırdığını ifade eder. Bu durum, belagatin hem şiirsel (poetik) hem de retorik (hitabî) özellikleri bir arada taşıdığını gösterir. Şiirsel boyutta, söylemin estetik ve hayal gücüne dayalı yönü öne çıkarken; retorik boyutta, ikna edici argümanlar ve mantıksal yapılar önem kazanır.

Hicâc ve Argümantasyon Nedir?

Hicâc kavramı, yazarların benimsediği bakış açılarına göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ancak burada, doğrudan belagatle ilişkili olan veya belagatin temelinden çıkan bir tanımını ele alacağız. Bu tanım, Chaim Perelman'a aittir. Perelman'a göre hicâc, "*bir iddiayı kabul ettirmek veya zihinleri bu iddiaya yönlendirmek için*

⁵ Muhammed el-Umerî, *Es'iletu'l-Belâga fi'n-Nazariyye ve't-Târîh ve'l-Kirâ'e... Dirâsât ve Hivârât*. Dâru Afriqya eş-Şark, Dârülbeyzâ, 2013, 35.

kullanılan söylemsel araçların incelenmesidir."⁶ Perelman, bu yaklaşımı "yeni retorik" (la nouvelle rhétorique) veya bazılarına göre "yeni hitabet" olarak adlandırmıştır.

Argümantasyon, bu bağlamda, zihinleri etkilemeye yönelik ikna edici araçlar ve yöntemler üzerine odaklanır. Bu araçlar, bir kişiyi belirli bir tezi benimsemeye, mevcut inancını güçlendirmeye, bir konuyu terk etmeye veya bir iddiaya karşı çıkmaya yönlendirmeyi amaçlar. Hicâc, özünde iletişimsel bir süreçtir ve üç temel unsur gerektirir: konuşmacı/hatip, söylem ve dinleyici. Bu süreç, ortak bir dil ve bu dil aracılığıyla fikir alışverişi yapmayı mümkün kılan bir teknik gerektirir. Bu unsurlar, birbirlerini etkileme ve etkilenme sürecine dâhil olurlar.

Hicâc sürecinin başarıyla tamamlanabilmesi için, "*muhabatın rızasını kazanmak ve onun zihinsel iş birliğini sağlamak esastır.*"⁷ Bu, belagatin argümantasyondaki varlığını gerçekleştiren önemli bir koşuldur. Bu koşul, taraflar arasında etkileşim ve zihinsel iletişim kurma yeteneğini, aynı zamanda etkilenmeye ve ikna olmaya açık olma durumunu ifade eder.

Michel Meyer, Perelman'ın öğrencisi olarak, retorik ve argümantasyon konusunda farklı bir duruş sergiler. Meyer, argümantasyonu doğrudan retorikle ilişkilendirir ve argümantasyonu farklı bir şekilde tanımlayabilmek için retoriği şu şekilde tanımlar: "Bireyler arasında belirli bir konuda anlaşmazlığı müzakere etmektir."⁸ Bu tanımda hatip, dinleyici ve dil (ethos, logos ve pathos) bir araya getirilmiş ve hiçbiri diğerinden üstün tutulmamıştır. Retorik, bireyler arasındaki mevcut anlaşmazlığı çözmekte ve tartışılan meseleye yanıt vermekte yarar. Bu, ancak taraflar arasında argümantasyon yoluyla mümkün olur.

Meyer'e göre retorik, ortaya konulan soruya cevap arar ve bu cevabı sanki mesele çözülmüş veya ortadan kalkmış gibi sunar, böylece hakkında konuşulacak bir şey kalmaz. Diğer yandan, argümantasyon "meseleden yola çıkar ve bireyler arasındaki anlaşmazlığı ortadan kaldıracak bir sonuca ulaşmak amacıyla meseleyi açıklar."⁹ Argümantasyon, konuşma esnasında sorunun ve soru sorma alanlarının bulunduğu yerdedir ve bu, konuşmacı, dinleyici ve konuşma (üçlü dallar) arasında sorgulama

⁶ Chaim Perelman ve Lucie Olbrechts-Tyteca, *el-Muşannef fi'l-Hicâc el- Haţâbetu'l-Cedîde*, trc. Muhammed el-Velî, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Muttehîde, Beyrut, 2023, 100.

⁷ Perelman ve Olbrechts-Tyteca, *el-Muşannef fi'l-Hicâc*, 102.

⁸ Michel Meyer, *el-Belâga*, trc. Muhammed Üseyde, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Muttehîde, Beyrut, 2012.

⁹ Meyer, *el-Belâga*, 19.

üretir. Var olan anlaşmazlıkların çözümü ve onaylanmasını sağlamak için ikna ve uzlaşmaya ulaşmak hedeflenir, bu da her türlü gerginliği veya aradaki sorunları ortadan kaldırır.

Bu iki argümantasyon tanımı, çalışmamızda belirgin bir şekilde ortaya çıkmış ve retorik boyutuyla olan ilişkileri nedeniyle önem kazanmıştır.

Söylem Nedir?

Söylem, kökleri antik Yunan dönemine kadar uzanan kadim bir olgudur. Bu dönemde ün kazanmış ve söylem ustalarıyla parlamıştır. O dönemde, bu sanatı gençlere öğretmek üzere uzmanlaşmış öğretmenler ortaya çıkmıştır. Ancak Sofistlerin ortaya çıkışı, söyleme farklı bir boyut kazandırmış, bu olguyu alçak amaçlar için kullanmış, yalan ve aldatmacayı yaymış ve duyguları kışkırtmışlardır. Bu durum, Filozof Platon'u başlangıçta söylemi kesin bir dille reddetmeye, onu zihinleri çarpıtmakla suçlamaya ve Sofistlerin söylem pratiklerini kınamaya sevk etmiştir.¹⁰

Öğretmeni Platon'un izinden giden Filozof Aristoteles, Sofistlere şiddetli bir saldırı başlatmıştır. Ancak Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, söylemi tamamen kötü veya sadece bir aldatma aracı olarak görmemiştir. Bu algı, onu "Söylem" adlı bir kitap yazmaya yöneltmiştir ki bu kitap günümüzde hala önemli bir referans kaynağıdır. Aristoteles, kitabında söylem ustasının ahlakına ve dilsel ikna yöntemlerine odaklanmıştır.

Aristoteles, söylemi şu şekilde tanımlamıştır: “Söylem, diyalektikle bağlantılı bir olgudur ve her ikisi de uzmanlık gerektiren bir bilgiye ihtiyaç duymadan bilinebilecek konularla ilgilenir, çünkü bunlar genel halk tarafından uygulanan ve en azından birleşik biçimlerinde bilinen konulardır. İnsanlar söylem ve diyalektiğe farklı derecelerde başvururlar ve her birey bir argümanı çürütmek veya desteklemek için çaba gösterir, yani her birey savunma veya suçlama yeteneğine sahiptir.”¹¹

Özetle Aristoteles, söylem ve diyalektiğin herkese açık araçlar olduğunu ve insanın doğuştan gelen düşünme ve ifade etme yeteneğine dayandığını, uzmanlara ait olmadığını düşünmektedir.

¹⁰ Aristoteles. *Kitâbu'l-Hitâbe*, trc. İbrahim Selâme, 1. bs., Mektebetu'l-Anclo el-Mısriyye, Kahire, 1950, Mütercimim Önsözü, 28-29.

¹¹ Aristoteles, *Kitâbu'l-Hatâbe*, 90.

Aristoteles, söylemi yargı ve hakların savunulmasıyla yakından ilişkili bir şekilde kavramış, onu diyalektik ve mantıkla ilişkilendirmiştir. Bu kavrayışta, amaç, muhaliflerin görüşlerini çürütmek, sunulan zayıf argümanları desteklemek veya belirli bir algıyı geçersiz kılmaktır; böylece insanlar arasında adaleti tesis etmek ve yasal hükümlere hukuki güç kazandırmaktır.

Çağdaş Batılı düşünürler, söylem terimini yeniden canlandırmış ve onu iki ana akım aracılığıyla ele almışlardır: İlki, Perelman ve Olbrechts-Tyteca'nın temsil ettiği akım, söylemi dinleyicileri kazanmak amacıyla tartışma sanatı ve argüman sunma olarak görmektedir. Bu akım, din, siyaset ve yargı hatiplerinin yanı sıra filozofları da içerir ve öncelikle ikna etmeyi amaçlar. İkinci akım ise Gérard Genette, Jean Cohen ve Groupe tarafından temsil edilir ve söylemi üslup, imgelem ve metaforların incelenmesi olarak görür, bu da söylemde “edebiyat” kavramını güçlendirir.¹²

Olivier Reboul, söylemi şu şekilde tanımlamıştır: “Söylem, hitap yoluyla ikna etme sanatıdır. Hitaptan kastımız ise, yazılı veya sözlü, bir cümle veya cümleler dizisinden oluşan, bir başlangıcı ve sonu olan ve bir anlam bütünlüğünü temsil eden her türlü sözlü üretimdir.”¹³

Bu tanıma göre, söylem yalnızca tek bir tür söylemle sınırlıdır: o da, ikna etmeyi veya konuşmacılar arasında kanaat alışverişini amaçlayan söylemdir. Yani, diyalojik bir yapıya sahip olan söylem söylemdir; ancak her söylem, söylem değildir. İkna etmede, zihinsel iknayı hedefleyen bir tartışma işlevi ve istiare, tezat ve abartı gibi belagat tekniklerini içeren ve eğlendirmeyi amaçlayan bir söylemsel işlev vardır.

Dolayısıyla, belagat, tartışma ve söylem olmak üzere üç terim arasında bir örtüşme mevcuttur. Arap araştırmacılar arasında araştırma çalışmalarında belagat ve tartışma terimleri yaygınlaşmış, söylem terimi ise yalnızca çevirilerle sınırlı kalmıştır.

1.2. Klasik Batı Felsefesinde Argümantasyon Kavramı

1.2.1. Eski Yunan'da Argümantasyonun Doğuşu

Argümantasyon (tartışma), eski çağlardan günümüze kadar bütün kültürlerde birçok değişim ve eklemeye uğrayan terim ve kavramlardan birisidir. Bazı kültürler “diyalektik” bir anlayışa dayanan¹⁴, felsefi bir temel üzerine kurulu tartışmacı kültürler

¹² Olivier Reboul, *Medhal ile'l- Haṭābe*, trc. Rıdvan el-Asbe, Dâru Afrikyā eş-Şark, Dârülbeyzâ, 2017, 19.

¹³ Reboul, *Medhal ile'l-Hitābe*, 20.

¹⁴ el-Hüseyn Benû Hâşim, *Belâğatu'l-Hicâc: el-Uşûlu'l-Yûnâniyye*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehid, Beyrut, 2014, 118.

olarak bilinir. Aynı şekilde bazı metinler, etkileyici ve ikna edici özelliklere sahip üsluplara dayanan tartışmacı (argümantatif) metinler olarak tanınmaktadır.

Argümantasyon, belâgat ile doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki, aralarında tartışmanın gerçekleşeceği tarafların varlığını gerektirir. Taraflar arasında bir iletişim süreci bulunur. İletişim sürecinde, tartışılması ve müzakere edilmesi gereken konular ve fikirler belirlenir. Yani taraflardan biri diğer tarafın şunları yapmasını ister:

- Kendisine belirli bir konuyu iletmesini
- Kendisi üzerinde etki yaratmasını
- Tartışma ve müzakere konusu olan konuda kendisini ikna etmesini¹⁵.

Argümantasyon kavramının Arapça karşılığı *hicâc* (الحجاج) kelimesidir. *Hicâc* kelimesinin müfredi olan *hüccet* (حُجَّة) sözlükte kanıt (البرهان) anlamına gelmektedir. Denilmiştir ki hüccet, hasma karşı savunma yaparken kullanılan şeydir. *حُجَّةٌ يَحُجُّهُ حُجًّا* fiili bir kimseyi tartışma yoluyla alt etmek anlamında kullanılır. “احتج بالشئ” tabiri bir şeyi kanıt olarak kullanmak anlamına gelir. el-Ezherî şöyle der: “Hüccet kelimesi, kendisiyle karşı tarafa bir mesele kanıtlandığı (تُحَجُّ) yani bildirildiği (تَقْصِد) için bu ismi almıştır.”¹⁶Nitekim hüccet kelimesi çekişme ve karşılıklı kanıt alışverişinde bulunmak anlamına gelir. Ancak burada hüccet kelimesinin üzerinde durduğumuz anlamı, kanıt sunarak karşı tarafı alt etmektir. Bu durum, hüccet ile yani hasmı alt etmek için uygun kanıtları sunarak tartışmak yoluyla zafer kazanmak şeklinde gerçekleşir.

Bir terim olarak ise *hicâc* (argümantasyon) “belirli bir sonuca yol açan argüman (الحجج) ve delillerin (الأدلة) sunulması anlamına gelir. Bu süreç, konuşma içinde mantıksal çıkarım dizilerinin gerçekleştirilmesi şeklinde olur. Başka bir deyişle argümantasyon, konuşma içinde bir kısmı dilsel kanıtlar, diğer kısmı ise dilsel kanıtlardan çıkartılan sonuçlar hükmünde olan ifadelerin art arda gelmesi şeklinde gerçekleştirilir”¹⁷. Argümantasyon konuşma içinde gerçekleşen bir süreçtir. Doğası gereği ardışık dilsel ifadelerden kaynaklanır. Art arda gelen bu ifadelerin kendileriyle

¹⁵ el-Hüseyn Benû Hâşim, *Naẓariyyetu'l-Hicâc 'inde Chaïm Perelman*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehid, Beyrut, 2014, 51.

¹⁶ Ebu'l-Faẓl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Madde: "Hicâc", Dâru Şâdir, Beyrut, ty., II, 288.

¹⁷ Ebû Bekir el-'Azzâvî, “el-Hicâc fi'l-Luġa”, *el-Hicâc: Mehfûmuhu ve Me'âlâtuhu Dirâsât Nazariyye ve Taṭbîkiyye fi'l-Belâġati'l-Cedîde*, ed. Hâfîz İsmâ'îlî 'Alevî, Dâru'l-Kutubi'l-Ḥadîse, Ürdün, 1. bs., 2010, I, 57.

ilişkili ve kendilerinden ayrılmaz sonuçları vardır. Genel olarak, bu ardışık ifadeler ve onlardan çıkarılan sonuçlar dilsel açıdan “argümantasyon” olarak kabul edilir.

Argümantasyon ayrıca “Bir alıcıya, görüşünü veya davranışını ya da her ikisini birden değiştirmek amacıyla bir hitap yöneltmek olarak da tanımlanabilir”¹⁸. Hitap, konuşulan veya yazılan doğal dilden oluşan bir kelimedir. Nitekim insanı bu evrendeki diğer canlılardan ayıran şey dildir. Yönelme, belirli bir mantık çerçevesinde inşa edilen bir dizi ardışık kelime aracılığıyla yapılır. Bu hitap ile, konuşmacıyla aynı dil programlamasına ve aynı zihinsel bağlantıya sahip olan bir alıcı ile konuşmak (مخاطبة) amaçlanır. Hitabın bu şekilde gerçekleşmesi önce “etkileme ve kontrol etme” ardından “sunulan konuyla ilgili olarak fiilî bir tepki alma”¹⁹ niyeti doğrultusundadır. Bu işlem dil aracılığıyla yapılırsa tartışma olur, eğer dil haricinde bir şeyle yapılırsa tartışma olmaz.

Hitap kelime (الكلمة) aracılığıyla yöneltilir. Hitabın yöneltilmesi eski çağlarda “hitâbet” olarak adlandırılmıştır. Bu yönelme işlemi, hitabetin insanları ikna etme özelliği taşıması ve insanları etkileyen “belagat” ile eşdeğer sayılması sebebiyle o dönem insanının yaşadığı zorunluluklara yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Hitabet ve belagat arasındaki bağlantı kelimedir. Argümantasyon; insanları ikna etmek için kullanılan yöntemler(اساليب) ve insanlara hüccet (الحجة), delil (الدليل) ve kanıtlarla (البرهان) etki etme işlemidir. Bu yalnızca dil aracılığıyla mümkündür²⁰.

Lalande; ilmî, zihinsel ve çıkarımsal yöntemlere dayalı olan argümantasyon ile doğrudan ilişkili terimler sunmuştur. Bu terimler şunlardır:

Hüccet: Belirli bir konuyu doğrulamak, çürütmek veya geçersiz kılmak için yönlendirilmiş bir çıkarımdır. Bazılarına göre her hüccet bir delildir.

Delil: Akıl yürütmeyi kesin ve ikna edici bir şekilde yönlendiren süreçtir. Böylece delil; sonuçların, başladığı öncüllerle uyumlu olduğu bir çıkarım (tümdengelim) biçimini alır.

3 Muhammed el-Velî, *el-Hatâbe ve 'l-Hicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, Fâliyye li't-Tab' ve'n-Neşr ve't-Tevcih, Dârülbeyzâ, 1. bs., 2020, 63.

¹⁹ Muhammed el-Velî, *el-Hatâbe ve 'l-Hicâc Beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 63.

²⁰ Hâfiz İsmâ'îlî Alevî, *el-Hicâc: Mehfümuhu ve Me'âlâtuhu Dirâsât Nazariyye ve Tatbîkiyye fi'l-Belâgati 'l-Cedîde*, giriş, 3.

Burhan: Daha önceden varılmış bir sonucu doğrulamak veya kanıtlamak için yönlendirilmiş bir çıkarımdır ve bu, doğruluk veya gerçeklik niteliği kabul edilen öncüllere dayanmak suretiyle gerçekleşir²¹.

Bu durum kendiliğinden meydana gelmemiştir. Bu durumu ortaya çıkartan neden; konuşmanın arzu edilen amaçlarına ulaşmasında, konuşmanın ilk hedefi olan anlamayı sağlamak dışında diğer belâgat özelliklerine sahip üslupların mantık ve diyalektik eşliğinde kullanılmasıdır. Ayrıca konuşmacı ve dinleyici arasında hitap alışverişini kolaylaştıran ortak bir belagat zemini bulunmaktadır. Bu ileti, ortaya atılan konulara dair delillendirme ve kanıtlamalar içerdiğinden argümantasyon, taraflar arasında karşılıklı görüş alışverişi, itiraz ve kabul, ikna olma/kabullenme vb. amaçlara hizmet eden bir iletişim kanalı haline gelir.

Argümantasyon, konuşmanın ürünü olduğundan konuşmayı mümkün kılan uygun bir ortama ihtiyaç duyar. Eski Yunan, bu konuşmayı ve onun gerekliliğini mümkün kılan ilk ortamdır. Yunanistan'ın "Sicilya" şehri M.Ö 440-450 yıllarında konuşma sanatının doğduğu ilk yerdir²². Tartışmanın doğduğu yerin Antik Mısır olduğuna dair başka bir görüş daha vardır²³. Bu, Christian Blantin'in görüşüdür. İnsanları konuşma ve diğerlerine hitap etmeye iten şey hakların savunulmasıdır. Konuşmanın amacı Yunanistan'da otorite tarafından alınan toprakların asıl sahiplerine geri verilmesi yoluyla toprakların ele geçirilmesi, Antik Mısır'da ise Nil Nehri'nin taşkınlarında kaybolan toprakların tekrar elde edilmesidir.

Bahsedilen nedenlerden dolayı tartışmanın temellerinin atıldığı zemin Atina'nın, siyasi, hukuki ve sosyal alandaki tartışmalara kapı aralayan demokratik sistemi olmuştur. Bu demokratik sistem oligarşik azınlığın yönetiminden ve diktatör Gelon'un Siraküza şehrini genişletmek amacıyla iktidara el koymasının ardından gelmiştir. Gelon'un iktidara el koyması, ardından şiddet ve güç kullanarak iktidarını güçlendirmesi, sivilleri öldürmesi ve yerlerinden etmesi, şehirlerin yerli halkını sürmesi ve vatandaşların topraklarını keyfine göre yağmalaması halkın defalarca ayaklanmasına

²¹ Hâfız İsmâ'îli Alevî, *el-Hicâc: Mehfûmuhu ve Me'âlâtuhu Dirâsât Nazariyye ve Tatbîkiyye fi'l-Belâgati'l-Cedîde*, giriş, 3.

²² Philippe Brouton ve Gilles Gauthier, *Târîhu Nazariyyâti'l-Hicâc*, trc. Muhammed el-Ğâmidî, Câmi'atü'l-Melik 'Abdül'azîz, Cidde, 1. bs., 2011, 19.

²³ ChristianPlantin, *el-Hicâc*, trc. 'Abdülkâdir el-Mihîrî, Dâru's-Sînâtrâ el-Merkezu'l-Ğavmî li't-Terceme, Tunus, 2010, 10.

ve iktidarı elinde bulunduran grupları birbiri ardınca devirmesine yol açmıştır²⁴. Sonunda, demokratik sistem gelmiş ve bu sistemde şiddetin yerini hitabet; silahın yerini kelimelerin gücü almıştır. Kamuya açık savunmaların yönetim meclisleri önünde yapılmasına izin verilmiştir. Kanıtları öne sürme ve hakimler üzerinde etkili olma gayesiyle belâgat sanatları ortaya çıkmıştır. Bu şekilde, argümantasyon, gasp edilen hakların geri alınmasının tek yolu haline gelmiştir.

1.2.2. Sofistlerde Argümantasyon

Sofistler, yaşadıkları dönemin insanından farklı kültürel ve ilmî vasıflara sahip olmalarıyla temayüz etmiş kişilerdir. M.Ö. dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Atina'da yaşamışlardır. Émile Bréhier onları şu şekilde tanımlar: “Sofistler dinleyici bulmak için şehirden şehre dolaşan öğretmenlerdir. Belirli bir ücret karşılığında öğrencilerine açıklama yöntemiyle bir yazarın eserini, bir dizi dersi veya herhangi bir davayı başarıyla savunma yöntemlerini olduğu gibi öğretirler. İkna etme, zorlama ve baştan çıkarma yoluyla üstünlük sağlamayı gerçeği arama ve yaymaya yeğlerler”²⁵.

Onlar düşünsel bilincin bahisler, tartışmalar ve entelektüel münazaralar üzerinden siyasi, sosyal, hukuki vb. alanlarda her şeyi kontrol ettiği bir dönemde ortaya çıkmışlardır. Halk, bu entelektüel tartışmalara tanık olmuş ve kendi hayatlarına uygun bulduklarını seçip almıştır. Sofistler, belirli bir ideoloji altında örgütlenen bir hareket değildir. Kendilerine ait bir ekolleri yoktur. Aksine onlar muhtelif yöntemlere sahip, birbiriyle çelişen görüş ve düşünceleri olan kişilerdir. Her filozof, çağdaşı olan diğer filozofu eleştirmiş, bu daimî eleştirilerden felsefi temellere dayanan hitabet ortaya çıkmıştır.

Ancak bu bilge kişiler (filozoflar) kelimenin gücünün diğer tüm güçlerden üstün olduğunu fark ettikleri için “kelimeyi” ele geçirmişlerdir. Kelimeyi kontrol ederek, insanları kontrol etme ve etkileme gücü olan “belagati” da kontrol etmişlerdir. Belagati tüm bilgi alanlarına dahil ederek uygun sanatlar geliştirmiş ve bunu ilk olarak “dilin estetik ve ikna edici gücüne odaklanma ardından insanı, sözün kapsadığı bir bütün olarak ele alma” yoluyla yapmışlardır²⁶.

²⁴ Benû Hâşim, *Belâğatu'l-Hicâc: el-Uşûlu'l-Yûnâniyye*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehid, Beyrut, 2014, 34.

²⁵ Muhammed Asîdah, “es-Sûfistâiyye ve Sultanu'l-Kavl”, *el-Hicâc: Mehfümuhu ve Me'âlâtuhu Dirâsât Nazariyye ve Taḥbîkiyye fi'l-Belâğati'l-Cedîde*, ed. Hâfîz İsmâ'îli Alevî, 33.

²⁶ Philippe Brouton ve Gauthier, Gilles, *Târîhu nazariyyâti'l-hicâc*, 23.

Bu topluluk, akla büyük bir önem vermiştir. Sofistlerin en ünlü filozoflarından biri olan Protagoras (M.Ö. 481-M.Ö. 420) şöyle demiştir. “Düşünce, duyulanı idrak etmekten doğar ve sonuç buna göre ortaya çıkar; her düşünce doğrudur, yanlış düşünen bir insan yoktur. İnsan, her şeyin ölçüsüdür”²⁷.

Sofistler, mevcut sistemi eleştirmeleriyle tanınır. Onlar yaygın davranış kalıplarını ve toplumsal değer yargılarını eleştiren, sınırın ötesine geçen fikirler ortaya atmıştır. Onlara göre "belagat, sözle ikna etme yeteneğidir, yani mahkemelerde hâkimleri, yargı meclisi üyelerini ve toplantıdaki tüm vatandaşları ikna etme yetisidir"²⁸. Bu nedenle sofistler “güzel konuşma yeteneği”ne odaklanarak hitabet öğretimine yönelmiştir. İnsanları tartışma, münakaşa ve ikna etme becerilerine sahip “belîğ” kimseler haline getirmeyi amaçlamış, tartışma dersleri verdikten sonra öğrencilerin, becerilerini yargı meclisinde gerçek davalar üzerinde savunmalar yaparak uygulamalarını sağlamışlardır.

Ardından yeni bir aşamaya, insanın özüyle (الجوهر) ilgilenme; şehir yaşamına uygun nitelikte vatandaşlar ve faydalı insanlar yetiştirme aşamasına geçmişlerdir. Devlet, bilgili bireylere ihtiyaç duyduğundan yetiştirilen insanlar düşünebilme yeteneğine sahip olacak, topluma ve devlete faydaları bulunacaktır. Sofistlerin ilgilendiği hitabetin özünde “belagat” vardır. Belagat ruhları harekete geçirme, duyguları ve hisleri kışkırtma ve vicdanları kendi tarafına çekme yeteneğidir. Bunun amacı, demokratik kültürün yayılması ve sorumluluk üstlenebilecek liderlerin yetiştirilmesidir. Bu eğitim ise hitabet sanatında ustalaşmakla başlar²⁹.

Sofistlerin argümantasyon teorisi oluşturma konusundaki çabaları birkaç noktada özetlenebilir:

- Fikirlerin çelişkisi problemini ortaya koymak ve birbirleri ile çatışan farklı fikirlerle nasıl başa çıkılacağını açıklamak.
- Sosyal hayatla ilgili bütün alanlardaki olayları tartışmak ve şiddetten uzak, medeni bir hayat üzerine yoğunlaşmak.
- Fikirlerden doğan, tartışmaya açık olası tezlere karşı çıkmak. Aynı şekilde ikincil konularla veya gerektiği gibi tanımlanmış ve sınıflandırılmış varsayımlarla ilgili bazı olası tezlere karşı çıkmak.

²⁷ Salih Aydemir, *Retorik ve Şiir*, İmlaç Kitap-93, İstanbul, 1. bs., 2020, 16.

²⁸ Salih Aydemir, *Retorik ve Şiir*, 20.

²⁹ Hâfız İsmâ'îlî Alevî, *el-Ĥicâc: Mehfûmuh ve Me'âlâtuĥ Dirâsât Nazariyye ve Tatbîkiyye fi'l-Belâğati'l-Cedîde*, giriş, 7.

- Eleştiriyi, tartışmayı ve bu alanlarda dersler vermeyi öğretmek. Aynı şekilde bu alanlarda yazılı eserler oluşturmak. Ayrıca tartışmacılar arasında münazaralar düzenlemek ve fikirleri çürütme vb. konularda çalışmalar yapmak.

- Dil üzerine çalışmalar yapmak. Onlar kelime seçimine özen göstermek ve belagat açısından en etkileyici dil yapılarına odaklanmak suretiyle konuşma yöntemlerini geliştirmişlerdir.

1.2.3. Sokrates'te Argümantasyon

Sokrates soru sormaya cüret ederek felsefenin kuruluşunda önemli bir rol oynamıştır. Bu sorular insanların inançlarına, siyasete, sosyal ve hukuki hayata dair sorulardır. Sokrates'in küçük yaşlardan itibaren, henüz okul yıllarında iken üstün bir konuşma yeteneği vardı. Okul arkadaşlarıyla o dönemde hâkim olan değer yargılarıyla ilgili birçok tartışma çıkartırdı.

Platon'un diyaloglarında Sokrates, Platon'un istediği gibi, tartışmacı ve güçlü bir karakter olarak ortaya çıkmıştır. Başkalarına sorular sorar, onların sorularını yanıtlar ve bilmedikleri konularda bilgi sahibi olduklarını iddia eden kişilere cehaletlerini gösterirdi.

Heykeltıraş olan babasıyla ilişkisi Sokrates'e güzelliğin ve güzelliğin meydana getirilmesinin sırlarını öğretmişti. Sokrates babasının sağır ve dilsiz kayalardan şekiller ve figürler meydana getirişini izler, önceleri sağır ve dilsiz olan bu kayaların artık güzelliği yansıttığını görürdü. Bu Sokrates'in güzellik kavramını sorgulamasına ve ardından diğer insanlara güzelliğin doğası ve kaynağı hakkında sorular sormasına yol açtı. Arkadaşı ve dostu Kriton, Sokrates'in güzellik hakkında sorgulama yaptığı iki durumu aktarmıştır:

İçsel Durum: Bir halk toplantısının sonunda, "Akhilleus" adlı kişinin konuşmasını bitirmesinin ardından Sokrates konuşmayı "güzel bir konuşma"; iki güreşçi arasındaki müsabaka sona erdiğinde de güreşi "güzel bir güreş" olarak tanımlamıştır. Bu ifadeyi birkaç kez tekrarladıktan sonra derin düşüncelere dalarak kendi kendisine "güzel" kelimesinin anlamını sorgulamıştır.

Dışsal Durum: Çömlekçi Maous'u ziyaret ettiğinde, onun çömlek yapışını izlemiş ve ona "Güzellik, çömleğin oluşumunda mı yoksa şekilde mi?" diye sormuştur.

Ardından, güzel olarak adlandırılan farklı nesnelere karşılaştırma yoluyla “Güzellik nedir?” sorusunu sormuştur³⁰.

Yukarıdaki açıklamalardan, Sokrates’in gençliğinden beri aklında bulunan “fikir”in sürekli olarak inceleme, araştırma ve gözden geçirme mahallinde olduğunu anlıyoruz. Sokrates’in zihni fikirleri, olduğu gibi “konuşulan dil” aracılığıyla ifade edilmeden önce kabul etmiyordu. Kabulden önce zihninde konular üzerine beyin fırtınası yapıyor, meseleler(القضايا) üzerinde kendi kendine konuşuyor, zihinsel tartışmalar ve münazaralar gerçekleştiriyordu. Bir argümanı, onu destekleyen daha güçlü bir argümana dayandırarak sunuyordu. Bunun sonucunda Sokrates, bir konu hakkında konuşmak üzere insanların karşısına çıktığında, Sokratik aklın içinde var olan görüşler diyalogunun mantıksal boyutu ortaya çıkıyordu.

Bu, insanların dikkatini çekiyor ve onu sonuna kadar dinlemelerini sağlıyordu. Çünkü o diğer hatipler ve konuşmacılardan farklı olarak mantığa dayanan, dolambaçlı olmayan bir üslup kullanır; hile, yanlış yönlendirme ve sahteliğe başvurmazdı. Nitekim Sokrates için bilginin kaynağı gerçeği aramaktı.

Sokrates'in kendi dönemindeki hitabet anlayışına karşı sert bir tepkisi vardı. Tanrıları inkâr etmek ve gençlerin zihnini bulandırmak gibi sahte suçlamalarla itham edildiğinde Kalikles ona, idam cezasından kurtulmak için suçlamalara karşı hitabeti ve etkili söz söyleme sanatlarını kullanmasını önerdi. Ancak Sokrates, bunu reddederek şöyle dedi: “Konuşmamla hayranlık uyandırmayı amaçlamadığım için, haz yerine her zaman iyiliği hedeflediğim için ve bana önerdiğin bu güzel şeyleri kullanmayı kabul etmem mümkün olmadığı için mahkemeye söyleyecek bir şeyim de yoktur.”³¹

Sokrates’in argümantasyonunun özü, süslü kelimelerle insanların aldatılmasının, yargıçların ve dinleyicilerin duygularını hedef alan belâgat yöntemlerinin reddedilmesinde yatmaktadır. Bu sanat şu temellere dayanır:

-Akla saygı duymak

³⁰ Cora Mason, *Sukrâṭ er-raculü'llezî ceru'e 'alâ's-su'âl*, trc. Maḥmûd Maḥmûd, el-Hey'etu'l-Miṣriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire, 2013, 7-8-9.

³¹ er-Rîfi Hişam, *el-Hicâc inde Aristû, Ehemmu Nâzariyyâti'l-Hicâc fi't-Tekâlîdi'l-Ġarbiye min Aristô ile'l-Yevm*, ed. Ḥammâdî Şammûd, Câmi'atu'l-Âdâb ve'l-Funûn ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye Tûnis, Kulliyetu'l-Âdâb, Menûbe, ty., 67.

- “Genel bir ilke, hatta genel ilkeyle benzerlik gösteren özel bir durum üzerinde açık bir hükme varmayı mümkün kılan birçok örnek sunmak” anlamına gelen tündengelim ve tümevarım(çıkarım)³².

- Kişinin, karşısındakiyle konuşurken hasmının ağzından çıkması gereken sözler ve cümleleri kendisi kullanması suretiyle kurmaca olarak kendini küçümsemesi anlamına gelen ironi sanatı. Sokrates, bu yöntemle cahil olduğunu iddia ederek karşısındaki kişinin cehaletini ortaya çıkarır³³ ve bu, dinleyicilerin dikkatini çekerek onları konuşmayı dinlemeye teşvik ederdi.

Sokrates, duruşmasında Atina’daki “hitabet” yapısını tamamen yıkmıştır. Atina’daki hitabet, mahkemede bulunan yargıçları ve jüri üyelerini memnun edecek belirli kurallara bağlı olup şu aşamaları içeriyordu: Yargıçların ve jüri üyelerinin süslü bir üslupla övüldüğü hazırlık, sanığa merhamet gösterilmesi ve cezasının hafifletilmesi için yargıçlara yalvaran bir giriş, ardından davanın sunumu ve savunma. Ancak Sokrates mahkeme aşamalarına uymamış, Atina halkına doğrudan hitap etmiştir. Sorularını halka kendi istediği yanıtlarla birlikte sunmuştur. Her soru arasında dinleyiciler şaşkınlığa uğrayarak birçok çarpıcı tepki göstermiştir. Kendini savunmayı unutmış gibi yaparak onlara hakikati ve iyiliği anlatmış, mahkemenin kararından korkmamıştır³⁴.

Belagat açısından Sokrates’in argümantasyon teorileri Platon’un diyaloglarında sunduğu Sokrates portresinden faydalanır. Platon Sokrates’in dilsel analizlerini; sorular, dinleyicilerin beklentilerine aykırı yanıtlar, “olumlu eylemler” (الأفعال الموجبة) ve “duygusal eylemler” (الأفعال الانفعالية) kullanarak sunmuştur. Aynı şekilde belirsiz olmayan açık anlamlar sunmuş, sözlerinde sembollere yer vermemiştir. Yunan dil bilgisine işaret eden ifadeler kullanmıştır³⁵. Belagat açısından, Sokrates’in diyaloglarında ironi ve alay üslubu hâkim olmuştur. Aynı şekilde Sokrates’in muhatabını ikna etme yöntemi, muhatabın yanıt vermekten aciz hale getirilerek Sokrates’in fikirlerini çürütememesi ve böylece Sokrates’in önünde acizliğini kabul etmesi diyaloglarda görülmektedir.

³² Platon, *Sokrates’in Muhakemesi*, trc. İzzet Karnî, 2. bs., Dâru Kubâ li’n-Neşr ve’t-Tıbbâ’a, Kahire, 2001, 33.

³³ Pierre Hadot, *el-Felsefe Tarîkatu Hayât: et-Tedribâtu’r-Rûhiyye min Sukrât ilâ Fûkû*, trc. ‘Âdil Muştafâ, Ru’ye li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, Kâhire, 2019, 192.

³⁴ Platon, *Sokrates’in Muhakemesi*, 18

³⁵ Platon, *Sokrates’in Muhakemesi*, 33.

1.2.4. Platon'da Argümantasyon

Sokrates'in benimsediği felsefi konular ile öğrencisi Platon'un benimsediği konular arasında büyük bir örtüşme vardır. O kadar ki, her birinin görüşü diğerinkinden ayırt edilemez. Platon'un yazdığı diyaloglarda Sokrates'in ağzından çıkan bir görüş, zorunlu olarak Platon'un görüşünü de dile getirir. Aralarında ayırım yapmak mümkün değildir, çünkü Sokrates Platon'un hocasıdır.

Sokrates'in dilinden yazılan 28 adet diyalogda; Platon, Sokrates karakterini siyaset, devlet, yasalar, ahlak ve dinin yanı sıra dil, sanat ve güzellik gibi diğer problemleri de işlediği diyaloglarına dâhil etmiştir. Platon, Sokrates'i isabetli görüşleri, etkileyici bilgeliği ve tartışma yeteneğiyle bütün rakiplerini alt eden yüksek bir konuma yerleştirmiştir.

Platon, iktidarı ele geçirmek uğruna yaşanan çatışmaların ve düşmanlara karşı girişilen savaşların hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Pek çok bölgeye yolculuk yapmış, birtakım filozof ve düşünürle tanışmış, onların sohbet meclislerinde bulunmuştur. Ardından Atina'da, bilgiye ulaşmak ve Atina'yı inşa edecek öncülerini eğitmek amacıyla bir akademi kurmuştur³⁶.

Platon Sofistler'in görüşlerine karşı çıkmış hem gerçek hayatta hem de kitaplarında onların yöntemlerini ve düşüncelerini eleştirmiştir. Bir Sofist ile arasında geçen diyalogda bu Sofisti; yalnızca ilim sahibi olduğunu iddia eden, çatışmacı, genelde insanlara kendilerinden gizlenmiş ilahi bilgiler, gökyüzünde ve yeryüzündeki gözle görülür şeyler ve bu şeylerin benzerleri hakkında münakaşa (المخصام) özelde ise varoluş ve mahiyet hakkında tartışma (الجدال) sanatını öğreten bir kişi olarak tasvir etmiştir³⁷. Platon'a göre Sofistler sahtekâr, yalancı ve insanları konuşma tarzları ile büyüleyen kişilerdir. Platon bu sebeple onları hor görmüş ve eleştirmiştir.

Platon, Sofistlerin felsefesinin özünü oluşturan aldatma ve safsata yöntemlerini, onların kullandığı dili ve mantığı izlemiş ve tüm bunları çürütmek için çalışmıştır. İnsanlara bu gerçeği; Sofistlerin hikmeti, hakikati ve felsefeyi aramadıklarını, tüm gayelerinin konuşmalarıyla insanları etkilemek olduğunu, bu durumun ise felsefeye ters düştüğünü göstermiştir. Çünkü filozof bilgiyi ve katıksız, saf bir ilim olan diyalektik

³⁶ Ahmed Fuad el-Ehvânî, *Eflatûn*, 4. bs., Daru'l-Maarif, ty., 14.

³⁷ Platon, *el-Muhâverâtu'l-Kâmile*, trc. Şevki Davud, 1. bs., el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 1994, I, 27.

sanatını arar, fikir ve bilgiyi ortaya çıkarır. Platon'a göre ise Sofist taklitçidir, bilgili olduğunu iddia eden bir cahildir.

Platon'un, yaşadığı çağın hatipleri hakkında da düşünceleri vardır. O bu hitapların belâgatımeleştirmiştir. Platon hatiplere dair düşüncelerinden "Menexenus" adlı diyalogun bir bölümünde Sokrates'in dilinden hatiplerin yönteminin eleştirilmesi yoluyla bahsetmiştir. Sokrates'in görüşü Platon'un hatiplere karşı tutumunu göstermektedir: "Onlar, hala hayatta olan bizleri överler, ta ki ben onların övgüleri ile tamamen yüceldiğimi hissederim. Onların sözlerini dinlemek için dururum ve Ey Menexenus, o sözlerle büyülenir, kendimi daha önce olduğumdan daha büyük, daha asil ve daha yüce bir insan olarak hayal ederim."³⁸ Hatiplerin belagatı şu hususlara dayanmaktadır:

- Dinleyicinin zihninde iz bırakan süslü kelimeler kullanmak
- İnsanları kendilerinde bulunmayan meziyetler ve sıfatlar ile abartılı bir biçimde övmek
- Hitabelerinde akli kullanmayı bırakıp yerine gurur, cesaret ve övünç duygularıyla halkı hoşnut etmek

Platon kendi görüşüne göre, istenilen niteliklere sahip hitabetin nasıl olması gerektiğine dair bir örnek sunmuştur. Bu hitabette aldatmaca ve halkın duygularıyla oynamaya yer yoktur. Örneğin bahsi Sokrates'in, hocası "Aspasia"nın ünlü hitabesinden bahsettiği bölümde geçmektedir. Aspasia'nın hitabesinin ardından Sokrates ve çağdaşlarından bazı hatipler, konuşmanın Sofist hatiplere muhalefet eden yöntemini benimsemişlerdir. Aspasia'nın konuşması şu esaslara dayanmaktadır:

- Yüce ve soylu işlerden bahsetmek için ne gereğinden fazla ne de az olan, asil ve uygun kelimelerin seçilmesi. Bu esas konuşmanın başlangıcında zikredilmiştir.

- Vatanları için ölenlerden bahsetmek ve halkın doğum, yetiştirilme ve eğitim kaliteleri hakkında konuşmak

- Tanrıların kutsadığı, övgülere layık belde (Atina) hakkında konuşmak

- Tüm yaratılmışlar arasından insanoğlunu övmek

- Cömertlikleri ve verimlilikleri bakımından yeryüzüne benzeyen anneleri övmek

- Demokratik ve aristokratik yönetimi övmek

- Haklar, özellikle yönetimi elde etme hakkı hususunda tüm insanlar arasında eşitliği talep etmek

³⁸ Platon, *el-Muhâverâtu 'l-Kâmile*, Menexenus'un mühaveresi, 337.

- Perslerin ve Atinalıların onur, güç ve şan kazandıkları mücadeleleri anlatmak
- Hitabenin, başka bir hitabeyi daha içermesi. Bunlar, erdemlere teşvik edici

konuşmalar veya vatanları için can veren savaşçıların kendi çocuklarına, ardından da asil değerleri ve büyük fedakârlıkları korumaları için diğer çocuklara yönelttiği mesajlardır.

Platon “Aspasia” adlı hitabesinin üslubunda hitabe metninin yapısının, hitabenin düşünsel ve üslupsal değişimi temeline dayandığı bir dizi tartışmacı, hitabi yöntem kullanmıştır. Daha önce bahsettiğimiz gibi Platon’un “Aspasia” adlı hitabesi ile Sofistlerin hitabeleri arasında temel bir farklılık vardır. Sokrates’in dilinden aktarılan konuşmada dil, üslup ve yapı bakımından bir devrim görülür. Bu devrim, tarih anlatımı yöntemi (bir ulusun tarihini anlatma) veya hikâye anlatımıyla (kral ile düşmanları arasındaki savaş hikâyelerinin anlatılması), vatan için savaşmaya ve can vermeye çağrı, mantığa dayanan bir ikna için uygun dilin kullanılması, aldatıcı bir dilden ve kelime oyunlarından kaçınma, işlenmemiş belağı lafızların ve tekrar edilen söz sanatlarının kullanılması gibi yöntemlerle “ikna etme sanatı” şeklinde kendini gösterir. Dil özenle seçilmiştir ve Platon, dilin konuşmanın başından sonuna tutarlı bir şekilde ilerlemesini istemiştir³⁹.

Hitabede tartışma; başarı gösteren kimselerin fedakarlıklarının zikredilmesi, çocukları atalarına uymaya, onların erdemlerini takip etmeye ve onlara saygı duymaya teşvik ve eskilerin şanlarını yad etme ve aynı şekilde adil, demokratik ve aristokratik bir hükümetten bahsederek eşit yurttaşlık ve haklara saygı mefhumunu inşa etmeye yönelik “ikna” şeklinde ortaya çıkar. Bu belirli bir dinleyici kitlesiyle sınırlı kalmayan, halkın tamamına seslenen bir hitaptır. Aspasia hitabesinin eski çağlarda tartışma teorisine sunduğu katkılar şunlardır:

- Sofistlerin aldatıcı ve süslü kelimelerle dolu konuşmalarından kurtulma.
- Konuşmanın yöneltildiği kişilere yönelik sahte ve abartılı övgü üslubundan kurtulma.
- Mahkemede bulunan yargıçlar ve insanlar üzerinde tesir uyandırmak için duyguların ve hislerin kullanılmasından kurtulma.
- Dinleyiciye saygı duyan ve "duygu" yerine "akla" dayanan yapıcı bir hitabet inşa etme.
- Hitabelerde kullanılan üslupların yalnızca "övgü" ile sınırlı kalması gerçeğini yıkma, çünkü bu konuşma kahramanların fedakârlıklarının anılması, abartıya kaçmayan adil bir

³⁹ Platon, *Gorgias'ın mühaveresi*, trc. Muhammed Hasan Zaza, el-Hey'etu'l-‘Âmme li'l-Kitab, Kahire, 1970, 40.

övgü yöntemi, tarihsel anlatım ve hikâye anlatımı yöntemi, fedakârlığa, erdemli davranmaya ve üzüntüyü bırakmaya teşvik yöntemi gibi birçok farklı yöntemle dayanmaktadır.

Platon'un başka bir yaklaşımı daha vardır. Bu yaklaşımını "Gorgias" diyalogunda "beyanın" hakikatini ve hitabetin bu konu ile ilişkisini ortaya çıkarmak için Gorgias ile Sokrates arasında başlayan ve daha sonra Sokrates ile Paulus arasında devam eden bir konuşma üzerinden açıklar. Beyan Gorgias'ın dilinden şu şekilde tarif edilmiştir: "Mahkemelerdeki yargıçlarla, konseylerdeki ve halk meclislerindeki önderlerle ve vatandaşların bir araya geldiği diğer tüm toplantılarda konuşarak bir kimseyi ikna edebilme yeteneğidir ki bu yetenek sayesinde hem doktorları hem de spor eğitimlerini emrine amade edebilirsin."⁴⁰ Diyalogun başında ifade edildiği gibi beyan "konuşma yeteneği" ve ikna etme aracıdır. Konuşma ve sanatları ise "belagattır". Bu nedenle beyan insanları ikna eden belagat olarak tanımlanır. Amaca ulaşmanın yolu bu sanattan geçer ve Atinalılar bu sanatı alışılmış şekliyle çok iyi bilirler.

İfadede, iki kişi arasında iletişimi sağlayan (bağlantı meydana getiren) işlevsel bir uygulama (ممارسة) bulunur. Sokrates iki kişi arasında iletişimi sağlayan bu bağda "dalkavukluk" olduğunu düşünür. Bu, hitabetten daha geniş ve kapsamlıdır. Sokrates dalkavukluğu dört gruba ayırır: yemek pişirme, beyan, süsleme ve safsata⁴¹. Sokrates tüm bunların çirkin olanı güzelleştirmek için bir araç olduğunu ve gerçeği arayan felsefi hitabın aksine açık bir aldatmaca içerdiğini düşünür.

Hatip, belagat silahına sahip olan kişidir. O, insanların aklına tahakküm eder ve onları yöntemleriyle ikna eder. Bu nedenle dinleyiciler bu hitabetin kurbanı olurlar. Sokrates, "ikna etme" eylemini adaletle ilişkilendirerek açıklar. İknanın hakiki bilgiden tamamen uzak olduğunu ve bütün ilimlerden farklılık arz ettiğini belirtir.

Sokrates şu sözleriyle mahkemelerde uygulanan yöntemlerin ne beyan ne de belagatla uzaktan yakından alakası olduğunu, bu yöntemleri uygulayanların gerçekleri çarpıtan ve konuşmalarıyla insanları aldatan hatipler ve sofistler olduğunu ortaya koyar. Beyanın, eşyanın hakikatini bilmeye ihtiyacı yoktur, kendisini âlimlerden daha fazla

⁴⁰ Platon, *Gorgias'ın mühaveresi*, 40.

⁴¹ Platon, *Gorgias'ın Muhaveresi*, 56.

ilme sahipmiş gibi gösterecek bir ikna yöntemi uydurması yeterlidir⁴². Bu, Platon tarafından açıkça ifade edilen bir görüştür.

Hedef alınan tek şey, Platon'un Atina kentine sorunlar ve felaketler getiren bir kötülük olarak gördüğü hitabettir. Çünkü hitabet özünde aldatmaya dayanır ve bu durum adaleti bozar, zulmün gücünü artırır. Aynı şekilde hitabet; mahkemelerin, jüri heyetlerinin ve devletin hızlı karar vermesini baltalayan safsata gibidir. Çünkü bu tür hitabetin amacı tartışmada gizli "ikna"dır ve -onların gözünde- bu durum uygun değildir.

Anlatılanlardan, Platon'un hitâbî tartışma sanatına karşı iki yaklaşımı olduğu anlaşılmaktadır:

- Bu belagati(beyan) külliye reddetme durumu. Çünkü Platon, hitabette kötülük, aldatma ve sahtecilik görür. Ona göre hitabet Atina kentindeki tüm sistemleri, değerleri ve kanunları bozmaktadır.

- Belagatin doğrudan etkileme yönünü aklın kullanılmasına dönüştürerek düzeltmek şartıyla hitabetin bazı bileşenlerini ilkesel olarak kabul etme durumu. Çünkü ikna; adalet, hakikat ve devlet dışında başka hiçbir şey için kullanılamaz.

1.2.5. Aristoteles'de Argümantasyon

Aristoteles MÖ 384/385 yılında Stageira şehrinde dünyaya gelmiştir⁴³. Gençlik yıllarında, filozof Platon'un akademisini kurmasının ardından Platon'un öğrencisi olmuştur. Ardından Atina'dan ayrılarak çeşitli felsefi ilimler öğreteceği yeni bir okul kurmak amacıyla memleketine geri dönmüştür. Aristoteles modern Avrupa ve dünyada, felsefe ve insan düşüncesi üzerinde büyük bir iz bırakmıştır. Günümüzde üniversitelerde verilen derslerde hâlâ onun söylemleri tartışılmaktadır. Kitapları geçmiş ve gelecek birçok araştırmacının kaynağı olmaya devam etmektedir.

Aristoteles, ilmi hayatında hocası Platon'un yöntemini takip etmemiştir. Platon'un "Akademisi" matematik ile ilgilenirken, Aristoteles'in okulu felsefe ve bilim ile ilgilenmiştir. Platon, diyaloglarını duygu ve aklın iç içe geçtiği, edebi bir üslupla yazmış fakat eserlerinde hayal gücüne büyük ölçüde yer vermiştir. Bu sebeple, Platon'un kaleme aldığı eserler yüksek seviyeli edebi metinler olarak kabul edilir. Ancak Aristoteles, eserlerinde bu yöntemi benimsememiştir. O bilimsel ve ciddi bir

⁴² Platon, *Gorgias'ın Muhaveresi*, 50.

⁴³ Alfred Taylor, *Aristû*, trc. 'İzzet Kârî, 1. bs., Dâru't-Ṭalî'a li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut, 1992, 10.

üslupla, güçlü bir dille yazmış, mecaza ve süslü ifadelerle yer vermemiştir. Aristoteles, bine yakın kitap yazmış, ancak bazı kitapları diğerlerine göre daha fazla ün kazanmıştır. Öne çıkan kitapları arasında “Metafizik”, “Ruh Üzerine” ve “Poetika” gibi kitaplar bulunmaktadır.

Aristo Sofistlerden miras alınan hitabeti, bu hitabetin konusunu, işleyişini, yapısını, inşa biçimini ve bu hitabetle övünen hatiplerin küstahlığını eleştirmiştir. Ayrıca, hitabet konusunda Platon’un görüşlerini benimseyen topluluğu da eleştirmiştir. Aristoteles, hocasının hitabete karşı gereğinden fazla hoşgörüsüz olduğunu, Atina’daki insan hakları sorunlarını hitabete yüklediğini düşünmüştür. Aristoteles’e göre sorun hitabetten değil hatiplerden kaynaklanmaktadır. Aristoteles, belagati doğrudan ruhu ayaklandıran ve duygulara dayanan sofistlik çerçevesinden çıkarmıştır. O, amaca ulaşmak konusunda akla dayanan “istidlal (çıkarım)” modelini sunmuştur. Üsluba; tartışmaya ve sunuma açık fikirleri tartışırken sunulan argümana dayanmıştır. Aristoteles’in argümantasyonunun, eserlerinde ve öğrencilerine verdiği derslerde ortaya çıkan temelleri ve kuralları vardır. Aristoteles’in argümantasyonunun boyutunu ortaya koyan eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Poetika (Şiir Sanatı):

Bu kitap, Aristoteles tarafından şiir türlerini ve konularını tartışmak amacıyla yazılmıştır. Kitapta “şiirsellik veya edebiyatın” tanımı, şiir ile tarih, dramatik şiir ile epik şiir arasındaki ilişki gibi konular ele alınır. Kitabın dil ve belagat ile doğrudan bağlantısı vardır. Çünkü argümantasyonun temeli dil ve belagattir. Aristoteles kitabın 19, 20 ve 21. bölümlerinde düşünce, söz ve dil konularını, sözün belagat ile ilişkisini tartışır. Nitekim argümantasyon söz üzerine kurulur. Aristoteles şöyle der: “Sözle ilgili olarak, araştırma konusu olabilecek bir mesele vardır: söz türleri. Ancak bunları bilmek, oyuncuların sanatının ve bu tür rollerde uzmanlaşmış kimselerin işidir. Örneğin emir, rica, hikâye anlatma, tehdit (uyarı), soru sorma, cevap verme ve bu gruba dahil edilebilecek şeylerin ne olduğunu bilmemiz gibi.”⁴⁴

Bu eser, hitabet sanatındaki düşünce, ardından da sözün nasıl söyleneceği üzerine daha geniş bir çerçevede konuşmaya hazırlık niteliğindedir. Aristoteles bu konuda uzmanlaşmış olan kişilerden bahsederken söz türlerini bilen hatiplere bir işaretle bulunmuştur. Öyle ki hatip farklı sözleri ayırt eder ve dili istenen amaca göre

⁴⁴ Aristoteles, *Fennu’ş-Şi’r*, trc. Abdurrahmân Bedevî, Mektebetu’n-Nehda el-Mışriyye, Kâhire, 1953, 54.

yönlendirir. Hatip, oyuncu ya da şair değildir, çünkü oyuncu ve şairlerin belirlenmiş görevleri vardır. Onlar dili, bildirme görevlerinin gerektirdiği şekilde yönlendirir. Bu esere hâkim olan temel konu şiirsellik görevidir.

2. Retorik (Hitabet Sanatı)

Bu kitapta Aristoteles hitabetin tanımını yaparken Platon'un yaptığı gibi Sofistlerin tanımının dışına çıkmakta, hitabete bakış açısına göre yeni mekanizmalar üretmektedir. Aristoteles şöyle der: "Hitabet diyalektiğin karşılığıdır çünkü her ikisi de aşağı yukarı, bütün insanların genel bilgi alanı içine giren ve belli bir bilime ait olmayan şeylerle ilgilidir"⁴⁵ Hitabetin ve diyalektiğin kendilerine has alanları vardır. Kitapta hitabetle ilgili bütün konulardan uzunca bahsedilmiştir. Ancak konu sadece hitap ile sınırlı kalmamış, hitap etme eylemi, konuşmacı (hatip) ve dinleyici (muhatap) arasındaki ilişkiden de bahsedilmiştir.

Burada Aristo hitabeti üç bölüme ayırmıştır: "Hitabet üç bölüme ayrılır ve bu ayırım dinleyiciye dayanarak yapılır. Hitabet üç unsurdan oluşur. Bunlar; konuşmacı (hatip), konu (hitabe) ve dinleyicidir. Aristo'ya göre konuşmanın hedefini dinleyici belirler ve konuşmanın hedefi bu üç unsur arasında bulunur."⁴⁶

Bu; sınıflandırma, düzene koyma, belagat ve hitabetle ilgili terimlerin belirlenmesi gibi işlemlerin yapıldığı ilk aşamadır. Aristoteles bu sınıflandırma ve tanımlamayı yaparak belagatın konularını bir biçimde, diyalektiğin konularını ise başka bir biçimde sunmuştur. Belagatı "etkileme"den "ikna"ya taşımıştır. İşte bu noktada Aristoteles'in argümantasyon teorisi ortaya çıkmıştır. Çünkü ikna, beraberinde tüm tartışma imkânlarını, delil ve kanıt (burhan) sunma sürecini gerektiren daimî bir düşünce sürecidir. Bu, diyalektik açıdan "diyalog yapısı"dır, "önergelerden yola çıkar ve önermelerle zorunlu olarak bağlantılı sonuçlara ulaşır... Süreç genellikle kanıtlanmış gerçeklerden değil, kabul gören görüşlerden başlar."⁴⁷

Bu belagatın birinci ilkesi zihinsel bileşendir ve onun aracılığıyla, diyalog ve tartışmalara herhangi bir dış etki olmaksızın konuşmacıları ikna etmek için delil getirilir. Burada sosyal bağlamın bir önemi yoktur. Konuşmaya katılan bütün tarafların kabul ettiği kanaatlere ulaşma konusunda diyalogu temel "çıkarım (istidlal)" kuralıyla

⁴⁵ Aristoteles, *Retorik*, trc. Furkan Akderin, 2. bs., Say Yayınları, Ankara, 2019, 21.

⁴⁶ Aristoteles, *Retorik*, 34.

⁴⁷ Muhammed Târûs, *en-Nazariyyetu'l-Hicâciyye mine'd-Dirâsâti'l-Belâgiyye ve'l-Mantıkiyye ve'l-Lisâniyye*, 1. bs., Dâru's-Şakâfe, Dârülbeyzâ, 2005, 15.

besleyen mantıktır. Hitabetin ele aldığı konu, farklı meyillere ve uzmanlık alanlarına sahip olmalarına rağmen tüm insanları ilgilendirir. Bu sebeple Aristoteles, konuşmaları bölümlere ayırma ve sınıflandırma ihtiyacı duymuştur. Konuşmalar tek bir düzene sahip değildir; her topluluk kendilerine farklı bir yöntemle hitap edilmesini talep eder. Özellikle politik meseleler, insanların yaşamına ve düşüncelerine büyük ölçüde hâkim olan meselelerdir. Aristoteles hitabeti üç bölüme ayırmıştır:

- a. Politik (Müzakereci) Hitabet:** Politik hitabet yönetim meclisini ilgilendiren konularla bağlantılıdır ve salt siyasi bir amaca sahiptir. “Politik hitabet, bir işi yapma veya yapmama kararınızı kontrol altına alır. Meclislerde konuşan veya davalardan sorumlu olan kimseler bu amaçla hareket ederler. Bu meclislerde konuşmalar, birini suçlamak veya savunmak amacıyla da yapılır.”⁴⁸ Bu hitabet türü aracılığıyla bir davada karar verecek konumda olan kişi ikna edilir, bir kimsenin hakkının gözetilmesi, lehine veya aleyhine karar verilmesine müdahil olmak amaçlanır. Politik hitabet ile durum konuşmacının (hatibin) istediği tarafa yöneltilir veya onun istediği taraflardan uzaklaştırılır.
- b. Adli (Hukuki) Hitabet:** Adli hitabet insan haklarıyla ilgili meseleleri ele alır. Hatip bu meseleleri savunmalıdır. Aynı şekilde hatip, bir kişiyi itham etme veya itham edilen kişiyi savunma yeteneğine sahip olmalıdır.
- c. Törenselle (Epideiktik) Hitabet:** İnsanların övmek, kötülemek ve benzeri halleri ile ilişkili hitabettir. Törenselle hitabet şimdiki zamanla ilgilidir. İnsanlar geçmişini anımsamayı ve gelecek hakkında tahminler yapmayı çoğu kez yararlı görse de övmeye ya da suçlama işlemi o sırada var olan şeylerin durumu göz önünde bulundurularak değişim gösterir⁴⁹.

Bu üç tür hitabette ikna, içlerinde yayılmış vaziyette bulunan argümantasyon unsurları yoluyla ortaya çıkar. Hepsisi değerli ve ahlaki boyutlar taşır. Bireyin yararına olduğu gibi, toplumun yararınadır. Üç hitabet; iyi-kötü, doğru-yanlış, faydalı-zararlı gibi kavramların gerçekleşmesini garanti eder. Çünkü bu kelimeler tüm insanların yaşamıyla ilgilidir ve hitabetin tüm insanların yararına olması gerekir.

Aristoteles’e göre tartışma unsurları örnekler ve vicdanda (Az. zamîr) yatar. Örnekler bir çeşit tümevarımdır çünkü özeli özelle, benzeri benzerle ilişkilendirmek

⁴⁸ Aristoteles, *Retorik*, 34.

⁴⁹ Aristoteles, *Retorik*, 35.

esas ı ızerine kuruludur⁵⁰.Bu, anlamada benzerlik oluşturmak amacıyla eşyanın arasındaki bağı bulmak için benzerlikler ve analogiler aramak ızerinden gerçekleşen zihinsel bir sıretir. Hatip, konuşmasında-ızellikle de “kanıtlama” konusunda-dile getirdiği anlamları ve fikirleri gılendirmek amacıyla benzerlikleri ve eşdeğerlikleri (şebih ve nezâir) bir araya getirir.

Vicdan, Aristoteles'e gıre dildeki zamir gibi değildir. Vicdan: “Tek bir ıncılden oluşan hitabî, gizli (مضمّر) bir kıyastır⁵¹. Zorunlu meselelerde olası ikna oluştururken vicdan, kanıt (ıkarım/istidlal) işlevi gırir. Bu ıkarım; bir şeyi kanıtlamak, anlaşılması için kapalılığın giderilmesi ve açıklamaya ihtiyaç duyan konuları ve işleri ırutmek amacıyla kullanılır. Bu, bazı hutbelerde bulunabileceği gibi onlardan kurtulmak da mımkindir. ınkı her konuşma bu tır kanıtlara (ıkarımlara/istidale) ihtiyaç duymaz.

Aristoteles’in retoriğinde (hitabetinde) en bıyık payı siyasi konular alır, ınkı siyaset insanların yaşamlarını dızenler ve “toplumun mutluluğunu” sağlamaya çalışır. Bu nedenle Aristoteles insanların doğalarını, ahlaklarını, tutkularını ve duygularını hitabetin konusu ve tarzıyla ilişkilendirmiştir, ınkı duygular “eyleme” iter. Amaç, akla hitap eden mantıksal yollarla “ikna etmek” ten başka bir şey deęildir⁵².

Aristoteles’in teorisine gıre iknanın duygular ve ahlak ile ilgili argımantatifbileşenleri vardır: Bunlardan bazıları hatiple, bazıları muhatapla, bazıları da konuşmayla ilgilidir. Bu bileşenler şu şekildedir:

- Aetos (Hatibin Doğası):

Hatibin, dinleyiciler gızınde yıce bir konumu vardır ve hatip kendisini topluluk ınınde konuşmaya liyakatli kılan ızelliklere sahiptir. Yalnızca hitabet yeteneğine sahip olan ve muhataplarının onayını kazanmak için kendilerini ve ısluplarını geliştirmeye çalışan kişiler hatip olabilir. Aristoteles, çağdaşları sofistler ve diğerlerinden hatiplik mesleğine aykırı ahlaka sahip birçok hatip tanımıştır. O, hatibin doğasından bahsederek, hatibin nasıl olması gerektiğine dair bir model sunmuştur. Bunlar, hatiplerin etik olarak uyması gereken şartlardır.

“Bir hatip ikna edebilmek için ıı niteliğe sahip olmalıdır, ınkı kanıtları (burhanı) gız ınıne almazsak inanca yol açan şeyler ıı tanedir. Hatibin sahip olması

⁵⁰ ‘AbdıllaııfÂdil, *Belâğatu'l-iknâ' fi'l-munâzara*, 1. bs., Menşurâtu Zıfâf - Menşurâtu'l-İhtilâf, Beyrut-Cezayir, 2013, 56.

⁵¹ ‘Abdıllaııf, *Belâğatu'l-iknâ' fi'l-munâzara*, 56.

⁵² Muşammed el-Velî, *el-Ĥatâbe ve'l-Ĥicâc beyne Eflâtın ve Aristı ve Perelman*, 1. bs., Fâliyye li't-Tab' ve'n-Neşr ve't-Tevcih, Dârülbeyzâ, 2020, 134-135.

gereken nitelikler şunlardır: akıl, erdem ve iyilik. Çünkü hatipler bu üç niteliğin hepsinden ya da birinden yoksunlarsa söylediklerinde ve verdikleri öğütlerde hata yaparlar. Akıl ortadan kaybolursa tahminleri geçerli ve görüşleri isabetli olmaz, görüşleri doğru olsa dahi kötülükleri düşündüklerini söylemelerine engel olur. Akıl ve hayır sahibi kimseler olsalar da iyilikten (hayır işlemeyi sevmekten) yoksun olabilirler. Buradan hareketle bilmelerine rağmen en iyi öğüdü vermeyebilirler.”⁵³

Ahlaki görünüm burada hatibin, bir imgenin veya bir durumun resmini çizmek için doğrudan meydana çıkmakta ve hatip ile dinleyici arasında daha önceden var olmayan bir güven duygusu yaratmaktadır. Hatip ile dinleyici arasında güven çaba sarfetmeden meydana gelmez, karşılıksız değildir. Dinleyici konuşma sırasında veya başka bir yerde hatiple doğrudan etkileşime girme yoluyla hatipte bu güveni aramalıdır. Dinleyicinin şüpheye kapılması veya kafasının karışması durumunda hatip değerini kaybeder ve hitabe sabitlik unsurlarına dayanmayan bir konuşma haline gelir. Güçlü ikna araçlarına, argümanlara ve kanıtlara (burhanlara) sahip olsa bile, sahip olduğu her şeyin güvenilirliğini kaybeder.

Hatip isabetli görüşlere (sedad) sahip değilse, hutbesi beceriksiz bir konuşma olur. Tavsiyelerinin hiçbir değeri ve etkisi yoktur. Eğer sağlam görüşlere sahip, bilgili ve tecrübeli olmakla beraber kötü bir insan ise en önemli konularda bile olsa tavsiyelerine iç rahatlığıyla güvenilemez.

- Patos (Konuşmacının Doğası):

Bu özellik, hatibin dinleyiciye ilettiği hisler ve duygularda yatar, bu nedenle dinleyicinin (muhatabın) duygularını bilmek gerekir. Hatip, muhatapta bu duyguları uyandırabilmelidir. Bu duygular Aristoteles'e göre hevestir. Heves; zaman zaman değişen, kişinin onu hissetmesine, ona yenik düşmesine veya onu başka bir duruma çevirmesine yol açan bir ruh hali olarak tanımlanır. Bu duygudan, bir tutum ya da eylem doğabilir ki hatibin dinleyiciden istediği şey de budur.

“Duygular (yani hevesler), insanların yargılarını değiştirmelerine neden olan ve haz veya acı eşliğinde ortaya çıkan öfke, merhamet, korku ve benzeri duygular ile zıtları gibi tüm değişikliklerdir. Her biri üç bölüme ayrılmalıdır⁵⁴...”

Öfke, sevgi, nefret ve benzeri duygulardaki içsel ilişkilerden, rasyonel düşünme seviyesine yükselen anlamlar, deliller ve argümanlar doğar. Bunlar dünyaya karşı

⁵³ Muhammed el-Veli, *el-Ḥatâbe ve 'l-Ḥicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 128.

⁵⁴ el-Veli, *el-Ḥatâbe ve 'l-Ḥicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 136.

argümantatif ve ikna edici bileşenler haline gelir. Dinleyicinin davranışını değiştirir ve onu kamusal yaşamdaki ahlaki düzeyle ilgili herhangi bir eyleme doğru hareket etmeye iter.

- Logos (Hitabetin Yapısı)

Logoseski Yunanca “kelime, konuşma, fikir, akıl, anlam ve açıklama” anlamlarına gelmektedir⁵⁵. Logos çevremizde meydana gelen şeyleri yöneten kontrol sistemidir. Dinleyiciyle konuşurken onu ikna etmek için hazırlanan cevabın, kanıtın (burhan) veya delilin sağlam ve mantıksal olarak yapılandırılmış olması gerekir.

Aristoteles’in logos anlayışı, hitabet ve diyalektik arasındaki ilişkiden gelir, bu da karşıtlık ve uyum ilişkisidir. Logos “kıyas (analoji), zımni (örtük) kıyas veya örnektir”⁵⁶İkna eden kişinin fikirleri düzenleyerek ve organize ederek dinleyici için uygun cevabı ve yeterli kanıtı (burhanı) aramasıdır. Bu düzenleme ve organize etme işlemi dinleyici bu örneğe ve kıyasa inanana kadar ve bu dinleyicinin gözünde şeylerin ve fikirlerin ölçülebileceği örtük bir kıyas haline gelinceye dek gelişene ve ilerleyene kadar gerçekleşir. Bu sadece dinleyiciyi bu düzen (logos) aracılığıyla ikna ederek mümkün olacaktır.

Aristoteles, belagat açısından argümantasyon teorisine hem entelektüel düzeyde hem de uygulama düzeyinde birçok mesele sunmuştur. Bu katkılar, “hitabetin yapısı” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Entelektüel düzeyde, Aristoteles *Retorik: Hitabet Sanatı* adlı kitabının üçüncü bölümünü hitabetin estetik boyutuna ayırmıştır. Önceki ilk iki bölümde ise istiare (metafor), kinaye, paralellik, etkili ifadeler, benzetmeler ve imgeler, ölçüler (vezinler), şiir, oran ve karşıtlık konularını ele almıştır.

Aristoteles’te göre argümantasyon ve üslup tamamen iç içe geçmiştir. Üslup unsurları olmadan argümantasyon var olamaz. Üslup, ifadenin sözel ve dilsel temelidir. Aristoteles’in belagatını inceleyenlerin, *Retorik* adlı kitabında belirttiği edebi süslemelere (muhassinat) odaklanmalarına neden olan şey de budur. Bu, Aristoteles’in “retoriğine” olan ilgiyi artırmış ve modern çağda özellikle Perelman ve Titiekah gibi belagat alimlerinin Aristoteles’in retorik çalışmalarını yeniden düşünmelerine kapı açmıştır.

Hitabenin yapısına gelince, klasik belagatta hitabe aşamalara ayrılmıştır. Hatibin, konuşmanın dinleyiciye tam ve eksiksiz bir şekilde ulaşması için bu

⁵⁵ Salih Aydemir, *Retorik ve Şiir*, 61.

⁵⁶ Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2018, 138.

aşamalardan geçmesi gerekir. Üç alandaki (danışma, hukuki ve törensel) hutbe biçimlerinde bazı farklılıklar olsa da bu aşamalar şunlardır: buluş, yapı, düzenleme, üslup, sunum ve hatırlama⁵⁷.

- **Buluş**

Antik çağda ve aynı şekilde modern dönemde belagatçılar, buluş ya da hazırlığa büyük önem vermişlerdir. Bazıları bunu “buluş” olarak çevirmiştir. Buluş, hitabette argümanların oluşturulması, ardından dinleyicinin ihtiyacına göre sunulması ile ilgilidir. Buluş uygun ikna araçlarını sunar ancak argümanları hazır olarak vermez; bunları düzenleyip hitabeye yerleştiren kişi hatiptir.

Buluş ile ilgili olarak “mahal” (topos) ya da “mahaller” (topoi) terimi kullanılır. Aristoteles'e göre bu, argümanın merkezi⁵⁸, yani argümanların inşa edildiği yerlerdir. Hatip delilleri buradan alır ve ikna için mevcut materyalleri buradan toplar. Onların retoriğin üç alanında da kendine özgü özellikleri vardır. Quintilian, “Bunlar (yani mahaller), argümanların saklandığı ve gidip arayıp bulmamız gereken depolardır”⁵⁹der.

Aristoteles, retoriği iki ana ve temel bölüme ayırmıştır: sunum ve tartışma⁶⁰. Sunum, hatip tarafından sunulan konuşmanın konusudur; retoriğin tüm detaylarının, dallarının ve alt konularının ortaya çıktığı çekirdektir. Savunma ya da tartışma konusu olan şeydir. Tartışma, anlatının noktasıdır; konuşmanın, kanıtların(argümanların), delillerin sunulmasının ve diğerlerinin ardışıklığıdır. Nitekim tartışma ile anlatı devam eder; tartışma olmadan anlatı, anlatı olmadan da tartışma olmaz.

Bununla birlikte Aristoteles kendisinden önce gelen filozofların hitabeti giriş, anlatım, tartışma ve sonuç⁶¹ olmak üzere dört kısma ayırmalarını reddetmemiştir. Giriş sunumun içine dahil etmiş ve onu konuşmanın önsözünün bir parçası yapmıştır. Sonucu ise anlatımın bir parçası yapmıştır. Sonuca çok fazla önem vermemiş, biçimine dikkat etmemiştir. Çünkü o daha çok, sonuç kısmına fazla önem vermeyen ancak ikna edici delillerin sunulması ile ilgilenen yargısal hitabete odaklanmıştır.

⁵⁷ Muhammed el-Velî, *el-Ḥaṭâbe ve 'l-ḥicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 99.

⁵⁸ Benû Hâşim, *Belâğatu 'l-Hicâc: el-Uşûlu 'l-Yûnânîyye*, 247.

⁵⁹ Benû Hâşim, *Belâğatu 'l-Hicâc: el-Uşûlu 'l-Yûnânîyye*, 247.

⁶⁰ Muhammed el-Velî, *el-Ḥaṭâbe ve 'l-ḥicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 99.

⁶¹ el-Velî, *el-Ḥaṭâbe ve 'l-Hicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 100.

- Üslup

Aristoteles, konuşmada üslup konusuna özel bir bölüm ayırmıştır ve bu bölümde, tartışma sanatından lafzi güzelleştiricilere (المحسنات اللفظية) kadar söz ile alakalı her şeyi ele almıştır. Sözü bir “sanat” olduğunu belirterek, “sadece doğru olduğu için değil, aynı zamanda gerekli olduğu için üslup meselesine önem vermek gerektiğinden bahsetmiştir. Çünkü isabetli olan, bir kimsenin konuşması esnasında acı hissi uyandırmaktan kaçınmayı amaçlamasıdır. Nitekim adalet, konunun yalnızca olgularla ele alınmasını gerektirir, bu yüzden kanıt (burhan) ek olarak kullanılan her şey gereksiz ve lüzumsuz kabul edilir⁶². Bu bölümde Aristoteles, hitabetin temelini kanıtın oluşturduğunu ve kanıt dışında her şeyin fazlalık ve gereksiz olduğunu -buna, içerdiği ses etkileri ile dil de dahildir- düşünmekle beraber argümantasyona dil açısından odaklanmıştır. Ses ritmi ve hitap (القاء), üslubun önemli dilsel özelliklerdir. Dili güzelleştiricilerde (محسنات لغوية) süslemeler olmasına rağmen; istiare, teşbih, tenâsüb vb. unsurlarından daha az önemli değildir.

Dinleyiciyi, kendisini etkileyebilecek, aldatici dilsel üsluplarla yöntemlerle kandırabilecek dilsel hilelere karşı uyarmıştır. Çünkü sözlü hitabette çok fazla abartı, bilgiçlik taslama, tantana ve duyguları ayağa kaldırma özelliği vardır. Sofistik hitabette farkına varıp “Hitabet (Retorik) kitabında ele aldığı şey de budur.

Üslubun doğruluğu konusunda, cümleleri birbirine bağlayan araçlardan (bağlaçlardan), çok anlamlı kelimelerden kaçınmak gerektiğinden, zamirleri uygun yerlere atamak suretiyle doğru kullanılmasından ve isimleri ilişkili olana tahsis edilmesinden ve benzerleri konulardan bahsetmiştir. Üslubun netliği konusunda ise, doğru ve duruma uygun kelimeler, dilsel mecazlar, şiirsel (manzum) ve düzyazı (mensur) ifadeleri arasındaki farklar, üslubun kusurları ve üslubun aşırı süslenmesi (abartılması) gibi konular üzerinde durmuştur.

Üslup konusunda üslubun duygusuzluğu hakkında dört hususa değinmiştir ki bunlar üslupta eleştirilen hususlardır:

1. Çifte anlamlı kelimeler ve isimler. Bunlar başka anlamlar taşıyan, donuk ve ilgi çekici olmayan şekilde açıklanan lafızlardır. Dalkavuk (متملق) sanat dilenen (يستجدي بفن) kelimesi gibi.

⁶² Muhammed el-Velî, *el-Hatâbe ve 'l-Hicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 146.

2. Yabancı ve anlaşılması zor dilleri ve terimleri kullanmak. Bu kullanım, üslubun güzelliğini ve ikna gücünü (قوته الحجاجية) azaltır. Bir kişi hakkında zihnine şevk ile sokulmuş" denmesi gibi. Bu ifade anlaşılması zor bir ifadedir.

3. Konularda ortaya çıkan kusur. Bu, uzun betimlemeler, çoklu anlamlı ya da zamansız ifadelerin kullanılması suretiyle gerçekleşir. Süt için "beyaz" denmesi gibi. Çünkü bu betimleme, üslubun güzelliğini azaltmıştır.

4. Değişikliklerde ortaya çıkan kusur. Bu akla gelen manaların değişimi ve güzel olandan uzaklaşması şeklinde gerçekleşir. Mananın gülmeye veya aşağılama ve alay etme yönüne kayması gibi⁶³.

İster ikna edici düzeyde ister anlatı düzeyinde olsun, üslup teorisi Aristoteles'te tamamlanmış (المكتملة) haliyle şekillenmiştir. Hitabet (Retorik) kitabının belagat düzeyinin, yapının ötesine geçen ve zihinsel bileşene ulaşan bir boyuta ulaşmasını sağlayan şey de budur. Ancak, belagat açısından, diyalektik açıdandır. Bağlı ve kopuk/sürekli ve süreksiz üslup türleri, (الأساليب المتصلة والمنقطعة) üslubun doğruluğu, konuşma biçimleri ve konuşmaya başlama şekli; anlamlarla birlikte ortaya çıkan değişiklikler çerçevesinde incelenir ve hitabetin ikna edici unsurlarından ayrı tutulmaz.

- **Düzenleme**

Bu bölümde Aristoteles hitabette (retorik) sunum ve tartışma (argümantasyon) üzerinde durur ve üç hitabet türünde de (danışma, hukuki ve törensel hitabet) bu iki bileşene giriş, anlatı ve sonucu ekler. Göreceğimiz üzere bu bileşenlerin her bir parçası, hitabet türleriyle ilişkilidir.

Giriş (İstihlâl): Aristoteles girişe önem vermiş, girişte üç tür hitabetin sunumuna dair her şeye değinmiştir. Bu, takip edilecek yolun açıldığı bir giriş kısmıdır. Tıpkı müzikal parçaların başlangıçları, kasidelerin ilk beyitleri veya önemli hutbelerin başlangıçlarında olduğu gibi. Ayrıca Aristoteles başlangıcın, farklı konularla olan ilişkisinden de bahsetmiştir.

Anlatı (Serd/el-'Arz): Araştırmacılar bu bölümü tartışma (argümantasyon) ile birleştirir. Anlatı büyük oranda hukuki hitabelerde görülür. Konuyu, hatibin doğrudan başkalarını suçlayabileceği veya savunabileceği görünür bir düzeyde sunar. İknaya

⁶³ Aristoteles, *el-Ḥaṭābe*, thk. Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Maṭbû'ât - Dâru'l-Ḳalem, Kuveyt-Beyrut, 1979, 192-194.

yönelik anlatı ya da tartışma (argümantasyon) konunun *logos*'una odaklanır ve hatibin *aetos*'undan ya da dinleyicinin *patos*'undan kaçınır. Anlatının etkili ve faydalı olabilmesi için üç önemli niteliğe sahip olması gerekir: açıklık, kısa ve öz olma (icaz) ve güvenilirlik⁶⁴.

Açıklık; anlatının düzenlenmesinde, hikâyenin kronolojik sıralamasında ve aynı şekilde dinleyiciyi açık bir anlama ulaştıran kanıtların, durumların ve düşüncelerin hatırlatılmasında ve zihinde canlandırılmasında hileler kullanma yoluyla olur. Kısa ve öz olma; uzatma, laf kalabalığı ve konuşmaya katkıda bulunmayan boş sözlerden kaçınma gibi anlatıda takip edilen üslupta ortaya çıkar. Kısalık, duygu ve hislerin dilinden kaçınarak mantıksal rasyonel kanıtları kullanır. Ayrıca açıklık, konudan önce gerçekleşen olgulardan ve hutbenin anlaşılmasına elverişli koşullardan bahsetmek suretiyle ortaya çıkar. Dürüstlük ise anlatı veya tartışmanın (argümantasyonun) en önemli bileşenlerindedir. Dürüstlük yoluyla sahibi veya olayın meydana geldiği zaman ve mekân ile alakası olmayan, yalancı anlatıdan kaçınılır. Çünkü hatip kendisiyle çelişmemeli, şahitler tarafından kolayca çürütülecek kanıtlar sunmamalıdır. Anlatıyı veya tartışmayı (argümanı) iknada bulunan inanılabilir ve tasdik edilebilir unsurlar üzerine inşa etmeli; yargıçları ikna eden ve onların dava hakkındaki inançlarını değiştiren sağlam bir iddia veya güçlü bir savunma oluşturmalıdır.

Sonuç (Hâtıme): Sonucun görevi hatibin kendisini veya övdüğü kişiyi yüceltmek, hasmının değerini düşürmektir. Aristoteles sonucu dört kısma ayırmıştır:

1. Hatibe karşı hoşnutluk, hasma karşı hoşnutsuzluk uyandırmak
2. Temel olayları büyütmek veya değerini düşürmek
3. Dinleyicilerde istenilen duyguları uyandırmak
4. Dinleyicilerin hafızalarını canlandırmak⁶⁵

Aristoteles bahsedilen bu konulara dair araştırmada ayrıntıyla ele alamayacağımız alt dallar oluşturmuştur. Hitabeti belagat (retorik) çemberinden çıkararak daha derin ve daha geniş bir çembere, “teori” çemberine taşımıştır. Retorik (belagat), kuralları Aristoteles tarafından kurulan teorik bir yapıya sahiptir. Aristoteles, retorik hakkında düşünmenin (fikir üretmenin) ve retorikğin zaman içinde genişlemesinin yolunu açmıştır. Bu fikir, Aristoteles'i teorik olarak yeniden okumak ve Aristoteles

⁶⁴ OlivyeRûbûl, *Medhal ile'l-Ĥatâbe*, trc. Rizvân el-'Aşbe, 1. bs., Dâru Afrîkiyâ eş-Şark, Dârülbeyzâ, 2017, 84.

⁶⁵ Muhammedel-Velî, *el-Ĥatâbe ve'l- Ĥicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 118.

mirasına dayalı çağdaş bir argümantasyon veya retorik teorisi üretmeye çalışmak suretiyle tartışma ve belagat (argümantasyon ve retorik) meseleleriyle ilgilenen çağdaş teorisyenler tarafından benimsenmiştir. Bu, Perelman ve Titikah, Michel Meyer ve Toulmin tarafından teoride retorik düzeyinde gerçekleştirildi.

Yunan döneminde belagat (retorik), hatiplerin karşılaştığı şiddetli muhalefetin ardından bir durgunluk aşamasına girmiş böylece tartışma (argümantasyon), hitabeti tekrar öne çıkaran İslami döneme kadar tamamen kaybolmaya mahkûm olmuştur. İslami dönemde tartışmalı meselelerle ilgilenen Kur'an-ı Kerîm metni ile ilişkilendirilmek üzere Arap ve Müslüman alimler arasında argümantasyon (tartışma) kavramı yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Belagat çerçevesinde İslami gruplar, mezhepsel ihtilaf meseleleriyle uğraşmışlar ve belagat alimleri, müfessirler ve fakihler nezdinde tartışma alanı genişlemiştir. Önümüzdeki bölümde bu konu ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

1.3. Arap ve Müslümanlarda Argümantasyon

Kur'an-ı Kerim, kendisine inananların zihinlerine hükmetmiş olan büyük bir inanç mirasını geçersiz kılarak Arapça olarak indirilmiştir. Kur'an, “Rabbinin adıyla oku”⁶⁶ ayetinde olduğu gibi aklın kullanılmasını teşvik etmiştir. “Okuma” fiilinin ardından, bu inançları geçersiz kılmak ve inanç sahiplerini Allah'ın birliğine ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetine ikna etmek amacıyla tartışma (kanıt sunma/delil getirme) fiili gelmiştir. Böylece, Arap-İslam medeniyeti, tüm grup ve mezhepleriyle her şeyi tartışmaya ve müzakereye tabi tutan bu akılcı yaklaşım üzerine kurulmuştur.

Araplarda tartışma teorisini ve bu teorinin fikri ve pratik temellerini/yansımalarını takip ederken, ilk olarak Kur'an-ı Kerim ardından da sünneti nebevide “kanıt sunma/delil getirme”yi ifade eden terimlerin üstünde durmak, daha sonra Müslüman Arap alimlerin delil getirme konusundaki bazı görüşlerine bakmak gerekir.

1.3.1. Kur'an-ı Kerîm'de Argümantasyon

Kur'an-ı Kerim çeşitli yerlerde ve konularda birçok ayette tartışmadan ve tartışmanın zihinsel/aklî süreçlerinden bahsetmiştir. Hz. İbrahim'in kıssasında Allah Teala şöyle buyurmaktadır: “Onlar inananlarla karşılaştıklarında “İman ettik” derler. Birbirleriyle baş başa kaldıkları vakit ise: “Allah'ın size açtıklarını (Tevrat'taki bilgileri)

⁶⁶ Alak Suresi, 1. Ayet.

Rabbiniz katında sizin aleyhinizde delil (hüccet) getirmeleri için mi onlara anlatıyorsunuz; bunları düşünemiyor musunuz!” derler.”⁶⁷. Bu ayette bir kimseyle tartışmak ve onu ikna etmek için kanıt getirmek, deliller sunmak anlamına gelen “حَاجَّ” fiili kullanılmıştır. Kırtûbî, *el-Câmi‘u li-ahkâmi'l-Kur‘an* adlı eserinde ayetin tefsirinde şöyle der: “ليحاجوكم” “sizin aleyhinizde delil (hüccet) getirmeleri için” ifadesi, “ليحيروكم” demeleri için” anlamına gelir. Bu ifade ile alakalı olarak “ليحتجوا عليكم بقولهم” “Sözleri ile sizin aleyhinize delil getirmeleri için” ifadesi kullanılmıştır. “Hüccet” “الحجة” mutlak surette dosdoğru ve mantıklı konuşmayı ifade eder. “مَحَجَّةُ الطَّرِيقِ” “doğru yol, yolun ortası” ifadesi “الحجة” kelimesinin bu anlamıyla bağlantılıdır. “حَاجِبْتُ فَلَانًا” “Falanca ile tartıştım” ifadesi, onu delillerle yendim anlamına gelir. Hadis-i Şerifte geçen “فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى” “Adem (a.s), Musa (a.s) ile tartıştı” ifadesi de buradan gelmektedir⁶⁸.

Başka bir ayet-i kerimede “قل أتُحَاجُّونَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلِنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ” “De ki: Allah bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbiniz olduğu halde O’nun hakkında bizimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız da size aittir. Biz O’na gönülden bağlanmışızdır.”⁶⁹ buyrulmaktadır. Kırtûbî ayetin tefsirinde şöyle der: “أُتُحَاجُّونَا” ifadesi “أُتُحَاجُّونَا” “Bizi iddianıza karşı delil ile tartışmaya mı çekiyorsunuz” oysaki Rab birdir ve herkes yaptığı için karşılığını bulacaktır. Dinin eskiliği anlamına gelmektedir⁷⁰.

“Argümantasyon” “الحجاج” terimi Yahudiler, Hristiyanlar ve münafıklarla tartışmak üzere Kur’an-ı Kerim’de birçok yerde geçmektedir. Hz. İbrahim’in Nemrut’la ve Hz. Musa’nın Firavun’la olan kıssalarında olduğu gibi Kur’an kıssalarında ikna etmeye dayalı argümantasyon terimi açıkça görülmektedir.

Arap-İslam perspektifinden “argümantasyon” teorisi kurulurken Kur’an-ı Kerim “argümantasyon” “الحجاج” teriminin temellerini, karşılıklı olarak söz alışverişi yapmak (münazara etmek) anlamına gelen “تُحَاجُّونَ” ve “تُجَادِلُونَ” fiillerini kullanmak suretiyle atmıştır. Bu durum daha sonradan müfessirler tarafından fark edilmiştir. Tartışma bir

⁶⁷ Bakara Suresi, 76. Ayet.

⁶⁸ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kırtûbî, *el-Câmi‘u li-ahkâmi'l-Kur‘ân*, thk. ‘Abdullâh ‘Abdülmüşsin et-Türkî, 1. bs., Dâru’r-Risâle, Beyrut, 2006, II, 215.

⁶⁹ Bakara Suresi, 139. ayet.

⁷⁰ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kırtûbî, *el-Câmi‘u li-ahkâmi'l-Kur‘ân*, 422-423.

inanca bağılı kalmaya, bir inancı terk etmeye veya Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğerleri arasında yaygın olarak işlenen bir hata ve günahıtan sakınmaya ikna etmek içindir. Tartışma “öteki ile diyalog” ilkesini kabul etmektir.

Kur'an-ı Kerim'de argümantasyon (الحجاج) ve diyalektik (الجدل) arasında dikkate değer bir uyum vardır. İbn 'Âşûr'un “ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه” “Rabbi hakkında İbrâhim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi?”⁷¹ ve “ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من” “كل مثل وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً” “Hakikaten biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali vermişizdir. Fakat insan tartışmaya çok düşkün olan bir varlıktır.”⁷² ayetlerinin tefsirinde belirttiği gibi “tartışma” karşı çıkma, husumet anlamına geldiği gibi “diyalektik” de (الجدل) karşı çıkma, husumet anlamına gelir.

Kur'an-ı Kerim, esasında insanları imana yönlendirmek, önceki ümmetleri doğru inanca yönlendirmek, kâfirlerin ve münafıkların arkasında durdukları sahte polemikleri (الجدل) argümanları ortaya çıkartmak ve insanlara nasıl düşüneceklerini, sağlam delillerle ve kanıtlarla/argümanlarla, sağlam bir akıl yürütme ve çıkarımlarla nasıl düşüneceklerini ve ikna edeceklerini öğretmek için gelmiş belîğ ve fesahatli bir tartışma kitabıdır.

Kur'an-ı Kerim'de çeşitli argümantasyon (الحجاج) ve diyalektiğin (الجدل) farklı şekilleri bulunmaktadır ve bu konuyu ele alan birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalardan biri de Abdullah Sula'nın Kur'an-ı Kerim'deki argümantasyon konusunu incelediği çalışmadır.

1.3.2. Hadîs-i Şeriflerde Argümantasyon

Argümantasyon, hadis-i şeriflerde Kur'an-ı Kerim'den tamamen farklılık arz eden özel şekillerde ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed (sav) Arapların en fasihi olup, kendisine verilen belagat onun hadislerini belagat ve diğer alanlardaki incelemeler için bir kaynak haline getirmiştir. Hadis-i şerifler itikat ve eğitime dair birçok meseleye değinirken dil ve belagat açısından Kur'an-ı Kerim'den farklı bir üslup kullanmış, bu nedenle bazı araştırmacılar bu özellikleri “nübüvvet belagatı” olarak adlandırmışlardır.

Peygamberlik/Nübüvvet makamı, Argümantasyon içeren bir söylem (hitap) için gönderilmiştir. Argümantasyon, nebevî hitabın -tek bileşeni olmamakla birlikte- bir

⁷¹ Muḥammed eṭ-Ṭâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, , ed-Dâru't-Tûnisîyye lin-Neşr, Tunus, 1984, I, 31-32.

⁷² el-Kehf, Ayet 54.

bileşenidir. Yapısal bileşen ve durumsal bağlamsal bileşen gibi hitabın doğasının ve gerekliliklerinin bir parçası olan diğer bileşenler, çeşitli argümantatif modaliteleri (tartışma yollarını) netleştirmeye çalışarak bu bileşen ile etkileşime girer. Hz. Peygamberin hitabı ayrıca; bir inancı pekiştirmek, bir kavramı veya davranışı değiştirmek, bir görüşü veya şüpheyi çürütmek ya da bir düşünce veya davranışı ortadan kaldırmaya çabalamak için kullandığı dilsel ve dil dışı kanıtlama yöntemlerini içerir⁷³.

Eğer “tebliğ” vazifesi nebevî hitabın temel işleviyse, o zaman “argümantasyon” tebliğin diğer yüzünü oluşturur. Çünkü tebliğ, muhatabın anlamasını sağlamak, muhatabı etkilemek ve ikna etmek zorundadır. İkna unsurlarıyla birlikte, hitabın/iletişimin (تخاطب) nebevî veya durumsal bağlamıyla ilgili bazı unsurlar da bulunmaktadır.

Konuyla ilişkili bir hadis-i şerif şöyledir: Enes (b. Mâlik) tarafından nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Şu üç özellik kimde bulunursa o kimse imanın tadını alır: Allah ve Resûlü’nü her şeyden çok sevmek, bir kimseyi yalnızca Allah rızası için sevmek, Allah kendisini kurtardıktan sonra tekrar inkârcılığa dönmekten ateşe atılmaktan kaçındığı gibi kaçınmak”⁷⁴ Burada ikna "tatlılık" hissinin tasavvuru yoluyla gelmiştir. Somut tatlılık ile manevi tatlılık arasında tartışmacı ve ikna edici güzel bir tablo/şekil vardır. Tablonun ikna ediciliği, imanın korunmasına ve kalbî ibadetlere teşvikte yarar. Nitekim dilin bal veya her türlü tatlı yiyecek ve içeceğin tadını aldığı gibi itaatin tadı kalbi ibadetlerle alınır. Kalbi ibadetlerden doğan bu manevi lezzet, duysal lezzet kadar keyifli olup, ondan aşağı kalmaz⁷⁵. Hadiste ele alınan problem, bazı insanların din ve imanın, dini yükümlülüklerin uygulanmasındaki zorluk ve yorgunluk olduğunu düşünmeleridir. Dolayısıyla hadis-i şerif böyle bir zorluğun var olduğunu düşünenleri “ikna etmek” ve imanda, yiyecek ve içeceklerden alınan zevkler gibi -ve hatta onlardan daha çok haz veren- rahatlık, huzur, sükûnet ve zevkin varlığını ve teyit etmek için gelmiştir.

Aynı şekilde dilsel açıdan da hadis-i şeriflerde pek çok ikna edici mekanizma bulunmaktadır. Örneğin, isim-i fail hadis-i şeriflerdeki bazı bağlamlarda “süreklilik (الملازمة) ve devamlılık(المداومة)” ifade ederken, diğer bağlamlarda fiilin yenilenmesini

⁷³ Âmâl Yûsuf el-Muğâmsî, *el-Hicâc fi'l-ĥadîsi'n-nebevî: dirâse tevâduliyye*, 1. bs., ed-Dâru'l-Mütevassıtiyye li'n-Neşr, Tûnis, 2016, 32.

⁷⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. bs., Dâru't-Te'sîl, Kahire, 2012, I, 199.

⁷⁵ Âmâl Yûsuf el-Muğâmsî, *el-Hicâc fi'l-ĥadîsi'n-Nebevî: Dirâse Tedâvuliyye*, 284.

(تجدد الفعل) ve tekrarlanmasını (تكرر الفعل) ifade eder. Hadislerde mübalağa sigaları da övmek veya kötölemek amacıyla bir sıfatın sağlamlılığını ve çoğalmasını belirtmek için sıkça kullanılmıştır. Aynı şekilde isim-i tafdil sigaları şeyler arasındaki ortak ilişkileri bağlamak ve onların seviyelerini ve sıralarını konuşmanın gerektirdiği şekilde ayırt etmek için kullanılmıştır⁷⁶.

Hadis-i şeriflerde çok sayıda argümantasyon mekanizması bulunmakta; argümantasyon biçimleri doğrudan dile, belagat üsluplarına/yöntemlerine ve duyuşsal, tatsal, dokunsal, işitsel, görsel vb. imge ve sahne türlerine dayanmaktadır. Hadisler semavî bir mesaj ile mükellef olan, Allah'ın elçisi Muhammed'ten sadır olmaktadır. Bu sebeple ibadetler, muamelat, ahlak, adap ve yasamanın diğer yönleri ve dalları gibi çeşitli konulara değinmektedir.

Hadis-i şerifler hem açık (صريح) hem de örtük (ضمني) olanı içerir ve muhatabın bağlamını dikkate alır. Muhatap ya Hz. Muhammed'e (sav) yöneltilen bir soru ya da bir vesileyle (لمناسبة) hitabın meydana gelmesinde aktif bir taraftır. Hz. Peygamber onların dikkatini üzerinde toplamış, onlar da Hz. Peygamber'e tartışmalı sorular sorarak, emirlere uymak veya yasaklardan kaçınmak suretiyle soruların cevapları ile etkileşimde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber, iletişim, ikna ve tartışmanın makamına uygun gördüğü dilsel, belagî ve zihinsel argümanları kullanmış; bir şeyi kanıtlamak veya o şeyin haksızlığını ortaya koymak, gerçekleri açıklığa kavuşturmak, davranışları ve kültürleri değiştirmek, şüphe duyulan değerleri ve inançları pekiştirmek, fikirleri, kavramları ve terimlerin anlamlarını değiştirmek, konuları kanıtlamak veya çürütmek vb. gayelerle olumlu ve olumsuz yönleriyle durumlar, modeller ve örnekler sunmuştur.

1.3.3. Belagat ve Fıkıh Eserlerinde Argümantasyon

Arap-İslam düşüncesinde argümantasyon iki aşamadan geçmiştir: İlk aşama “argümantasyon uygulanması” aşaması olup Kur'an-ı Kerim'in indirilmesi, hadislerin yazılması ve daha sonra bunların sahabiler ve tabiinden nakledilmesini takip eden dönemi kapsar. Bu dönemde, Kureyş ve civarındaki Arap kabilelerinde yaygın olan inançları ve daha sonra İslam'ın ulaştığı diğer milletlerin inançlarını geçersiz kılmak için ikna ve argümantasyon yöntemleri kullanılmıştır. İkinci aşama ise “argümantasyon

⁷⁶ el-Muğâmsî, *el-Hicâc fi'l-Hadîsi'n-Nebevî: Dirâse Tedâvuliyye*, 291.

ve diyalektik hakkında yazı yazma ve te'lif⁷⁷ aşamasıdır. Bu aşamada argümantasyon mekanizmaları ve bileşenlerine yönelik ayrıntılı araştırmalar yapılmıştır. Nitekim bu dönemde dil, nahiv, sarf ve belagat olmak üzere Arap dili bilimleri yerleşmiş, tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi dini disiplinler oluşmuştur.

Bu dönemde, fıkıh âlimleri, dilciler, şairler ve belagat alimleri arasında diyalektik ve münazara esasına dayalı olan tartışma teorisi kurulmuştur. Her alim kendi uzmanlık alanında çalışmış, alanlarına dair tartışma ve münazara esnasında uyulması gereken kurallar ve kanunlar (ضوابط) koymuşlardır. Argümantasyon ve diyalektik yöntemi, Kur'an-ı Kerim'den, Hz. Peygamber'in sünnetinden ve İslam âlimlerinin içtihadından doğan bir Arap-İslam yöntemidir. Alimler, fıkıhçılar, belagat alimleri ve diğerleri halifeler ve emirleri önünde durmuşlar ve onların karşısında bir düşünce değerine üstün geldiği, sadece bir bilim dalıyla sınırlı kalmayan büyük münazaralar yapmışlardır. Bu münazaralar arasında en şiddetli olanları fıkıh usulü ile ilgili yapılan münazaralar olmuştur.

1.3.3.1. Belagat Alimlerinde Argümantasyon

Tartışma sanatını (argümantasyon) Araplar tarafından bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Araplar daha sonra tartışmanın usulü, kuralları ve kanunları (ضوابط) hakkında eserler yazdılar. Dolayısıyla argümantasyon Arapların yabancısı oldukları bir konu değildi. Argümantasyon, diyalektik ve İslamî ekoller üzerine eserler yazıldıktan ve belagat kitapları ortaya çıktıktan sonra “Aristoteles’in diyalektiği” Arapçaya çevrilmiştir. Nahiv kurallarının koyulması ve illetlerinin belirlenmesi üzerine beyan edilen görüşlerdeki ihtilaf, argümantasyon teorisinin dilsel açıdan hareket noktasını oluşturmuştur. Ardından akli tartışma (rasyonel argümantasyon) teorisinin temelini oluşturan mantıksal mekanizmalar olan çıkarım ve tümevarım eşliğinde dilsel düşüncenin argümantasyon konusunda ne kadar önemli bir yer tuttuğunu teyit etmek üzere nahiv ekolleri ve nahiv alimlerinin sahip olduğu farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Nahivde argümantasyona dair eserler telif edilmiştir. Bu eserlere örnek olarak kemalüddin el-Enbârî (ö. 577/1181) nahiv alanında “diyalektik” görüş ayrılıklarının tam olarak ortaya çıktığı *el-İnşâf fi Mesâili'l-Hilâf* adlı eseri zikredilebilir.

⁷⁷ Muhammed Yetâvî, “Uşûlu Nazariyyeti'l-Hicâc 'inde'l-'Arab beyne'l-Mumârâse ve't-Tanzîr,” *Mecelletu Câmi'ati Ümmi'l-Qurâ li-'Ulûmi'l-Luğât ve Âdâbihâ*, sayı 21, Şâban 1439 H./Mayıs 2018, 138. erişim: <https://uqu.edu.sa/jll/App/FILES/105344>

Belagatta ise “argümantasyon” söz/konuşma ve hitabet arasındaki ilişkide yani konuda, hatibin taşınması gereken şartlarda, konuşmanın problemleri ve dinleyiciye etki etmede ortaya çıkar. Burada, tartışma konusundaki en önemli iki belagat alimini zikretmekle yetinilecektir. Bu alimler el-Câhiz ve es-Sekkâkî’dir.

1.3.3.1.1. el- Câhiz’da Argümantasyon

El-Câhiz, Arap kültürünün geliştiği ve komşu kültürlerle açıldığı bir dönemde yaşamıştır. argümantasyon ve münazaralarıyla tanınmış, birçok tartışmada yer almıştır. Mezhepler, fikir akımları ve fıkıh ekolleriyle birçok münakaşa ve münazaraya girmiştir. Döneminde argümantasyon ve münazara/diyalektik (الجدل) yeteneği ile tanınmış, yüksek yeteneği ve bilginin tüm yönlerini içeren ansiklopedik bilgi birikimi ile dikkat çekmiştir. Siyaset, din ve ahlak (etik), belagat, bitki ve hayvanlar, karakterler, yasalar, felsefe, beşerî bilimler, edebiyat, tarih, astronomi ve mantık gibi pek çok alanda eserler yazmıştır.

‘Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve ’t-tebyîn* adlı bir belagat kitabı yazmıştır. Bu kitap tamamen belagat üzerine yazılmış olup el-Câhiz bu kitapta şu üç unsuru toplamıştır: “hitabet, belagat ve argümantasyon.” Bu unsurları bir araya getiren temel bağ ise ikna eşliğinde, anlamaya ve anlatmaya, bildirmeye ve almaya dayalı iletişimdir. (التواصل)⁷⁸ el-Câhiz, üç görev olan anlama, bildirme ve almayı, ardından da iknayı “iletişim” adını verdiği tek bir süreçte toplamıştır. Bu unsurlar arasında, kitabın bölümlerinde açıklama ve detaylarını verme yoluyla birbirlerini tanımlayan bağlar vardır.

el-Câhiz belagatı tanımlarken şöyle der: “Hintli bir kimseye belagat nedir diye sorulmuş, o da şöyle demiştir: ‘Delaletin (anlamın) açık ve net olması, fırsatı değerlendirmek ve işaretin güzel olması.’ Hintlilerin bazısı ise: ‘Belagat, delile (الحجة) vakıf olmak ve fırsatın yerlerini bilmektir.’ demiştir.” Sonra şöyle devam eder: “Delile vakıf olmak ve fırsatın yerlerini bilmek, eğer açıklama yapmak zor bir yolsa ve eğer ondan kaçınmak hedefe ulaşmakta daha etkili ve başarıya daha layıkça açıklama yerine kinaye (dolaylı anlatım) kullanmaya başvurmak demektir.”⁷⁹

El-Câhiz burada belagatın tanımında belagat, hitap ve tartışmayı birleştirmektedir. Hintlilerin ağzından dile getirilmiş olsa da bu düşünce, fırsatı değerlendirirken

⁷⁸ Yetâvî, “Uşûlu Nazariyyeti’l-Ĥicâc ‘inde’l-‘Arab beyne’l-Mümârâse ve’t-Tanzîr”, 155.

⁷⁹ el-Câhiz, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr, *el-Beyân ve ’t-Tebyîn*, Mektebetu’l-Ĥâncî, Kâhire, ty., I, 88.

konuşmanın gerektirdiklerini dikkate alarak tüm bu türleri, delaletin açık olması anlamına gelen beyanla ilişkilendirmek amacıyla el-Câhiz'in benimsediği bir düşüncedir. Delile vakıf olmak ancak ikna ve argümantasyon, gerekirse meseleler hakkında münazara yoluyla olur. İkna sanatı (belagatı) anlamın yerinde, fazlalık veya kısaltma olmadan sunulduğu fırsat yerlerini bilmek demektir. Bu durumda sözü uzatmaktan kaçınmak, ayrıntılı delil getirmek için sözü uzatmaktan daha iyidir.

el-Câhiz'in üzerinde durduğu en önemli özellik, hitabet konusudur. Ardından hitabetin dinleyicilerin kalpleri ve zihinleri üzerindeki etkisi ve bunun hatibin kişiliğiyle olan ilişkisidir. el-Câhiz kitabında, Hz. Muhammed'in (sav) hutbelerine, Ebu Bekir es-Sıddık'ın vefat etmeden önce Hz. Ömer'e yaptığı konuşmaya, Ömer b. el-Hattab'ın Ebu Musa el-Eşari'ye yazdığı mektuba, Ali b. Ebi Talib, Abdullah b. Mesud, Muaviye b. Ebi Süfyan, Ömer b. Abdülaziz, Kuteybe b. Selem ve el-Ahnef b. Kays'a ait bir hutbeye ve el-Haccac b. Yusuf es-Şekafi'ye ait hutbelere yer vermiştir.

Arapların hitabet konusunda kendilerine has gelenekleri olduğunu, sahip oldukları fesahat ve belagatın hutbelerini çeşitli üsluplar/yöntemler kullanarak doğaçlama olarak vermelerine imkân sağladığını belirtmiştir. Güzel konuşma, (فحسن البيان) kelime seçimi ve anlam açıklığının konuşmanın temel unsurları olduğunu belirttikten sonra dil ve konuşma kusurlarından, hatibin düştüğü mübalağa ve gereksiz laf kalabalığı yapma gibi tuzaklardan bahseder.

Hitabeler ve sınıflandırılmaları konusunda, Leyla Cuğam konuşmacının ve dinleyicinin durumunu göz önünde bulundurarak çeşitli durumlardan bahsetmiştir. Bu durumların ilki eğitim makamıdır. Bu makamda Hz. Peygamber'in veda hutbesinde olduğu gibi emir, yasak, bilgi verme ve teyit etme vardır. İkincisi vaaz makamıdır. Bu makamda Ali b. Ebu Talib'in ve Ömer b. Abdülaziz'in hutbelerinde olduğu gibi hatip, gaflette olan ve ihmalkâr davranan dinleyiciden farklı bir durumda olup dinleyicilere vaaz verir. Bu makamda nasihat etmek, ahireti hatırlatmak, dünyaya dalmamaya ve Allah'a dönmeye teşvik etmek esastır. Üçüncüsü tehdit makamıdır. Bu makamda Haccac b. Yusuf'un Irak halkına için yaptığı konuşmalarda olduğu gibi siyasi konuşmalar/hutbeler yer alır ve içerisinde tehdit, korkutma, alay etme unsurları bulunur. Bu konuşmalarda özlülük, coşku, etkileme ve kasıtlılık bulunur. Dördüncüsü cihat makamıdır. Bu makamda Ali b. Ebu Talib'in valisi öldürülen Enbar halkına zulme karşı

çıkmaları için yaptığı konuşmada olduğu gibi hamaset, insanlara cesaret aşlamak ve onları cihada ve savaşa teşvik etmek vardır. Beşincisi diyalog makamıdır. Bu makamda konuşma, karşılıklı iki kişi veya rakibin arasında gerçekleşir. Ziyad'ın Basra'ya geldiğinde yaptığı konuşma ve İbnu'l-Ehtem, Ahnef ve Ebu Bilal Mirdas'ın kendisiyle yaptığı tartışma gibi. Bu, tartışmaya dayalı, birbirini takip eden bir özelliktir⁸⁰.

el-Câhız, hatibin sahip olması gereken şartlar bulunduğunu belirtir; hatibin meramını anlatamayan, kendini ifade edemeyen, dil hataları yapan biri olmaması gerektiğini söyler. Arapların en cesurları ve kahramanlarından birisi olan, sonradan İsfahan ve Medain valiliğini yapan Attâb b. Verka' er-Riyâhî bir hutbesinde insanları cihada teşvik ederek şöyle demiştir: “Bu, Allah Teala'nın buyurduğu gibidir:

‘Bize savaş ve mücadele farz kılındı,

Kadınlara ise eteklerini sürümek.’⁸¹

el-Câhız'ın kitabında Attâb'ın hutbesi, hatibin burada hatiplik yapmaya ehil olmadığını gösterir, çünkü hatip şiir ile Kur'an-ı Kerim'i ayırt edememektedir. Savaşçının karakterinde bulunan kudret, hatipte bulunması gereken kudretten farklıdır; Attâb'ın kılıç ve dövüş ile meydana getirdiği etki, sözle etkileme gücünden daha üstündür. Yerine uygun olmayan bir mevkiye konulduğunda, beceriksizliği ortaya çıkmıştır. Her savaşçı hatip değildir; cihat ile bir bağlantısı olsa bile, cihat eylemi ile cihat üzerine hutbe vermek birbirinden farklıdır.

Hitabetin bir ikna ve delil sunma aracı olarak inşasında, Ömer bin Abdülaziz'in vaazî hitabetinin örneği olan hutbeleri ele alınabilir. Bu hutbelerin belirli özellikleri vardır: Hitabeler Allah'a hamd ve O'nun peygamberine övgü ile başlar. Ömer bin Abdülaziz şöyle der:

“Ey insanlar, şüphesiz ki siz boş yere yaratılmadınız ve başıboş bırakılmadınız. Mutlaka Allah'ın aranızda hükmedeceği bir dönüş yeriniz vardır. Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetinden mahrum kalan ve genişliği gökler ve yer kadar olan cennetten yoksun olan kimse hüsrana uğramıştır. Bilin ki, bugün Allah'tan korkan kimseye yarın

⁸⁰ Leylâ Cuğâm, *el-Hicâc fî Kitâbi'l-Beyân ve't-Tebyîn li'l-Câhız*, Doktora Tezi, Câmi'atu Muhammed Hıdayr, Beskire, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luğât, Kısmu'l-Luğati'l-'Arabiyye, Cezayir, 2012–2013, 124-143.

⁸¹ Ebû 'Osmân 'Amr b. Baħr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, el-kitâbu's-sânî, thk. 'Abdüsselâm Hârûn, Mektebetu'l-Hıncî, Kahire, ty., 235-236.

emniyet vardır. Azı çokla, geçiciyi kalıcıyla değiştiren kimse kurtulmuştur. Görmüyor musunuz ki, sizden önce ölenlerin elbiselerini giyiyorsunuz ve sizden sonra gelenler de aynı şekilde bunları geride bırakacaktır. Sonunda, en hayırlı varis olan Allah'a döneceksiniz."⁸²

el-Cahız, bu hutbeye büyük bir tematik ve sanatsal değeri olduğu için eserinde yer vermiştir. Hutbede; belagat, delil sunma ve ikna unsurları şu temeller üzerine inşa edilerek bir arada toplanmaktadır:

- Giriş (Mukaddime): Burada Allah'a hamd edilmekte, O'na şükredilmekte ve peygamberlerin en yücesi olan Hz. Muhammed'e salat ve selam edilmektedir.

- Başlangıç (İstihlâl) veya İcâd: Burada hutbenin açılışı yapılmakta ve insanlara yaratılış amaçları ve sonunda varacakları akıbetleri hatırlatılmaktadır.

- Gelişme (Bina) veya Sıralama (Tertîb): Bu bölüm, hutbede olduğu gibi düşüncenin ve vaazın (verilen öğüdün) akışının tamamlanmasından ibarettir. Hatip insanlara yok olmalarının kaçınılmaz olduğunu ve güvende kalmalarının Allah'a itaat etmeye bağlı olduğunu hatırlatmakta, ayrıca kendisine de aynı şekilde öğüt vermektedir.

- İfade (İbare): İfade, belîğ bir hatip tarafından hatibin sözlerini iyi bir şekilde anlayan dinleyici kitlesine dünyadan el çekme (zühd) ve ahirete bağlanma konusunda sunulan sağlam bir hutbe şeklinde kendini gösterir. Anlamada hiçbir zorluk bulunmaz; düşünceler sıralı bir şekilde akıp gider, konunun derinliklerine inilir ve hutbede herhangi bir sapmaya rastlanmaz

- Üslup: Hatip halka (أيها الناس، واعلموا، ثم أنتم) (*Ey insanlar, biliniz ki, ve sizler*) gibi ifadeler kullanmak suretiyle kendilerine yakın bir dil kullanarak doğrudan hitapta bulunmaktadır. Böylece hatip ile dinleyici arasındaki dilsel engelleri ortadan kaldırmaktadır. Kullanılan dil yüksek bir dil olup delaleti açık, yapısı güçlüdür. (قد خلع) ⁸³(الأسباب، وفارق الأحباب، وباشر التراب، وواجه الحساب) (*Sebepleri terk etti, sevdiklerinden ayrıldı, toprağa girdi ve hesaba çekildi.*) cümlesinde görüldüğü üzere cinas gibi söz güzelleştiren sanatlar içerir. Ayrıca, (إنكم، إن لكم، ألا ترون أنكم... كذلك أيم والله مرتين) (*Şüphesiz ki sizler, muhakkak ki sizin vardır, ... olduğunuzu görmüyor musunuz ki, Allah'a iki kez*

⁸² el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, el-kitâbu's-şânî, 120.

⁸³ el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, el-kitâbu's-şânî, 121.

yemin olsun ki...) ifadelerinde görüldüğü gibi te'kit ve kase m gibi üsluplar da kullanılmıştır. Te'kit ve kase m burada ikna yöntemleri olarak kullanılmış ve birbirlerini desteklemiştir. Hatip dinleyiciler nezdinde dini kanaati güçlendirmek amacıyla te'kit kullanarak onlarla tartışmış gaflette kalanlar için te'kidi kase mle kuvvetlendirilmiştir. (أيم والله) (Allah'a iki kez yemin olsun ki) ifadesinde olduğu gibi ki bu üslup ikna yöntemlerinin en üst seviyesidir.

- Sonuç (Hâtı me): Ömer bin Abdülaziz, kendi öğütlerinden etkilene rek hutbesini gözyaşları ve ayrılık ile tamamlamıştır. O yalnızca konuşmakla yetinmemiş aynı zamanda kendi hutbesinin ilk dinleyicisi olmuştur.

Hitabelerin seçimi ve onları kitabında toplaması, el-Câhız'ın hitabet sanatını ve onun gereklerini çok iyi bildiğini göstermektedir. Konu seçiminde hassasiyet, hatibin duyguları ve eğilimleri, aynı şekilde algılama seviyesi (مستويات التلقي), dinleyici ve dinleyicinin durumları gibi Arap hitabetinin özelliklerini de bu bağlamda tanıdığını kanıtlamaktadır. el-Câhız'ın bu konudaki bilgisi, onun döneminde hitabetin yaygın olması ve Arapların komşu kültürle re açılmasından kaynaklanmaktadır.

el-Câhız'ın argümantasyonuna dair görüşlerini delillendirmek amacıyla bir örnek sunarak, *el-Beyan ve't-Tebyîn* adlı eserindeki "münazara" sanatını incelemek yoluyla Câhız'ın argümantasyonuna dair başka bir nokta üzerinde durabiliriz. el-Câhız kitabında "asa" konusunu ele alan bir bölüm kaleme almış ve bu bölümü "Kitâbu'l- Asâ" olarak adlandırmıştır. Ardından "Asa ile İlgili Sözler ve Elde Edilebilecek Faydalar" başlığı altında eklemelerde bulunmuştur. Daha sonra birkaç konunun ardından tekrar "Asa ile ilgili sözlere" dönmüş ve "Kitabu'l-Asâya Ekler" gibi başlıklar altında asa konusunu tekrar ele almıştır.

el-Câhız, "i'tizâl" görüşü ile tanınmış olup, erken dönem Mûtezilî alimlerin yanında eğitim görmüştür. Bu alimler, diğer mezheplerle tartışır, münakaşa eder ve itirazlarda bulunurlardı. el-Câhız, Şuubiye mezhebine karşı çıkmış ve onların Arapların belagatin küçümseyen tüm görüşlerini "Kitâbu'l-Asâ" adlı bölümde çürütmüştür. Ayrıca, Mûtezilî alimlerin tartışma yöntemine uygun olarak bu münazarayı aşağıda belirtilen şekilde yazmıştır:

“Allah'ın adıyla başlayarak, Şuubiye mezhebi ve tesviye adıyla anılmayı kabul edenlerin Arap hatiplerine karşı dile getirdiği eleştirilerden bahsedeceğiz. Konuşma esnasında baston kullanmak, hasımla vezinli kafiyeli ve mensur kafiyesiz sözlerle tartışmak, övgüde bulunurken, rakiplerle tartışırken, müzakerelerde ve aynı şekilde münazaralarda urcuzeler kullanmak, kendini övme ve karşılıklı rekabet sırasında seci kullanmak, suçlamalarda ve barış görüşmelerinde nesir kullanmak, sözü kendi akışında ve doğallığında bırakmak, herhangi bir şiirsel şekil (kafiye) veya uyum aramadan veya taklit etmeden ve uydurulmuş bir düzen meydana getirmeden konuşmak, ayrıca, asa ile işaret etmek, yayların uçlarına yaslanmak, yaylarla toprağı yaran hareketler yapmamak, insanların bir araya geldiği günlerinde sarık takmak, sürekli olarak bel kuşağı kullanmak, nikah konuşmalarında oturmak ve barış görüşmelerinde ayakta durmak vb. gibi eleştirdikleri konulara değineceğiz.”⁸⁴

Münazarada tarafların birbirine eş olmaları ve sağlam, mantıklı bir şekilde karşılık verebilme yeteneğine sahip olmaları şarttır. el-Câhız bu yeteneği ve beceriyi şu şekilde tasvir etmiştir:

- Tartışmanın dönüştürücü düzeyi (المستوى التداولي للمناظرة)
- İddia (الدعوى)

Bu, “Araplara karşı Şuubiye meselesi” olarak bilinen iddianın (الدعوى) sunulması yoluyla gerçekleşir. Bu mesele, o dönemde meşhur bir meseleydi. Şuubiye fırkası, Arapların kusurlarını ve eksikliklerini ele alan eserler yazmış, özellikle Arapların belagatını ve kahramanlıklarını eleştirisine hedef almıştı. el-Câhız, Arapları savunarak sunulan iddiaları çürütmek görevini üstlenmiş ve Şuubiye fırkasının sahip olduğu iddiaları münazarasında dile getirmiştir. Ardından pek çok sayıdaki iddiaları kitabında sunmuştur. Bu iddialar arasında şunlar vardır: Konuşurken asa kullanmak, hasma şiirle karşılık vermek, seci ve recez gibi sözü güzelleştiren bedi sanatlarını kullanmak, kelimeleri herhangi bir yapısal veya anlam kısıtlaması olmaksızın bırakmak, Arapların meclislerdeki halleri ve konuşmaları vb.

Bu iddialardan bir diğeri ise hitabetin sadece Araplara has olmadığı, Farslar, Rumlar, Hintliler, Zenciler ve diğer tüm milletlerde de bulunduğu. Ayrıca develer üzerinde

⁸⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, el-kitâbu's-şânî, 5-6.

zor bir hayat süren Arapların hitabetinin kaba ve sert kelimeler içerdiğini de iddia etmektedirler.

- İddianın Delillendirilmesi

el-Câhız, hasmı olan Şuubiyye fırkasının iddialarına delil sunmak için kullandığı Arap şiirinden Evs b. Hacer'in şu beytini örnekler vermiştir:

”إذا استقبلته الشمس صدّ بوجهه كما صدّ عن المهوّل حالفٌ“⁸⁵

"Eğer güneşe karşı durursa, yüzünü çevirir,

Tıpkı yemin eden kimselerin dehşet vericilerden yüz çevirmesi gibi."

Münazarayı sağlam hale getirmek için, karşı tarafın anlayışlı olması ve güçlü bir bilgi birikimine sahip olması gerekir. Çünkü münazara yazılı bir haldedir ve münazara için yeterli kanıtlar sunulmuştur. Bu şiir dizelerinde Arapların ateş üzerine yemin ettiklerini iddia eden Şuubiyye fırkasının iddialarını güçlendiren bir delil vardır. Burada dehşet verici olan (المهوّل), insanları yemin etmeye zorlayandır. Araplar tuzu ateşe atıp, bir şey üzerine yemin etmekteydi.

- İddiaya Cevap Verilmesi veya İddianın Engellenmesi

İtiraz burada bir tepki eylemidir ve itiraz eden kişi bir tartışmacı, muhakeme yapan bir kimse ve konuyu sorgulayan biridir. Bunun anlamı şudur: ortada bir iddia vardır ve bu iddianın kastettiği anlama ve dile getirdiği sözlere yönelik bir yaklaşım söz konusudur. el-Câhız, burada, hasımlarının tüm iddialarını ve söylemlerini tam bir bilinçle kavramış, meseleyi son derece mantıklı ve belagatlı bir şekilde ele almıştır. İşaretleri, sembolleri, suçlamaları ve iddia cümlelerini toplayarak, bunları düşünce süzgecinden geçirmiştir. el-Câhız hasımlarının iddiasını, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği Arap beyanının şerefine bir saldırı olarak değerlendirmiştir.

Her milletin ortaya koyduğu zihinsel birikimi kendilerine iade ederek, felsefenin Yunanlara, kültürün Hintlilere, hitabetin ise Araplar ve Perslere ait olduğunu belirtmiştir. el-Câhız bu ifadeleri ile argüman sunmakta ve kanıtları ortaya koymaktadır.

⁸⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, el-kitâbu's-şânî, 7.

el-Câhız, Şuûbiyye fırkasının iddialarına şu şekilde itiraz etmiştir: “Araplara ait her şey sanki bir ilhammışçasına fitraten ve doğaçlama olarak gerçekleşir. Ortada hiçbir zorluk, uğraşı, fikir karmaşası veya yardım yoktur. Zihnini yalnızca konuşmaya, savaş gününde söylenen şiirlere, kuyudan su çekerken veya bir deveye kılavuzluk ederken bir yarışma veya mücadele esnasında bir güreşte veya bir savaşta yaptığı konuşmaya odaklar. İşte o zaman, sadece zihnini konunun genel gidişatına ve hedeflediği ana noktaya odaklamaktadır. Anlamlar kendiliğinden gelir, kelimeler sel gibi akar. Daha sonra ise bunu yalnızca kendine ait saymaz, hiç kimse bu sözleri onun evlatlarından da öğrenmez.”⁸⁶

el-Cahız’ın verdiği cevap Arap karakterinin doğasından, yaşam tarzından, söz söyleme ve dil hakkındaki düşünme biçiminden kaynaklanmıştır. Her şey; fitraten ve kendiliğinden gelişen doğaçlama bir konu hakkında konuşmaktan, bir olay hakkında yorum yapmaktan, savaş veya sözlü tartışma gibi münasebetlerle söz söylemekten ya da bir durumda doğaçlama olarak şiir söylemekten kaynaklanmaktadır. Bu, uzun düşünme ve değerlendirme gerektirmeyen bir doğallıkla ortaya çıkar.

- ***Cevap ve İtirazı Daha Fazla Kanıtla Güçlendirmek***

Arap belagatıyla ilgili olarak, el-Câhız’ın, Şuubiye fırkasının iddialarına karşı verdiği yanıtlar yukarıda anlatıldığı şekildedir. Ancak el-Câhız bu konuda yalnızca bu kadarla yetinmemiştir. Arapların konuşma konusunda fitraten sahip olduğu yeteneğin doğasını ortaya koymuş ve Arapların konuşmalarının bu derece belagatlı olarak ortaya çıkmasının zorluklarla elde edilen ilmin veya bir gayretin sonucu olmadığını, bilakis ifade edilmek istenen anlamın açıkça ortaya konulmasının çaba göstermeden kolayca meydana geldiğini belirtmiştir. Onun şu sözleri bu görüşünü açıklamaktadır: “Onlar okuma yazma bilmeyen (ümmî) insanlardı ve bu konuda doğal bir yeteneğe sahiptiler. Arapların konuşma konusunda yetenekleri daha belirgin ve yaygındı. Her biri söz söyleme konusunda daha kudretli, ifade kabiliyetleri açısından daha yüksek konumdaydılar. Konuşmacıları yetenekliydi ve konuşma onlar için daha kolaydı. Bu,

⁸⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, el-kitâbu's-sânî, 38

onların dikkatli bir şekilde hatırlamaya ve incelemeye ihtiyaç duymadıkları bir durumdu.”⁸⁷

el-Câhiz konuşmanın oluşumunda dilsel yeterlilik ile zihinsel yeteneği birleştirir. Ona göre Arap kelamı ferdî bir özelliktir, her kişi, sözlerinin gayesini karşı tarafa aktarmada diğerinden ayrılır. Bu nedenle insanlar fesahat ve belagat bakımından farklılık gösterir. Hatipler konuşmayı üreten kimselerdir ve onlar konuşmayı istedikleri gibi yönlendirirler. Bir Arap, fitraten ve doğuştan belagata sahiptir, onu öğrenmeye ihtiyaç duymaz. Bu özellik kendisine önceki nesiller tarafından aktarılmamıştır, kimseden talep edilmemiş taklit yoluyla da ele geçirilmemiştir. Belagat; onların zihinlerinden geçen, tesiriyle kalplerinde iz bırakan, ihtiyaçlarından doğarak göğüslerini saran, zorunluluk ve ihtiyaç olması sebebiyle zihinlerine doğal bir şekilde yerleşen bir özelliktir.

Bu çalışmada edebî münazaranın yalnızca belagî yönüne değinmek ile yetinilmiş ve Arapların kahramanlıkları ve savaş yetenekleriyle ilgili kısım bırakılmıştır. Bu, başka bir iddia olup, el-Câhiz bu konuda geniş bir şekilde cevap vermiştir. Câhiz, Şuûbiyye fırkasına bütün akli deliller ve kesin argümanlarla karşı koymuş ve görüşünü Arapların belagatine ve mantığının üstünlüğüne şahitlik eden Kur'an ayetleriyle desteklemiştir.

el-Câhiz'in zihnini meşgul eden belagat meselesi, “anlamayı sağlama” (الإفهام) meselesidir. Bu, tamamen edebî bir mesele olup, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı kitabının yazılmasında ana odak noktası olmuştur. Bu konunun kapsamına giren tüm hitabet türleri, mektuplar, münazaralar ve diğer konuşma biçimleri de bu temel üzerinde ele alınmıştır.

Muhammed Mişbâl, el-Câhiz'in kitabındaki Kitabu'l-Asâ adlı bölüm üzerinde durur ve bu bölümün yalnızca savunma mekanizmaları ve argüman araçları üzerine kurulu bir hitap (söylem) olmadığını, ikna edici ve tartışmacı (argümantatif) bir amaca hizmet etse bile daha çok hayali bir hitap olduğunu belirtir⁸⁸. el-Câhiz'in anlatılarında edebî yön ağır basmaktadır, çünkü bu bölüm edebi bir eserin parçasıdır. Kitabu'l-Asâ'daki

⁸⁷ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, el-kitâbu's-sânî, 28.

⁸⁸ Muhammed Meşbâl, *el-Belâğa ve's-Serd: Cedelu't-taşvîr ve'l-Hicâc fî Aḥbâri'l-Câhiz*, Menşûrâtu Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Tatvân, 2010, 143.

münazaranın hayali bir yönü olmakla beraber bu bölüm Arap belagatını açıklamak için kullanılan bir belagî bir araç olma özelliğine sahiptir.

Muhammed el-Umerî, el-Câhiz'in *el-Beyân ve 't-Tebyîn* adlı eserinde beyanı iki işlev üzerinden ele aldığını belirtir: Beyan bilgidir yani beyanın anlama işlevi (الوظيفة الفهمية) bulunur ve beyan iknadır yani beyanın ikna işlevi (الوظيفة الإقناعية) bulunur⁸⁹. Böylece el-Câhiz'in Arap kültürüne en büyük katkısı, beyan kavramını küçük cümle düzeyinden alıp metin ve edebî türler düzeyine taşıması olmuştur. Onun *el-Buḥelâ* ve *el-Hayevân* gibi kaleme aldığı diğer eserlerinde de bu yaklaşım görülmektedir.

el-Umerî'nin öne sürdüğü görüşe göre, el-Câhiz, Arap belagatında beyan teorisinin gerçek kurucusudur ve belagat düşüncesinde niteliksel bir dönüşüm gerçekleştiren de odur. El-Câhiz'in Arap argümantasyon teorisine yaptığı en önemli katkı, beyanı (anlamayı) argümantasyon perspektifine dahil etmesidir. Câhiz anlamaya yönelik olarak beyanın tanımına kanıt ile görme (البصر بالحجة) kavramını getirmiştir. Bu da onun teorisindeki tartışmacı yaklaşımıdır: kanıt sunmak, delillerin (الاستدلال) kaynaklarını düşünmek ve iddialara uygun bir şekilde yanıt vermek. Böylece el-Câhiz, beyanı argümantasyon, diyalektik ve münazaraya dâhil eden kişi olmuştur.

1.3.3.1.2. es-Sekkâkî'de Argümantasyon

Yusuf b. Ebî Bekir Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (ö. 626) sikke (demirin işlenmesi suretiyle alet imal etme) zanaatini nisbeten “es-Sekkâkî” lakabını almıştır⁹⁰. Demir işleme sanatında oldukça maharetli olan es-Sekkâkî sahip olduğu maharet nedeniyle tanınmıştır. Otuz yaşında ilim öğrenmeye yönelmiş ve birçok ilim dalında ustalaşarak temayüz etmiştir. *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinde adını zikrettiği Şeyh Hatimî ile Şeyh Mahmud el-Harîsî'den ders almıştır.

Miftâhu'l-ulûm adlı eser, Arap kültüründe kendisinden önceki kitaplardan farklı bir surette ortaya çıkmıştır. Bu eser beyan, meânî ve bedî olmak üzere belâgat ilimlerine yeni bir bakış açısı sunmuştur. Belagatı mantık ve mantıksal düşünce ile ilişkilendirmiş, istidlal meselelerine bakışa felsefî bir boyut katmıştır. Artık belâgatın temel gayesi

⁸⁹ Muhammed el-Umerî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye Uşûluḥâ ve İmtidâdâtuhâ*, Afrîkyâ' eş-Şark, Beyrut, 1999, 194.

⁹⁰ Sâli Abdülazîz Aḥmed el-Hâc, *Cuḥûdu's-Sekkâkî fî 'İlmi'l-Beyân (626)*, Câmi'atu Ümmi Dermân el-İslâmiyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Kışmu'l-Luġati'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, Sudan, 18.

sadece “anlamak” olmaktan çıkmış, delille ikna etmek, belâgatın düşünce sisteminde ana unsur haline gelmiştir.

Miftâhu'l-ulûm, kendisinden önce kaleme alınan belagat ve edebi tenkit kitaplarından farklı olarak, edebiyatla ilişkisi bağlamında Arapça ilimleri kapsayan bütüncül bir düşünme biçimi ile öne çıkmıştır. Bu, bireysel bir özellik olup, Arapça ile ilgili nahiv, sarf meânî ve benzeri her türlü bilgi edebiyatın temelini oluşturmaktadır. Günümüzde edebiyat genel anlamıyla kültürel metinlerdir. Kitabın yazımı esnasında yöntemsel olgunluk ortaya çıkmış, böylece “tüm bu bilim dallarını (nahiv, sarf meânî ve benzeri) kapsayarak ve onları düzenleyen bağları belirterek edebi bir teori kurmuştur”⁹¹ Kitabın önsözünde kitabın yazılış yöntemini açıklarken şöyle demiştir: Bu kitabın içerisinde, dilin türü (نوع اللغة) hariç olmak üzere, edebiyatın kaçınılmaz olduğunu düşündüğüm türlerinden bahsettim ki bunlar birbirine bağlı türlerdir. Bu yüzden, kitabıma sarf ilmini eksiksiz olarak yerleştirdim; zira bu ilim, ancak iştikak ilminin bilinmesi ile tam anlaşılabilir...Ardından kitapta nahiv ilmini eksiksiz olarak sundum, nahiv ilmini tamamlayan ilimler ise meani ve beyan ilimleridir... Meani ilmini tamamlayan ilimler ise tanım (الحد) ve istidlal ilimleri olduğundan, onlara da yer vermekten başka çarem olmadığını düşündüm... Ayrıca, şiir söyleyen kimsenin aruz ve kafiye ilimlerine ihtiyaç duyduğunu gördüğümde, bu ilimlere de yer vermeye yöneldim⁹².

es-Sekkâkî burada önce sarf ilmine, ardından nahiv ilmine önem vermiştir. Daha sonra, tanım (الحد) ve istidlal kavramlarını işlemek suretiyle meani ve beyan ilimleri ile ilgisinden ötürü metinsellik üzerine çalışmaya yönelmiştir... Kitabın merkezinde istidlal yer almakta olup, bu yaklaşımın amacı yalnızca “Arapçada hata yapmaktan kaçınmak ve doğru yolu izlemektir”⁹³

İstidlal (الاستدلال) kelimesi istif'al kalıbından gelir ve delil (الدليل) arama ve istenilene götüren yolu bulma anlamı taşır. Usul ilmine göre istidlal, akli içtihadî delillerden biridir. Bu terim, delil aramayı ifade edebilir veya doğrudan delil anlamında da

⁹¹ 'Abdü'l-'Alî Kâdâ, *Belâgatu'l-İknâ' Dirâse Nazariyye Taḥbîkiyye*, 1. bs., Dâru Kunûzi'l-Ma'rife li'n-Neşr ve't-Tevzî', Amman, 2016, 142-143.

⁹² Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Na'im Zerkûr, 2. bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1987, 6.

⁹³ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 7.

kullanılabilir⁹⁴. İstidlal, nahivle doğrudan bir ilişki içindedir; bu, örneğin, gayrı munsarîf isimlerin gayrı munsarîf olma sebepleri, müsenna kelimelerin elif cem'i müzekker salim kelimelerin ise vav ile merfû olması gibi nahiv kurallarının gerekçelendirilmesinde (التعليل) görülür. Bu noktada akıl yürütme sistemi ile nahiv kurallarının sistemi birleşir ve bunun sonucunda “ilmu'l-meânî” olarak adlandırılan yapının keyfiyeti (خصوصية التركيب) veya yapının özelliği (خاصية التركيب) ortaya çıkar. Bütün bilim dallarında delilin getirilmesi veya sınıflandırılması işlemi, tamamen akli bir süreçtir.

Nahiv ilmi, ilmi ilkelere tabi olan diğer dilbilim ve İslam ilimleri gibi neden-sonuç ilişkisi, gerekçelendirme, kıyas, tümevarım vb. akıl yürütmeye dayalı ilkelere tabi tutulmuştur. Nahiv ilmi kurallarının incelenip bir araya getirildiği bir aşama olan çıkarım/tümevarım (الاستقراء) aşamasından geçmiştir. Bu süreç şu şekilde gerçekleşmiştir:

- Arapların sözüden çıkarım
- Arapların sözlerinden ölçüler elde edilmesi (istinbat/استنباط)
- Arapların sözlerine dair kural koyma⁹⁵.

Meânî ve beyan ilimleri, es-Sekkâkî'nin belagatında büyük bir öneme haiz olmuştur. es-Sekkâkî bu ilimleri nahiv ilminin tamamlayıcıları olarak görmüştür. Ona göre nahiv ilminin tam olması, meânî ve beyan ilimlerine bağlıdır. Böylece üç belagat ilmi arasında bilimsel bir sıralama ortaya çıkmıştır. Nahiv açısından yapılan analiz/tahlil mana ve beyan alanında yapılan analize giriş niteliğindedir. Nahiv, meânî ve beyan ilimleri arasındaki alakadan doğan bu gelişme, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserinde dile getirdiği bir durumdur.

Terkib (Cümle yapısı), üç belagat ilmini bir araya getiren ortak noktadır. Esasında terkiib (cümle yapısı) bir dilbilgisi kuralıdır. Bu cümle yapıları, farklı sigalarla nahiv ilminde sınıflandırılmıştır. Bunun ardından, es-Sekkâkî'nin cümle yapısının

⁹⁴ Rıdvân er-Ruqbî, “el-İstidlâlu'l-Hicâcî et-Tedâvülî ve Âliyâtu İştigâlih”, *Âlemu'l-Fikr*, c. 40, sayı 2, Ekim-Aralık 2011, el-Meclisu'l-Vaṭaniyyü'l-A'lâ li's-Şakâfeti ve'l-Âdâb ve'l-Funûn, Kuveyt, 74.

⁹⁵ Nûruddîn Bûznâşe, *el-Hicâc beyne'd-Dersi'l-Belâğî el-'Arabî ve'd-Dersi'l-Lisânî el-Ġarbî Dirâse Tekâbuliyye Muḳârane*, Doktora Tezi, Câmî'atu Muḳammed Lemîn Debâğîn, Setîf 2, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luğât, Kışmu'l-Luğati'l-'Arabiyye, Cezayir, 2016, 387.

özelliklerine, yani sözün özelliklerine bakması gelir. Bu özellikleri ve onların anlamsal faydelerini takip etmek, ilmu'l-meânî (anlamlar ilmi) olarak adlandırılmıştır. Bu özellikleri, cümle yapısının "nasıl" olduğunu bilmeden anlamak mümkün değildir ve bu durum bizi “anlamın kökenini” (أصل المعنى) araştırmaya götürür.

- **Argümantasyon Açısından Muktezâyı Hal**

es-Sekkâkî'nin ele aldığı meânî ilminde iki ana unsur vardır: makam ve muktezâ-yı hâl. Muktezâ-yı hâl, kendisi için anlamın ortaya çıktığı bağlamda (makamda) kastedilen anlamın özelliğidir. el-Kazvînî (605-682) , belagati “Sözün, hâlin gereğine (mukteza-ı hale) uygun ve fesahatli olarak söylenmesi olarak tanımlamıştır. Muktezâyı hâl, uygun durumu (İtibâr-ı münasib) dikkate almak demektir⁹⁶. Sözün söylendiği duruma uygun olması ve anlamını ne fazla ne de eksik olacak şekilde tam olarak iletmesi gerekir. Sekkâkî bu konuyu şu sözleriyle vurgulamıştır: “Eğer hâlin gereği (muktezâ-ı hâl) hükmün açıkça ifade edilmesini gerektiriyorsa, sözün güzelliği, hükmün tekit edatlarından arındırılmasındadır. Eğer hâlin gereği bunun aksiyse, sözün güzelliği, muktezaya göre zayıf veya güçlü bir şekilde tekit edatları ile süslenmesindedir⁹⁷.

Es-Sekkâkî'nin kastettiği şey, muktezâyı hal durumun gerektirdiği şeyin, anlamı belirli bir durum sebebiyle pekiştirmek açısından ikna ile ilişkili olduğudur. Örneğin, sözün müsnede odaklanması, icazlı olması veya hasredilmesi gibi. Nitekim bu tür yapılar, cümleler içinde örtük bir diyalog yapısı (بنية حوارية) oluşturur. Örneğin soru sorma durumunda, cevabın dinleyiciler için ikna edici olması veya konuşma sırasında mevcut dilsel kanıtlarla bir mesele oluşturmak yoluyla tartışmaya olanak tanınması gerekir.

Burada durum ve makamların delillerini göz önünde bulundurmamak ve konuşmacıların durumlarına dikkat etmek yoluyla argümantasyon öne çıkar. Durumların çeşitliliğiyle birlikte hitapların da çeşitlenmesi söz konusu olur. Muhatabın ve dinleyicinin durumu ile konuşmanın gayesi yani iletişimsel boyutun varlığı bilinmeden ikna mümkün olmaz. Bu bağlamda makamın önemi göz ardı edilemez.

- **İstidal ve Meani ile Beyan İlimleri**

⁹⁶ el-Ḥaṭīb el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, 6. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut, 1985, 80.

⁹⁷ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 169.

es-Sekkâkî, meânî ve beyân ilimlerini şu şekilde tanımlamıştır: Meânî ilmi sözün muktezayı hale uygun kullanılması konusunda yapılan hatalardan kaçınmak amacıyla, anlamın ifade edilmesinde söz yapılarının özelliklerini (خواص تراكيب الكلام) ve bunlara bağlı olan istihsan ve benzeri unsurları takip etmektir. Beyân ilmi ise, aynı anlamın farklı yollarla, anlamın netliğini artırarak veya azaltarak ifade edilmesi ve böylece sözün tam olarak istenen anlama uygun olup olmadığının tespit edilmesidir⁹⁸. Bu iki tanımdan anlaşılacağı üzere, es-Sekkâkî beyân ilmini meânî ilmine bağlamış, hatta aralarındaki ilişkiden ötürü beyân ilminin me‘ânî ilminin bir parçası olduğunu düşünmüştür. Çünkü her iki ilim de söz yapılarının özelliklerine dayanır; asli manaya eklemelerle terkinin cümle yapısının kazandığı özellikler meânî ilmimi, anlamların farklı yollarla ifade edilmesi ise beyân ilmini oluşturur. Her durumda, söz yapılarının özellikleri içindeki anlamların ayırt edilmesi meânî ilminin görevlerindedir.

İstidlalin (delil getirmenin) meânî ve beyan ilimleriyle doğrudan bağlantısı vardır; zira es-Sekkâkî, bu iki ilmin tamamen istidlal olduğunu düşünür. es-Sekkâkî şöyle der: Meânî ve beyân ilminin ne olduğunu anlamak istersen...İstidlal makamının diğer söz makamlarına göre sadece bir parça ve bu iki ilmin bir dalı olduğunu bildiğinde, istidlalî söz yapılarının özelliklerini takip etmenin ve bunları bilmenin, meânî ve beyân ilmiyle uğraşanlar için gerekli olduğunu anlarsın⁹⁹.

Yani, burada istidlal makamı, yas ilanı, tebrik, övgü makamları gibidilin veya konuşmanın diğer makamlarından farklı olarak dili ve amaçlarını bilme makamıdır. Bu nedenle, belâgat alimlerinin veya Allah'ın kelamı olan Kur'an-ı Kerim'i tefsir eden kimselerin, zikredilen manaları ayırt edilebilmesi için delil ve tanım bilgisine sahip olduktan sonra söz yapılarının özelliklerini iyi bir şekilde bilmesi gerekmektedir.

- **İstidlâlî Konuşmada Argümantasyon**

İstidlalî konuşma, belâgat alimleri, edebiyatçılar ve şairler tarafından yapılan konuşmalardır. Bu tür konuşma dil becerilerine dair bilgi gerektirir. Yapısındaki belirli özellikler sebebiyle meânî ve beyân ilimleri tarafından ele alınır. Bu özellikler, sıradan insanların yaptığı konuşmalardan farklıdır. Sıradan konuşma bu tür bir gereklilik taşımazken istidlalî konuşma belâgî bir gayeyle düzenlenir ve istidlal gerektirir. es-

⁹⁸ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 161.

⁹⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 432.

Sekkâkî, bu tür konuşmaya “istidlâlî konuşma” adını verir ve bu konuşmanın eğlence ve ikna özelliklerine sahip olduğunu belirtir.

Konuşmacı (المتكلم), istidlâlî konuşmanın unsurlarından biri sayılır. Konuşmacının en önemli özelliği “gerçeğeştirme yetkinliğidir”¹⁰⁰ (كفاءته الإنجازية). Bu özellik konuşmacının sözü anlayabilecek düşünsel kapasiteye sahip olması anlamına gelir. Es-Sekkâkî, bu bağlamda, istidlâlî konuşma üreten, yetkinliğe sahip zeki ve belâgat sahibi kişilerden bahseder. es-Sekkâkî ibtidai haberden bahsederken şöyle der: “Bilindiği üzere dilin serbest bırakılması durumunda aklın hükmü, konuşmacının söylediği şeyi boş yere konuşmaktan kaçınarak anlamlı bir şekilde ifade etmesini gerektirir. Eğer konuşmacı bir haber veriyorsa, haberde mûsned ile mûsnedün ileyh hakkındaki kastının, muhataba fayda sağlamak olması, dinleyicinin ihtiyaç derecesini dikkate alması gerekir¹⁰¹. Burada konuşmacı, konuşma kapasitesine ve yeteneğine göre mantıklı ve anlamlı bir konuşma (الكلام المفيد) üretmektedir. Haber verirken, konuşma dinleyicinin ihtiyacı miktarınca olmalı; mûsned ve mûsnedünileyh, fazla veya gereksiz sözden kaçınarak konuşmacının amacını dinleyiciye net bir şekilde iletmelidir.

İstidlâlî konuşmanın gereklerinden biri de dinleyici ve dinleyicinin durumudur. Dinleyici unsuru konuşmacı unsuruna eşlik eder, her konuşmanın bir alıcısı olmalıdır, aksi takdirde konuşmadan fayda sağlanmaz. Bu yüzden konuşmada bir istidlâl oluşabilmesi için konuşmacı, dinleyicinin durumunu ve seviyesini dikkate almalıdır. Konu hakkında hiç bilgisi olmayan dinleyiciler, konu hakkında bilgisi olmakla beraber konunun doğruluğundan emin olmak isteyen dinleyiciler ve konuyu tamamen inkâr eden dinleyiciler vardır. Bu vaziyet konuşmacının, dinleyicinin durumunu dikkate almasını gerektirir. Halka hitaben yapılan konuşma, belâgat sahibi kimselere yapılan konuşmadan farklıdır. Dinleyicinin de konuşmayı anlayabilmek, konuşmanın seviyelerini ayırt edebilmek, konuşma türlerini ve durumların gerekliliklerini bilmek için akli yeterliliğe sahip olması gerekir. إنما konusunu işlerken es-Sekkâkî muhatabını ve dinleyiciyi olması gereken durumda zihninde canlandırır. es-Sekkâkî şöyle der: إنما lafzı hatasında ısrar etmeyen ya da hatasında ısrar etmemesi gereken bir muhatap ile kullanılır. إنما زيد يجيء Zeyd ancak geliyor... veya زيد إنما يجيء Gelen ancak Zeyd'dir...

¹⁰⁰ Nûruddîn Bûznâşe, *el-Hicâc beyne'd-Dersi'l-Belâğî el-'Arabî ve'd-Dersi'l-Lisânî el-Ġarbî Dirâse Tekâbuliyye Mukârane*, 396.

¹⁰¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 170.

cümlelerini söylenen sözü kabul eden bir dinleyici karşısında kullanabilirsin. Aynı şekilde إنما الله إله واحد “Allah ancak tek bir ilahdır” demezsin aksi takdirde dinleyicinin bunu kabul etmesi gerekir¹⁰².

Burada muhatabın veya dinleyicinin durumu inatçı ya da kibirli bir durum değildir ve muhatap hatasında ısrar etmemektedir; anlamın gerçekleşmesini kabullenmeye hazır, konuşmacının kastettiği anlama yorum yapmaksızın teslim olmuş durumdadır. Dolayısıyla, dinleyici “إنما” ifadesinin kullanılması durumunda konuşmayı doğal olarak kabul etmelidir. Gerçek olarak dile getirilenler, doğrudan kabul edilmelidir; tıpkı “إنما الله إله واحد” “Allah ancak tek bir ilahdır” ifadesinde olduğu gibi.

- **İstidlalî Bağlamda Argümantasyon**

Es-Sekkâkî, anlama ulaşma konusunda bağlama (المقام) büyük önem verir. Bağlam, konuşmacının muhatap ile nasıl bir anlaşma yaptığına bağlı olarak anlamı belirler. Muhatap, bağlam sayesinde doğrudan anlama ulaşabilir. Bağlam, istidlalî konuşmanın, hitabet kurallarına uygun olarak konuşmacıdan dinleyiciye aktarılmasını sağlayan belâğî bir temel oluşturur.

Bağlamlar, hitabetin mevcut durumuna göre farklılık gösterir ve övgü bağlamına karşı yergi bağlamı, teselli bağlamına karşı tebrik bağlamı gibi ikili düşünceler (فكر الثنائيات) üzerine kurulabilir. Aynı şekilde konuşma bağlamları da farklılık arz eder. Her bağlamın, konuşmanın gönderilmesi ve alınmasında kendi kuralları olduğundan ibtidai dinleyicinin bağlamı, inkârcının bağlamından, soru soran kimsenin bağlamı, ısrar eden kimsenin bağlamından zekî kişinin bağlamı ise aptal kişinin bağlamından farklıdır.

Ardından konuşmaya başladığın zaman, her kelimenin kendi yanındaki kelimeyle bir bağlamı vardır. Aynı şekilde konuşmanın son bulduğu her yerin bir bağlamı bulunur. Konuşmanın değeri, güzellik ve kabul açısından, konuşmanın uygunluğuna göre artar ya da azalır. Buna muktezayı hal (durumun gereği) denilir¹⁰³. Burada bağlam, genel olarak iletişimin (التخاطب) durumudur. Bu bağlamda iletişimin durumu, iletişim yeri ve muhataplar dikkate alınmalıdır. Bu, konuşmanın belirlenmiş olduğu bir durumda yapılacak uygun konuşmanın bütünüdür. Durumun gereği (اقتضاء الحال) ise, belirli bir

¹⁰² es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 295.

¹⁰³ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 167-168.

kişiyeye yönelik, belirli sözcükler ve sınırlı anlamlara sahip cümlelerle yapılan özel bir konuşma durumudur. Bu, anlık bir durumdur.

Bağlam, konuşmanın yönlendirildiği amaçları taşır; bu amaçlar, büyük sözlü eylemler veya etkileyici eylemler olabilir. Durumun gereği ise, bu genel amaçları gerçekleştiren yapıların özellikleriyle daha yakından ilişkilidir¹⁰⁴. Bağlam, farklı istidlal yollarına ve konuşmayı çeşitli anlamlara açmada istidlalî olur. Sınırlı yapılardan anlam zenginliğine geçer ve konuşmanın amaçlarını bağlamlarıyla iritbatlandırır. Bu ise konuşmanın ikna gücünün, dinleyici üzerindeki etkisiyle ilişkili olarak istidlalî konuşmayla bağlantılı olmasını sağlar.

-Had (Tanım)

Daha önce bahsedildiği üzere meânî ve beyan ilimlerinin tamamlayıcısı olması hasebiyle istidlal ilmine değinmek gerekmektedir. İstidlalin iki bileşeni vardır: hadd (tanım) ve istidlal. Meani ilminin tamamlanmasına yönelik olan sözler istidlalde söz yapıların özelliklerini takip eder. Eğer bu anlamların bu kısmına olan tam bir ihtiyaç söz konusu olmasaydı ve bundan sağlanan büyük fayda olmasaydı, bu konu hakkında yazmamız gerekmezdi¹⁰⁵. es-Sekkâkî, edebiyat ilminin hatasız ve doğru bir şekilde sunulmasına önem verdiği için, kendisine ihtiyaç duyulması ve bunu bir gereklilik olarak görmesi nedeniyle, meânî ilminden sonra istidlal ilmini ele alması gerektiğini vurgulamıştır. Bu sebeple önce had (tanım) kavramını açıklamak ve ardından istidlale geçmek gerekmektedir.

es-Sekkâkî had hakkında şöyle der: Bizim görüşümüze göre had; bazı bilgi sahiplerinin görüşünün aksine, bir şeyin parçaları (أجزاء) veya zorunlu nitelikleri (لوازم) ya da bu ikisinden oluşur. Had, efradını cami ağyarını mâni, diğer bir deyişle kapsayıcı (جامع) ve sınırlayıcı (مانع) olmalıdır. Kapsayıcıdır, çünkü o şeyin tüm örneklerini içermesi gerekir, sınırlayıcıdır çünkü başka unsurların bu tanıma girmesini engellemelidir¹⁰⁶. Bu tanımda es-Sekkâkî, had kavramını iki bakış açısıyla sunar. İlk olarak, “bizim görüşümüze göre” ifadesi ister nahiv ister sarf olsun dil bilimleri ve belagatle ilgilenen veya diğer alanlarda çalışan kişileri ifade etmek için kullanılmıştır.

¹⁰⁴ Bûznâşe, *el-Hicâc beyne'd-Dersi'l-Belâğî el-'Arabî ve'd-Dersi'l-Lisânî el-Ġarbî Dirâse TeĠâbuliyye MuĠârane*, 398.

¹⁰⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 435.

¹⁰⁶ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 436.

İkinci olarak, “bilgi sahipleri” ifadesi ise, mantık, kelim ve fıkıh alimlerinden had kavramının tanımını genişletilmesine katkıda bulunan kişilere işaret eder. es-Sekkâkî, haddi, bir şeyin kendisini oluşturan parçalarıyla olan ilişkisi ile bu şeyin ayrılmaz zorunlu nitelikleri ile ilişkisi üzerinden açıklar. Tanımlanan şey (المحدد) ya bir gerçeklik ya da başka bir şeydir. Eğer gerçeklikse, tanımlanabilir; eğer gerçeklik değilse, bu şeyin anlamını belirten lafız detaylandırılır¹⁰⁷. Bu, es-Sekkâkî'nin tanımı ile bilgi sahiplerinden mantıkçıların arasındaki bağlantıdır.

Bununla beraber es-Sekkâkî had konusundan bağımsız olarak bahsetmemiştir çünkü haddin zikredilmesinin sebebi istidlal ilminde istidlale duyulan ihtiyaçtır. Tanım ve istidlal birbirine bağlıdır; istidlalda bulunan kişi zorunlu olarak tanım da yapar, çünkü tanım bu ilimin tamamlayıcısıdır. Bu nedenle had, meânî ilmi ile sıkı bir şekilde bağlantılıdır çünkü bu ilim onunla tamamlanır. Bu durum, başlangıç durumlarını (أوضاع) (الابتداء), haber türlerini (أنواع الخبر), inşa anlamlarını (دلالات الإنشاء) ve benzeri konuları kapsamlı bir şekilde ele almayı gerektirir. Bir anlama işaret eden bu ibareleri ayırt edebilmek için, onları birbirinden ayıran tanıma (had) ihtiyaç vardır.

- **İstidlal**

İstidlal kavramının, istenilen sonuca ulaştırılan bir yol veya delil talep etmek olduğuna değinmiştik. Nitekim istidlal ancak delil (kanıt) ile yapılmaktadır. İstidlale iki düzeyden bakılmıştır. Bunlardan ilki yapısal düzey, ikincisi ise mantıksal düzeydir. Yapısal düzeyde, istidlal ilmi, yapıların özellikleri ile ilgilidir. Yapıların özellikleri delillerin özelliklerini ve biçimlerini şeklinde kendini gösterir. Her delil biçiminde bir istidlal yöntemi vardır. Bir cümle tek başına delil ya da argüman niteliği taşımaz. Delil biçimi, olumlu veya olumsuz fark etmeksizin iki veya daha fazla cümleden oluşur. Bu, dilbilimciler tarafından dil ile alakalı istidlal meselelerinde delile bakma konusunda kabul gören mantıksal düzeydir.

es-Sekkâkî istidlal hakkında mutlak veya şartlı haber ayrımı yapmaksızın iki haber cümlesi üzerinden şöyle bir örnek sunmuştur: Biliniz ki istidlalde iki cümle yapı, üç bileşene dayanır ve bunlardan biri tekrar eder. Bu üç bileşen kastedilenin mübtedası

¹⁰⁷ Bûznâşe, *el-Hicâc beyne'd-Dersi'l-Belâğî el-'Arabî ve'd-Dersi'l-Lisânî el-Ġarbî Dirâse Tekâbuliyye Muġârane*, 400.

(الثالث) (وخبير المطلوب) (مبتدأ المطلوب), kastedilenin haberi (مبتدأ المطلوب), kastedilenin haberi (وخبير المطلوب) ve tekrar eden üçüncü bileşendir (الثالث المتكرر). Yapı, şu dört biçimi aşmaz:

İlki: Üçüncünün kastedilenin mübtedası için haber ve haberin mübtedası olarak tekrar edilmesi

İkincisi: Kastedilenin iki parçası için haber olarak tekrar edilmesi

Üçüncüsü: İkisi için mübteda olarak zikredilmesi

Dördüncüsü: Kastedilenin mübtedası için mübteda ve haber için haber olarak tekrar edilmesi¹⁰⁸

Yani burada delilin biçimi, bizden kanıtlanmamız istenen bir hükmü kanıtlamak için cümlede mübteda veya haberin, asıl isim cümlesindeki mübteda ve habere uygun olarak tekrar edilmesine dayanır ve yalnızca bu şekilde gerçekleşir. Haber anlamı taşıyan şartlı cümlelerde aynısı geçerlidir.

Sunulan yapısal biçim, bu surette tekrarlama kullanma yoluyla ikna edici olur. Bu biçim, konuşmanın parçaları arasında zorunluluk (الاستلزام) gerektiren bir tartışmacı biçimdir. Arap mantık dilinde argümantasyon teorisinin temelini oluşturan da budur. İstidlalde kullanılan ikna edici cümleler dört türün dışına çıkmaz: Cümle ya müsbet (olumlu) ya da menfidir (olumsuz). Bunların her biri “Her isim bir kelimedir” cümlesinde görüldüğü üzere ya müsbet ve küllîdir ya da “Fiil, harf değildir” cümlesinde görüldüğü üzere menfi ve küllîdir. Dördüncü olarak cümleler külli olmayıp cüzi olabilir. “Bazı kelimeler isimdir” cümlesi müsbet cüzi, “Her kelime isim değildir” ya da “Bazı kelimeler isim değildir.” cümleleri menfi cüzidir. Bu cümleler “kullanılan cümleler” (مستعملات) olarak adlandırılır¹⁰⁹.

Delilin veya istidlalin inşası halinde, istidlale giren ardışık cümlelerin mantıksal olarak olumlu veya olumsuz türde olması gerekir ki, istidlal ile kastedilen anlamın şekli belirsin. Konuşmalarımızda bu tür cümlelere ihtiyaç duyduğumuzdan bu cümleler “kullanılan cümleler” olarak adlandırılır. Her konuşmacı, bir hükmü genellemek için külli müsbet cümlelere, bir şeyi reddetmek ve hükmünü ortadan kaldırmak için menfi cümlelere başvurur. Cüzi cümleler ise ayrıntılı bir açıklama özelliğine sahiptir, genel kapsamdan kastedilen şeyi çıkarır. Tartışmacı bu tür cümleleri tartışılan konularda rakibine karşı delil sunmak için kullanır.

¹⁰⁸ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 441.

¹⁰⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 441-442.

- **Beyânî Biçimin İstidlali** (استدلال الصورة البيانية)

Beyânî biçim (الصورة البيانية) teşbih, mecaz, kinaye veya anlamların somutlaştırılması yoluyla kastedilen mananın ifade edilmesi anlamına gelir¹¹⁰. Bu; edebiyatçının, yazarın veya şairin dil aracılığıyla meydana getirdiği, içerisinde barındırdığı hayal gücü ve güzellik sebebiyle sanat dünyasına giren bir dil zanaatıdır.

Beyan konusunda belirtildiği gibi, anlam şeylere alakalar (علائق) yoluyla ulaşır. Bu alakalar esasında zihinsel ilişkilerdir. Bu nedenle kelimelerin delaletlerine değinmek gerekir. Bir lafız, bir kavram için kullanıldığında, o kavrama eksiksiz olarak işaret edebilir ve bu, mutabakat delaleti (دلالة المطابقة) ve vaz'î delalet (ودلالة وضعية) olarak isimlendirilir. Kavram -buna aslî kavram diyelim- başka bir kavramla alakalı olduğunda, akıl gereği aralarındaki alaka yoluyla diğer kavrama da işaret edebilir. Diğer kavram aslî kavrama dahil de olabilir -ki bu durumda tazammun delaleti (دلالة التضمن) veya akli delalet (دلالة عقلية) olarak adlandırılır- aslî kavramın dışında da kalabilir- bu durumda da iltizam delaleti (دلالة الالتزام) veya akli delalet (دلالة عقلية) olarak adlandırılır¹¹¹.

Bu tür istidlal, beyan ilminde lafız ile kurulan ilişki açısından tartışma ve ikna içinde yer alan bir istidlal sayılır. es-Sekkâkî'ye göre beyan ilmi, esasında yalnızca istidlal için ortaya konulmuştur. Bu görüşünün kanıtı, kelimenin kavramla olan alakasıdır. Bu alaka yalnızca konuşmacının muhatabında dokunması gereken akli mantığa göre olur. Aksi takdirde, istenilen anlama ulaşamaz. Tam anlamıyla işaret etme durumu (المطابقة), kelimenin kavramla fazla veya eksik olmayacak şekilde bağlantılı olmasıdır. Kelimenin, dilsel olarak delalet etmesi gereken asıl anlama işaret etmesi durumu veya aslî kavramın, dâhili ya da mecaz veya kinaye gibi harici başka bir kavram ile alakasının olmasıdır. Tazammun ve iltizam delaletinde delillerin bir anlamdan diğerine geçişi olup konuşmada anlamların aktarılması yoluyla ikna ve tartışmanın merkezini teşkil eder.

Beyânî biçimin istidlalî rolünü güçlendiren alakalar şunlardır: Aynı anlamı farklı biçimlerde ifade etmenin yalnızca zihinsel delaletlerle mümkün olduğunu, yani bir anlamdan diğerine aralarındaki alaka sebebiyle geçiş yapıldığını, bu alakalardan birinin diğerini bir şekilde zorunlu kılması gibi olduğunu anladığında, beyan ilminin temelini

¹¹⁰ Muhammed Mü'min Şâdık, *eş-Şûretu'l-Beyâniyye fî Şi'ri Halîl Matrân*, Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Ümmi Dermân el-İslâmiyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Kulliyetu'l-Luğati'l-'Arabîyye, Kışmu'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'n-Nağdiyye, Sudan, 2008/2009, 21.

¹¹¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 329-330.

anlamlar arasındaki zorunlu bağlantıları göz önünde bulundurmak olduğunu anlarsın¹¹². Dinleyici üzerinde etki meydana getirmek ve onu ikna etmek için, konuşmada iltizami delalet meydana çıkar.

İltizamî delalet, bağlı olan şeyin (اللازم), kendisine bağlı olduğu şeye (الملزوم) olan ihtiyacından kaynaklanan bir delalettir. Yalnızca mecaz gibi, lazım ile melzüm arasında mantıksal ve aklî delaletlerle bağ kurmayı gerektiren anlamlar arasındaki zorunlu bağlantılarda bulunur. Burada, beyani biçimde hayalî ve yapısal özelliklerin bulunduğuna dikkat çekmek gerekir. Yapısal özellikler de konuşmanın ve konuşmacının amacını dinleyiciye ikna etmek açısından önem taşır.

Bu, Arap belagatında argümantasyon teorisinin belagat açısından bir örneği ve Ebu Yakub Yusuf es-Sekkâkî'ninedebiyat ilimlerini öğrenmek için bir rehber ve insanların bu ilimlerde düştüğü hatalara karşı bir uyarı olarak kaleme aldığı *Miftâhu'l-Ulum* adlı eserinde ortaya koyduğu bakış açısidir. es-Sekkâkî bu eseri istidlal ve ikna teorisi haline getirmiştir. Bunu delillerin inşasında bütüncül bir resim ortaya koyacak şekilde ilimleri birbirine bağlayarak ve ilimleri oluşturan unsurların birbiriyle nasıl etkileşimde bulunduğunu göstererek yapmıştır. Bu, Sekkaki'nin bu eşsiz kitabında izlediği farklı bir yönelimdir.

Klasik dönem belagatçılarından Arap argümantasyon teorisine katkıda bulunan başka alimler de vardır. Ancak biz yalnızca iki önemli örnekle, el-Câhiz ve es-Sekkâkî ile yetindik. *Delâilü'l-İ'caz ve Esrârü'l-Belâga* adlı eserleri ile Abdulkâhir el-Cürçânî, *el-Burhan fi Vucuhi'l-Beyan* adlı eseri ile İbn Vehb el-Kâtib, *Minhâcü'l-Büleğâ ve Sirâcü'l-Üdebâ* ve diğer eserleri ile Hâzım el-Kartâcannî argümantasyon teorisine katkıda bulunan isimlerden bazılarıdır. Belirli bir zaman ve çerçeve ile sınırlı olan çalışmada bu isimler ayrıntılı olarak açıklanmamıştır.

1.3.3.2. Fıkıh Alimlerinde Argümantasyon

İslam'ın yayılması ve İslam devletinin sınırlarının genişlemesi Müslümanların, ülkelerinde şeriat (İslam hukuku) esaslarına ihtiyaç duyması nedeniyle şeriat usüllerini inceleyen fakihlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Müslümanların hayatında ortaya çıkan ve hakkında doğrudan bir nas bulunmayan yeni durumlar karşısında fakihler içtihatla bulunmuşlardır. İctihat, görüş ayrılıklarına yol açmış, görüş ayrılıkları da tartışmalara neden olmuştur.

¹¹² es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 330.

Klasik dönemde, şeri kurallarda delil ve tartışmaları ele alan eserler ortaya çıkmıştır. es-Saymeri el-Hanefî'nin (436/1045) *Mesâilü'l-Hilâf*, Bâcî'nin (403/1012) *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, İbn Hazm ez-Zâhiri'nin (456/1063) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm ve et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhalleyhibi'l-Elfâzi'l-Amiyyeve'l-Emâsili'l-Fikhiyye*, Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (476/1083) *el-Me'ûnefi'l-Cedel* adlı eserleri bu konuda yazılan eserlerden bazılarıdır.

1.3.3.2.1. Ebu'l-Velîd el-Bâcî el-Endelüsî'de Argümantasyon

Fikhi ihtilaflar, İslam mezheplerinin ve inanç gruplarının ortaya çıkışına paralel olarak gelişmiştir. Bu ihtilaflar, âlimler ve edebiyatçılar arasında yapılan, inanç meselelerine ve dini ile dünyevi konularda felsefi tartışmalara kadar uzanan münazaralarda kendisini göstermiştir. Tartışmacılar arasında gerçekleşen argümanlar ve münazaraların icra edilmesi esnasında hakikate ulaşmayı ve yanlışlar, yanlışlar ve batıl görüşleri ortaya çıkarmayı amaçlayan kurallar ve esaslar belirlemek gerekiyordu. Ebu'l-Velid el-Bâcî, bu amaçla *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc* adlı bir eser yazarak argümantasyon kurallarını düzenlemeye çalışmıştır.

Tam adı Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî olan Ebu'l-Velid el-Bâcî (403/1012), Kurtuba'da dünyaya gelen Endülüslü bir fıkıh alimidir. Aslen Batalyeus'li bir aileden gelen ve daha sonra günümüzde Portekiz sınırları içerisinde yer alan Bâce bölgesine yerleşmiştir¹¹³. Arap şehirlerinde Şafîî, Hanefî ve Malikî fikhını öğrenmiş, bu mezhepler arasından Malikî fikhında derinleşmiştir. Şafîî fakihlerinden Ebû İshak eş-Şirâzî'den ve Hanefî fakihlerden ed-Dâmegânî gibi hocalardan cedel (diyalektik) ilmini öğrenmiştir¹¹⁴. Daha sonra Endülüs'e dönerek orada münazaralar yapmış, fetvalar vermiş ve fıkıh meselelerinde tartışmalara girmiştir. Bu faaliyetler onu Malikî fikhında Endülüs halkının imamı haline getirmiştir.

el-Bâcî, o dönemde Arap dünyasında (Medine, Bağdat ve diğer şehirlerde) yapılan fikhi münazaralara, meselelerin ele alınış şekline ve münazaracıların yöntemlerine şahit olmuştur. Münazaralar üzerine yaptığı gözlemler sonucu, fikhi delillendirme, tartışma yöntemi ve bunlar için gerekli şartlar üzerine bir kitap yazmak istemiştir. *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc* adlı eser, tüm yönleriyle tamamlanmış bir rehber ve teorik bir yöntem niteliğindedir. Eserde ele alınan argümantasyon meselesi kitabın başlığında açıkça

¹¹³, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halefel-Bâcî, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, thk. 'Abdülmeccid Türkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ty., mukakkikin mukaddimesi, 12.

¹¹⁴ el-Bâcî, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, 15-16.

vurgulanmıştır. “Minhâc” kelimesi bir hedefe ulaşmak için izlenecek yol ve yöntemi ifade ederken, “tertîb” kelimesi düşüncelerin ve tartışılacak konuların düzenli bir şekilde ele alınmasına dikkat çeker. “Hicâc” kavramı ise münazara ve tartışmalarda sunulacak delil, kanıt ve argümanları ifade eder. “Tertîbü'l-Hicâc” terkihi konuşmanın mantıksal, akılcı ve düzenli olarak ve münazarada bulunanın diğerlerini konu hakkında ikna edeceği şekilde ortaya konmasıdır. Bütün bunlar, ikna etme amacı taşır.

el-Bâcî, kitabının girişinde kitabını kaleme almasındaki asıl sebebi şu şekilde izah etmiştir: “Bundan sonra; çağımızdaki bazı insanların münazara yollarından saptıklarını, argümantasyon usullerinden uzaklaştıklarını, bilgi ve anlayışlarının erişemediği konularda derinlemesine tartışmalara girdiklerini, hakikatini bilmediği bir meseleyi araştırmaya çalışan ve yolunu bulamayan bir kimse gibi bocaladıklarını gördüğümde, cedel hakkında bir kitap kaleme almaya karar verdim.”¹¹⁵

el-Bâcî'nin bu eseri yazmadaki amacı oldukça açıktır. Esas olarak, meselelerin doğru bir şekilde anlaşılması, karmaşa ve kafa karışıklığı, konular hakkında bilinçsizce tartışmalara girilmesi, fıkıh meselelerinde cahilce münazara yapılması ve doğru yolu izlemek için bir rehber ve delilin bulunmaması gibi durumlar, el-Bâcî'nin *el-Minhâc* adlı eserini yazmasının arkasında yatan ikna edici sebeplerdir. Ayrıca el-Bâcî eseri yazma sebebini açıklarken “cedel” kelimesini kullanmış, bu kelime ile kitabın başlığında kullandığı “hicâc” (argümantasyon) kelimesini kastetmiştir. Böylece bu eserinde cedel (diyalektik) ile “hicâc” (argümantasyon) kavramlarının aynı anlama geldiğini ifade etmiştir.

el-Bâcî'nin düşüncesine göre, argümantatif mugalata / demagoji (المغالطة الحجاجية) kasıtlı veya kasıtsız olarak ortaya çıkabilir. Bu durum, tartışmacının karşı tarafın kendisine galip geldiğini hissettiğinde ya da karşı tarafın bilgisizliğinden yararlanarak onu bir görüşe ikna etmeye çalıştığında başvurabileceği bir yoldur. Cedel, İslam mezheplerinin ve inanç gruplarının arkasında durduğu düşünsel imgeleri içerir. el-Bâcî'ye göre cedel ilmi, en yüce ve en önemli ilimlerden biridir, çünkü cedel ilmi doğru bir şekilde delil getirmeyi (istidlali) öğrenmenin ve doğru ile yanlış ayırt etmenin yoludur. Cedelde doğru yöntem belirlenmemiş olsaydı ne bir delil geçerli olur ne de bir yol açıklığa kavuşurdu. Ne doğru ile yanlış ne de eğri ile doğru ayırt edilebilirdi¹¹⁶.

¹¹⁵ el-Bâcî, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, 7.

¹¹⁶ el-Bâcî, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, 8.

el-Bâcî, tartışmada veya münazarada bulunan kişinin kabul edilmesi için bazı şartlar koymuştur. Sıradan bir kişinin cedel veya tartışma alanına girmesi mümkün değildir. Tartışmacının belirtilen şartlara uyması gerekir ve bu şartlardan bazıları tartışmacının kişisel özelliklerinin bir parçası olup bilgi birikimiyle ilgilidir. Bu şartlar, dinleyici üzerinde ikna ediciliğin sağlanmasını temin eder. el-Bâcî, argümantasyon veya münazara eyleminde bulunan kişinin amaçlarının şunlar olduğunu belirtmiştir:

- Allah'a karşı takvayı tartışmanın önüne koymak.
- Allah'a hamd etmek ve O'nun Resulüne çokça salat ve selam getirmek.
- Hakkı aramak ve sevap kazanma niyetiyle hakkın peşinden gitmek.
- Gösteriş ve övünmeyi terk etmek.
- Meseleleri derinlemesine incelemek ve düşünmek için gayret göstermek.
- Hedefine ulaşması için kalbi tartışmaya odaklamak¹¹⁷.

Ayrıca el-Bâcî, tartışmacının kişiliği, üslubu ve argümantasyon sırasındaki durumu ile ilgili ahlak kuralları da belirlemiştir. Bu kurallara uyulmadığı zaman tartışmacının hem dinleyiciler hem de muhatapları karşısındaki itibarı zedelenir. Bu kurallar, konuşmacının hisleri ve duygularıyla ilgilidir ve bu durum, Aristoteles'in "Pathos" kavramını, yani konuşmacının hitabet sırasındaki duygularını hatırlatır. el-Bâcî'nin koyduğu ahlak kuralları şöyledir:

- Otururken vakur olmak ve bulunduğu yerden rahatsızlık duymamak.
- Ellerle veya yüzle oynamamak.
- Bağırılmamak veya sesi çok fazla alçaltmamak.
- Kendi konuşmasına hayran kalmamak ve tartışmasından fazla hoşnut olmamak.
- Karşı tarafa odaklanmak.
- Karşı tarafın konuşmasını dikkatlice dinlemek.
- Konuşmacının sözünü kesmemek ve araya girmemek.
- Konuşmacının tartışmasına hayran kalmamak.
- Konuşmanın temel prensiplerinden sapmamak ve gereksiz yan düşüncelerle meşgul olmamak.
- Açlık, susuzluk, korku veya öfke durumunda münazara yapmamak.
- Konuşmanın uygunluk derecelerine, örneğin saygı ve alçakgönüllülük makamlarına dikkat etmek.

¹¹⁷ el-Bâcî, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, 9.

- Karşı tarafa konuşmada nazik ve kibar olmak, çünkü bu, tartışmacılar arasındaki anlayışı artırır¹¹⁸.

Anlaşıldığı üzere el-Bâcî'ye göre argümantasyon duygusal tepkilerden uzak değildir. Nitekim bu duygular hem konuşmacıda hem de dinleyicide bulunur. Bu, aynı zamanda Aristoteles'in *Retorik* adlı eserinde bahsettiği ve modern dönem Batılı alimlerin de üzerinde durduğu bir meseledir. el-Bâcî'nin ele aldığı tartışmayı düzenleme (ترتيب الحجج) konusuna gelince, el-Bâcî bu konuyu öncelikle had ve istidlal ile başlatır. Bu, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde bulunan istidlal, kıyas ve icmanın bilinmesi suretiyle gerçekleştirilir. el-Bâcî'nin *el-Minhâc* adlı eserindeki istidlal, münazara ve tartışmanın özü de budur.

Yazar, delillerin bölümlerini şu şekilde belirtmiştir: Şariat delillerinin üç ana türü vardır: Asıl, mantıksal asıl ve istihsâni hal. Daha sonra bölümlerden her birini ayrıntılı bölümlere ayırmıştır. Ardından kitap delilleri gelir ki bunların da mufassal ve mücmel olmak üzere iki türü vardır. Mufassal ve mücmel deliller de alt bölümlere ayrılır. Ardından sünnet delilleri detaylandırılmış olarak gelir. Bu delillerin türleri şunlardır: Sözler, fiiller ve ikrar. İcma delillerinin iki türü vardır: İttifakla bilinen (ما يعلم بالاتفاق) ve ihtilafla bilinen (ما يعلم بالاختلاف). Ardından yazar, hasma sorulacak sorulara geçer. Kişinin mezhebini kanıtlamaya yönelik sorular, mezhebinin aslının ne olduğuna dair sorular, ilgili kişinin mezhebinin delili hakkında sorular, delilin yönü hakkında sorular ve delilin zayıflık yönü hakkında sorular¹¹⁹. Tüm bunlar, fıkhi meseleleri delil ile ispat etme ve karşı tarafın, uğruna tartıştığı mezhebi doğrulama amacıyla kullanılır. Bu, argümantasyon teorisinin etrafında döndüğü odak noktalarından birisidir. Bu bakış açısını bütün alanlarda icra edilen, delillerin doğruluğunu kontrol etmenin uzmanlık alanlarında temel bir unsur olarak kabul edildiği ilim ve bilgi birikimi için genelleyebiliriz. Dolayısıyla, delilin tartışılması, modern dönem argümantasyon teorisinin temelini oluşturur.

Delilin münakaşası konusuna bir örnek olarak, el-Bâcî'nin şu ifadesini gösterebiliriz: "İstidlalin türlerinden üçüncü tür: illetin açıklanmasıyla delil getirmedir (الاستدلال ببيان العلة). İletin açıklanmasıyla delil getirme de iki şekilde olur. İlki, hükmün sebebini açıklayıp, bu sebebini tartışılan konuda mevcut olduğunu göstererek hükmün

¹¹⁸ el-Bâcî, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, 10-11.

¹¹⁹ el-Bâcî, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, 34.

geçerliliğini savunmaktadır. İkincisi, sebebi açıklayıp, onun yokluğunu göstererek hükmün geçersiz olduğunu savunmaktadır.”¹²⁰İlkinde, Maliki ve Hanefî mezheplerinin, mezardan kefen çalan bir hırsızın elinin kesilmesi meselesinde hakkında düştükleri ihtilafı ele almıştır. Hırsızlık yapan kimsenin elinin kesilmesi gerektiğine dair bir hüküm taşıyan nass bulunmaktadır. Hanefiler, bunun hırsızlık olmadığı gerekçesiyle el kesmenin gerekmeyeceğini savunurken, Malikîler bunun insanların mülkü olduğu için el kesmenin gerekli olduğunu savunur. Malikîler, kişinin mülkünün korunması ilkesini hükmün sebebi olarak kabul etmiş ve bu sebebe dayanarak bu hükmü savunmuşlardır.

el-Bâcî, istidlalin yöntemlerini, keyfiyetini ve hallerini ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve bazılarına yönelik itirazları açıklamıştır. İtiraz ettiği noktalarda nasıl delil sunulacağını (إحضار الأدلة) ve delillerin tartışmacılar arasında nasıl münakaşa edileceğini açık diyalektik bir üslupla ortaya koymuştur. el-Bâcî delilleri kullanmak üzerine kapsamlı bir yöntem oluşturmuştur ki bu yöntem onun kitabını diğer kitaplardan ayıran temel özelliktir. Her ne kadar fıkıh alanında yazılmış olsa da eser, diğer yazarların itikat, mezhepler ve siyaset gibi farklı alanlarda tartışma ve delil sunarak münakaşa etmeleri için kapı aralamıştır.

el-Bâcî'nin *el-Minhâc* adlı kitabında, tartışma ve münazara konusunda esasları tam olarak ortaya konmuş bir Arap teorisinin temelleri bulunmaktadır. Kitapta, istidlâlî konuşmanın önemi, şartları ve tartışmacının veya münazaracının tartışma adabını, seviyesini ve üslubunu bilmesinin önemi üzerinde durulmuştur. Ayrıca, delili sunma yöntemi, dinleyicilere tartışma fırsatı verme, dinleyicilerin seviyesinin belirlenmesi ve tartışmada kullanılan ifadelerin konuya ve anlayış seviyesine uygun olması gibi meselelere de değinilmiştir. Tüm bu yaklaşımlar, modern dönemde argümantasyonun ele aldığı konulardır.

Fıkıhî argümantasyon, argümantatif konuları kapsamlı bir şekilde ele alma yönteminin oluşturulmasına olanak tanımıştır. İslam tarihinde birçok bilimsel münazara meydana gelmiştir. Bu münazaraların en meşhuru Ahmed b. Hanbel'in Mu'tezile ile yaptığı münazaradır. Daha sonra, tartışma (argümantasyon) itikat ve felsefeye yönelerek, İslam düşüncesine dair birçok konuda anlaşmazlık ve farklılıkların sınırlarını belirlemiştir.

1.4. Batıda Belagattan Teoriye Argümantasyon

¹²⁰ el-Bâcî, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, 28.

Orta Çağda retorik, fikri anlamda bir duraklama dönemine girdi. Fikri sahada meydana gelen duraklama, retorikğin şekilsel yönüne, lafzı güzelleştirme ve süslemeye olan ilgiyi artırdı. Bu nedenle, şiir ve hitabette lafzı güzelleştiriciler (المحسنات اللفظية) yaygınlaştı ve hitabetin mantıksal boyutu büyük ölçüde kayboldu. Bu duraklama yirminci yüzyılda Chaim Perelman ve Lucie Olbrechts-Tyteca, *Düşünsel İkna: Yeni Retorik* adlı kitaplarında yeni bir retorik anlayışını ortaya koyana kadar devam etti.

1.4.1. Chaim Perelman'a Göre Argümantasyon (Yeni Belagat/retorik)

Chaim Perelman 1921 yılında Varşova'da doğmuş, ardından Polonya'da durumun kötüleşmesi üzerine Belçika'ya göç etmiştir¹²¹. Brüksel Özgür Üniversitesi'nde mantık, etik ve metafizik dersleri veren Perelman mantık, hukuk ve argümantasyon üzerine eserler yazmıştır. Bu eserler arasında *Retorik ve Felsefe, Hukuk, Etik ve Felsefe ve Argümantasyon Alanı* gibi eserler bulunur. Ancak burada bizi ilgilendiren eserler, onun argümantasyon üzerine yazdığı meşhur *Yeni Retorik: Argümantasyon Üzerine Bir İnceleme* ve *Retorikğin İmparatorluğu* adlı eserleridir. Bu eserler, hitabet ve argümantasyon konusunda en çok tanınan çalışmalardandır.

Argümantasyon Üzerine Bir İnceleme adlı eser 1958 yılında yayımlanmıştır. Perelman bu kitabı, arkadaşı Lucie Olbrechts-Tyteca ile birlikte yazmıştır. Perelman ve arkadaşı kitapta Aristoteles'in retorikğini yeniden ele almış ve hitabeti tekrar felsefe ve mantık alanlarına dahil etmişlerdir. 734 sayfadan oluşan kitabın yayımlanmasının ardından, ilk kitabın yayımlanmasından on dokuz yıl sonra, 1977 yılında *Retorikğin İmparatorluğu* adlı eser yayımlanmıştır¹²². Bu eser, ilk kitabın özeti niteliğindedir ve toplamda 196 sayfadır. Perelman, bu özet kitapta argümantasyon teorisi üzerine yaptığı tüm çalışmalarını ve bu konuyla ilgili diğer tüm eserlerini bir araya getirmiştir. Kitap, tafsilatlı anlatımlardan arındırılmış ve sadeleştirilmiş haliyle dikkatleri üzerine toplamış, Batı üniversitelerinde araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bugün hâlâ bu kitap üzerine çalışmalar yapılmakta ve kitap akademik çevrelerde ilgi görmeye devam etmektedir.

Bize ulaşan ve Perelman'ın argümantasyon teorisini açıklamak için kullanacağımız eser *Retorikğin İmparatorluğu* adlı eserdir. Çünkü bu kitap, Perelman'ın yeni bir üslupla yeniden kaleme alarak sunduğu, yazar olarak yalnızca Perelman'ın ismini taşıyan bir eserdir. Kitap, on dört bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, eski çağlarda hitabet ve

¹²¹ Benü Hâşim, *Nazariyyetu'l-Hicâc 'inde Chaïm Perelman*, 27.

¹²² Benü Hâşim, *Nazariyyetu'l-Hicâc 'inde Chaïm Perelman*, 28.

retorikten bahsedilmiş ve bunların felsefe ile ilişkisi hakkında bir giriş yapılmıştır. Bu bölüm, argümantasyon teorisini açıklamak için basit bir fikri yaklaşım sunar. Ardından, “Mantık, Diyalektik, Felsefe ve Hitabet Sanatı” başlıklı birinci bölüm gelmektedir. Bu bölümde Perelman, Aristoteles’e göre “argümantasyon” ve “hitabet” kavramlarını ele alarak bu kavramların ikna ile olan ilişkisini incelemiştir. Hitabetin görünümünü bozan ve hitabeti reddeden filozoflara cevap vermiş, yeni retorik perspektifiyle argümantasyon sanatını savunmuştur.

İkinci bölüm “Argümantasyon, Hatip ve Dinleyicisi” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Perelman, argümantasyondan, hatibin kusurlarından ve dinleyiciden bahsetmiştir. Aristoteles’in hitabet konusunda dinleyiciye dair görüşünü eleştirmiş ve bu terimin anlamını evrensel dinleyiciyi (tüm insanlığı) kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bu bölüm kitabın en önemli bölümlerinden birisidir. Ardından “Argümantasyonun Önergeleri” başlığını taşıyan üçüncü bölüm gelir. Bu bölümde Perelman, argümantasyonun amacının ne olduğu, sonuçlara ulaşmak için önergelerin nasıl sunulacağı gibi konuları ele alır. “Gerçekler”, “olgular” ve “konumlar”ın, bir argümanın kabul edilmesini sağlamadaki önemini vurgular, yani sunulan iddianın doğruluğuna odaklanır.

Altıncı bölüm de kitabın önemli bölümlerinden birisidir. “Argümantasyon Teknikleri” başlığını taşıyan bu bölümde Perelman, üç tür argümandan bahseder. Bunlar yarı-mantıksal argümanlar, gerçekliğin yapısına dayanan argümanlar ve gerçekliği yapılandıran argümanlardır¹²³. Sonraki bölümlerde ise bu argüman türlerini, güçlerini, sıralamalarını ve argümanlardaki bağlama ve ayırma kavramlarını detaylı bir şekilde açıklar.

Son bölüm (on dördüncü bölüm) “Retorik İmparatorluğu” başlığını taşır ve bu bölümde Perelman, retorik için diyalektiğin ve felsefenin önemini vurgular. Argümantasyonu, yeni hitabeti veya yeni retoriği savunmak için sunduğu fikrî bir içerik olarak tanımlar. Perelman “Felsefi argümantasyon, tıpkı hukuki argümantasyon gibidir, yeni bir retorik sanatı olarak gördüğümüz genel argümantasyon teorisine iki farklı alanda uygulama meydana getirir.”¹²⁴ der. Bu ifadeyle Perelman, argümantasyonun her türlü hitabeti aşabilen ve tüm disiplinleri kapsayabilen genel bir bakış açısı olduğunu

¹²³ Chaïm Perelman, *el-İmbrââtüriyyetu'l-Hitâbiyye*, trc. el-Hüseyn Benû Hâşim, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehid, Beyrut, 2022, 125.

¹²⁴ Perelman, *el-İmbrââtüriyyetu'l-Hitâbiyye*, 254.

belirtir. Bu genellemeyle, kendinden önceki retorik veya hitabet anlayışını aşarak, genel bir argümantasyon teorisi oluşturur. Yeni retoriği akıl ve diyalektik üzerine kurarak, argümantasyon teorisini aynı anda hem iletişimsel hem de ikna edici bir boyut üzerine temellendirir.

Perelman tarafından oluşturulan “İkna Teorisi” veya “Yeni Retorik” birkaç temel üzerine inşa edilmiştir. Bu temeller şunlardır:

1. Eski Retoriğe Karşı İsyan

Perelman, üniversite eğitimi sırasında hitabet ve retoriğin okul müfredatında önemli bir yer kaplamadığını fark etmiştir. Eski felsefenin -Platon felsefesinin- hitabeti ve retoriği eleştirdiğini, çağdaş felsefenin ise bu konuya pek ilgi göstermediğini gözlemledi. 18. ve 19. yüzyıllarda Fransa’daki belagatin, sadece sözü süsleme ve güzelleştirme sanatına odaklanan bir “imgeler sanatı” (بلاغة صور) olduğunu, belagatin sadece ikna imgeleri olarak görüldüğünü ve eski belagat çalışmalarının yalnızca üslup imgelerine odaklandığını belirtmiştir¹²⁵.

Perelman, Aristoteles’in görüşlerini tekrar okuyarak onun hitabet ve diyalektik konusundaki eserlerini yeniden incelemiştir. Aristoteles’in retorik sanatını ele alışı üzerinde durmuş, mecaz ve teşbih yapılarındaki imgeleri birbiri ile ilişkilendiren Aristoteles’in görüşünü dar bir yaklaşım olarak görmüştür. Bu yüzden Perelman, bu görüşü genişleterek, etkileyici ve ikna edici bütün yöntemleri bir araya getiren bir imge teorisi (نظرية الصور) geliştirmiştir. Retoriği bu dar yaklaşımdan çıkartıp genel bir retorik anlayışına (genişletilmiş belagat, البلاغة المعممة) dönüştürmüştür¹²⁶.

Perelman, Aristoteles’in retoriğinde istiarenin iki rol oynadığını düşünmektedir: ilki somut retorik eylem (فعل خطابي ملموس), ikincisi hayali şiirsel rol (دور شعري تخييلي). Bu imgeler sadece tesir meydana getirmeye odaklanmaktadır. Perelman’ın savunduğu görüş ise şu şekildedir: Bir imgeyi, eğer bakış açısında bir değişikliğe yol açar ve önerilen yeni duruma göre kullanımı normal görünürse argümantatif (ikna edici) olarak kabul ederiz. Aksi halde, konuşma bu argümantatif formda dinleyiciyi ikna edemezse, imge sadece bir süsleme ve üslup figürü olarak algılanacaktır.”¹²⁷

¹²⁵ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 61-62.

¹²⁶ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 63.

¹²⁷ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 66.

Anlaşılabacağı üzere bir imge, inanmakta olduğumuz fikirleri ve algılarımızı değiştirdiğinde yani ikna edici yeni durumuyla dinleyiciyi ikna ettiğinde argümantatif olur, aksi takdirde sadece bir süsleme olarak kalır.

Perelman, Aristoteles'in hitabet türlerini üçe ayırmasını (politik, adli ve törensel hitabet) bu ayrımın Atina'daki siyasi toplumun kaygılarına uygun bir yaklaşım olduğu gerekçesiyle reddetmiştir¹²⁸. Perelman, argümantasyonu diyalektiğe dâhil etmiş, argümantasyonu yeni retorikle ilişkilendirmek için tören unsurunun hitabette en önemli unsur olması gerektiğini savunmuştur. Tören unsuru, yalnızca tek bir uzmanlık alanıyla sınırlı olmayıp, hitabetin tamamına uygundur. Bu yaklaşım, ikna teorisinin çağın tüm kaygılarına, sorunlarına, medya ve iletişim araçlarındaki yeniliklere uyum sağlamasını mümkün kılmıştır.

Perelman, "dinleyici" terimini genişleterek, dinleyiciyi "konuşmacının argümanlar ile ikna etmek istediği herkes" olarak tanımlar¹²⁹. Bu terim ile kastedilen doğrudan dinleyici değildir. Aksine, bir argüman üzerinden aynı zamanda hem konuşmaya hem de okunan metne ulaşabilen bir dinleyici topluluğudur. Örneğin, bir avukatın bir davada savunduğu görüşlerle bir hâkimi ya da yargıcı ikna etmeye çalışması gibi belirli bir topluluktur¹³⁰. Perelman, dinleyiciyi özel dinleyici (مستمع خاص) ve evrensel dinleyici (مستمع كوني) olmak üzere ikiye ayırır. Özel veya belirli dinleyici, kişinin kendisi ile diyaloga girmesiyle başlar. Dinleyiciler iki, üç kişi veya sınırlı sayıda kişilerden oluşan bir topluluk da olup bu kişilerle iletişim sözlü veya yazılı olarak kurulur. Evrensel dinleyici ise, hitabın ulaşabileceği bütün akıllı varlıklar (tüm insanlık) olarak tanımlanır. Perelman'ın şu sözünü zikretmek konunun anlaşılması için yeterli olacaktır: "Özel dinleyiciye yönelik hitap ikna etmeyi hedeflerken, evrensel dinleyiciye yönelik hitap kesinliği (الثيقين) hedefler."¹³¹

2. Chaim Perelman'ın Yeni Retoriğinin Felsefi Boyutları

Perelman'ın Belçika'da yaptığı çalışmalar hukuk ve felsefe üzerine yoğunlaşmıştır. Bu durum, onun "Hüküm Üzerine İnceleme" adlı eserinde açıkça görülür. Eser, bir retorik (belagat) kitabı olarak kabul edilse de bazıları kitabın belagat kitabı olduğunu kabul etmemiştir. Mantık alimi Georges Kalinowski, "Burada hitabet alanını, ikna etme

¹²⁸ Benû Hâşim, *Naẓariyyetu'l-Ḥicâc 'inde Chaiim Perelman*, 38.

¹²⁹ Perelman, *el-İmbrâtûriyyetu'l-Ḥitâbiyye*, 84.

¹³⁰ Meriç SeyhanKaraca, *Chaiim Perelman: Bir Hukuk Filozofu*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2015, 33.

¹³¹ Perelman, *el-İmbrâtûriyyetu'l-Ḥitâbiyye*, 88.

sanatını, hatta zorunluluğu aşan felsefi bir eser olduğu açıkça anlaşılan bir çalışmayla karşı karşıyayız.”¹³² demiştir. Ele alınan konu yalnızca ikna ile ilgili değil aynı zamanda zihinlere tesir etme ve “eyleme geçme yoluyla savunma” ile ilgilidir. Bu da ancak mantık, diyalektik ve felsefeye dönerek mümkün olur. Onun “Retorik İmparatorluğu” adlı eserinde de belirttiği nokta da budur.

Perelman, felsefenin tüm sorulara genel bir şekilde ve bütünüyle cevap vermesi gerektiğini düşünmemiştir. Ona göre felsefe ele aldığı kavramlara göre tanımlandığı ve sınırlandırıldığı için o, bu yaklaşımın dogmatik ve sınırlı olduğunu savunmuştur¹³³. Bu nedenle, aksiyomlar (المسلّمات) ve dogmalar (الوثوقيات) felsefe değildir; bunlar, çalıştıkları alana ve düşünce seviyesini belirleyen kavramlara göre tanımlanır. Felsefe, insan varoluşuyla ilgili meseleleri ve konuları ele almayı amaçlayan teorik düşüncenin bir örneğidir ve bir bilim dalı değildir. Çünkü bilim, biçimsel mantığa (المنطق الصوري) dayanır ve sonuçlarla ilgilenir, bu ise felsefeyle tamamen zıttır.

Perelman, felsefenin kanıtlamaya dayanmadığını iddia etmiştir. Bu yüzden felsefedeki kanıt, biçimsel mantık ve matematikteki kanıttan farklıdır¹³⁴. Felsefede kanıt, önermeler ve ispatlardan sonuçlara ulaşan ve doğruluk kriteriyle ölçülebilen bir şey değildir. Felsefede kanıt deneysel doğrulama ilkesine göre de işlemez, çünkü siyaset, haklar, ahlak ve adalet gibi alanlar tümdengelimsel ve tümevarımsal kanıtlara tabi değildir. Perelman, ulaşılmak istenen kesinliği sağlamak amacıyla kanıt kavramını, diyalektik ve argümantatif akıl yürütmeleri de kapsayacak şekilde genişletmiştir.

Perelman aynı zamanda bir hukuk filozofu olarak öne çıkmış; adalet, eşitlik ve hukuk kavramlarıyla ilgili meselelerle ilgilenmiştir. Perelman’ın ilgilendiği konular, doğrudan retorik ve hitabetin ortaya çıktığı yer olan mahkeme salonlarıyla ilgilidir. Davadaki tüm tarafların mahkemede gerçekleşen hukuki argümantasyona katılması ve bu hukuki tartışmanın, retoriğin özü olan iknadan bağımsız olmaması sebebiyle Perelman, hukukun tartışma ve müzakere süreçlerinden bağımsız olmadığını düşünmüştür.

Perelman’a göre tıpkı antik çağlarda matematiğin bilimlerin özü olduğu gibi hukuk da yeni felsefenin omurgasıdır, Ona göre hukuk, belirli bir mesele üzerinde gerçekleşen

¹³² MuhammedKandil, “el-Esâsu’l-Felsefiyye li’l-Ḥatâbeti’l-Cedîde ‘inde Chaïm Perelman”, *Mecelletu Tekâmul*, sayı 1, Ocak 2021, erişim: <https://revuetakamultakamul.business.site>, 25.

¹³³ Kandil, “el-Esâsu’l-Felsefiyye li’l-Ḥatâbeti’l-Cedîde ‘inde Chaïm Perelman”, 25.

¹³⁴ Kandil, “el-Esâsu’l-Felsefiyye li’l-Ḥatâbeti’l-Cedîde ‘inde Chaïm Perelman”, 26.

karşılıklı tartışmadan doğar. Davalı tarafından avukata, avukat tarafından da hâkime karşı ifade edilir Tartışma, davanın niteliğine göre daha az ya da daha çok şiddetli olabilir¹³⁵. Anlaşmazlıkların çözümü için yapılan bu argümantasyon, sözleşmeli veya sözleşmesiz bağlamlarda (السياق التعاقدی أو غير التعاقدی) gerçekleşir. Perelman'ın üzerinde durduğu retorik buradan hareketle ortaya çıkar. Tarafların her biri kendi pozisyonunu savunduğunda ve müzakere fırsatlarını azalttığında, argümantasyon kapalı bir argümantasyona dönüşür. Bu durumda, insanlar, müzakere alanını genişletmek ve hakem kararını kabul etmeden önce daha fazla müzakere görüşünü dinlemek için avukata veya hakime başvururlar.

Perelman, savunmalara, savunmaların taşıdığı belagî özelliklere ya da avukatlar arasındaki hitabet düellolarına odaklanmaz. O, hükmün retorik açıdan kabul edilebilir ve hukuken benimsenebilir olmasını sağlayan olgular ile davanın karara bağlanması ve çatışmanın sona erdirilmesi konusundaki yeteneğe odaklanır. Topluluklar arasındaki argümantasyon tarzı, meseleleri sınırlar ve çözümlenmeye çalışır, anlaşmazlıkları çözmek için vatandaşlar arasında genel bir yönelim oluşturur. Bu, Perelman'ın hukuk felsefesidir; çünkü bu felsefe, hitabetin yalnızca eski zamanlardan beri bilinen çatışmacı yönünü ortaya koymakla kalmaz aynı zamanda retoriğin, adalet kararlarında ve hükümlerinde kendini gösteren çözümleyici özelliğini de vurgular¹³⁶.

Perelman ve Tyteca, “Argümantasyon Ansiklopedisi” adlı kitaplarında, ardından Perelman “Retorik İmparatorluğu” adlı eserinde, hitabetteki argümanları sınıflandırdılar. Bu sınıflandırma argümantasyonun şekillenmesi ve çok sayıda dinleyicinin üzerinde uzlaştığı bir hitap haline gelmesi sürecine göre yapılmıştır. Argümanlar iki süreç çerçevesinde analiz edilir. Bu süreçler şunlardır:

- Bağlama süreci (عملية وصل): Önermelere dair elde edilen onayın sonuca aktarılması sürecidir.

- Ayırma süreci (عملية فصل): Dil veya kabul görmüş bir gelenek tarafından önceden birbirine bağlanmış unsurların ayrılmasını ve birbirinden koparılmasını amaçlayan bir süreçtir¹³⁷. Bağlama sürecinde üç tür argüman bulunur:

1. Yarı-mantıksal argümanlar

¹³⁵ Âlân Biker Lumbîrûr, “Chaïm Perelman ve'l-Hayâtu'l-Belâgiyye li'l-Kânûn”, trc. Âmâl Ebrîtîl, *Mecelletu Tekâmul*, sayı 1, Ocak 2021, erişim: : <https://revuetakamultakamul.business.site>, 86.

¹³⁶ Lumbîrûr, “Chaïm Perelman ve'l-Hayâtu'l-Belâgiyyetu li'l-Kânûn”, s.87.

¹³⁷ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hitâbiyye*, 124.

Bu argümanlar, mantıksal ve biçimsel veya matematiksel düşünceye yaklaşır, ancak doğası gereği mantıksal ya da biçimsel değildir¹³⁸. Bunun nedeni, yarı-mantıksal argümanların daima, biçimsel olmayan bir doğaya sahip iddialar ile doğrulanmayı gerektirmesidir. Bu yüzden bu tür argümanlarda kanıt kullanımı yaygındır.

Yarı-mantıksal argümanlar sağlam, belirli bir alana sahip bir gerçeklik yapılandırması gerektirir. Bağlayıcı olması için çelişkilerden, karmaşıklıklardan, belirsizliklerden, uzatmalardan ve dikkati dağıtan etkileşimlerden arındırılması; kanıtın, bağlayıcı çıkarımlarla ikna edici olması gerekir. Mesele doğru ya da yanlış bir kanıt sunmak değil aksine şu veya bu oranda güçlü bir argüman ya da güçlendirilmek için başka türde argümanlara ihtiyaç duyan daha zayıf bir argüman sunmaktır¹³⁹. Perelman, bu argümanların antik çağlarda daha yaygın olduğunu çünkü o dönemde matematiksel bilimlerin bugünkü kadar gelişmiş olmadığını savunmuştur. Yarı-mantıksal argümanlar doğası gereği zayıf olduğu için güçlendirilmek amacıyla bilimsel biçimsel yapılarla bağlantılandırılırlar.

Örneğin: Çelişki ve Çekişme:

Biçimsel sistemlerin doğasında uyum ve orantılılık üzerine kurulu önermeler bulunur. Aynı anda hem bir önerme hem de onu olumsuzlayan bir şey bir arada bulunduğu beliren bir çelişki ortaya çıkar. Bu, önermeyi taşıyan biçimsel sistemin yapısını sarsar. Sistemin çözülmesine yol açar ve böylece sistemin kullanılmasını engeller. Bu durumda, sistemin değiştirilmesi ve aynı anda doğru ve yanlışın kanıtlanması olasılığının ortadan kaldırılması gerekir¹⁴⁰. Bu nedenle doğru veya yanlış olan ilkeler birlikte var olamayacaklarından dolayı aralarından birinin seçilmesi gerekir.

Çelişki, kontrol edilemediğinde ve kesin sınırlar ve ince farklılıklarla tanımlanmadığında olumlu bir sonuca değil, imkânsıza yol açar. Bu şekilde, anlamın tekliği ve kullanılan işaretler üzerine kurulur. Anlamın tekliği, varsayılanın çerçevelenmesi görevini görür ve varsayılanların bir arada bulunmasına izin vermez, bu noktada ise durum imkânsız hale gelir.

Bu şekilde argümantasyonda kendimizi bir çelişkiyle değil, bir çekişmeyle karşı karşıya buluruz, çünkü çekişme argümantasyonla çözülebilir. Çekişme, kanıtlayabileceğimiz bir kural beklediğimizde, savunabileceğimiz bir iddia

¹³⁸ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 125.

¹³⁹ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 129.

¹⁴⁰ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 130.

öngördüğümüzde veya istemeden tutarsız bir tutum benimsediğimizde ortaya çıkar. Bu, ya daha önce kanıtlanmış bir iddia veya herkes tarafından kabul edilmiş ve topluluğun diğer üyeleri gibi bizim de inanmak zorunda olduğumuz bir iddiayla çekişme şeklinde olur¹⁴¹.

Çekişme durumuna bir örnek, öğretmenin çocuklara (öğrencilerine) anne babalarına itaat etmeleri ve yalan söylememeleri gerektiğini öğretmesidir. Peki, baba çocuktan yalan söylemesini talep ederse ne yapmak gerekir? Çocuk babasına itaat edilmeli midir? İşte bu bir çekişmedir. Ya da anne, çocuktan babanın talep ettiği şeyin tam tersini talep ederse çocuk hangisini takip etmelidir?

2. Gerçekliğin Yapısına Dayalı Argümanlar

Etkin ve başarılı bir argümantasyon meydana getirmek için, gerçekliğin yapısında mevcut olan unsurlar arasında bilinen bir ilişki kurulmalıdır. Bu argümantasyon, kabul edilenlerden, kabul edilmesi gereken iddialara veya meselelere geçiş yapmalıdır.

Çağrılan bu yapılar farklı yapıda olmalıdır. Gerçekliğe dayalı bu tür argümanlar genellikle neden-sonuç ilişkisi gibi ardışık bağlantılar veya bir kişinin eylemleri gibi karşılıklı var olma bağlantıları kurar¹⁴². Bu işlem, aynı düzeydeki farklı fenomenleri birbirine bağlamak suretiyle gerçekleştirilir. Argümantasyon, nesnelerin doğaları, bunların sonuçları ve tezahürleri gibi üzerinde anlaşmazlık olan ve birbirinden farklılık gösteren alanlarda gerçekleşir. Aralarında uyum sağlama ve birlikte yaşama yeteneğini doğrular.

Örneğin: Ardışık Bağlantılar:

Bu argümantasyon, farklı fenomenler arasındaki neden-sonuç ilişkilerine yönelir. Çeşitli ipuçlarını ve delilleri takip ederek olayları bütünsel ve birleşik bir şekilde sunar. Bu; ölüm, suç, fedakârlık gibi eylemlerin ortaya çıkmasına yol açan motivasyonları araştırmaya benzer. Doğal bağlantıların ve yasaların varlığı ile aynı nedenlerin aynı sonuçlara yol açtığı ilkesine inanıldığında, bu inanç belirli bir bağlamda hipotezler kurmaya ve bunları uygun araştırmalar yoluyla incelemeye götürür¹⁴³.

Perelman burada ardışık bağlantılar için faydacı argümanı örnek olarak vermiştir; bu argüman, bir eylemi sonuçlarıyla değerlendirmeye olanak tanır¹⁴⁴, tıpkı bir yasayı

¹⁴¹ Perelman, *el-İmbrââtûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 130.

¹⁴² Perelman, *el-İmbrââtûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 161.

¹⁴³ Perelman, *el-İmbrââtûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 162.

¹⁴⁴ Perelman, *el-İmbrââtûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 163.

belirlemede olduğu gibi. Yasanın geçerliliği veya geçersizliği üzerine yapılan argümantasyonda geçerli veya geçersiz bir argüman sunarız. Her iki durumda da faydacı bir argüman sunmuş oluruz. Sonuçlara ulaşmak için akıl yürütmek (istidlal) her durumda kolayca ve herkes tarafından erişilebilir şekilde olur. Ulaşılan sonuçlar doğrudan gözlemlenebilir, öngörülebilir, doğrulanabilir veya olasılık dahilinde olabilir¹⁴⁵.

Bu argümantasyon, faydacı (pragmatik) ekolde kendini gösterir. Faydacı ekol nedenleri, kendilerine bağlı sonuçlarla birlikte aynı düzeyde değerlendirir. Bir fikrin doğru olup olmadığına yalnızca sonuçlarına göre karar verir. Nedenler mantıklı olmasa bile eğer sonuçlar kabul edilebilir durumda ise, nedenler yeterince gerekçelendirilmiş sayılır. Çünkü nedenlerin argümantasyonda ikna edici kanıtlar sunması yeterlidir. Böylece, fenomenler arasındaki bağlantılar, nesnelere arasındaki ardışıklık ilkesine göre kurulur.

3. Gerçekliğin Yapısını Oluşturan Argümanlar

Bu argümanlar, gerçekliği inşa eder, kurar veya eksik olduğu anlarda tamamlar. Bu tür argümanlar “benzerlik argümanları” (حجج المشابهة)¹⁴⁶ olarak adlandırılır. Bu argümanlar, nesnelere arasındaki yeni ilişkileri benzerlik ilkesine dayanarak ortaya koyar. Klavuz veya örnekle istidlal (akıl yürütme) gibi belirli özel bir durumdan hareketle örnek veya model oluşturma ya da genel bir kural belirleme imkânı sağlar¹⁴⁷.

Argümanlar arasındaki benzerlik ilişkisi “şiiresselliğe” dahil değildir. Bu ilişki, hitabet sanatına aittir ki hitabet sanatı düşünceyi istenen mantıksal hedeflere yönlendirir. Bunu başarmak için “uyum” (التناسب) argümanlarını incelemek gerekir. Çünkü uyum, nesnelere arasındaki ilişkileri düzenler. Uyum burada felsefeyi zıtlık ve çelişki gibi konuları okumak ve benzeri yollarla nesnelere bakmaya yönlendirir. Ayrıca, nesnelere arasındaki ayrımları ortaya koymak ve bunları doğrulamak için istiare (metafor) kullanımını da incelemek gereklidir. Çünkü istiare, aynı seviyedeki farklı kavramlar arasındaki ayrımı sağlar.

3.1 Örnekle argümantasyon

¹⁴⁵ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 163

¹⁴⁶ Muhammed Meşbâl, *Muhağarât fi'l-Belağati'l-Cedide*, Dâru'r-Râfideyn, Beyrut, 1.b, 2021, 70.

¹⁴⁷ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıttâbiyye*, 127.

Örnekler vermek yoluyla argümantasyon kural haline getirilebilir, düzenli veya önceden belirlenmiş kuralların bulunduğu varsayılan durumlarda yapılır¹⁴⁸. Bu örnekler münakaşa ve benzeri yollarla ispatlanır ve özel durumları genel bir kural haline getirme çabası taşır.

Toplumsal güven ve iyimserlik konusunda bir argüman sunmak istiyorsak, kendi kendini yetiştirmiş bir adamın hikayesini örnek verebiliriz. Bu adamın hayat hikayesini ve hedeflerine ulaşana kadar geçirdiği aşamaları anlatırız. Bu adamı örnek olarak kullanarak dinleyicinin kabul edebileceği bir örnek sunarız. Böylece dinleyici istenilen başarıya ulaşmanın mümkün olduğuna ikna olur.

3.2. Tanıkla/şahitle argümantasyon

Örnekle yapılan argümandan sonra tanıkla argümantasyon gelir. Örnek, gerçekleşmesi mümkün bir gerçeklik veya bir kural oluşturmak için kullanılır. Örnekle argümantasyon kuralın kabul edilmiş olması durumunda geçerlidir. Burada örnek, bilinçte yer edinin ve kabul görmesi için gerçekçi olur. Tanık, tartışılan konu üzerindeki tasarımı güçlendirmek için kullanılır. Hayal gücünü harekete geçiren de odur¹⁴⁹. Bu argüman sürecinde bir tümevarım işlemi gerçekleşir. Tümevarım işlemi kuralın, kendisi için koyulduğu gerçekliği inşa eder ve böylece bağlam içinde uygun bir şekilde yer almasını sağlar.

Bu nedenle, özel durumun kural ile uyum sağlaması durumundan hitabi bir etki ortaya çıkar. Eğer tanık olarak gösterilen eylemler kural ile çelişiyorsa, bu durum alay ve gülme meydana getirir. Örneğin, bir kişinin dürüstlüğü üzerine şahitlik yapmak istiyorsanız ama onun ihanet ve nankörlük gibi eylemlerini örnek gösteriyorsanız, bu kişi dinleyiciler için alay konusu ve gülme sebebi olur. Bu yüzden tanık seçiminde dikkatli olmak gerekir.

3.3. Rehber ile argümantasyon (الحجاج بالقدوة)

Örnek olarak kabul edilen bir kişinin sahip olduğu konum ve yetki ile yapılan argümana “rehber ile argüman” denir. Eğer kuralın güçlendirilmesi için bir otorite gerekiyorsa, örnek ve tanıklıktan öteye gidilerek model sunulabilir. Her davranış örnek alınmaya uygun değildir. İnsanlar genellikle kendilerini etkileyen ve yüksek bir otoriteye sahip olan, sosyal konumu nedeniyle takdir edilen kişileri örnek alır. Bu kişi,

¹⁴⁸ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıâtâbiyye*, 187.

¹⁴⁹ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıâtâbiyye*, 190.

yetkinliği, görevdeki konumu, akademik yeterliliği veya sosyal statüsü nedeniyle bu duruma gelmiş olabilir.

Rehber ile argümantasyon; prestiji aracılığıyla, yapılacak eylemi garanti edebilecek geçerli bir otorite olduğunu varsaydığı için yetki (السلطة) ile argümantasyona benzer¹⁵⁰. Rehber yoluyla argümantasyonun odaklandığı şey, taklit edilmesi gereken davranıştır. Burada hatip ile dinleyici arasında rehber ile argümantasyonun, izlenen davranış için bir güvence sağladığına dair örtük bir anlaşma vardır.

Bu otoritenin kabul edilmesi gerekir. Bir otoriteyi rehber argümanı olarak kullanmamız, dinleyiciyi onun davranışını takip etmeye davet etmek anlamına gelir. Aynı zamanda bu davranışın değerine dair bir kanıt teşkil eder¹⁵¹. Bununla birlikte, var olan sosyal değerleri nedeniyle kullanılan eylemler olduğu gibi örnek alınan eylemlere değer yüklendiği de olur.

Bir diğer argüman türü de “karşıt rehber” argümanıdır. Bu, kötü özellikler ve davranışlar taşıyan, kötü bir örnek olarak kullanılan kişilerdir. Bu tür kişiler, kötü nitelikleri nedeniyle örnek olarak gösterilir ve insanların bu özelliklerden uzak durması gerektiği vurgulanır. Dini ve siyasi konuşmalarda, bu kişilerin taklit edilmemesi veya örnek alınmaması gerektiği anlatılır. Bu tür örnekler, kötü huylardan sakınma konusunda verilen eğitimde bir uyarı olarak kullanılır.

3.4. İstiare/Metafor ile argümantasyon (الحجاج بالاستعارة)

Soyut düşünce, benzerliği (tenasüb) uzun zamandır tanınmakta olup benzerlik kavramı felsefe tarihinde birçok değişiklik geçirmiştir. Eski dönem filozofları, örneğin Platon ve Aziz Thomas, benzerliği belirli ve gerekli bir akıl yürütme tarzı olarak sunmuřlardır¹⁵². Ancak çağdaş filozoflar, özellikle deneyselciler (experimental philosophers) bu görüşe karşı çıkmış ve benzerliği çok zayıf bir ispatla sınırlamışlardır. Kimi zaman teoriler veya çerçevelemiş hipotezler geliştirmek için bu benzerliği kullandıkları olmuştur ancak bilimsel olarak güvenilir olduğunu kabul etmedikleri için bilimsel araştırma sonuçlarını elde etme işleminde bu yöntemi kullanmamışlardır.

Argüman sunan kişi veya hatip, biçimsel olmayan istidlal ve iletişim süreçlerinin özelliklerini oluşturmak için benzerliğe başvurur. Eğer benzerlik yoluyla elde edilen sonuç açıkça ortaya çıkarsa, özellikle matematiksel analizle sonuca ulaşıldığında bu

¹⁵⁰ Perelman, *el-İmbrâtu'riyyetu'l-Hıtâbiyye*, 194.

¹⁵¹ Muĥammed Meşbâl, *Muhağarât fi'l-Belağati'l-Cedîde*, 77.

¹⁵² Perelman, *el-İmbrâtu'riyyetu'l-Hıtâbiyye*, 199.

durumda benzerlikten vazgeçilebilir veya benzerlik dışarıda bırakılabilir. Ancak çoğu zaman, özellikle felsefede ve dini düşünceleri ifade ederken, benzerlik, insan ile yaratıcı arasındaki ilişki ya da evren hakkında öne sürülen görüşler gibi özgün bir görüşün merkezinde yer alır¹⁵³.

Mecaz ve istiarede bulunan benzerlik, matematiksel benzerlikten farklıdır. Çünkü matematiksel benzerlik, nesnelere arasındaki ilişkilerde eşitlik olduğunu varsayar. Oysa istiarede bulunan benzerlik, nesnelere arasındaki ilişkide “benzeşme” (التماثل) meydana getirir; yani ilişki benzeşmedir. Benzerlikte, bir ilişki ile başka bir ilişki arasında benzerlik kurulur ve bu benzerlik, konuyu (tema) açıklamak amacıyla kullanılır. Bu, “taşıyıcı” arayıcılığıyla gerçekleşir başka bir bilgi alanından örneği getirir, meşhur ve yaygın olur.

Benzerliğin terk edildiği bir duruma inşaat ve bina yapımı örneği verilebilir. Bina inşa edilirken inşaat iskelelerinden vazgeçilir. Binadaki benzerlik, elektrik akımı ile su akımı arasındaki benzerliktir. Burada amaçlanan benzerlik ilişkisidir çünkü mecazi amacı gerçekleştirir. Bu benzerliği öne çıkaran temsil sanatıdır. Temsil sürecinde kaydırma meydana gelir ve anlam, benzetmenin iki ucunu -Perelman’ın ifadesiyle konuyu ve taşıyıcıyı- birbirine bağlayan duyusal dünya çerçevesinde alışılmadık bir şekilde ifade edilir.

3.5. Kavramları ayırma yoluyla argümantasyon (الحجاج بفصل المفاهيم)

Perelman, “kavramlar arasındaki ayırmanın” argüman sahibinin ikna hedeflerine ulaşmak için kullandığı bir argüman tekniği olduğunu düşünür. Yani bu teknik, ikna edici ayrıcalığa sahip bir tekniktir ve geleneksel kadim hitabette nadiren bulunur. Kavramlar arasındaki ayırım, felsefi düşünceye, başka bir ifadeyle sistematik düşünceye ait bir terimdir. Bu teknik, çelişkileri günlük düşünceye göre somut gerçeklikte çözemediğimizde uyumlarla çözüme prensibini kullandığımız tekniktir. Uygulanması zor olduğu için bu teknik görmezden gelinir. Oysaki bu zorluklara tatmin edici çözümleri ancak kavramlar arasında ayırım tekniği uygulayarak bulabiliriz¹⁵⁴.

Gerçeklikte, görünüş gerçekliğin tezahürü olur. Görünüş, duygularımızla algıladığımızda gerçeklikten farklı olabilir ve bu noktada aynı zamanda gerçekle çelişkili olurlar. Örneğin, suya atılmış bir sopaya baktığımızda sopa eğilmiş gibi

¹⁵³ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıâtâbiyye*, 199.

¹⁵⁴ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıâtâbiyye*, 215.

görünürken, sopaya dokunduğumuzda düz görünür¹⁵⁵. Bu görünüş gerçekliği temsil edemez çünkü çelişki ilkesine tabidir. Bu nedenle, gerçek ile fenomenleri arasında ayırım yapmak gerekir. Bu fenomenlerden bazıları aldatıcıdır, bunlara güvenilemez. Bunlar gerçekliği temsil edemez çünkü yanıltıcıdır¹⁵⁶.

Gerçeklik ve görünüş arasında bir ikilik oluşur. Görünüşte, ilk tanım 1, gerçeği tanımladığımız ifade olarak ortaya çıkabilir; ardından ikinci terim 2, farklı bir görünüş olarak belirir. İlk tanım, görünüşe ve mevcut duruma uygundur ve ilk bakışta doğrudan algılanır, böylece gerçekliği doğru bir şekilde ifade eder. İkinci tanım 2 ise, ancak ilk tanım 1 ile mutabık olduğu zaman anlaşılabilir. İkinci tanım, ilk tanımda yapılan bir ayırımın sonucudur ve ilk tanımı ayırt eder. İlk tanıma uygun olan ile uygun olmayanı ayırt etmek üzere ilk tanımın fenomenlerinin kıyası ve ölçüsü olur. İlk tanımla uyumlu olmayan her şey, gerçeklik açısından yanıltıcı, aldatıcı ve yanlış olur.

Perelman, görünüş/gerçeklik ikiliğini sistematik felsefi düşünceye göre çözer. Bu ikilik, Batı düşüncesine uzun yüzyıllar boyunca hâkim olduğundan Perelman, ikilik prensibini çürütmez, bunun yerine gerçeklik ile karşılaştırarak çelişkileri tanım kavramı ile, tanım 1, tanım 2 ve bu tanımların fenomenleriyle çözer.

Perelman'ın argüman teorisindeki derin felsefi boyut, tanımları ayırt etme meselesinde ortaya çıkar. Bu ayırım, Marx, Spinoza ve Sartre gibi filozofların görünüş ve gerçeklik arasındaki çelişkilerle ilgili teorilerinde olduğu gibi çağdaş felsefeyi meşgul eden felsefi çelişkilerin çözümünün özüdür. Doğru/yanlış, görüş/gerçek, yapay/hakiki, asıl/üretilmiş gibi kavramlar arasındaki ayrımlar, argümanlarımızda bu şekilde ele alınır.

Hitabetin hükümranlılığı ve genel geçerliliği, Antik Yunan'dan günümüze kadar “gerçeklik” kavramı üzerine yapılan felsefi tartışmalardan çıkan sonuçlardan ibarettir. Gerçeklik, argümantasyon (diyalektik/cedel) yoluyla ortaya çıkar ve argümantasyon dil aracılığıyla gerçekleşir. Bu bağlamda, belagat, zihinlere ve duygulara etki etme aracıdır. Bu bağlamda hitabet, felsefenin etkisi altında kalır. Bununla beraber gerçeklik üzerine yapılan “tartışmanın” genişlemesi, felsefi argümanı oluşturur ve bu da sonuç itibarıyla ikna edici konuşma teorilerini geliştirir.

Gerçeklik üzerinde yapılan “argümantasyon ve karşıt argümantasyon” süreçlerinde, sürekli devam eden tartışmaları kesin olarak sonuçlandıracak bir yasa gereklidir.

¹⁵⁵ Benü Hâşim, *Nazariyyetu'l-Ĥicâc 'inde Chaïm Perelman*, 95.

¹⁵⁶ Benü Hâşim, *Nazariyyetu'l-Ĥicâc 'inde Chaïm Perelman*, 94.

Burada, hukuki argümanın önemi ortaya çıkar. Felsefi argümantasyon, tıpkı hukuki argümantasyon gibidir, yeni bir retorik sanatı olarak gördüğümüz genel argümantasyon teorisine iki farklı alanda uygulama meydana getirir¹⁵⁷. Yeni retorik veya hitabet, zihinsel veya duygusal “onay” kazanmayı amaçlayan ikna edici konuşma teorisidir. Bireyler, küçük gruplar veya büyük topluluklarla “etkili” iletişim ilişkileri kurar. Onların düşüncelerini, eylemlerini yönlendirir, duygularını uyandırır ya da yatıştırır. Bu, “biçimsel olmayan” düşünce alanını kapsayan bir argüman tekniği ile özel bir durum olarak değerlendirilir ve argümantasyon esasına dayanan bir hitabet biçimi oluşturur. Böylece, tüm dünyadaki insanları kapsayan geniş bir düşünce alanı, ikna edici iletişim haline gelir. Bu noktada Perelman'a göre argümantasyon, genel bir teoriye “argüman teorisine” dönüşür.

1.4.2. Michel Meyer’e Göre Argümantasyon (Musâele)

Belçikalı düşünür Michel Meyer, Perelman’ın öğrencisidir. Meyer retoriğin temellerini Perelman’dan öğrenmiştir. Hocası Perelman’ın ölümünden sonra, Brüksel Özgür Üniversitesi’nde Perelman yerine dersler veren Meyer, eserlerinde yeni retorik ve argümantasyon konularını incelemiş ve bu alanla ilgili bazı kavramları geliştirmeye çalışmıştır. Felsefi bir düşünceden yola çıkarak, Aristoteles’ten modern çağa kadar retorikten etkilenen ve onu etkileyen insanın imgesini gerçekçi bir felsefe ile araştırmıştır. Retoriği büyük düşünce sistemleriyle ilişkilendirir ve “Retorik, ideolojik sistemler çöktüğünde yeniden doğar”¹⁵⁸ diyerek, mantık ve metafizikten uzakta retoriğin özünü arar.

Meyer, retoriğin üç terimi olan “ethos”, “logos” ve “pathos” kavramlarına bağlı kalmış ve chaim Perelman ve Olbrechts-Tyteca’nın *Argüman Üzerine Yazılar* adlı kitabında yaptıkları gibi retoriği bu terimlere göre yeniden tanımlamıştır. Aristoteles ethos'a, yani hatibin rolüne Perelman ise pathos'a, yani dinleyicinin rolüne odaklanmıştır. Meyer, bu terimleri eşit şekilde değerlendirmiş, hiçbirini diğerinden üstün tutmamıştır. Ancak, ethos ve pathosun logosa dönüştüğünü düşünmüştür. Ona göre modern çağda konuşmacının ve dinleyicinin istekleri hitabetin üzerinde düşünüp ele aldığı konulara dönüştürülür. Yani modern çağda herşey bir konuya dönüşür. Meyer “Günümüzde logos egemen olacak ve retorik, bilimsel bir hitap olmadan akılcı bir hitap

¹⁵⁷ Perelman, *el-İmbrâûriyyetu'l-Hıtbıyye*, 254.

¹⁵⁸ Philippe Brouton ve Gilles Gauthier, *Târîhu Nazariyyâti'l-Hicâc*, trc. Muhammed el-Gâmidî, 1. bs., Câmi'atu'l-Melik Abdülazîz, Cidde, 2011, 104.

şeklinde kalacaktır.” der¹⁵⁹. Böylece Meyer, eskiden olduğu gibi retoriği felsefe ve hukukla sınırlı olmaktan çıkarıp, modern düşüncenin ve modern konuşmanın temel taşı olması hasebiyle hayatın tüm alanlarına yayar.

Meyer, retoriği şu şekilde tanımlar: “Retorik, bireyler arasında bir mesele hakkında ortaya çıkan anlaşmazlıkların müzakere edilmesidir.”¹⁶⁰ Burada müzakere, bireyleri ve grupları bireyin kimliği ve diğerlerinin farklı kimlikleri olmak üzere belirli bir kimlik etrafında toplar. Bu fark, sosyal, siyasi ve fikri temellere dayanır. Müzakere, ancak taraflar arasında bir mesafe bulunduğu gerçekleşir. Müzakereciler bu mesafeyi küçültmeye çalışırlar. Ayrıca, müzakerede düşünmeye neden olan gerçek bir anlaşmazlığın varlığı şarttır.

Meyer’in düşüncesindeki en önemli nokta, sorgulama (المساءلة) veya hesap sorma (الاستشكال) olarak kabul edilir. Bu nedenle, soruya yanıt veren bir yaklaşım olan “sorgulama argümanı” (müsaale) ona atfedilir. Sorgulama argümanı konuşmacının duyguları gibi tüm potansiyel konularda soru sorma kapısını açar. Meyer şöyle der: “Konuşmacı nedir? O, argümantasyon gerektiren konularda yanıt verebilme yeteneğine sahip birisi olmalıdır ki bu konular üzerinde müzakere edelim”¹⁶¹ Onun bakış açısına göre, retorik bir soruya verilen cevaptır. Ancak argüman, bir sorudan yeni sorular türeterek soru üzerine bir mesele ortaya koyar ve bu mesele üzerinde topluca toplanarak çözüm alternatifleri üretiriz.

Bu sorgulama ile konuşmacının ahlakı, duyguları ve dinleyicileri ikna etme yeteneği incelenir. Sorgulama işlemi hatibi hedef alır. Bunun nedeni, hatibin sahip olduğu otoritedir. Hatibin meselelerle nasıl başa çıktığını, hitabeti hangi sonuçlara yönlendirdiğini ve dinleyicilerin zihinlerinde bulunan tüm konulara yanıt vererek dinleyiciyi ikna edip edemediğini değerlendiririz. Hatip, birçok rolü oynayabilir; bazen bir maske takar, bazen gerçek yüzünü gösterir, bazen geri çekilir ve bazen karşı karşıya gelir.

Dinleyiciler veya pathos açısından, Meyer’e göre argümantasyon, dinleyicinin bir konuşmayı dinlemesi değil, dinleyicinin duygusal ve ruhsal tepkileri önemlidir. Nitekim bu tepkiler sorgulamanın kaynağını teşkil eder. Bu duygusal ve ruhsal tepkilere dikkat

¹⁵⁹ Michel Maïer, *el-Belâga*, trc. Muhammed Esîdâ, 1. bs., Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîdi’l-Müttehide, Beyrût, 2021, 26.

¹⁶⁰ Maïer, *el-Belâga*, 17.

¹⁶¹ Maïer, *el-Belâga*, 27.

edilmelidir. Çünkü bunlar ortaya konan bir meselenin yanıtı niteliğindedir. Örneğin, memnuniyet ve hoşnutsuzluk, gündeme getirilen soruya bir yanıttır. Ancak, Meyer'in öne sürdüğü yanıtlar arasında şunlar da bulunmaktadır: 1- Dinleyicilerin meseleleri kabul etmeleri 2- Bu meseleleri reddetmeleri, 3- Meselelerin eksiklerini tamamlamaya çalışmaları, 4- Meseleleri düzenlemeleri, 5- Meseleler karşısında sessiz kalmaları, 6- Sessizlikten doğabilecek onay, 7- Reddetme, 8-Sessizlik durumunda meselelerle ilgilenmeme.¹⁶²

Meyer'in sunduğu sorgulama teorisine göre, patostartışmaya kapalı yanıtların arkasında saklanan ve makul kabul edilen konuları besleyen ikincil örtük değerler toplamıdır. Burada pathos, egemen kültür çerçevesinde yeniden tanımlanmaktadır. Konuların algılanışı ve gündeme getirilen meselelerin önemiyle birlikte, patos artık Aristoteles ve Perelman'ın düşündüğü gibi sadece dinleyicinin duygusal tepkileriyle ilişkili değildir. Aksine Meyer patosu, sunulan meselelere yanıt veren değerler sistemiyle ilişkilendirmiştir.

Logosa gelince Meyer logosu şöyle tanımlamıştır: “Kendisinden soru meydana gelen her şeydir. Her hüküm, ortaya konan meseleye verilen bir yanıttır ve bu hüküm, hiçbir zaman sorulmamış sorulara yoğunlaştırılmış cevaplar veren sınırlar içerir. Bu sayede iletişim mümkün hale gelir.”¹⁶³ Bir meseleyi yanıtlamak için ortaya çıkan her şey, nihai olmayan bir cevaptır. Ancak burada cevap, mesele veya soru dışında şekillendirilir. İletişim, ortaya konan cevaplardan sorular meydana getirmede saklıdır. İletişim sorunun yüzeysel anlamı ile cevabın mecazi anlamı arasında anlamların akışı üzerinden kurulur. Ardından bütün tarafları farklılık ve kimlik ifade etme işlemine dahil eden bir dizi anlam üretir. İşte Meyer'in ifade ettiği hesap sorma (الاستشكال) budur.

Argümantasyon teorilerinin tarihine bakacak olursak, sorgulama veya hesap sorma argümanını sunan Meyer'in teorisinin salt retorik çabaya dayalı olduğu görülür. Bu teori, aşağıdaki gibi çeşitli hedefleri kapsamaktadır:

- İkna etme ve delille susturma, kabul oluşturma.
- Hayranlık, baştan çıkarma, adım adım çekme, haklı çıkartma (bazı durumlarda ne pahasına olursa olsun) fikirleri geçerliymiş gibi sunma veya doğru olduğuna inandırma.

¹⁶² Maïer, *el-Belâga*, 32-33.

¹⁶³ Maïer, *el-Belâga*, 40.

- İyi nedenler ve argümanlar yoluyla doğruluğu veya görüşü karşı tarafa geçirme, başkalarına çıkarımlar veya çıkarımlar önerme.
- Açıkça belirtilenler aracılığıyla örtük olanı önerme.
- Mecaz anlamlar kurma ve hakiki anlamlar çıkarma, bu amaçla üslubi resimler ve bazı hikayeler kullanma
- Edebi, mecazi ve üslubi dil kullanımı.
- Konuşanın veya yazanın niyetlerini keşfetme, söylediklerini ve diğer verileri kullanarak söylediklerine dair nedenler sunabilme¹⁶⁴.

Buradan, Michel Meyer'in logos'a odaklanarak, retorik mirasa karşı çıkararak ve gerçeğin fikrine aldırılmayan bir rasyonalitenin inşasında modern düşünceyi kuran ve destekleyen yeni bir retorik hitap oluşturarak “sorgulama veya hesap sorma” bilimini kurma çabasında bulunduğu görülmektedir.

1.4.3. Stephen Toulmin'e Göre Argümantasyon

İngiliz filozof Stephen Toulmin, 1922'de Londra'da doğmuştur. Toulmin farklı bilim alanlarını incelemiş, ahlak felsefesinde aklın yeri üzerine doktora tezi yazmıştır. Bilim, bilim felsefesi ve ahlaka dair konular ilgi duymuş ve bu alanlarda eserler yazmıştır. Avusturyalı filozof Ludwig Wittgenstein'in çalışmalarını incelemiş ve onun aracılığıyla dil oyunlarını ve dil oyunlarının bilgisayar oyunları ile olan ilişkisini keşfetmiştir. İngiltere'deki üniversitelerde felsefe dersleri vermiş, ardından Amerika'ya giderek oradaki üniversitelerde felsefe alanında dersler vermeye devam etmiştir. Bertrand Russell'in öğrencisi olan Toulmin bilim ve felsefe konularında birçok bilimsel tartışmaya katılmış, analitik felsefe, pragmatizm ve enstrümantalizm ile ilgilenmiştir¹⁶⁵.

“Argümantasyon Kullanımları” adlı kitabı, pragmatist bilim adamları John Searle, John Austin ve Charles Peirce'in ihmal ettiği argümantasyonu ele aldığı için büyük bir üne sahip olmuştur. Kitap, mantıksal yönüne odaklanarak bu alana dair yapılan çalışmalara dikkat çekmeye yönelik bir girişimde bulunur. İlk bakışta, argümantasyon ile mantık arasında bir çatışma olduğu izlenimi oluşabilir; çünkü Toulmin, matematiksel mantığı hesaplamalarından çıkarmış ve argümantasyonu dil mantığına dahil etmiştir¹⁶⁶. Birçok kişi, onun genel olarak mantığı eleştirdiğini düşünmüştür. Ancak, Toulmin

¹⁶⁴ Philippe Brouton ve Gilles Gauthier, *Târîhu Nazariyyâti'l-Hicâc*, 105.

¹⁶⁵ Maḥmûd Muhammed Alî Muhammed, *Mefhûmu'l-'Aklâniyye 'inde Stîfen Tûlmân*, Matba'atu Suhec, Kâhire, t.y, 16.

¹⁶⁶ Brouton ve Gauthier, *Târîhu Nazariyyâti'l-Hicâc*, 59.

argümantasyonun bu sunumu ile, mantığı yeni bir formda yeniden üretir; eylemlerimizi ve tutumlarımızı sebepler ve gerekçelerle sunarak, biçimsel mantık zorluklarından uzak bir şekilde basit ve anlaşılır bir şekilde kanıtlamak suretiyle günlük diyalogları, sıradan münakaşaları ve pratik uygulamaları mantığa dahil eder.

Argümantasyonun temel amacı, argümanın dinleyiciyi konu hakkında ikna etmek amacıyla sunduğu sonuçların doğruluğunu dikkate alarak argüman sunmak ve argümanı kullanmaktır. Argüman ikna edici olabilir. Başka bir deyişle argümanın, kendisini ikna edici hale getiren mantıksal bir içerik taşıması mümkündür. Argüman, mantıksal olarak ikna edici olduğunda etkili olur¹⁶⁷. Yani, ikna edici argüman ile ikna edici diyaloglar ve argümanlarda rasyonel ikna için saf açıklamalar arasında ayırım yapılmalıdır. Bu açıklamalar, argümanın doğru, geçerli ve sağlam olduğunda ve akıl yürütmenin doğru önermeleri takip ettiğinde ikna edici olduğunu öne sürer.

Argüman'ın argümantasyondaki etkisinin güçlü ve zayıf olma durumunu tartışırken, Toulmin üç noktaya işaret eder:

- Her argümanın belirli bir kuvvet düzeyi vardır. Argüman belirli bir zayıflık oranı içerdiğinden, belirli bir güç oranıyla desteklenmesi gerekir. Bu nedenle argümanlar, “gerekli”, “kesinlikle”, “muhtemelen”, “açıkça”, “belki”, “kanıtlanmış olarak”, “mümkündür ki” gibi ifadeler ve yapılarla güçlendirilmelidir.

- Argümanı icra eden kişi, görüşlerin gücünü ve sınırını bilmelidir. Eklemelere büyük ölçüde dayanmalı, bazı yapı ve ifadeleri aklında tutmak suretiyle hazırlıklı olmalıdır. Ayrıca, görüşünü destekleyen uygun argümanları hazırlamalıdır.

- Bazı durumlarda, tam olarak argüman olmayan “argümanlar” ortaya çıkar. Özellikle bizi ikna edemeyen bazı yazılarda, belirli bir durumu tanımlayan, bir olayı veya hikâyeyi anlatan yazılarda, duyduğumuz veya okuduğumuz şeyler kesinlikle argüman değildir¹⁶⁸.

Argümanların sahip olduğu farklı amaçlara ve çeşitliliğine rağmen, Toulmin özellikle gerekçelendirme argümanlarına (الحجج التعليلية) odaklanmıştır. Bu argümanlar kanıtları, gösterdiği yapıları ve değerleri desteklemek amacıyla kullanılır. Toulmin şöyle der: “Gerekçelendirme, argümanların temel işlevidir. Bunun dışındaki kullanım ve

¹⁶⁷ Fâtıma Ramazân ‘Abdüllatîf, “Manţıku’l-İknâ’: Dirâse ve Taţbîk fi’l-Hicâci’l-‘Aqlânî ‘inde Stîfen Tûlmîn”, *Meclletu Kulliyeti’l-‘Adâbi Kenâ, Câmi’atu Cenûbi’l-Vâdî*, sayı 56, Temmuz 2022, 362.

¹⁶⁸ ‘Abdüllatîf, “Manţıku’l-İknâ’: Dirâse ve Taţbîk fi’l-Hicâci’l-‘Aqlânî ‘inde Stîfen Tûlmîn”, 364-365.

işlevler ikincil ve kafa karıştırıcıdır.”¹⁶⁹ Burada, kanıtları gerekçelendiren argümanlarla karşı karşıyayız. Her kanıt, desteklenmeye ihtiyaç duyar ve bu argümanlar eleştirilip incelenebilir ve uygun bir şekilde değerlendirilebilir olmalıdır. Her kanıt, sonuçlara ulaşmak için veri desteği sağlayan bir yöntem içerir.

Argümantasyon çeşitleri fazla olmakla birlikte, Toulmin “alan” terimini ortaya koyar. Bu terim, meseleleri, nedenleri, doğrulamaları ve argümanları, ayrıca bu meselelerde yer alan nedenleri bir araya toplar. Her mesele, argümanları açısından diğerlerinden farklıdır. Örneğin, tıp alanında ortaya çıkan bir mesele, ticarete dair bir meselenin gerektirdiğinden farklı argümanlar gerektirir. Tıpta bir kanıt sunmak için geçerli olan bir argüman, ticaret meselelerinde geçerli olmayabilir. Bu şekilde, her alanın kendine özgü bir mantığı vardır. Eğer iki argümanın meseleleri ve nedenleri aynı tür mantığa aitse, bu meseleler aynı alana aittir. Aksi takdirde, eğer meselelerinin ve nedenlerinin mantık türü farklıysa, bu meseleler iki farklı alana ait olurlar¹⁷⁰.

Argümanların “alan” içindeki bağımsızlığını ele alırken, argümantasyon ile hukuk arasındaki benzerlik ortaya çıkmıştır. Çünkü hukuki mekanizmalar, argümantasyon mekanizmalarıyla benzerlik göstermektedir. Konu özellikle hukuki prosedürlerdeki kuralların benzerliğiyle ilgilidir çünkü hukuki prosedürlerde uygulanan yöntemler unsurlar, nedenler ve deliller farklılık arz edebilse de büyük ölçüde benzerlik gösterir. Bu nedenle, hukuki mekanizmalar gibi argümantasyon mekanizmalarında da benzer kurallar çıkarılabilir. Hukuk teorisini mantıkla ve yargılamayı argümantasyonla karşılaştırmak mümkündür, çünkü mantıksal ve argümantatif kanıtlar, mahkemede sunulan iddialar ve prosedürlerle karşılaştırılabilir.

Toulmin, mantıksal argümanı ve argümantasyon içindeki mantıksal alanı kabul etmiştir. Bununla beraber tüm argümanların ve argümantasyon alanlarının tamamının salt mantıksal bir alanla ölçülmesi gerektiğini külliyyen reddetmiştir. Bu nedenle, “mantıksal alanın standartlarının evrensel olduğu”¹⁷¹ görüşünü de reddetmiştir. Biçimsel mantığın aklı kontrol altına aldığı düşüncesine karşı çıkmış ve sıradan bilimsel argümantasyon türleri ile biçimsel mantık türleri arasında büyük ve köklü bir ayrım olduğunu savunmuştur.

¹⁶⁹ Muhammed Tarûs, *en-Nazariyyetu'l-Hicâciyye mine'l-Dirâsâti'l-Belâgiyye ve'l-Mantıkiyye ve'l-Lisâniyye*, 1. bs., Dâru's-Şakâfe, Dârülbeyzâ, 2005, 61.

¹⁷⁰ Brouton ve Gauthier, *Târîhu Nazariyyâti'l-Hicâc*, 61.

¹⁷¹ Brouton ve Gauthier, *Târîhu Nazariyyâti'l-Hicâc*, 65.

Toulmin'in argüman modeli aşağıdaki gibi bir anlayışa dayanmaktadır:

Veri	Öyle ise, niteliği belirli	Sonuç
Mademki	Ancak olursa	
Teminat	Kayıt	
Esas gereğince/Temel olarak		

Bu, en dinamik ve aktif argüman biçimidir. Bilimsel yöntemleri ve belirli düzenlemelerin yayılışını takip eder. Bu düzenlemeler analiz edilebilir biçimlerde ele alınmaktadır. Bu model, matematiksel bir geometrik şekil değil bilişsel bir model olup Toulmin'in bakış açısına göre daha tamamlayıcı bir modeldir. Toulmin'e göre argüman, D verilerinin düzenli bir sıralamasıdır ve C sonucunu desteklemek amacıyla ortaya konmuştur. Bu sonuç, bir Q formunun konusu olabilir ve verilerden sonuca G garantileri sayesinde geçilir. Bu garantiler bazı R kısıtlamalarıyla karşılanabilir ve bu garantiler, F temeline dayanır şeklindedir¹⁷².

Veri	Öyle ise, niteliği belirli	Sonuç
Harry Bermuda'da doğmuştur.	Belki	Harry İngiltere vatandaşıdır.

Madem ki _____ ancak olursa

Bermuda'da dünyaya gelenler genellikle İngiltere vatandaşıdır. _____ Anne babası yabancıydı veya kendisi Amerikan vatandaşlığı almıştır.

Esas olarak:

Yasalar Bermuda'da doğanların İngiltere vatandaşı olarak kabul edileceğini öngörmektedir.

Argümanın biçimi bu şekildedir. Basit argüman biçimi ve tam argüman biçimi buradan yani tam argümandan alınır. Mantıksal ancak formel olmayan bir mantık yöntemini izleyen Toulmin'e göre rasyonel argümantasyon bu şekildedir. Bu rasyonelitenin incelenmesi için argümanın şu adımlardan geçmesi gerekmektedir:

- İddia
- İddianın Değerlendirilmesi
- Veriler/Bilgiler
- Verilerin Değerlendirilmesi

¹⁷² Brouton ve Gauthier, *Târîhu Nazariyyâti'l-Hicâc*, 69.

- Gerekçe/Tasdik
- Gerekçenin Değerlendirilmesi
- Destek:
- Desteğin Değerlendirilmesi
- Şartlar
- Şartların Değerlendirilmesi
- İtiraz
- İtirazın Değerlendirilmesi¹⁷³.

Bu model, Aristoteles'in mantıksal ve klasik retorik ölçütlerinin genişletilmesi ve geliştirilmesidir. Argümanların kullanımı ve ifade biçimlerine bakışta önemli bir değişim meydana getirmiştir. Ayrıca argümanların, rol oynadığı bilişsel ölçülerle ve bunun sonucu ortaya çıkan beklentilerle uyumunu vurgulamıştır. Toulmin'in mantıksal ve retorik modelinde zikredilen en önemli nokta, argümanlardaki önermelere ve sonuçlara odaklanmaktır.

1.4.4. Oswald Ducrot'ya Göre Argümantasyon

Ünlü Fransız dilbilimci Oswald Ducrot edimbilimcilerden, günümüzdeki en büyük birisidir. Ducrot'nun pek çok eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Dilbilimde Yapısalcılık, Gösterge ve Söz Eylemi, Argümantatif Ölçekler (Basamaklar), Söz Eylemi ve Söylenen* ve Jean-Claude Anscombe ile beraber kaleme aldığı *Dil İçinde Argümantasyon*. Yazarın bunun yanı sıra başka eserleri de bulunmaktadır.

Ducrot, Perelman'ın argümantasyonuna yani retorik anlayışına karşı çıkmıştır. Dilden yola çıkarak ve Austin'in konuşma eylemleri teorisine dayandırmak suretiyle bizzat dilin kendisine özgü bir mantık arayışına girmiştir. Bu, Ducrot'nun argümantasyon teorisinin araştırmacıların üzerinde durduğu önemli bir konu haline gelmesini sağlamıştır.

Ducrot, argümantasyonu iki farklı anlayış üzerinden sunmuştur. Bu anlayışların ilki, *Argümantasyon Basamakları* adlı kitabında yer alan argümantasyon merdivenleri anlayışı, ikincisi ise *Dil Üzerine Argümantasyon* adlı kitabında Jean Anscombe ile birlikte geliştirdiği dil mantığına dayalı argümantasyon anlayışıdır. *Dil Üzerine Argümantasyon* adlı kitabında argümantasyon teorisi dil mantığından hitabî mantığa genişletilmiştir.

¹⁷³ 'Abdullaţif, "Manţıku'l-İknâ': Dirâse ve Taţbık fi'l-Hicâci'l-'Aqlânî 'inde Stifen Tûlmîn", 383-385.

Ducrot'ya göre, argümantasyon, belirli bir sonuca götüren argümanların sunulmasıdır ve bu işlem, hitap içerisinde çıkarım dizilerinin gerçekleştirilmesi şeklinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle, argümantasyon, bazıları dilsel argümanlar olan ve bazıları sonuçları çıkarılan ifadelerden oluşan bir dizi ifadenin gerçekleştirilmesidir¹⁷⁴. Nitekim bir ifade, kendisine bağlı sonuçların göz önünde bulundurulmasıyla test edilebilir. Eğer sonuç, istidlal (çıkartım) yoluyla ortaya çıkıyorsa, sistem mantıklıdır; eğer argümantasyon yoluyla ortaya çıkıyorsa, sistem hitabidir (retoriktir).

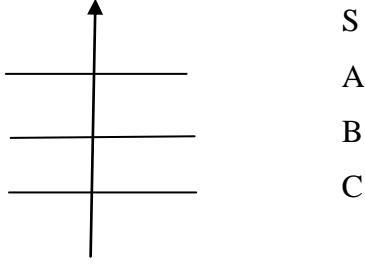
Çıkarımda ifadeler birbirinden bağımsızdır ve ifadelerin sıralanışı, ifadelerin kendisine değil içerdiği önermelere yani önermenin söylediklerine ve dünyaya dair varsayımlarına dayanır. Örneğin, A ifadesini B ifadesinden çıkarıyorsak, bunun nedeni sırasıyla P ve Q durumlarını ifade etmeleri ve Q durumunun, P durumuna bağlı ve zorunlu olmasıdır¹⁷⁵. Oysa argümantatif ifade, bir ifadenin anlamının, kendisini takip eden ifadenin taşıyabileceği devamı ile ilişki veya ima içermesi ile ilgilidir. Bu, yalnızca dünyanın nasıl olduğu hakkında konuşmakla ilgili değil, aynı zamanda kabul, reddetme, tartışma veya sessizlik gibi tepkilerle ilgilidir. Yani, bir ifadenin beklediğimiz varsayılan bir devamı vardır. Gücünü ve varlığının gerçekliğini içinde yer aldığı hitaptan alan dilsel bir birim (وحدة لغوية) vardır. Bu dilsel birim konumunun değişimine göre farklı hitaplar içerisinde değişiklik gösterir.

Yukarıda zikredilenlerden, argüman ile sonuç arasında bir ilişki olduğunu görebiliriz. Argümantatif ilişki olarak adlandırılan bu ilişki, istidlal ve salt mantıksal tündengelim ilişkisinden tamamen farklıdır. Argüman ile sonuç arasında, bir dizi argüman bulunur. Bu sıralı argümanlar, argümantatif kategori (الفئة الحجاجية) olarak bilinir. Bu, dilsel argümanın işleyişine dair ilk terimdir.

İkincisi terim ise argümantatif basamaktır (السلم الحجاجي). Bu, mesele hakkında sunulan argümanların hiyerarşik ilişkisinin mantığıdır. Örneğin, en güçlüden başlayarak daha güçlü olana veya en zayıftan başlayarak daha zayıf olana gitmek gibi. Aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi argümanı A ve sonucu S olarak sembolize ederiz.

¹⁷⁴ Ebû Bekr el-‘Azzâvî, *el-Luğa ve'l-Hicâc*, el-‘Umde fi't-Ṭab', Dârülbeyzâ, 1. bs., 2006, 16.

¹⁷⁵ Oswald Ducrot, *es-Selîmiyyâtu'l-Hicâciyye*, trc. Ebû Bekr el-‘Azzâvî, 1. bs., Maṭba'atu Verâkati Bilâl, Fes, 2020, 48.



S sonuç, A, B, C ise sonuca hizmet eden ve sonucu destekleyen argümanlardır.

Üçüncü terim argümantatif düzendir (الترتيب الحجاجي). Burada konuların sıralı bir şekilde sunulması gerekir. Örneğin, bir kişinin doktora diploması alması için lisans diplomasına sahip olması gerekir. Bu meseleyi sunarken, sıralı diplomalar aşamasından geçmiş olmak gerekir. Kişi, bu sıralamadan geçmeden de doktora diplomasına sahip olabilir, ancak bu durumda yine de mantıksal bir sıralama olacaktır. Argümantatif sıralama, sonuçlara ulaşmak için argümanların sıralanmasında önemlidir.

Dördüncü terim argümantatif amaçlardır (المقاصد الحجاجية). Yani, argüman, destekleyici bir argümana ihtiyaç duymadan kendi başına doğru olmalıdır. Ayrıca, her iki argümanın da aynı sonuca yönelik olması ve destekleyici argümanın sonuca ulaşma konusunda daha iyi olması gerekir. Bu noktada, ifadelerin aktardığı bilgiler arasında bir ilişki oluşur. Bu ilişki, konuşmacının konuşma bağlamında oluşturduğu argümantatif amaçlar aracılığıyla nesnelere zorunlu olarak ilk halden ikinci hale geçen özel olaylara dönüştürür.

Beşinci terim argümantatif yönlendirme (التوجيه الحجاجي). Bu, argümantatif bir eylem oluştururken argümantatif değere ulaşmak, ifade veya hitabı yönlendiren argümantatif bağlaçlar ve unsurlar kullanmak için ifadeden sonuca ulaşma yöntemidir. Bu argümantatif yönlendirme, kelimeler, ifadeler ve bağlamsal kullanım aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

Altıncı terim örtük anlamdır (الاستلزام الضمني). İki önerme arasında bir anlam gerekliliği vardır; örneğin, “Amr geldi, hatta Zeyd bile geldi” ifadesinde “hatta” kelimesinden Amr’ın gelmesinin muhtemel, Zeyd’in gelmesinin ise çok zor olduğu anlaşılır. Buradaki anlam il olarak Amr’ın gelmesidir ve bu anlam doğası gereği zımnidir.

Yedinci terim argümantatif ilkedir (المبدأ الحجاجي). Bu, çok olanı kabul ettiğimiz anlaşılın diye az olanı kabul etme ilkesidir. Örneğin: 35 derece sıcaklıkta yaşamaktan

memnunum, o halde çölde yaşamaktan keyif alıyorum cümlesinde olduğu gibi. Bu ilke, sonuca ulaşmak için sıralı argümantatif önermeler varsayar.

Argümantatif basamağın istidlalde argümanların dönüşümlerinden geçtiği üç yasası vardır. Bu yasalar şunlardır:

- **Olumsuzlama Yasası:** Bu yasa, bir argümanı veya önermeyi (Ö) olumsuzlamayı içerir. Yani Ö'yü reddedip -Ö'yü elde ederiz. Eğer Ö belirli bir sonucun (S) lehineyse, -Ö zıt sonucun (-S) lehine olur. Olumsuz cümleler her zaman olumlu cümlelerin tersi olarak gelir. Olumsuzlamanın amacı, olumlu bir cümleyle yapılan ifadenin, bir sebepten ötürü, konuya uygun olmadığını göstermektir¹⁷⁶. Olumsuzlama, verilen sonucun şeklini değiştirir.

- **Çevirme Yasası:** Bu yasa, olumsuzlama yasası ile bağlantılıdır. Verilen sonucu tersine çevirir, böylece önceki yasayı tamamlama işlevi görür. Bu yasa, olumsuz cümlelerin argümantatif sıralamasının, olumlu cümlelerin sıralamasının tersine olduğu anlamına gelir¹⁷⁷. Yani, eğer elimizde istidlal yoluyla sonuca ulaşmada biri diğerinden daha güçlü iki argüman varsa zıt sonuca ulaşma konusunda ikinci argümanın tersi, birinci argümanın tersinden daha güçlüdür.

- **Azaltma Yasası:** Bu yasa, argümantatif değerinde belirli bir seviyede kalmayı ifade eder, ancak argümantatif basamak veya fiziksel standartlarda değil¹⁷⁸. Örneğin, “hava soğuk değil” ifadesi, “hava normal” veya “hava ılıman” anlamına gelecek şekilde olumsuzlamadan daha düşük veya daha yüksek bir seviyeye geçiş yapabilir. Bu durumda soğuğu ve sıcaklığı reddeder, böylece azaltma yasasında “ılıman” kavramına gireriz.

Anscombe ile Ducrot, dilde argümantasyon kavramını genişletmiş ve dilsel edimsellik içine giren birçok konuyu ele almıştır. *Dilde Argümantasyon* adlı kitaplarında, argümantatif basamak kavramını yeniden incelemiş ve dili üç düzeyde ele almışlardır. Bu düzeyler şunlardır:

- **Sözdizimi (terkip):** Dilbilgisi kurallarından oluşan dilsel sembollerin sıralanışını incelemek ve bu cümleleri dilbilgisel kurallara göre düzenlemek anlamına gelir.

- **Anlambilim (delalet/semantik):** Cümleler arasındaki ilişkiler üzerine kurulur ve bunların doğruluk koşulları ile bilgi değerine bağlıdır.

¹⁷⁶ Ducrot, *es-Selîmiyyâtü'l-Hicâciyye*, 84.

¹⁷⁷ Ebû Bekr el-'Azzâvî, *el-Luğa ve'l-hicâc*, 22.

¹⁷⁸ Ducrot, *es-Selîmiyyâtü'l-Hicâciyye*, 89.

- **Edimsellik (tedavül/pragmatik)**: Dilin iletişimsel durumunu incele, dilin kendine ve özgü yönelik kullanımlarına odaklanılır¹⁷⁹. Bu çerçeveden, anlam ile pragmatığı ayırma yaklaşımını reddeden “bütünleşmiş pragmatik” (التداولية المدمجة) üzerine yapılan çalışmalar ön plana çıkmıştır. Bu yaklaşımda, anlam ve anlambilim meseleleri dilsel pragmatik içinde bütünleştirilir. Araştırma, dil yapılarına kaydedilen pragmatik anlamın açıklanması ve bu yapıların kullanılabilirlik şartlarının netleştirilmesi amacını taşır¹⁸⁰. Bu yaklaşım, dilin dünyadaki şeylerin durumunu tanımlayıcı değil, gerçekleştirici bir işlev gördüğünü öne sürer. Bir ifadenin anlamının, o ifadenin dile getirilme sürecinin bir yansıması olduğunu gösterir.

Bütünleşmiş pragmatik, dilsel bileşene ait bir dizi dilsel veri ile retorik bileşene ait bir dizi dil dışı verinin bağlantısına dayanmaktadır¹⁸¹. Burada, her cümlede bağlaçların bulunması dolayısıyla kendisinden dilsel değişkenler görünümündeki çıkarım kurallarının elde edildiği dilsel birimler vardır. Örneğin “ama” bağlacını ele alalım. Bu bağlaç ilk bileşen ile çıkarımsal anlam arasında dilsel etkiler meydana getirir. Bu bağlamda, herhangi bir ifadenin anlamı, çıkarımsal cümlede içeriğin reddedilmesine yönelir. Bu, dilsel anlamın sonucudur. Retorik açıdan, ifadenin anlamı ile bağlamı arasındaki ilişki kurulur. Bağlamda, gönderici ile alıcı arasındaki iletişim, ifadenin yeri, zamanı, toplumsal retorik durumu ve ifadenin alıcı üzerindeki psikolojik etkileri dikkate alınır. Bu sayede, dil kuralları ile düzenlenmiş dilsel değişkenler için sabit anlamsal değerler elde edilir.

Ducrot ve Anscombe’ın bütünleşmiş pragmatik içindeki en önemli projesi “ideal hitap delaletidir”. Bu ifade ile kastedilen, hitabın anlamını (delaletini) dil yapılarının sağladığı yönlendirmeler ve talimatlar temelinde şekillendirilebilen dilsel unsurlardan yola çıkarak oluşturmaktır ki konuşan kişi sözünü bir açığa yönlendirebilsin¹⁸².

Bağlantılar ve Argümantatif Unsurlar:

Her dilin argümantatif bir özelliği vardır. Her hitabın, dilsel ifadelerin yapısını hitap esasında etkinleştirilen öğeler ve materyaller vasıtasıyla belirleyen ardışık bir yapısı vardır. Her dil, argümantasyonla ilişkili bu dilsel işaretlere sahiptir. Ducrot,

¹⁷⁹ Muhammed Tarūs, *en-Nazariyyetü'l-ḥicâciyye*, 96.

¹⁸⁰ La'lâvine Muhammed el-Emin, *Mebadiu fi'd-Dersi'l-Ḥicâci*, Dâru'l-Mucedded li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, ty., 74.

¹⁸¹ Şükrî el-Mebhûṭ, “el-Ḥicâc fi'l-Luġa”, *Ehemmu Nâzariyyâti'l-Ḥicâc fi't-Tekâlîdi'l-Ġarbiye min Aristô ile'l-Yevm*, ed. Hammâdî Şammûd, Câmi'atu'l-Âdâb ve'l-Funûn ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye Tûnis, Kulliyyetu'l-Âdâb, Menûbe, ty., 354.

¹⁸² Şükrî el-Mebhûṭ, “el-Ḥicâc fi'l-Luġa”, 359.

“argümantatif bağ” ve “argümantatif etken” arasında bir ayrım yapmıştır. Argümantatif bağ, bir ifadenin parçaları arasında bulunan ve iki veya daha fazla argümanı veya ifadeyi bağlayan dilsel bir araçtır. Bu araç, her ifadeye genel argümantatif yapı içerisinde çıkarım oluşturması için belirli merkezi bir rol verir. Argümantatif bağlar dilde oldukça yaygındır. Bu bağlara şu kelimeleri örnek olarak verebiliriz: “ama”, “hatta”, “özellikle”, “bu nedenle”, “çünkü”, “mademki”, “dolayısıyla” vb.

Argümantatif Etken:

Bu, bir dil işareti olup, argüman ile sonuç veya argümanların kendi arasında bağ kurmak yerine, bir ifadenin anlamını belirli argümantatif olanaklarla sınırlayan ve kısıtlayan bir işlev görür. Bu tür etkenlere örnek olarak “belki”, “neredeyse”, “az çok”, “biraz”, “çok”, “ne”, “sadece” vb. kelimeler verilebilir. Bu etkenler, argümantatif anlamı belirler, sınırlar ve geniş anlamlı yorumlamalara izin vermez. Bu işaretler, konuşma içinde birçok farklı biçimde bulunabilir.

Argümantatif İlkeler:

Argümantatif sürecin başarısını garanti etmek ve ikna edici bir argümantatif iletişimi sağlamak için, argümanlar arasında veya bir argüman ile sonuç arasında bağlantı kuran özelliklere sahip kurallar ve önermelerin var olması gerekir. Bu kurallar ve önermeler, argümanlardaki mantıksal çıkarımlarda somut bir şekilde yer alır ve “argümantatif ilkeler” olarak adlandırılır. Bu ilkelerden bazıları şunlardır:

- İnanç: Belirli bir insan grubundaki bireyler arasında paylaşılan inançlar ve fikirler topluluğudur.

- Genellik: Çok sayıda ve çeşitli bağlamlarda geçerli, uygulanabilir bir mekanizmadır.

- Derecelilik: Farklı dereceli iki terim veya iki argümantatif basamak arasındaki ilişkidir.

- Görecelilik: Bir argümantatif ilkeye başvurabilmek için, bu ilkenin büyüklüğünü ve oranını göz önünde bulundurmak gerekir. Örneğin, “Başarılı olmak için ne kadar çaba sarf etmeliyim?” sorusunda çaba oranı başarı seviyesini belirler. Aynı şekilde, “Yorulduğum biraz dinleneyim” cümlesinin ifade ettiği durumda da yorgunluk oranı dinlenme miktarını belirler.

Yukarıda belirtilen modeller, Batı’da argümantasyon teorisini inşa etmiş, Batılı ve diğer araştırmacıları doğrudan etkilemiştir. Argümantasyon teorisine bir dereceye kadar

katkıda bulunan başka modeller de bulunmaktadır. Bunlar arasında, Patrick Charrode'un *Teori ve Tarz Arasında Argümantasyon*, Philippe Breton'un *İletişimde Argümantasyon* ve Plantan'ın *Argümantasyon* adlı kitapları sayılabilir. Bu çalışmalar, argümantatif araştırmadan yola çıkan, argümantasyon sürecindeki yapısal detaylar üzerine yapılan mütevazı katkılardır.

1.5. Arapların Belagatine Yeni Bir Belagat İnşası

Önceki bölümlerde, Arapların klasik dönemde ortaya koyduğu çalışmalarda argümantasyon konusunu ele alma çabalarından bahsedilmiş ve bu çabaların fıkıh usulü, nahiv, tefsir, belagat ve kelam gibi çeşitli alanlarda ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Ayrıca, bu dönemde özel bir edebiyat türü olan argümantasyon ve münazara sanatının ortaya çıktığını ve klasik dönemde bu alana ilgi duyanlar için kitaplar yazıldığını belirtmek gerekir.

Günümüzde, “argümantasyon” terimi; dil ve edebiyat çalışmaları ile eleştiri alanlarının genişlemesi, dil, pragmatik ve retorik üzerine çalışan Batılı düşünürlerin eserlerinin Arapçaya çevrilmesinin ardından kimi Arap düşünürlerinin çalışmalarında yer bulmuştur. Bu görüşler ve dilsel teoriler; hitap analizleri, pragmatik çalışmalar, iletişim, retorik, ikna ve argümantasyon gibi kavramlar çerçevesinde açıklanmıştır. Ayrıca, edebiyat çalışmalarında da argümantasyon konusu ele alınmış; “Arap şiirinde veya Kur'an-ı Kerim metninde argümantasyon” gibi konular incelenmiştir. Ardından, Arap üniversitelerinde argümantasyon konusunu ele alan akademik çalışmalar ve tezler ortaya çıkmış, bu konuların kökenine inilerek konular analiz edilmiştir.

Arap dünyasında argümantasyon konusu üzerine yapılan çalışmalara örneklik teşkil etmesi için bu konuda çalışma yapmış üç müellifi kısaca ele alacağız. Bunlar: Taha Abdurrahman, Muhammed el-‘ ve Ebubekir el-Azzavi'dir. Bu isimlerin her biri, argümantasyon konusuna Arap düşüncesine göre kendine özgü bir anlayış geliştirmiştir. Bu anlayışlar Batı teorisine yakın veya uzak da olsalar onların kendi düşünsel perspektiflerine özgüdür.

Bu üç isimden bahsetmeden önce, Araplara argümantasyon teorisini tanıtan Tunuslu belagat uzmanı Abdullah Süle'e bahsetmek gerekmektedir. Bu tezimizin konusu olan Abdullah Süle, *En Önemli Üslup Özellikleri Bağlamında Kur'an'da Argümantasyon ve Argümantasyon Teorisi: İncelemeler ve Uygulamalar* adlı eserleriyle tanınmaktadır. Savla, dilbilim, belagat ve eleştiriyi “üslup” üzerinden birleştirerek,

argümantasyonu üslup ve belagat açısından incelemiş ve yeni retoriğe göre Arap retoriği için bir model sunmuştur. Çalışmamızın konusu bunun nasıl ortaya çıktığını incelemektir.

1.5.1. Taha Abdurrahman'a Göre Argümantasyon Türleri

Filozof Taha Abdurrahman, *Lisan ve Mizanveya Zihinsel Artış* adlı kitabında argümantasyon kavramına dair bir görüş ortaya koymuştur. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm "Anlam ve Çıkarım", ikinci bölüm "Söylem ve Argümantasyon" ve üçüncü bölüm ise "Mantıksal Dil Mirasından Örnekler" başlığını taşır.

Taha Abdurrahman, "zihinsel çoğalma" kavramından bahseder. Bu, bilinç ve bilgedeki sistematik bir süreçtir ve tüm bilgi türlerini kapsar. Akılda sonsuz bir şekilde artan bilginin gelişimini ve yapısal olarak biçimlenmesinin sürekliliğini ifade eder. Taha Abdurrahman, bunu şu şekilde açıklamıştır: "Çoğalma, zihinsel bir eylemdir; yalnızca zihin 'çoğalır'. Zihnin çoğalması ile kastedilen, zihnin sabit kalmaması, aksine sürekli yenilenmesi ve durmaksızın değişmesidir."¹⁸³ Akıl her daim etkin bir varlıktır.

Aklın işlevi istidlal (delil getirme) olduğundan, Taha Abdurrahman delilin yapısını ve konumunu, ayrıca delil getirme özelliğini incelemiştir. Doğal ve yapay zorunluluklar üzerinden biçimsel mantıkta delilin işlevlerinin iddia ve itiraz olduğunu belirtmiştir¹⁸⁴. Delil oluştururken "delil sunmak" yani onu akli veya hikmetli bir delil seviyesine yükseltmek icap eder. Delilin yalnızca özneye değil, başkalarına da hitap etmesi gerekir. Bu da delillerin çeşitliliğini ve birbiriyle iç içe geçmesi üzerinde durmayı gerektirir. Delil, iki kutup tarafından ortaya konur: Delili sunan kişi, yani "iddia sahibi" ve delili ve delilin konuşmadaki istidlal görevini inceleyen kişi, yani "itirazcı". Delil bu iki kutup arasında kurulur, etkileşime girer, çoğalır ve aynı zamanda değerlendirilir.

Bu nedenle, anlam (delalet) ve delillerin çoğalmasıyla birlikte, konuşma da çoğalır ve bu durum, hitabın ortaya çıkmasına ve kurulmasına yol açar. Hitabın çoğalmasından, argümantasyonun çoğalması ortaya çıkar. Taha Abdurrahman'a göre, hitap savunma niteliğindedir. Savunma mecazi bir nitelik taşır, yani savunma mecazi dil üzerine kuruludur.

¹⁸³ Tâhâ Abdurrahmân, *el-Lisân ve 'l-mîzân evi't-tekevşuru'l-'aklî*, 1. bs., el-Merkezu's-Şekâfi el-'Arabî, ed-Dârülbeyzâ-Beyrut, 1998, 21.

¹⁸⁴ Abdurrahmân, *el-Lisân ve 'l-Mîzân evi't-Tekevşuru'l-'Aklî*, 59.

Ona göre konuşma içerdiği deliller ve savunmayla birlikte iletişime dayanır. Her delilin başkalarına yönelmek ve anlamayı sağlamak üzere iki amacı bulunur¹⁸⁵. İlk amaç, bir konuşmanın gerçekten konuşma olabilmesi için konuşmanın konuşmacının amaçladığı doğrultuda başkalarının iradesine hitap etmesi ve karşıdaki kişinin konuşmayı bu şekilde alabilmesi gerektiğini savunur. İkinci amaç ise klasik Arap belagatında, özellikle Abdulkahir el-Curcani ve el-Câhiz gibi alimlerde kökleşmiş olan anlamayı sağlama işlemidir. Bu, konuşmanın başkaları tarafından anlaşıldığı takdirde gerçek bir konuşma olduğu anlamına gelir.

Abdurrahman hitaba ve ardından argümantasyona delillerin işlevlerini geneller. Delillerin işlevleri iddia ve itirazdır. O görüşünü “Eğer argümanın hitabın temeli olduğu sabit olursa, o zaman delile dayalı (istidlâlî) ilişkinin, diğer ilişkilerin temelini oluşturan temel olduğu da sabit olur. Eğer söylemde hitabi bir ilişki varsa, bu ilişkinin istidlâlî ilişkiye dayandırılması gerekir. Çünkü başkalarına yönelmek, iddianın bir gerekliliğidir; iddiada bulunan kişi, başkalarına yönelir, tıpkı itirazın bir gerekliliği olarak ancak anlayan kişi itirazda bulunduğu gibi.”¹⁸⁶ diyerek ifade eder.

İstidlâlî ilişki ve argümantasyonun sahip olduğu çoğalma yapısı yoluyla, argümanın veya delilin işlevinin üç tür argüman üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Bu argümanlar şu şekildedir:

- **Soyut Argüman** (Hüccet-i Tecrîdî): Bu tür argümanda istidlalin (delil sunmanın), ifadelerin şekillerine, biçimlerine ve düzenine odaklanılarak soyut bir şekilde sunulması söz konusudur. İddialarda delilin sunumu, kanıt ehlinin (felsefecilerin) yöntemine göre yapılır, yani onlara göre kanıt burada “istidlal” anlamında kullanılır. Argüman kanıtsal bir nitelik taşır, yani mantıksal bir yapı üzerine kurulur¹⁸⁷.

- **Yönlendirici Argüman** (Hüccet-i Tevcîhî): Bu argüman türünde, argümanın amacı, istidlal yapan kişinin yöneltici eylemi doğrultusunda belirlenir. Yöneltici eylemden kasıt istidlal yapan kişinin delilini diğerine/alıcısına ulaştırmayı hedeflemesidir. Burada, istidlal yapan kişi, konuşması sırasında tüm enerjisini ifadelerine, sunumuna, hareketlerine ve niyetine verir. Alıcıyı ve onun delilleri anlamaya yönelik rolünü göz ardı eder. Bu durum, itiraz edici kişinin yanıt vermesi için

¹⁸⁵ Abdurrahmân, *el-Lisân ve'l-Mîzân evi't-Tekevşuru'l-'Aklî*, 214.

¹⁸⁶ Abdurrahmân, *el-Lisân ve'l-Mîzân evi't-Tekevşuru'l-'Aklî*, 226.

¹⁸⁷ Abdurrahmân, *el-Lisân ve'l-Mîzân evi't-Tekevşuru'l-'Aklî*, 226.

bir fırsat oluşturur. Böylece istidlâlî ilişki tam olarak kurulamaz; yönlendirici argüman bu ilişkiyi tamamlamış olamaz¹⁸⁸.

- **Değerlendirici Argüman** (Hüccet-i Takvîmî): Değerlendirme, iddiada ve iddiadan önce sunulan delillerin ve argümanların gözden geçirilmesi sürecidir. Burada delillerin işleyişi gözden geçirilir, gerekli olanlar güçlendirilir. Değerlendirici argüman, iddianın doğrulanması anlamına gelir. Bu argüman, istidlal yapan kişinin eleştiri yapma, gözden geçirme ve kendini soyutlama yeteneğine dayanır. Bu tür argümanlarda, iddia sahibi kendini bir yana koyarak kendini iddiasına itiraz eden bir konumda hayal eder. Böylece, kendini iddianın ilk alıcısı olarak kabul eder, itirazlarını ve sorularını oluşturur ve alıcıların bu delilleri kabul etme ve bu delillerle ikna olma olasılıklarını keşfederek sorduğu sorulara cevap verir¹⁸⁹.

“Belirsizlik” tartışmadaki etkileşim düzeyinde ortaya çıkar. Delildeki bir kelimenin çok anlamlı olmasından, tasavvur edilmesi mümkün olan delildeki gramer açısından iki anlamı da taşıyabilecek tek bir cümlenin yapısında bulunan belirsizlikten veya hesaplanmış mantıksal mugalatalardan/ yanıltmacalardan kaynaklanmaz. Argümantatif belirsizliğin temelinde “gerçekliğin dikkate alınması” ve “değerin dikkate alınması” olmak üzere delilde hiçbir surette bir araya gelmeyen iki unsur vardır¹⁹⁰. Argüman ile delil bazı meselelerde örtüşse de argümanı delilden ayıran en önemli şey, gerçeklik, gerçekliğin bilgisini aramak ve değerlerini anlamaktır.

Abdurrahman Taha istidlâlî ilişkide argümanın “mecaz gereği” istidlâlî ilişkiye girmek olduğu görüşündedir. Ona göre argümanın mahiyetini belirleyen şey “mecazî ilişki”dir. Eğer dediğine göre mecazın argümantasyonda temel olduğu doğruysa, mecazî ilişkinin hem kendisinde hem de diğer ilişkilerde temel bir rol oynadığı anlaşılır. Doğal olarak, argümantasyondaki istidlâlî ilişki, mecazî ilişkiye dayanır.

Son olarak, temsilî kıyası argümantasyonun bir örneği olarak sunar. Bu kıyas, daha önce bahsedildiği gibi benzerlik ilişkisine dayanır. Temsilî kıyas ile istiare birbirine bağlıdır ve bu, istiare ilişkisinin en güçlü mecaz türlerinden biri ve mecazların en açıklayıcı olanı olduğunu gösterir.

Bu çalışmada Taha Abdurrahman, konuşma, hitap ve argümantasyon gibi terimlerin aslında “insanî söylem gerçeği” olarak adlandırılabilir tek bir kavramı

¹⁸⁸ Abdurrahmân, *el-Lisân ve 'l-Mîzân evi 't-Tekevşuru 'l- 'Aklî*, 227.

¹⁸⁹ Abdurrahmân, *el-Lisân ve 'l-Mîzân evi 't-Tekevşuru 'l- 'Aklî*, 228.

¹⁹⁰ Abdurrahmân, *el-Lisân ve 'l-Mîzân evi 't-Tekevşuru 'l- 'Aklî*, 230.

ifade ettiğini öne sürer¹⁹¹. Bu kavramda felsefe, bilim, mantık ve dilbilim bir araya gelir. O argümantasyonu, konuşma ile doğrudan bağlantılı bir fikri sistem içinde ele alır. Her ilişki diğeri üzerine kaimdir argümantasyonda mecazî ilişki, gerçek anlamı veya değer anlamını belirlemede rol oynar. Taha'nın ifade ediş şekline göre bu, “söylemsel çoğalma” anlamına gelir.

Başka bir bölümde, Taha Abdurrahman argümantasyonu iletişimle ilişkilendirir ve argümantasyonun aslında iletişim olduğunu savunur. Bu konuyu “çoğalma” kavramında olduğu gibi yeniden ele alır. Eğer onun görüşünde olduğu gibi argümantasyon gerçekten iletişimse, Taha'ya göre üç tür iletişimsel argüman modeli vardır:

- **Bağlayıcı Argüman Modeli:** Burada argüman, tamamen ayrı bir istidlal yapısı gibidir; her bir parça diğere bağlıdır ve argümanın kendisiyle tam bir uyum içindedir. Fonksiyonu sadece bağlantı kurmaktır.

- **İletici Argüman Modeli:** Bu modelde argümanın işlevi, sadece haberin konuşmacıdan dinleyiciye aktarılmasıdır.

- **Etkileşimsel Argüman Modeli:** Burada argümanın işlevi iletişimdir; yani konuşmacı ile dinleyici arasında ortak bir eylemdir. Bu model, iddia sahibinin yönlendirmesi ile itiraz edenin değerlendirmesini bir araya toplar¹⁹².

Bu yaklaşımla Abdurrahman Taha, dilsel eylem, hitabi ve iletişimsel süreç, argümanın sadece kanıt yoluyla iletilme kabiliyeti ve tartışmanın özünü oluşturduğu gerekçesiyle diyalogdaki dilsel bağlamın gerektirdikleri üzerinde durur.

1.5.2. Muhammed el-Umerî'ye Göre Argümantasyon

el-Umeri, belagat alanında argümantasyon konusuna büyük ilgi göstermiş, bu ilgi sonucunda konuya dair birkaç kitap telif etmiştir. 2013 yılında yayımlanan "*Teori, Tarih ve Okuma Üzerine Belagat Soruları*" adlı eserinde belagat nedir sorusu ile çalışmalarına başlamış ardından argümantasyon nedir sorusuna odaklanmıştır. Aristoteles'in tanımı, Arap belagatının tanımı ve çağdaş Batı retoriği tanımı arasında bir uyum sağlamaya çalışmıştır. el-Umeri, retoriğin anlamının zaman içinde değiştiğini, Abdülkâhir el-Cürcânî, el-Sekkâkî ve Hâzım el-Kartâcânî'nin her birinde farklı anlamlara geldiğini vurgulamakta ve çağdaş Batı'da bu tanımın Perelman ile değiştiğini belirtmektedir. Olivier Reboul ile aynı fikirde olan el-Umeri, “Rhetorique” kelimesinin birçok anlamı

¹⁹¹ Abdurrahmân, *el-Lisân ve'l-Mîzân evi't-Tekevşuru'l-'Aklî*, 235.

¹⁹² Abdurrahmân, *et-Tevâşul ve'l-Ĥicâc*, Câmi'atu İbnu Zuhr, Maṭba'atu'l-Ma'ârif el-Cedîde, Rabat, ty., 6.

bulduğunu, ancak amacının, “şiiressellik”, “hitabet” ve “argümantasyon” arasındaki bağlantı noktalarını arayarak retoriğin tek bir gerçeğe, yani belagata işaret ettiğini göstermek olduğunu ifade etmiştir¹⁹³.

Arap retoriğini beyan, meânî ve bedî olarak üç ana bölüme ayırdıktan sonra Umeri, retoriğin *Minhâcu'l-Bulagâ* adlı eserinde “külli bir bilim”¹⁹⁴ olarak gören Hâzım el-Kırtâcânî tarafından başka bir yöne taşındığını düşünür. es-Sekkâkî, es-Sicilmâsî ve İbnü'l-Bennâ'nın şerhleri ile retorik ilminin altında dil bilgisi, istidlal ve kelam gibi çeşitli bilimlerin bir araya geldiğini belirtir. Arap retoriğinin dil bilgisi ve mantık arasında sıkışıp kaldığını öne sürer. Modern dönemde hem Arap hem de Batı dünyasında birçok bilim dalı retoriğe girmiştir. Bu bilim dalları arasında argümantasyon mantığı, pragmatik, metin dilbilimi, edebi metin bilimi, edebi metin semiyotiği, dilbilimsel şiiressellik, psikolojik ve sosyolojik eleştiri yer almaktadır. Bu nedenle, retoriğin kapsamı genişleyerek tüm söylemleri ve bilim dallarını içermiş, yani her şeyi kapsayacak şekilde büyümüştür¹⁹⁵.

el-Umeri, klasik dönem belagatçıların çalışmalarından yola çıkarak, retoriğin “hitap pragmatığı” ve “şiiressel tasvir alanlarını bir araya getirdiğini belirtmektedir¹⁹⁶. Bu iki alanı belagat altında birleştirmek, araştırmacıların hem pragmatik hem de tasviri kapsayan “genel belagat” üzerine çalışmalar yapmasına yol açmıştır.

el-Umeri, belagatı şu şekilde tanımlar: Belagat ihtimal üzerine kurulu etkili bir hitap ilmidir. “İhtimal” ve “etki” kelimelerini altlarına birden fazla çizgi çekerek bu kelimeleri vurguluyorum¹⁹⁷. “Muhtemel hitap” İslam filozoflarının “tasdik” ve “tahayyül” üzerine konuşurken ele aldıkları hitaptır. Şiir sanatı ve “Şiirin en tatlısı en gerçek dışı olanıdır.” sözü ile muhataplara yönelik retorik söylemin yalan içerebilen bir doğru olmakla birlikte yalan ihtimali taşıdığını ve hayal gücüne dayalı şiiressel söylemin, yalan olmakla birlikte doğruluk ihtimali taşıdığını öne sürer.

Bu bağlamda argümantasyon (hicâc) terimi, belagat ile ilişkili olan hitap pragmatığı içinde belirir. el-Umeri, hem pragmatik/argümantatif hitabın ve hem de hayalî hitabın ihtimalli birer hitap olduğunu ve yöntemsel açıdan belagatın iki kutuplu ekseninde yer

¹⁹³ Muhammed el-'Umerî, *Es'iletu'l-Belâga fi'n-Nazariyye ve't-Târîh ve'l-Kırâ'e*, Dâru Afrikyâ eş-Şark, ed-Dârülbeyzâ, ty., 2013, 11.

¹⁹⁴ el-'Umerî, *Es'iletu'l-Belâga fi'n-Nazariyye ve't-Târîh ve'l-Kırâ'e*, 13.

¹⁹⁵ Münve Abîdî, *et-Tahlîlu'n-nakdî li'l-hitâb*, 1. bs., Daru Kunûzi'l-Ma'rife, Amman, 2016, 15-16-17-18

¹⁹⁶ el-'Umerî, *Es'iletu'l-Belâga fi'n-Nazariyye ve't-Târîh ve'l-Kırâ'e*, 17.

¹⁹⁷ el-'Umerî, *Es'iletu'l-Belâga fi'n-Nazariyye ve't-Târîh ve'l-Kırâ'e*, 18.

alan konuları teşkil ettiğini ifade eder. Hitabi uygulama açısından ise, hitabi bileşimin gerçek, somut ve metinden metine, dönemler, zamanlar ve medeniyetler içerisinde akımdan akıma değişiklik gösteren bir özellik taşıdığını belirtir.

Retorik ve Argümantasyon ya da “Argümantasyon retorığı” konusundaki çalışmalarda, el-Umeri retorik ve argüman terimlerini tekrar tanımlar. Aristoteles’in *Retorik* adlı eserinden başlayarak, retorığın hitabet ile özellikle Hâzım el-Kurtâcânî’nin hitabet anlayışı ile olan ilişkisine dikkat çeker. Umeri, retorik ve argüman arasındaki ilişkinin karışık ve sınırlarının değişken olduğunu vurgular. Bu ilişkinin, araştırmacıların ve akademisyenlerin yaklaşımlarına göre değiştiğini belirtir. Arap kültüründe “rhetoric” (retorik) kelimesinin iki farklı çevirisi bulunmaktadır. İlk grup, Aristoteles’in retorik anlayışını dikkate alarak bu kelimeyi “hitabet” olarak çevirmiştir. Hitabeti bir argümantasyon, teknik, zanaat, sanat, üslup vb. olarak kabul ederler. İkinci grup ise kelimeyi “belagat” olarak çevirmiştir. Belagat hayali anlamına, belagatin pragmatik hitap ile olan ilişkisine ve belagat adı altında zikredilen şiirsel tasvirlerle odaklanmışlardır. Bu kelime daha sonra, hitabet ilmi, üslup ilmi, metin semiyolojisi ve genel ve özel şiirsellik gibi alanlara evrilmiştir.

Modern çağda, yeni retorığe dair üç temel akım bulunmaktadır:

- **Şiirsel Estetik Akımı:** Bu akım, şiirsel ve estetik imgelerle ilgilenir. Bu akımı benimseyenler arasında MU Topluluğu, Belçika’da bulunan Liège Topluluğu ve Jakobson, Barthes vb. biçimcilerin/ formalistlerin bulunduğu yapısalcı şiirsel dilbilimciler grubu zikredilebilir. Bu akım genel retorik ve hitabi retorik gibi konulara odaklanmıştır.

- **Retorik Mantık Akımı:** Belçikalı bir topluluğun benimsediği bu akım Aristoteles’ten ilham alarak argümantasyon ve ikna araçlarını incelemeye odaklanır. Bu akım, *Hukukta Retorik: Yeni Belagat* adlı eserlerinden anlaşılacağı üzere Perelman ve Tyteca’in akımıdır.

- **Retorik Akımı:** Genel belagat ile ilgilenen bu akım, önceki iki akımı birleştirir. Olivier Reboul’un *Görüntü ve Argüman* üzerine yaptığı çalışmalarında ve Heinrich Plett’in *Belagat ve Üslup Bilimi* adlı kitabında görüldüğü gibi, argümantasyon mantıksal ve pragmatik hitabi düzeyde incelenmiştir¹⁹⁸.

¹⁹⁸ el-‘Umerî, *Es’iletu’l-Belâğa fi’n-Nazariyye ve’t-Târîh ve’l-‘İrâ’e*, 31.

Argümantasyon, Robul'ün tanımı doğrultusunda,¹⁹⁹ görevine yönelmiştir. Nitekim argümantasyonun; meselelerin ve değerlerin sıralaması ve hiyerarşisini ele almak için doğal mantık ile belirli varsayımlar ve önermeler üzerine kurulu olan, burhana dayalı biçimsel mantığı ayırt etmek açısından argümantasyon ile ilgilenen pragmatik mantıkçılar nezdindeki önemi hakkında çalışma yapmak gerekmektedir. Ayrıca, dilbilimsel araştırmaların dilin iç yapısına odaklanırken göz ardı ettiği bağlamsal ve durumsal diyaloglar veya konuşmanın anlamsal etkinliğini araştıran dilbilimci retorikçiler nezdindeki önemi hakkında da çalışma yapmak gerekmektedir.

el-Umerî'nin görüşüne göre, pragmatik mantıkçılar biçimsel mantığın sunduğu araçların, akıl yürütme ile ilgili bazı boşlukları doldurmada yetersiz kaldığını gördüklerinde argümantatif yöntemlere başvurmuşlardır. Dilciler tarafından dilin kendi üzerine kaim ve kendine dönük kapalı bir sistem olarak incelenmesi sonucu bırakılmış bazı boşluklar olduğu için dilbilimciler de benzer şekilde bu yönetime başvurmuşlardır. Her iki grup da, hitabet meselelerine bakışta birlikte yaşadıkları analitik bakış açılarıyla sınırlı kalmış, ancak belagat bu boşlukları çeşitli açılardan ele almıştır²⁰⁰.

Sonuç olarak Muhammed el-Umerî; Ruboul'un, *Retorik Olmayan Argüman Var Mıdır?* başlıklı çalışmasında ifade ettiği görüşleri benimsemektedir. Bu tür bir soru, şiirsel olanla retorik olanı birleştirmek için retorik ve argümantasyon arasındaki ilişkiyi, imgelerle argümantasyonun birleştirilmesi yoluyla yanıtlamayı amaçlar. Onun görüşüne göre, retoriği argümantasyondan ayırmak mümkün değildir çünkü imge bir yerde argüman olarak işlev görürken, başka bir yerde argüman bir imge olarak işlev görebilir.

Ruboul'un görüşüne göre, akademisyenler genel olarak retoriği burhandan (delillendirmeden) ayırmaktadır. Matematiksel mantık ile ilişkili bulguların belagatle hiçbir ilgisi yoktur, psikolojik ve duygusal etkileşimler ile ilişkili olanlar ise argümantasyona değil doğrudan retoriğe bağlıdır. Belagat (retorik), delillendirmenin

¹⁹⁹ Robul, argümantasyonu şöyle tanımlar: "Günümüzde argümantasyonun tanımının, burhan ile çatışması üzerinden yapıldığı konusunda fikir birliği olduğunu düşünüyorum. Aksi takdirde bir sorun ortaya çıkmazdı! Bu durumda, bir yandan mantıksal/matematikselsel bir tarzda ispatımız olabilir ki bu retorik ile ilgili değildir, diğer yandan ise, retorik ile ilgili olan fakat argümantasyon ile ilişkisi bulunmayan bir psikolojik uyarım olabilir." el-'Umerî, *Es'iletu'l-Belâğa fi'n-Nazariyye ve't-Târîh ve'l-Kırâ'e*, 35.

²⁰⁰ el-'Umerî, *Es'iletu'l-Belâğa fi'n-Nazariyye ve't-Târîh ve'l-Kırâ'e*, 36.

sahip olduğu kesin biçimsel kurallara sahip olmadan ikna etmeyi amaçlayan bir akli hitap olduğu zaman argümantasyon ile ilişkili olur²⁰¹.

Muhammed el-Umerî ikna edici hitap tekniklerini Emeviler dönemine kadar olan Arap klasik dönemine uygulamıştır. Ayrıca, *Yeni Retorik: Tahayyül ve Retorik Arasında* adlı kitabında yeni bir Arap retoriği kurma olasılığını araştırmıştır. Bunu, el-Câhiz, es-Sekkâkî ve el-Kartâcannî'nin bıraktığı belagat mirasını ve onların kullandığı argümantasyon yöntemlerini incelemek, ardından mecaz, kinaye ve alay gibi terimleri kitabının bölümlerinde uygulamak suretiyle yapmıştır. Bu yaklaşımla, imge /tahayyül ve argüman/pragmatik arasında bir uyum sağlayan argümantasyon anlayışını vurgulamayı amaçlamıştır.

1.5.3. Ebubekir el-'Azzâvî'ye Göre Argümantasyon

Ebubekir el-'Azzâvî bilimsel çalışmalarını dilin argümantatif yönünü incelemeye adanmış bir dilbilimcidir. *Bazı Sözdizimsel Bağlantılar ve Arapçadaki Argümantatif Yaklaşım* (1990) başlığını taşıyan doktora tezine, meşhur dil argümantasyonu ve sesbilimi alimi Oswald Ducrot danışmanlık yapmıştır. Ducrot'un öğrencisi olan el-Azzâvî, sadece bu akademik çalışmayla yetinmemiş, ayrıca 2020 yılında *Arap Dilinde Argüman* başlıklı bir yüksek lisans tezi sunmuştur. Tezin danışmanlığı Dr. Muhammed Miftah tarafından yapılmıştır. Bir dizi eser aracılığıyla kapsamlı bir projeyi sunan el-Azzâvî dilsel argümantasyonun öncüsü kabul edilir. Onun kaleme aldığı çalışmalar şu şekildedir:

- "*Dil ve Argümantasyon*, Daru'l-Ahmadiyye, 2006".
- "*Hitap ve Argümantasyon*, Daru'l-Ahmadiyye 2007".
- "*Argüman Üzerine Bir Tartışma*, Daru'l-Ahmadiyye 2010".
- "*Dil ve Mantık*, Daru Top Press, 2014".
- "*Argüman ve Telaffuz*, Dar Top Press, 2014".
- "*Mantıktan Argümantasyona*, Alemu'l-Kutubi'l-Hadîse, 2016".

İlk kitabı *Dil ve Argüman*'da, Ducrot'un *Argümantatif Basamaklar* adlı eserinde sunduğu argümantatif dil anlayışını incelemiştir. Bu kitapta argümantasyon, argümantatif basamaklar, bağlayıcılar ve argümantatif faktörler, argümantatif ve bilgilendirici anlam üzerine durulmuştur. İkinci bölümde, Arapçadaki (بل لكن حتى) gibi

²⁰¹ el-'Umerî, *el-Belâgatü'l-Cedîde beyne't-Taḥyîl ve't-Tevâdul*, Dâru Afriqyâ eş-Şark, Dârülbeyzâ, 2. bs., 2012, 213-214.

argümantatif bağlayıcıları incelemiş, İbnu'r-Rumi ve Ebu Nuvâs'ın şiirleri gibi şiirsel örnekler, İbn Haldun'un yazıları gibi eski metinler ve Necib Mahfuz'un "Küçük Sokak" adlı romanı gibi roman metinleri üzerinden karşılaştırmalar yapmıştır.

el-Azzâvî, argümantasyonu şu şekilde tanımlamıştır: "Argüman, belirli bir sonuca götüren kanıt ve delillerin sunulmasıdır. Bu, hitap içerisinde çıkarım dizileri oluşturmak şeklinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle argümantasyon, bazıları dilsel argüman olarak, bazıları ise kendilerinden çıkarılan sonuçlar olarak kullanılan bir dizi ifadenin gerçekleştirilmesidir"²⁰². Azzavi'nin bu tanımı, hocası Ducrot'un benimsendiği tanımla uyumludur.

Abdullatif Adil, el-Azzâvî'nin sunduğu argümantatif projeyi birkaç özellik açısından değerlendirmiştir:

- Birçok araştırmacının dildeki argümantasyon teorisini açıklamadan kaçınmasına rağmen el-Azzâvî, argümantatif teoriyi kitaplarında kapalı bir dille değil, açık ve anlaşılır bir şekilde sunmuştur.

- el-Azzâvî, teoriyi ve onun bilişsel ve bilimsel boyutlarını konuya dair derin bilgisini ve uzmanlığını gösterecek şekilde incelikleriyle tam olarak açıklamıştır.

- el-Azzâvî, argümantasyon teorisini dil üzerinde uygulama konusunda, hocası Oswald Ducrot'nun yolunu takip etmiş ve nahiv alimi el-Ferra gibi eski literatür ruhunu canlandırmıştır.

- el-Azzâvî, argümantatif boyutlarını ortaya koyarak istiareyi incelemek suretiyle argümantasyonun sınırlarını genişletmiştir. Bu istiarelerin sadece sözlü ve betimleyici değil, aynı zamanda daha güçlü bir argümantatif etkisi olduğunu göstermiştir.

- el-Azzâvî, dil argümantasyonundan hitabi argümantasyona geçiş yaparak cümlelerin ötesine geçmiştir. Bu da genişletme ilkesinin bir parçasıdır²⁰³.

Hitap ve Argümantasyon kitabında, dil argümantasyonu teorisinin diğer yönünü, yani hitabi argümantasyonu ele almıştır. Bu kitapta doğal argümantatif dilin, argümantatif hitaplar oluşturmak için gerekli yeteneğe sahip olduğunu, bir hitab ile diğer hitap, bir metin ile diğer metin arasında farklılıkların olmasının doğal olduğunu belirtmiştir. Argümantasyondaki hitabi uyum mekanizmasını incelemek yoluyla A'la suresi üzerinden Kur'an-ı Kerim'deki ve şair Ahmed Matar'ın kasidelerindeki

²⁰² el- 'Azzâvî, *el-Luğa ve'l-Hicâc*, 16.

²⁰³ 'Abdullatif Âdil, "el-Meşrû'u'l-Hicâcî li'd-Duktûr Ebû Bekr el- 'Azzâvî", *el-Hicâcu'l-Luğavî: Kıra'ât fî A'mâli Ebû Bekr el- 'Azzâvî*, 1. bs., 'Âlemü'l-Kutubi'l-Hadîs, İrbid, 2017, 65.

argümantasyonu, ikon argümantasyonunu yani argümantatif simgeleri araştırmıştır. Araştırmasında aşağıdaki terimleri kullanmıştır: argümantatif bağlayıcılar, argümantatif program, mantıksal argümantatif ilişkiler, argümantatif basitlikler, ikon argümantasyonu, argümantatif ilkeler, retorik stratejiler, etkileşimsel ve argümantatif uyum, metin ve konuşma mantığı vb²⁰⁴.

el-Azzavi'nin argümantasyon üzerine olan çalışmaları, özellikle istiarenin argümantatif rolü üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda Perelman'dan ve Michel Legrande'nin *Metafor ve Argümantasyon* adlı makalesinden faydalanmıştır. *Dil ve Argümantasyon* adlı kitabının üçüncü bölümünde argümantatif istiareyi incelemekte ve analiz etmektedir. İstiare işleminin argümantatif perspektife yaklaştırılmasını ele alırken, istiarenin içinde gizli olan argümantatif gücünü araştırmak gerekir. Bu, argümanların sıralı ilişkisi olması hasebiyle argümantatif ifadeleri ve istiareleri argümantasyon basamaklarına uygulamak yoluyla gerçekleşir. Bubasamaklar, argümantatif güç ile sıkı bir ilişki içindedir çünkü argümantatif güç ancak bu basamaklar yoluyla elde edilebilir. el-Azzâvî, istiarelerin doğal dillerin temel özelliği olduğu gerekçesiyle istiarelerin konuşmacının hedeflerine ulaşmak için kullandığı dilsel araçlar arasında yer aldığı ve kendilerine büyük oranda dayanıldığı sonucuna varmaktadır.

Ayrıca el-Azzâvî istiareyi anlamı çürütme veya argümantasyon basamağında olduğu gibi olumsuzlama amacıyla da kullanmıştır. Bu, لکن ve بل gibi argümantatif bağlaçların kullanılması halinde istiareli sözleri, cümleleri ve ibareleri normal ifadelerle karşılaştırmak suretiyle yapılır. Belki de bu bağlamda istiareye dayanan sözleri ayırt eden şey kendisinden sonra bu bağlaçlardan birinin gelmesini reddetmesi, yani çürütme veya argümantatif karşı çıkış bağlamında yer almamasıdır²⁰⁵.

el-Azzavi'nin çalışmasında argümantatif istiare ile edebi istiare arasında ayırım yaptığına dikkat çekmemiz gerekir. O Abdulkahir el-Curcani gibi klasik dönem eleştirmenleri ve dilbilimcilerinin yaptığı yapmış, istiareyi faydalı ve faydasız olarak sınıflandırmıştır. el-Azzâvî İstiareyi argümantatif istiare ve edebi istiare olmak üzere ikiye ayırmıştır.

²⁰⁴ Ebû Bekr el-‘Azzâvî, *el-Hıttâb ve'l-Hicâc*, 1. bs., Mü'essese er-Rehâb el-Hadîge, Beyrut, 2010, 12.

²⁰⁵ Zekeriyâ es-Sertî, “el-Luğa ve'l-Hicâc: Kırrâ'e fi Kitâbi el-Luğa ve'l-Hicâc li-Doktor Ebû Bekr el-‘Azzâvî”, *el-Hicâcu'l-Luğavi: Kırrâ'e fi A'mâli'l-'Azzâvî*, 1. bs., 'Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, İrbid, 2017, 233.

Argümantatif istiareler konuşmacının konuşmasını yönlendirmek ve argümantatif hedeflerine ulaşmak için kullandığı dilsel araçlardan sayılır. Konuşmacının hedefleri ve iletişimsel hitabi bağlamıyla ilişkili olduğu için bur araçlar arasından en yaygın olanıdır. Bu tür istiareler günlük dil, gazetecilik, politika ve edebiyat yazılarında bulunur²⁰⁶.

- Edebi istiareler ise argümantatif değildir. Bizzat kendileri için var olan ve içsel bir yapı üzerine inşa edilen istiarelerdir. Konuşmacı veya onun hedefleriyle doğrudan ilişkili değildir. Argümantatif gayeleri yoktur. Aksine hayali gayeleri olup edebiyatçıların ve şairlerin sanatsal yeteneklerini ve dildeki kudretlerini göstermek için biçimsel olarak ortaya çıkar.

Edebi istiareler iletişim ve argümantasyondan ziyade, tamamen sanatsal, süslü ve salt üslubî bir bağlamda kullanılır²⁰⁷. Örneğin, şairin “Nergisten pırlantalar yağdırdı ve gülü suladı ve hünnap bitkisini soğuğuyla yıprattı.” mısrasında olduğu gibi.

²⁰⁶ el-‘Azzâvî, *el-Luğa ve'l-Hicâc*, 108.

²⁰⁷ el-‘Azzâvî, *el-Luğa ve'l-Hicâc*, 109.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ABDULLAH SÛLE'NİN ARGÜMANTASYON YAKLAŞIMINDA BİLGİ BOYUTLARI

Tunuslu bir eleştirmen ve dilbilimci olan Abdallah Soula, Kasım 2009'da vefat etti, Beja'daki Öğretmenler Evi'nde okudu, ardından Manübe/Tunus'taki edebiyat Fakültesi'nde, Yüksek Öğretmenler Evi'nde, Sürekli Eğitim Yüksek Enstitüsü'nde ve bazı özel üniversitelerde ders verdi. Öğrencilere üslup, modern yöntemleri, Arap edebiyatı ve dilbilimi öğretti. onun kitapları:

el-Hicâc fi'l-Kur'ân min Hilâli Ehemmi Hasâisi'l-Uslûbiyye, Dârü'l-Fârâbî, 2. baskı, Beyrut 2007.

Fî Nazariyyeti'l-Hicâc: Dirâsât ve Tatbîkât, Tunus 2011.

Abdullah Sûle, bilimsel kariyerinin başından itibaren dil meselelerine derin bir ilgi duymuştur. Bu ilgisi, dil ve edebiyatın üslup yönüyle ilgilenmesinde kendini göstermiştir. Özellikle Taha Hüseyin'in nesir türündeki eserleri üzerine yaptığı çalışmalar, bu ilginin bir yansımasıdır. Ancak Sûle, incelediği metinlerde üslup çalışmalarının aradığı sonuçları vermediğini fark etmiştir. Çünkü bu dönemde sadece edebiyat dersi vermekteydi ve bu dersin kapsamını “söylem bilimleri” (discursive sciences) ile zenginleştirmiştir. Bu sayede söylemlerdeki toplumsal ve kültürel unsurların, dil analizleri yoluyla nasıl açığa çıkarılabileceğini keşfetmiştir. Daha sonra, anlambilim dersleri vermeye başlamış ve bu durum, anlam ve anlamın çıkarılma yöntemleri üzerindeki çalışmalarını derinleştirmiştir. Tam da bu süreçte, “hicâc” (ikna sanatı) konusuyla ilgilenmeye başlamıştır. Bu alanda yazdığı çalışmalar, “hicâcın, belirli dilbilgisel yapılar üzerine kurulu olup, retorik ve pragmatik amaçlar için kullanılan bir

anlamsal yapı olduğunu” göstermiştir.²⁰⁸ Bu yaklaşımı, Muhammed Selahaddin’in de belirttiği gibi, Sûle’nin çalışmalarında açıkça görülmektedir.

Bu aşamada, Abdullah Sûle, dilin ikna edici (hicâcî) yönlerinin gizemlerini çözmeye başlamıştır. Bu keşif, anlamsal bileşenlere odaklanarak gerçekleşmiştir. Sûle, küçük dil birimlerinden (morfem) orta ve büyük boyutlardaki sözlük birimlerine kadar (kök türetme, eşanlamlılık, çok anlamlılık gibi) pek çok anlamsal unsuru incelemiştir. Ayrıca, cümledeki dilbilgisel ilişkiler ve diziliş kalıpları gibi unsurları analiz ederek, bu bileşenlerin arasında kurulan anlamsal bağlantıları anlamaya çalışmıştır.

En önemli dönüşüm noktası, ses, yapı ve anlam çalışmalarında elde ettiği bu birikimin ardından, dil incelemesinden söylem analizine yönelmesi olmuştur. Bu noktada, dili incelemekten çok, söylem analizine yönelen pek çok dilbilimciyle aynı çizgiye gelmiştir. Örneğin, Oswald Ducrot ve Ebu Bekir el-Azzâvî gibi dilbilimcilerle aynı yolu izleyerek, söylem çözümlemesi, metin bilimi ve üslup bilim alanlarında çalışmalar yapmıştır. Bu alanlara yönelmesi, yeni bir araştırma sahası arayışından kaynaklanmamış, aksine Sûle’nin üslup, hicâc ve anlambilim konularındaki ilgisi, dil bilimlerinin temel sorunlarından biri olan "söz ile anlam arasındaki ilişkiyi çözme" çabasının uzun süreli bir parçası olmuştur.²⁰⁹

Abdullah Sûle’nin çalışmalarında belirgin metodolojik dönüşümler yaşanmıştır. Bu dönüşümler, onun yaşamı boyunca izlediği entelektüel çizgiyle yakından ilişkilidir. Sûle, bilgi alanları arasında geçişler yaparak edebiyat, eleştiri ve dil biliminden, ardından retorik ve argümantasyon (ikna sanatı) gibi alanlara yönelmiştir. Bu süreçte, batılı dilbilimci ve retorikçilerle yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. Roman Jakobson, Jean Cohen, Michel Riffaterre, Tzvetan Todorov, Chaim Perelman, Ruth Amossy, Oswald Ducrot ve Stephen Toulmin gibi önemli isimlerin çalışmalarını incelemiştir. Bu geniş çaplı okuma ve araştırmaları, Sûle’nin argümantasyon ve dilbilimsel çalışmaları üzerinde derin bir etki bırakmış. Bu etki, ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak ele alınacaktır.

²⁰⁸ Abdullah Sûle, *Fî Nazariyyeti'l-Hicâc: Dirâsât ve Tatbîkât*, 1. bs., Tunus, 2011, kitabın önsözü, Muhammed Salâhiddîn eş-Şerîf, 7.

²⁰⁹ Abdullah Sûle, *Fî Nazariyyeti'l-Hicâc*, önsöz, 8.

2.1. Sûle'ye Göre Argümantasyon Teorik Boyutu

Hicâc teorisinden bahsederken, teorinin ya da uygulama alanlarının daha net anlaşılabilmesi için bir dizi adımı takip etmemiz gerekmektedir. Zira herhangi bir düşünceyi teorik düzleme taşıdığımızda olduğu gibi, argümantasyon teorisinin de kendi çerçevesi, felsefesi, işleyiş mekanizmaları ve alanları vardır. Ancak, bu teori, tarihsel süreçte yaşanan entelektüel dönüşümlerden etkilenmiştir. Antik Yunan'dan günümüze kadar olan bu süreçte, retorik, özellikle siyasi ve toplumsal ihtiyaçların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, aynı zamanda diyalektik (cedel), felsefe ve bilimlerin sınıflandırılması gibi alanlar da gelişmiştir. Ancak diyalektik ve mantık çalışmalarının duraksamasıyla birlikte, retorik de bir süre durgunlaşmıştır.

Modern çağda ise, argümantasyon teorisi, 20. yüzyılda bilgi dünyasında yaşanan büyük dönüşümlerle birlikte yeniden canlanmıştır. Özellikle sosyal bilimler alanındaki gelişmeler ve bu süreçle eş zamanlı olarak dilbilim çalışmalarının ilerlemesi, argümantasyonun modern teorik temellerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ortaçağ felsefesi ve son üç asırlık entelektüel gelenekler, argümantasyon büyük ölçüde göz ardı etmiş olsa da, argümantasyon mantık, diyalektik ve ikna ile yeniden ilişkilendirilerek teorik temelleri oluşturulmuştur.

1958 yılında Chaim Perelman ve Lucie Olbrechts-Tyteca tarafından kaleme alınan *The new rhetoric* [Yeni Retorik] adlı eser, retorik ve argümantasyon teorileri üzerine yeniden düşünülmesine öncülük eden bir çalışmadır. Bu eser, retorik, diyalektik, retorik felsefe ve argümantasyon gibi kavramların yeniden değerlendirilmesine ve bunların teorik bir temele oturtulmasına önemli katkılar sağlamıştır. Perelman ve Tyteca, ikna sürecinin şiddet unsurlarından arındırılması gerektiği fikriyle, argümantasyon ve diyalog bağlamında yeni kavramsal çerçeveler oluşturmuşlardır. Aynı yıl, Stephen Toulmin'in *The uses of argument* [Argümanın kullanımları] adlı eseri de, yazarların birbirinden habersiz olmalarına rağmen benzer konulara eğilmiştir. Bu dönemin "akıl ve argümantasyon çağı" olarak anılması, düşünürlerin ikna edici ve rasyonel bir argümantasyon teorisi geliştirmelerine zemin hazırlamıştır. Toulmin, argümanların daha etkili ve rasyonel olabilmesi için, bunların mantık, akıl ve bilim temellerine dayandırılması gerektiğini savunarak, ikna yöntemlerinin yeniden yapılandırılmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Abdullah Sûle'nin Batı'daki argümantasyon kavramına dair yaptığı derinlemesine inceleme, bu alandaki önemli teorik çalışmaları ortaya koymuştur. Şöyle ki Sûle, argümantasyonu iki ana açıdan ele almıştır:

2.1.1. Bilimsel Bir Uygulama Olarak Argümantasyon:

İlk olarak, argümantasyonu bilimsel bir uygulama olarak incelemiştir. Bu bağlamda, *el-Hicâc fi'l-Kur'ânmin hilal ehemmihasaisihi'l-uslubiyye* [En Önemli Üslup Özellikleri Üzerinden Kur'an'da Argümantasyon] adlı eserinin girişinde, argümantasyonu "diyalog" olarak tanımlamış ve onu bağımsız bir dilbilimsel konu olarak değerlendirmiştir.

Sûle, argümantasyonu retorik ve diyalektikten bağımsız kılmaya çalışan önemli teorileri ele almış ve bu süreçte argümantasyonun propaganda, yanıltma ve manipülasyonla ilişkilendirilmesine karşı çıkmıştır.²¹⁰ Özellikle Toulmin, Perelman-Tyteca, Anscombe-Ducrot ve Meyer'in argümantasyon teorilerini detaylıca incelemiştir. Bununla birlikte, argümantasyon kavramını daha çok dilbilimsel ve retorik bağlamda, bağımsız bir araştırma alanı olarak ele almıştır.

Sûle, argümantasyonu dört ana seviyede incelemiştir. İlk seviyede, Toulmin'in günlük konuşmada kullanılan argümanları temel alarak, argümantasyonun dilsel bir işlem olarak nasıl işlediğini ele almıştır. İkinci seviyede, argümanların birbirleriyle ilişkilerini ve bu ilişkilerin mantıksal bütünlük içinde nasıl ikna edici olabileceğini tartışmıştır. Üçüncü seviyede ise, argümantatif ifadelerin ikna gücünü "argümantatif merdiven" adını verdiği bir sistemle değerlendirerek, cümlenin argümantatif gücünü analiz etmiştir. Bu aşama tamamen dilbilimsel bir düzlemde ele alınmıştır. Son olarak dördüncü seviyede, edebi düşüncenin ve genel olarak söylemin argümantatif yönünü tartışarak, bu seviyeyi argümantasyon teorisinin en üst aşaması olarak değerlendirmiştir.

Sûle'nin *Nazariyyeti'l-hicac: dirasat ve tatbikat* [Argümantasyon Teorisi: Etüt ve Uygulamalar] adlı eserinde ele aldığı bu dört seviye, günümüze kadar argümantasyon teorisinin en önemli yapı taşları olarak kabul edilmektedir. Argümantasyon üzerine derinlemesine çalışmak isteyenlerin, bu teorilere ve onların çevresinde dönen tartışmalara mutlaka aşına olması gerekmektedir.

²¹⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân min Hilâli Haşâ'ışıhi'l-Uslûbiyye*, 2. bs., Dâru'l-Fârâbî, Beyrut, 2007, 20.

2.1.2. Argümantasyon: Görüşler ve Dönüşümler:

Sûle, belirli düşünsel perspektiflerden argümantasyon kavramına yönelik yaklaşımları ele almıştır. Bu yaklaşımlar, teorisyenlerinin düşünsel yönelimlerini yansıtan bağımsız çalışmalar olarak ortaya çıkmış ve çeşitli araştırmaların metinlerinde kendine yer bulmuştur. Örneğin, Tahir bin Aşur'da, Plantin'de ve Reboul'da argümantasyon teorisine dair farklı yorumlar ve yaklaşımlar görülmektedir. Sûle, bu çeşitlilik içindeki tanımlamaları karşılaştırarak, argümantasyonun teorik temellerini destekleyen önemli unsurlar olarak değerlendirmiştir.

Argümantasyon teorisinin hem teorik boyutunu hem de pratik uygulamalarını anlamak için, öncelikle kavramların tanımlanması ve bu kavramlar üzerinde titizlikle çalışılması gerekmektedir. Zira her teorinin, onu diğer teorilerden ve farklı bilimsel alanlardan ayıran kendine özgü kavramları vardır.

2.1.2.1. Kavram:

Herhangi bir teori ya da düşünce sistemini belirlerken, o teorinin hareket ettiği kavramsal çerçeveye, uygulama alanına ve içindeki kavramlara odaklanmak gereklidir. Kavramlar, bilginin doğasını, olgunluk düzeyini ve ortaya çıktığı çevreyi belirleyen temel unsurlardır. Her teori, kendine özgü bir ortamda gelişir ve her kavram, o teorinin kaynaklandığı kültürel ruhun bir yansımasıdır. Daha sonra ise, bu kavramları açıklayan ve netleştiren terimler ve sınıflandırmalar ortaya çıkar.

Kavramlar, basit sözcük yapılarının ötesine geçen, çoğu zaman dilsel kökenlerini aşarak bir milletin felsefesini, düşünsel birikimini ve bilgi zenginliğini yansıtan büyük anlam ve işaret depolarıdır.²¹¹ Bir kavram, yalnızca yüzeysel bir anlam içermez; onun derinliklerinde düşünsel sistemler, büyük kavramsal dönüşümler gizlidir. Bu dönüşümler, ilk okumada fark edilmese de, bilgi alanında uzmanlaşmış kişiler tarafından keşfedilebilir. Kavram, diğer lafız ve kelimelerden farklı olarak, özel bir bilgi kabı niteliği taşır. Kendine has bir kimliği vardır ve sürekli bir anlam evrimi içinde bulunur.

Kavramların doğası, taşıdıkları anlam ve buldukları alanlara göre farklılık gösterir. Felsefi kavramlar, matematiksel kavramlardan veya dilsel anlamlardan farklıdır. Zaman zaman kavramlar, düşünsel ve inançsal çatışmaların odağı haline gelir

²¹¹ Heyet, ed. Ali Cuma ve Seyfeddin Abdülfettah, *Binâ' el-Mefâhîm: Dirâsât Ma'rifiyye ve Nemâzic Tatbikiyye*, el-Mecma'u'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Kahire, 1998, 7.

ve entelektüel yönelimler ile bilgi birikimleri bu çatışmalar üzerinden sınıflandırılır. Bir milletin bilgi düzeyi, kavramsal ve terimsel sistematüğinde kendini gösterir; o dönemde keşfedilen teoriler ve ortaya çıkan pratik bilgiler, zihin dünyasını şekillendiren yeni kavram ve terimlerle ifade bulur.

Abdullah Sûle, argümantasyon teorisinin işleyişini incelerken, kavramların kaynağını ve bu kavramların diğerlerinden nasıl ayrıldığını araştırmıştır. Her kavramı, çıktığı çevreye geri döndürerek, kendi bakış açısından ele almış ve bu kavramların farklı bilim dalları arasındaki hareketini gözlemlemiştir. Kavramların bilimler arası ilişkilerini, yakınlıklarını ve kopukluklarını incelemiştir. Bu bağlamda *el-Hicâc fi'l-Kur'ân* [Kur'an'da Argümantasyon] adlı kitabının giriş bölümünde, "Bu girişte çalışmamızın başlığında yer alan terimlere dair bir tanımlama yapacağız ve bu terimlerin taşıdığı anlamları, ele aldığımız araştırma sorunları bağlamında değerlendireceğiz,"²¹² diyerek, kavramların araştırmaya nasıl entegre edileceğini vurgulamıştır.

Abdullah Sûle'ye göre kavram, büyük anlam ve maksatların hareket ettiği bilgi alanıdır. Bir kavram, yalnızca bir şeyi ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda o şeyle ilgili açıklamaları, ayrıntıları, eş anlamlılıkları, karşıtıkları ve daha fazlasını da kapsar. Bu kavramlar, doğrudan araştırma problemleriyle bağlantılıdır ve Sûle'nin çalışmasında yer verdiği terimleri ortaya çıkarmıştır. Tefsir, belagat ve sözlük bilimi gibi alanlar, bağımsız bilgi alanlarıdır. Sûle, kavramları kendi bilgi alanlarından seçerek, bu kavramları titizlikle ele alıp incelemiştir. Onun çalışmasında, kavramların köken aldığı alanlar ve bu alanlarla olan ilişkileri büyük önem taşımaktadır. İlerleyen bölümlerde bu yaklaşımı daha detaylı bir şekilde göreceğiz.

2.1.2.1.1. Argümantasyon Kavramı:

Argümantasyon kavramı, Abdullah Sûle'nin çalışmalarında öncelikle Kur'an ile olan ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Kur'an'daki "hüccet" ve "muhacce" ifadelerinden yola çıkarak, bu terimin kadim bir geçmişe sahip olduğunu fakat modern Arap çalışmalarında kazandığı yeni anlamıyla dikkat çektiğini belirtir. Sûle, bu bağlamda, argümantasyon kavramını hem Arap kültüründe hem de Batı'da, Aristoteles'ten günümüze kadar kısaca izler. Kavramın, Kur'an'da yer almasının yanı sıra, tefsirlerde bir yöntem olarak ve fıkıhçıların münazara ve cedel incelemelerinde bir

²¹² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 7.

metot olarak kullanıldığını vurgular. Bu durum, argümantasyon kavramının geçmişte Arap kültüründe daha çok dini alanlarda, tefsir, fıkıh ve kelimada incelendiğini gösterir.

Modern dönemde ise, Batı'daki argümantasyon kavramı ile Arap modern eleştiri ve retorik çalışmaları arasında bir yakınlaşma meydana gelmiştir. Bu bağlamda, Sûle, argümantasyon kavramını kültürel ve entelektüel dönüşümler ışığında ele almış ve bu kavramı disiplinler arası bir perspektifle değerlendirmiştir. Kavramın bilimlerle nasıl etkileşimde bulunduğunu ve hangi ortamlarda geliştiğini açıklamıştır. Sûle'ye göre, argümantasyonun en az üç farklı tanımı vardır: İlk tanım, onu cedelle eşdeğer görür. Bunu hem eski hem de bazı modern Arap yazarlarında buluruz. İkinci tanım, argümantasyonu, özellikle Yunan filozoflarında olduğu gibi, cedel ve retorik arasında bir ortak zemin olarak ele alır. Üçüncü tanım ise, modern Batı'da ortaya çıkan ve giderek bağımsız bir felsefi ve dilbilimsel inceleme alanı olarak gelişen tanımdır. Bu tanım, daha kapsamlı ve sistematik bir yaklaşım sunar.²¹³

İslam düşüncesinde araştırma konusu olan kavramların merkezîyeti, argümantasyonun Kur'an'daki "cedel" ile ilişkisi üzerine yapılan ilk incelemelerde kendini gösterir. Bu kadim mesele, birçok âlim tarafından ele alınmıştır. İbn Ebî'l-İsba' el-Mısri (654/1256) *Bedi'ü'l-Kur'an* adlı eserinde, İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) *el-Fevâidü'l-Müşevvik* adlı kitabında, ez-Zerkeşi (794/1391) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* ve Suyûtî (911/1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserlerinde, Kur'an-ı Kerim'deki argümantasyonu cedel ve kelim yöntemi bağlamında değerlendirmişlerdir. Bu âlimler, argümantasyonu Kur'an-ı Kerim'in diline ve terimlerine dayanan tefsir ilminde, yani Kur'an-ı Kerim'in dilbilimsel ve anlam bilimsel alanında ele almışlardır. Bu bağlamda İbn Ebî'l-İsba', İbn Kayyim, ez-Zerkeşi ve Suyûtî, argümantasyonu, cedel ile eş anlamlı olarak kabul etmiş ve kelimî tartışmalarla ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre, cedel, argümantasyonun yerini tutan bir terim olarak kullanılmıştır.

Abdullah Sûle, modern dönem Arap araştırmacılarından Hâdi Hammû'nun *Mevakifu'l-hicacve'l-cedelfi'l-Kur'an* [Kur'an'da Argümantasyon ve Cedel] adlı eserinde, bu iki kavramı eş anlamlı olarak değerlendirdiğini aktarır. Ancak Sûle, bu yaklaşımı eleştirerek, argümantasyonun, Kur'an'ın tamamında ya da çoğunda cedel veya kelimî tartışmayla eşdeğer olarak ele alınamayacağını savunur. Ona göre, cedel, mantıkla sınırlı bir alanda kalırken, Kur'an'daki argümantasyon mantık ve cedeli aşan,

²¹³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'an*, 8-9.

daha geniş bir çerçevede ele alınması gereken bir kavramdır.²¹⁴ Bu bakış açısıyla Sûle, argümantasyonun, Kur'an'daki derin ve kapsamlı kullanımını cedel ile sınırlamanın eksik bir yaklaşım olduğunu vurgular.

Argümantasyonun ikinci kavramsal boyutu, cedel ve retorik arasında bir yerde konumlanır. Her iki kavramın da eskiye dayanan bilgi temelleri bulunur. Abdullah Sûle'ye göre, argümantasyon cedele göre daha geniş bir kapsama sahiptir. Ona göre her cedel argümantasyon olsa da, her argümantasyon cedel değildir. Bu noktada, Sûle, argümantasyonu *cedelî argümantasyon* ve *retorik argümantasyon* olmak üzere ikiye ayırır.²¹⁵ Kavramları bu şekilde sınıflandırarak, onları yeniden düzenlemiş ve "argümantasyon", "cedel" ve "retorik" olarak kavramsal bir çerçeveye oturtmuştur.

Cedelî argümantasyonu, "Kur'an'daki Cedel" ve "Kur'an'da Kelamî Yöntem" üzerine yapılan araştırmalar doğrultusunda şekillendirmiştir. Retorik argümantasyon ise, duyguların, etkileyici gücün, yanıltmaların, gerçekliği çarpıtmaların ve ikna tekniklerinin devreye girdiği bir alan olarak tanımlanır. Sûle, bu unsurların Kur'an'da bulunmadığını savunarak, Arap belagatçılarının Kur'an üzerine yaptıkları çalışmalarda retorik argümantasyona yer vermekten kaçındıklarını belirtir. Bu nedenle, Kur'an'ın ilahi bir söz olarak retorik argümantasyon ile bağdaştırılamayacağını ve cedelî argümantasyonun da Kur'an'da tam anlamıyla geçerli olmadığını savunur.

Argümantasyonun üçüncü kavramsal boyutu, dilin kendisine dayanan bir argümantasyon modelidir. Bu yaklaşımı benimseyenler, argümantasyonu cedele ve retoriğe dayandırmaktan uzaklaştırmış, onu duygusal etkilerden, propagandadan ve yanıltmadan arındırmışlardır. Argümantasyonu tamamen rasyonel bir yöntem olarak değerlendiren bu yaklaşım, Abdullah Sûle tarafından da tercih edilen bir yöntemdir. Sûle, bu kavramsal çerçeveyi "duygulardan arındırılmış akıl yürütme" olarak nitelendirir ve Kur'an'daki argümantasyon çalışmalarında bu yöntemin en uygun olduğunu savunur. Ancak Sûle, rasyonel argümantasyonun Kur'an metni üzerinde sınırsız bir şekilde uygulanmasına karşı temkinli bir duruş sergiler. Argümantasyon teorisini dikkatli bir şekilde ele alarak, bu yöntemin bazı unsurlarını kabul etmiş, diğerlerini ise uygun bulmadığı gerekçesiyle reddetmiştir.

Toulmin'in argümantasyon modelini ele alırken, Sûle, bu modelin tam anlamıyla ikna edici olmadığını belirtir. Toulmin'in "veri (V), sonuç (S), ve garanti (G)" üzerine

²¹⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 16.

²¹⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 17.

kurulu modeli, Sûle'ye Aristoteles'in kıyas yöntemini hatırlatır. Aristoteles'in kıyası, "küçük öncül, büyük öncül, sonuç"²¹⁶ yapısına dayalıdır ve mantıksal bir kesinlik sağlar. Ancak Sûle'ye göre, bu yapı mantıksal kesinlik arayan bir akıl yürütme sistemine hizmet eder ve argümantasyondan ziyade, ispatın alanına girer. Argümantasyonun ise her zaman başkalarını ikna etmeye yönelik olduğunu savunur ve bu açıdan Toulmin'in modelini tam anlamıyla argümantatif bir yapı olarak görmez. Toulmin'in modelinin, mantık ve hukuk sistemlerindeki katı yapıların bir parçası olduğunu düşünerek, bu modeli eleştirir.

Perelman ve Tyteca'nın modelinde, argümantasyon retorik teknikler aracılığıyla tezlerin kabul edilmesini sağlayan ve zihinleri sunulan fikirlere boyun eğdiren bir süreç olarak tanımlanır. Abdullah Sûle, bu modelin ne tam anlamıyla cedel ne de klasik retorik olduğunu savunur. Bunun yerine, Perelman ve Tyteca'nın "Yeni Retorik" adını verdikleri farklı bir kavram sunduklarını belirtir. Bu modelde, cedelden "meşhur ve kabul görmüş önermelerle muhatabı ikna etme sanatı" alınmış, bu sayede dinleyici üzerinde zihinsel bir etki yaratılarak sunulan teze teslimiyet sağlanmıştır. Retorikten ise "eylemi yönlendirme" ve "eyleme hazırlık" fikirleri alınmış ve bu yönlendirme gücüyle birleşmiştir.²¹⁷

Sûle, Perelman ve Tyteca'nın argümantasyon modelinin kökenlerinin Yunan retorîği ve cedele dayandığını kabul eder, ancak onların bu mirası takip etmek yerine, bir yenilik sunduklarını vurgular. Bu yenilik, retorîğe entelektüel bir boyut ekleyerek onu yalnızca halkı etkileme sanatı olmaktan çıkarıp, daha derin bir düşünsel süreç haline getirmeleridir. Bu sayede, belagat, kitleleri manipüle etme suçlamasından kurtulmuş olur. Sûle, Perelman ve Tyteca'nın modeline yönelik herhangi bir eleştirisinin olmadığını ve bu modelin Kur'an'daki argümantasyon çalışmaları için uygulanabilir olduğunu belirtir.²¹⁸

Meyer'in argümantasyon modelinde, argümantasyon "görünen anlam ile örtük anlam arasındaki ilişkiyi inceleme" olarak tanımlanır. Bu örtük anlam ise genellikle bir soru ya da sorgulama şeklinde ortaya çıkar. Meyer'e göre her söz, aslında zımni bir soruya verilen bir cevaptır ve argümantasyon bu bağlamda bir soruya sunulan yanıtlarla şekillenir. Abdullah Sûle, Meyer'in bu yaklaşımını ele alarak, Kur'an'daki birçok

²¹⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 25-26.

²¹⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 28-29.

²¹⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 36.

yapının bu argümantasyon modeline uygun olduğunu savunur. Kur'an'ın dili, sıkça sorular sorar ve bu sorulara ardışık yanıtlar getirir. Sûle, bu nedenle Kur'anî söylemin, Meyer'in "sorgulama teorisi" çerçevesinde incelenebileceğini öne sürer.

2.1.2.1.2. Kur'ân-ı Kerîm'deki Üslup Özellikleri Kavramı:

Abdullah Sûle, Kur'ân-ı Kerîm'in bir söylem olduğunu ve her söylemin ikna ve etkilemeyi amaçladığını kabul eder. Bu bağlamda, Sûle, söylem kavramını, Benveniste'in tanımı doğrultusunda inceler: "Her söylem, bir konuşmacı ve bir dinleyici varsayar ve dinleyici üzerinde bir etki yaratmayı amaçlar."²¹⁹ Sûle, bu tanıma dayanarak Kur'an'ın hitap ettiği kitleyi ve bu kitlenin yapısını inceler. Kur'an'da doğrudan ya da dolaylı olarak hitap edilen bireyler ve topluluklar, belirli isim ve sıfatlarla anılanlar ya da genel olarak insanlık gibi geniş bir dinleyici kitlesi olarak kategorize edilir.

Sûle, Kur'an'ın hitabının yalnızca mevcut dinleyicilere değil, potansiyel dinleyicilere de yönelik olduğunu ve Kur'an'ın asıl amacının toplumsal durumları düzeltmek ve ümmetin sorularına yanıt vermek olduğunu belirtir. Bu, Kur'an'ın bir reform kitabı olma niteliğini pekiştirir. Bu reform süreci, "argümantatif" bir temel üzerine inşa edilir.

Kur'anî söylem kavramından hareketle, Abdullah Sûle **üslup özellikleri kavramı** şeklinde başka bir kavram ortaya koymuştur. Bu kavram, dilsel bir yapı olarak sıfat-mevsuftan oluşan bileşik bir yapıdır. Sûle, üslup özelliklerini, metindeki dilsel fenomenlerin tekrar tekrar ortaya çıkmasıyla oluşan ve Kur'an'ı ayırt eden bir "söylem biçimi" olarak tanımlar. Bu kavramı, eleştirmen Muhammed el-Hadi Trablusi'nin *Hasaisü'l-üslup fi'ş-şevkiyyat* adlı eserinden almıştır. Trablusi, üslup özelliklerini sadece sözlük, yapı ve imge boyutlarıyla sınırlı görmeyip, müzik ya da ritme kadar genişletmiştir.

Bununla birlikte, Sûle, ritmin argümantatif boyutunu tam olarak keşfetmekte yetersiz kalmış ve bu üslup unsurunun bu yönünü incelemekten kaçınmıştır. Bu eksiklik, Sûle'nin kendi araştırmasındaki sınırlardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca, sesi, harfleri, anlatıları ve diğer üslup biçimlerini de derinlemesine incelememiştir. Buna rağmen, Kur'an'daki dilsel fenomenlerin tekrarını "üslup özellikleri" olarak değerlendirmiştir. Sûle'ye göre, bu dilsel tekrarlar, argümantatif bir güç taşır. Şöyle ki

²¹⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 41.

dilsel bir fenomenin tekrar edilmesi, o fenomenin içerdiği argümantatif anlamın da pekişmesi anlamına gelir.

2.1.2.2. Terim

Düşüncede terim, düşünme yöntemine rehberlik eden unsurdur. Terim, terim biliminin temel birimidir. Memduh Cesara'ya göre terim, "bir bilimsel ya da teknik dilde, kavramları ifade etmek ve belirli maddi nesnelere işaret etmek için kullanılan kalıtsal ya da ödünç alınmış bir kelime ya da kelime grubudur."²²⁰ Bu kelime, sözlükteki anlamından sıyrılarak belirli bir bilgi düzeyinde yeni bir anlam kazanır ve diğer terimlerle bağlantı kurarak teorik düşüncenin olgunluğunu yansıtan bir bilgi ağı oluşturur. Terimler arasındaki bu bağın tutarlılığı, teorik yapının tutarlılığını da gösterir, zira hiçbir teori terimlerden bağımsız düşünülemez.

Terimleri incelerken, çıktıkları alanın uzmanlık düzeyini ve bilimsel doğruluğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Tek kelimededen oluşan terimler, genellikle birçok anlamı ve tarihsel anlam değişimlerini barındırırken, iki ya da daha fazla kelimededen oluşan terimler, disiplinlerarası etkileşimleri ve bilgi alanlarını temsil eder. Terimin açıklığı ve kesinliği, onun kaynaklandığı düşüncenin gücünü yansıtırken; zayıf ve belirsiz terimler, o düşüncenin mantıksal yapısının eksikliğini gösterir. Teorilerin gücü, içlerindeki terimlerin gücü ve mantıksal yapıdaki sağlamlıkla doğru orantılıdır.

Abdullah Sûle'nin terimlerle ilgili iki yöntemi vardır. İlk olarak, Arap düşüncesindeki argümantasyon terimi ve buna bağlı olarak dilsel ve retorik terimler üzerinde durmuştur. İkinci olarak ise, yabancı dillerden Arapçaya çevrilen terimler meselesine eğilmiştir, zira yabancı terimlerin Arapça karşılıkları konusunda Arap araştırmacılar ve çevirmenler arasında çeşitli farklılıklar ve tartışmalar bulunmaktadır.

2.1.2.2.1. Arapça Terim

Araştırma konusuyla ilgili bazı Arapça terimlere değinmek, bu terimlerin kökenini irdelemekten ziyade, bunların araştırma fikri bağlamında nasıl kullanıldığını anlamak açısından önemlidir. Bu bağlamda ele alınabilecek terimlerden biri "hicâc" kavramıdır.

²²⁰ Mehdi Salih Sultan el-Şemmeri, *Fî'l-Muṣṭalah ve Luġâtu'l- 'İlm, Câmi'atu Bağdâd, Kulliyetu'l-Âdâb, Bağdat, 2012, 59.*

2.1.2.2.1.1. Hicâc [Argümantasyon] Terimi

“Hicâc” terimi, Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1393/1973) tarafından, “Sen, İbrahim ile Rabbi hakkında tartışan kimseyi görmedin mi?” ayetinin tefsirinde tanımlanmıştır.²²¹ İbn Âşûr, bu kavramı, “hicâc”ın özel bir anlamda kullanıldığını ve bunun, “hasımla tartışmak” manasına geldiğini ifade eder. Ona göre, “hicâc” fiili, mübalağa kalıbında olup, tartışma anlamını doğrudan taşıyan yalın bir fiil olarak kullanılmaz. Ayrıca, kelimenin hangi kökten türediği de net değildir. Ancak “hicâc” terimi, çoğunlukla haksız bir tartışmayı ifade eder. “Cedel” kavramına gelince, İbn Âşûr’a göre bu, “karşı tarafı ikna etme amacıyla yapılan sözlü münakaşa” anlamındadır.²²² Yani cedel, güçlü bir tartışma ve delil getirme yeteneğini ifade eder.

Bu görüş, Abdullah Sûle tarafından da desteklenmiştir. Sûle, her iki terimin de “muhalefet” anlamını taşıdığını, ancak “hicâc”ın haksız bir tartışma, “cedel”in ise hem haklı hem de haksız tartışmaları kapsadığını belirtir. Aynı zamanda Ebu’l-Velîd el-Bâcî, “hicâc” teriminin “cedel” ile eş anlamlı olduğunu savunur. Bu, kavramların terminolojik açıdan birbirleriyle bağlantısını gösterir. Cedel, anlam açısından doğrudan ilişkili bir terimdir ve bu nedenle Sûle, bu kavramı geniş bir şekilde tartışır. Zerkeşî ve Süyûtî’nin görüşlerine de atıf yaparak, onların da “hicâc”ı kalamî mezhep açısından “cedel” ile eş anlamlı kabul ettiklerini belirtir.

Bununla birlikte, Sûle’ye göre, bu iki terim arasında anlam farklılıkları mevcuttur. “Cedel” daha dar bir anlam taşırken, “hicâc” daha geniş bir kapsama sahiptir. Cedel, mantık çerçevesinde yapılan bir tartışmayı ifade eder ve bu anlamıyla "bir görüşü savunma veya çürütmede kullanılan kuralları bilme" olarak tanımlanır²²³. Dolayısıyla, Sûle’ye göre, “hicâc” terimi, daha geniş bir anlam dünyasını ifade eder ve bu nedenle “hicâc teorisi”nin temel kavramı olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Bu teorisinin diğer kavramları da bu güçlü terminolojik yapının üzerine inşa edilmelidir.

2.1.2.2.1.2. İktiza Terimi

"İktiza" terimi, usul âlimlerinin büyük önem verdiği kavramlardan biridir. İktiza, doğrudan anlamla, yani kelimelerin delaletiyle ilişkili olduğundan, Abdullah Sûle bu kavramı çalışmasında detaylı olarak ele almıştır. Zira "kelime" ve diğer dil seviyeleriyle olan ilişkisi, stilistik çalışmaların temel konusudur. Bir kelimenin delalet açısından

²²¹ Sûratü'l-Bakara, c. 2, 258.

²²² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus Yayınevi, Tunus, 1984, III, 31-32; V, 194.

²²³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 15-16'da İbn Haldun'un tartışma tanımını vermiştir.

hicâc [tartışma] boyutunu ancak bu delalet ilişkileri bağlamında değerlendirebiliriz. Bu terim, Arap dil çalışmalarında büyük bir öneme sahip olduğundan, çeşitli âlimler tarafından tanımlanmıştır.

Bunlar arasında Ebu Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111), iktizayı şu şekilde tanımlamıştır: "İktiza, lafzın açıkça ifade etmediği, ancak lafzın zorunlu bir sonucu olan bir anlamdır. Bu zorunluluk, ya konuşanın doğru olabilmesi için gerekli olan bir şarttan kaynaklanır ya da şer'î olarak ifade edilenin varlığı ancak bu şartla mümkün olabilir ya da aklen varlığı bu şart olmadan mümkün değildir."²²⁴ Bu açıklama, kelimelerin anlamı ve onların delalet ettiği şeylerle ilgilidir. Usul âlimlerinin delalet konularındaki tartışmalarının bir parçası olarak ele alınan bu mesele, şer'i hükümlere dair problemlere işaret eder ve dini bir açıdan büyük bir öneme sahiptir.

Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), dilbilimci, fıkıhçı ve kelimeler bilimcilerden biri olarak, iktiza kavramını şu şekilde tanımlar: "Metnin iktizası, açıkça ifade edilmeyen bir anlamın, metnin açık anlamını doğrulamak amacıyla açık kabul edilmesidir. Buna örnek olarak 'bir köle azat etmek' ifadesi verilebilir. Bu ifade, kölenin mülk olduğu anlamını taşır; çünkü insanın sahip olmadığı bir şeyi azat etmesi mümkün değildir. Bu durumda, metnin anlamına 'mülk olan bir köleyi azat etmek' ifadesi eklenir."²²⁵ Burada, şer'î anlam ve fikhî hükümlerin ele alınışı söz konusu olup, her iki alan da Kur'an'ın lafzi delaletine dayanır. Abdullah Sûle'nin araştırmasında bu nokta önemli bir tartışma konusudur.

Ancak Sûle, burada yalnızca şer'î ve fikhî anlamı ele almaz; aynı zamanda kelimenin sözlük anlamına dayalı delaleti üzerinde durur. Ona göre iktiza, "lafzın zorunlu bir sonucudur" ve delaletin ancak bu şekilde anlaşılabilirliğini savunur. Böylece, terim fıkıh ve şer'î anlamlardan çıkarak, nahivsel ve dilbilimsel bir kavrama dönüşür. Bu noktada İbn Fâris'in yaklaşımını ele alır. İbn Fâris, isimleri iktizaları açısından, ayırıcı isim, ayrılan isim ve iktiza eden isim olmak üzere üçe ayırır.²²⁶ İktiza eden isim, dilsel veya yapısal açıdan, delalet değişimlerine karşı güçlüdür ve olumsuzlamaya karşı direnir. Bu nedenle, ihtiyaç duyduğumuz bilgileri iktizalar şeklinde ifade ederiz.

²²⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1993, 186.

²²⁵ Ali bin Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Mektebetu Lubnân, Beyrut 1985, 244.

²²⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 89.

Sûle, kelimenin iktiza kavramı üzerinden genişlettiği bu açıklama ile kelimenin anlamına derinlemesine nüfuz etme yeteneğini ve bu kavramın Allah'ın kelamında nasıl uygulanabileceğini gösterir. İktiza, Sûle'ye göre, etkili bir tartışma aracıdır ve bu yönüyle argümantasyonun temel unsurlarından biridir.

2.1.2.2.1.3. Udûl Terimi

"Udûl" terimi, her teorinin temel yapı taşlarını oluşturan ya da onlardan türeyen ana terimlerden biridir. Bu terim, "stilistik" çalışmalarındaki cümle yapısı veya sentaktik düzeydeki kullanımı ifade eder ve bazı araştırmacılar tarafından "sapma" olarak da adlandırılır. Bu terim, kendisinden önce gelen "söz" ve "cümle" gibi diğer temel kavramlarla ilişkilidir. Bu nedenle, Abdullah Sûle, udûl terimini tanımlarken, önce cümle ve söz gibi diğer terimlerin tanımına da yer vererek, udûl kavramını nasıl anladığını açıklamaya çalışmıştır.

Sûle, "cümle"yi bir dilbilim terimi olarak ele alır ve İbn Cinnî'nin ve ondan sonra Zemahşerî ve İbn Yaîş'in tanımlarına atıfta bulunur. İbn Cinnî'ye göre, cümle, Arap dilinde "kendi başına anlam ifade eden ve başka bir şeye ihtiyaç duymayan kelimeler dizisi" olarak tanımlanır. İbn Yaîş ise "Söz, dilbilimcilere göre, kendi başına bağımsız anlam taşıyan her türlü ifade olup, buna cümle denir."²²⁷ şeklinde tanımlar. Sûle, bu tanımlarda özellikle "anlam ifade etme" ve "bağımsızlık" unsurlarına vurgu yapar. Ona göre, cümle, anlamı tam olarak ileten ve yüklemli bir yapıya sahip olan bir birimdir. Bu yüklemli yapı, doğrudan ve dolaylı anlamlar taşıyabilir; bu yapı içinde birçok ilişki türü ortaya çıkar.

Sûle, aynı zamanda cümle yapılarının belagatteki "ıtnab" [bir düşüncenin gereğinden fazla sözle ifade edilmesi] ve "ıcaz" gibi özelliklere sahip olduğuna dikkat çeker. Kur'an'daki cümleler bu iki özelliği sıklıkla barındırır. Cümleler ilk bakışta bilgi verici anlamlar taşır. Ancak bu anlamın ötesine geçen kullanımlar "udûl" olarak adlandırılır.

Abdullah Sûle'ye göre "udûl", bir cümlenin bulunduğu bağlamın etkisiyle veya yeni bir bağlam yaratmak amacıyla asıl anlamına ek bir anlam kazandırıldığında, yani cümleye fazladan bir anlam yüklendiğinde, bu duruma "miktar olarak artırma ile udûl" denir. Eğer cümleden bir anlam çıkarılarak yine bağlamın etkisiyle ya da yeni bir bağlam oluşturmak amacıyla bir eksiltme yapılırsa, buna "miktar olarak eksiltme ile

²²⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 238-239.

udûl" denir.²²⁸ Dilcilerde udûl, "bir kelimeyi kastederek onu kullanmak yerine başka bir kelimeye yönelme" anlamındadır. Burada esas olan, duyulan kelimenin ifade edilmesi, ancak onunla kastedilenin farklı olmasıdır.²²⁹

Sûle, udûl kavramını yalnızca kelimenin şekliyle sınırlı tutmayıp anlam boyutuna taşımıştır. Ancak bu anlamı da ikiye ayırmıştır: anlamda artış ve anlamda eksilme. Bu yaklaşım, geleneksel udûl anlayışından farklıdır; çünkü ilk dönem dilciler udûlü yalnızca lafza dayalı bir geçiş olarak kabul ederken, Sûle bu kavramı anlam boyutunda genişletmiştir. Bu bağlamda, çağdaş belagat uzmanlarının, özellikle AbdülhakimRâdî'nin *Nazariyyetu'l-Luga fi'n-Nakdi'l-Arabiyyi'l-Kadîm* ve Muhammed Abdülmuttalib'in *el-Belaga ve'l-uslubiyye* eserlerinde yaptıkları gibi, udûl terimini cümle yapılarıyla ilişkilendirmiştir.

Sûle, udûlün artış ve eksilme, türsel udûl ve bunların tartışmalarda nasıl kullanılabileceği gibi çeşitli biçimlerini detaylandırmış ve bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Bu terimler, hem eski hem de modern Arap düşüncesinde geniş bir tartışma konusu olmuş ve Sûle, bu kavramları teorik açıdan derinlemesine ele alarak, onları tartışma teorisiyle doğrudan ilişkilendirmeyi başarmıştır. Udûl, iktiza ve hicâc [argümantasyon] arasındaki ilişki, bu kavramların araştırma yöntemi ve konusuyla olan bağlantıları ve bu bağlantıların alıcı üzerindeki etkisi, Sûle'nin çalışmalarında önemli bir yer tutar.

2.1.2.2.2. [Yabancı] Terim

Yabancı terim, Arapça dışındaki bir dilden, özellikle Fransızca ve İngilizceden alınan kavramlardır. Abdullah Sûle, bu dillerden çokça terim almış ve çalışmalarında kullanmıştır. Özellikle çağdaş tartışma teorisi Batı'dan geldiği için, Sûle bu yabancı terimleri özümseyip Arapçaya aktarmış, her iki dilin anlam hassasiyetini göz önünde bulundurarak titiz bir çeviri süreci izlemiştir. Ayrıca, terimlerin farklı anlam katmanlarını dikkate alarak, hem kaynak dil hem de hedef dil arasındaki anlam farklılıklarını gözetmiştir. Bazı terimlerin aktarımında diğer araştırmacılarla hemfikir olduğu noktalar kadar, ayrıştığı konular da olmuştur.

Sûle, terimlerinin büyük bir kısmını Perelman ve Olbrechts-Tyteca'nın *Traité de l'argumentation: La nouvell'hétorique* [Tartışma Üzerine İnceleme: Yeni Retorik] adlı

²²⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 242.

²²⁹ Muhammed İbrahim Abdüsselâm, *Zâhiratu'l-'Udûl fi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Kulliyetu'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1420/1989, 5; İbn Fâris, "udûl" veya "adl" md.

eserine dayandırmıştır. Bu eseri temel alarak yazdığı *Fî Nazariyeti'l-Hicâc: dirasât ve tatbikât* [Tartışma Teorisi Üzerine İncelemeler ve Uygulamalar] adlı kitabında, bu çalışmayı özetleyerek aktarmıştır. Burada, çevirmenler arasında tartışmaya yol açan bazı terimleri ele alacağız ve Abdullah Sûle'nin bu konudaki yaklaşımını inceleyeceğiz.

2.1.2.2.1. Yeni Hitabet

Abdullah Sûle, "*Traité de l'argumentation: La nouvell'hétorique*" başlıklı eseri Musannef fi'l-Hicâc: el-Hitabe cedide [Tartışma Üzerine İnceleme: Yeni Hitabet] olarak çevirmiş ve bu çeviriyi kitabıyla ilgili çalışmasında da onaylamıştır. Ancak Iraklı çevirmen Enver Tahir, bu terimi "el-Belağa cedide" [yeni belagat] olarak çevirmiştir.²³⁰ Aynı şekilde, belagat uzmanı Muhammed el-Umerî, *Es'iletu'l-Belâga*²³¹ adlı kitabında bu terimi "el-Belağa cedide" [yeni belagat] olarak çevirmiştir. Muhammed Meşbal da *Muḥâdarat fi'l-belagati'l-cedide* [Yeni Belagat Üzerine Dersler] adlı eserinde bu terimi "yeni belagat" olarak kullanmıştır. Yani, bu çevirmenler, Perelman ve Tyteca'nın kitabındaki terimi "yeni belagat" olarak yorumlamışlardır. Ancak, *Nazariyyetu'l-Hicâc inde Perelman* adlı kitabın yazarı el-Hüseyn Benû Haşim, Abdullah Sûle ile aynı görüşte olup, terimi "yeni hitabet" olarak çevirmiştir.²³² Peki, Sûle neden "rhetorique" terimini "hitabet" olarak çevirdi?

Sûle, yazarların "argümantasyon" kavramını doğrudan hitabet ve cedel ile ilişkilendirdiğini ve bunların mantıkla doğrudan bağlantılı olduğunu düşünmüştür. Yazarlar, bu eserlerinde mantıksal formüllerden, yanıltıcı tekniklerden ve hitabetin halkı manipüle etmeye yönelik stratejilerinden kurtulmayı amaçlamışlar ve bunu "yeni hitabet" olarak tanımlamışlardır. Sûle, bu anlayışı şöyle açıklar: "Yazarların *Argümantasyon Üzerine İnceleme: Yeni Hatiplik* adlı eserinde söylediklerinden anladığımız kadarıyla, argümantasyonun nihai amacı olan inandırıcılık, kanıtlama ile ikna arasında orta bir noktada yer alır."²³³

Yani Sûle, kanıtlama ve iknanın hitabetin işlevlerinden olduğunu, duygusal etki yaratmanın ise belâgatın işlevleri arasında yer aldığını görmüştür. Bu nedenle, terimi "hitabet" olarak çevirmeyi tercih etmiş ve çalışmalarında belagat konularına girmekten

²³⁰ Chaïm Perelman, *Makale Fî Cedeliyyeti'l-'Akl el-Hicâcî*, trc. Enver Tahir, Merkez Efkâr li'l-Dirâsât ve'l-Buhûs, 2020, <https://afkaar.center/2020/03/17/%D9%81%D9%8A-%D8%AC%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%A9>.

²³¹ el-'Umerî, *Es'iletu'l-Belâga*, 15.

²³² Benû Hâşim, *Nazariyyetu'l-Hicâc 'inde Chaïm Perelman*, 5.

²³³ Abdullah Sûle, *Fî Nazariyyeti'l-Hicâc: Dirâsât ve Tatbikât*, 14.

kaçınmıştır. Diğer yandan bu terimi "belagat" olarak çevirenler, duygulardan arındırılmış bir akli ikna sürecine odaklanmışlardır. Onlara göre bu yeni bir etki türüdür ve daha çok belâgatın alanına girer, çünkü yazarlar, geleneksel hitabet ve cedelden kurtulmuşlardır, bu yüzden tekrar onlara başvurmayacaklardır.

2.1.2.2.2. İktina [İkna Olma] Terimi

Abdullah Sûle, *conviction* terimini "iktina" olarak çevirmiştir, çünkü bu anlamı hissetmiş ve uygun bulmuştur. Bu terim Fransızcada birçok anlam taşımaktadır. Sûle, argümantasyonu "ikna argümantasyonu" ve "inandırma argümantasyonu" olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre, argümantasyonu nihai amacı "iknadır". İkna argümantasyonu veya tartışma akıl sahibi herkes içindir, yani genel bir tartışma türüdür. Öte yandan, inandırma yönelik tartışma ise daha özeldir²³⁴ ve boyun eğme ve teslimiyetin temelidir.

Hüseyin Benû Haşim, Sûle'nin "ikna" ya da "ikna etme" terimine itiraz etmiş ve bu terimin amaca tam olarak hizmet etmediğini savunmuştur. Ona göre iktina [ikna etme] ifadesi okuyucuyu zorlar, dilsel ekonomi ilkesini ihlal eder²³⁵ ve tartışmanın zihinsel yönünü yeterince vurgulamaz. Ayrıca, "ikna" terimi, aynı kökten gelen iki terim olan *ikna* ve *iktina* arasındaki ikiliği ifade eder. Bu bağlamda Haşim, *conviction* için en uygun çevirinin "tasdik" olduğunu düşünmektedir.

Sûle, Taha Hüseyin'in *el-Eyyâm* adlı eserindeki tartışmayı inceleyen uygulamalı çalışmasına bakarak "iktina" terimini bırakarak "tasdik" terimini tercih etmiştir. Burada Perelman'ın argümantasyonundan, daha önce "iktina" olarak çevirdiği amacın aslında "tasdik" olduğunu ortaya koyar. İncelemede "tasdike yönlendirme" ifadesini kullanmış²³⁶ ve bunu daha önceki teorik çalışmasında kullandığı "ikna olmaya yönlendirme" ifadesiyle karşılaştırmıştır. Çalışmanın sonuna kadar tasdik biçimlerini tartışmaya devam etmiştir.

Öte yandan sözlükte *conviction* terimi "kesin inanç", "sarsılmaz inanç", "kesinlik", "suçlama"²³⁷ gibi farklı anlamlarla çevrilse de, Abdullah Sûle bu terimi "ikna olma" olarak çevirmiştir. Sûle, terimin anlamında "kesinlik" unsurunu göz önünde bulundurarak "ikna" çevirisinin daha uygun olduğunu düşünmüştür.

²³⁴ Abdullah Sûle, *Fî Nazariyyeti'l-Hicâc: Dirâsât ve Tatbikât*, 15.

²³⁵ Benû Hâşim, *Nazariyyetu'l-Hicâc 'inde Chaïm Perelman*, 18.

²³⁶ Abdullah Sûle, *Fî Nazariyyeti'l-Hicâc: Dirâsât ve Tatbikât*, 144.

²³⁷ *Fransızca-Arapça Sözlük*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2. bs., 2004, 206.

2.1.2.2.3. Epideictic Terimi

Aristoteles'in hitabeti üçe ayırdığı çalışmasında, hitabetin ikinci türü olan "yargısal hitabet" bazı çevirmenler tarafından "münazara hitabeti" olarak çevrilmiştir. Bu terim, mahkeme münazaralarına, yani anlaşmazlık ve çekişmeleri karara bağlayan tartışmalara atıfta bulunur. Abdulkadir el-Fihîrî, Blantan'ın *el-Hicâc* (Tartışma Üzerine) adlı eserini çevirirken bu terimi bu şekilde kullanmıştır. Sûle da bu terimi "münazara" olarak çevirmiştir.

Üçüncü tür olan Epidictique için ise çevirmenler arasında farklı görüşler mevcuttur. İkrâm Tiktik, bu terimi “*mufadala*” (mukayese)²³⁸ olarak çevirmiştir, çünkü bu tür hitabette sunulan şeyler arasında bir "gösterim" vardır; bu gösterim, iyiyi ve kötüyü ortaya koyarak örtük bir şekilde bir mukayeseye yol açar. Aynı şekilde, Muhammed el-Umerî de bu terimi "mukayese" olarak çevirmiştir.²³⁹ Muhammed el-Emin La'lâvine ise bu terimi "tespit" olarak çevirmiştir.²⁴⁰ Ona göre bu terim, bir anlamı "pekiştirmek" ve kesinleştirmekle ilgilidir. Diğer taraftan, Muhammed el-Velî, bu terimi "törenselleşen hitabet"²⁴¹ olarak çevirmiştir ve bu çeviri yaygınlık kazanmıştır.

Abdullah Sûle, *Epidictique* terimini çevirmeye çalışan ilk araştırmacılardan biri olmasına rağmen, bu kavram için uygun bir karşılık bulamamış ve eski Arap mirasına geri dönmüştür. Sûle, bu tür hitabeti "afodiktik hitabet" olarak adlandırmış ve şöyle demiştir: "Afodiktik, açıklama anlamına gelir, bkz. el-Hârizmî, *Mefâtihul-Ulûm*, ikinci bölüm, Afodiktik başlığı."²⁴² Böylece, terimin çevirisinde doğrudan bir kaynağa atıfta bulunmuş ve tartışmaya yer bırakmamıştır. Çünkü el-Hârizmî, terimleri Arapçaya çevirme konusunda güvenilir bir kaynaktır. Sûle'ye göre, bu hitabet türü övgü ve yergiye, yani değerlere odaklanır. Bu bağlamda "afodiktik" terimini edebi nitelikteki yazı (nesir) ile ilişkilendirir. Ona göre, bu hitabet türü estetik bir güzellik taşımak zorundadır, çünkü hitabetin güzel olması gerektiğini savunur. Sûle, afodiktik hitabeti, eğitime daha yakın bulur ve onun nihai amacının eğitici bir hitabet olduğunu düşünür; yani halkın kabul ettiği ve inandığı değerleri güçlendirmeye yöneliktir.

²³⁸ İkrâm Tiktik, “el-Hicâc ve'l-Belâğa el-Cedîde”, *el-Hakika Dergisi*, sayı 31, Ahmed Deraya Üniversitesi, Adrar, Cezayir, 33, <https://www.asjp.cerist.dz/en/downSomaitepdf/49/13/4/14106>.

²³⁹ el-'Umerî, *el-Belâğa el-Cedîde beyne't-Taḥyîl ve't-Tedâvul*, 12.

²⁴⁰ Muhammed el-Emîn, *Mebâdi'u'd-Dirâsâti'l-Hicâciyye*, Dâru'l-Müceddi, Satif- Cezayir, ty., 18.

²⁴¹ Muhammed el-Velî, *el-Haṭâbe ve'l-Hicâc beyne Eflâtûn ve Aristoteles ve Perelman*, 1. bs., Dâru't-Tecâh li'n-Neşr, Dârülbeyzâ, 2020, 81.

²⁴² Abdullah Sûle, *Fî Nazariyyeti'l-Hicâc: Dirâsât ve Taṭbîkât*, 19.

Sûle'nin kitaplarında yer alan diğer terimler, diğer çevirmenlerin kullandıkları terimlerle büyük ölçüde uyumlu olsa da, Sûle bu tür hitabet terimlerini açıklarken kendine özgü bir tarz oluşturmuştur. Bu durum, onu "yeni retorik" kavramını inceleyen diğer araştırmacılardan, örneğin Muhammed el-Velî'nin *el-Hitabe ve'l-Hicâc* kitabı ya da Muhammed el-Umrî'nin *el-Belağatü'l-cedide beyne't-tahayyul ve't-tedavul* kitabından ayırır. Sûle, Arap kültüründe yaygın olan terimlerle Batı kökenli yeni terimlerin arasında bir köprü kurarak, Arap okuyucunun bu terminoloji farkını hissetmemesi için kapsamlı bir terimsel yapı sunmuştur.

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere, Abdullah Sûle bir terimi çevirirken derinlemesine bir analiz ve kavramsal araştırma yapmaktadır. Diğer çevirmenler gibi sadece kelimelerin yüzeysel çevirisine odaklanmak yerine, Sûle'nin yaklaşımında anlam baskındır. O, her bilim dalının teorik yapısında terimlerin kritik bir öneme sahip olduğunun farkındadır ve buna göre titiz bir çalışma yürütmektedir.

2.1.3. Teori

Teori, içinde bir miktar belirsizlik barındıran kavramlardan biridir. Pek çok kitabın başlığında "teori" kelimesiyle karşılaşmamıza rağmen, içerikte bu kavrama dair detaylı bir açıklama bulamayız. Bu durumda, teori genel bir düşünce tarzı olarak karşımıza çıkar; çünkü bu yazarlar teoriyi tanımlamazlar. Edebiyat ve eleştiride teori, genellikle bir dizi varsayım ve düzenli kavramlar bütünü olarak ortaya çıkar. Jonathan Culler, teoriyi "ortak kabul görmüş bir varsayımlar dizisi"²⁴³ olarak tanımlar ve buna örnek olarak da görelilik teorisini verir.

Teorinin amacı, kendisine sunulan sorunları ve olguları açıklama ve aydınlatma yeteneğine sahip olmaktır. Ancak, bu açıklamalar genellikle belli bir karmaşıklık taşır, zira teorinin basit ve yüzeysel olmaktan uzak olduğunu göstermek ister. Bu karmaşıklık, teoriyi yüzeyden derinliğe taşır. Dolayısıyla, bir düşünceye teori diyebilmemiz için onu anlamak ve fikirlerini açıklamak için zihinsel bir çaba harcamamız gerekir.

Bir kişi "Benim teorim göre..." dediğinde, bu ifadenin arkasında bir kişisel görüş, bir meseleye dair bireysel bir tasavvur vardır. Bu tasavvur, bir varsayıma dayanır ve kişinin bu varsayıma dayanarak onu bir teori olarak adlandırması, aslında onun bir düşünce veya tasavvur olduğunu gösterir. Bu yüzden, bir teorinin sadece basit bir

²⁴³ Jonathan Culler, *el-Nazariyyetu'l-Edebiyye*, trc. Reşâd Abdulkadir, Suriye Kültür Bakanlığı Yayınları, Şam, 2004, 10.

tasavvurdan daha geniş ve derin olması gerekir; herkesin kolayca kavrayabileceği bir açıklıkta olmamalıdır. Çünkü "teori, çeşitli faktörler arasında düzenli ve karmaşık ilişkiler içerir ve kolayca ispatlanamaz ya da doğrulanamaz."²⁴⁴ Bu karmaşık ilişkiler teoriyi teori yapan unsurlardır.

Burada teorilerin ispatlanması ya da çürütülmesinden ziyade, teorik düşüncenin bazı özelliklerini ve bir alan için neyin teori sayılabileceğini tartışacağız. Örneğin, dil ya da edebiyat alanında bir teoriye değindiğimizde, "dil teorisi" ya da "dilbilimsel teori" dediğimizde, bunun dil düşüncesine dair yeni bir bakış açısı sunduğunu, önceki düşünceyle olan bağı koparmaya çalıştığını ya da yeni kavramlarla terimlere farklı bir boyut kazandırdığını anlarız. Aynı şey edebiyat teorisi, belagat teorisi gibi alanlar için de geçerlidir.

Abdullah Sûle'nin teoriye yaklaşımı ise, "teori" ve " argümantasyon " terimlerinin birbiriyle uyumuna dayalıdır. Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'an* adlı eserinde " argümantasyon teorisi" terimine yer vermemiş, daha çok " argümantasyon " kavramını ele almıştır. Tartışmayı, Arap kültüründe tefsir ve usul kitaplarında yer alan geniş bir kavram olarak tanımlamış, aynı zamanda Batı (Yunan) düşüncesiyle de ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Ancak Sûle, terimlere fazla takılmamış, daha çok Kur'an hitabında ele aldığı araştırma konusunun peşinde olmuştur. Ona göre, argümantasyon kavramı, teori kavramından daha geniştir ve teoriden daha büyük bir anlam taşır. Bunun nedeni, " argümantasyon" teriminin Kur'an'da kutsal bir yere sahip olması olabilir. Belki de bu yüzden, argümantasyon kavramının teoriden daha önce var olduğunu düşünmüştür. Zira teori, özellikle geçen yüzyılın ikinci yarısına ait bir kavramken, argümantasyon insanlık tarihi kadar eskidir ve felsefenin bir şekli olarak varlığını sürdürmüştür. Sûle, bu konuda fazla detaya girmemiştir.

Sûle, Batı'da belagat ve argümantasyon üzerine yapılan çalışmaları ve Arap kültüründeki tefsir ve usul âlimlerinin argümantasyon konusundaki yaklaşımlarını incelemiştir. Batı'da geliştirilen tartışma kuramlarını "kavramlar" olarak adlandırmıştır. argümantasyon, cedel, hitabet, ikna, etki ve akıl gibi kavramları ele almış, bu terimlerin hem günlük hayatta hem de bilimsel toplantılarda sıkça kullanıldığını belirtmiştir. Ancak bu kavramlar birbirinden bağımsız değil, birbiriyle ilişkili terimlerin oluşturduğu bir ağın parçası olarak düşünülmelidir. Bu ağ sayesinde bize fikirler, argümanlar ve

²⁴⁴ Jonathan Culler, *el-Nazariyyetu'l-Edebiyye*, 11.

görüşler ulaşır; fakat bu kavramlar üzerinde araştırmacılar arasında anlam farklılıkları ve tartışmalar bulunmaktadır.

2.1.3.1. Kavramsal Dönüşüm

Argümantasyon [hicâc] kavramı, eski dönemlerde müfessirler arasında farklı yorumlara maruz kalmış ve tartışmaların odağında yer almıştır. Eskiden bu kavram, "cedel" ile eş anlamlı kabul edilirken, zamanla hem cedel hem de hitabet arasında ortak bir noktaya yerleşmiştir. Ancak kavramsal dönüşüm, Batı'daki dil devrimi ile birlikte, özellikle Ferdinand de Saussure'ün katkılarıyla, yeni bir boyuta taşınmıştır. Batı'da dil teorisinin temelleri atıldığında, argümantasyon kavramı bağımsız bir anlam kazandı ve dilbilimin bir parçası haline geldi. Abdullah Sûle, argümantasyonun anlamının sadece mantıksal ispat ve formel çıkarımdan çıkarak etkileyici ve ikna edici bir alan haline geldiğini fark etti. Ona göre, Fransızcadaki anlamı daha dar bir çerçevede ele alınmış ve ispat ve çıkarım kavramlarına indirgenmiştir. Ancak argümantasyon, sadece mantıksal ispatın ötesinde daha geniş bir kapsam sunmaktadır.²⁴⁵

Sûle, argümantasyon kavramının, Perelman, Olbrechts-Tyteca ve Toulmin gibi düşünürlerin çalışmalarıyla nasıl dönüştüğünü anlamıştır. Dönüşüm bilinci, retorik ve dilsel düşünce alanındaki entelektüel değişimleri fark etmekle, aynı zamanda düşüncelerin tarihsel gelişimini ve teorilerin çeşitli araştırma alanlarına yayılma süreçlerini takip etmekle mümkündür. Bu noktada, Perelman ve Olbrechts-Tyteca'nın *Musannef fi'l-Hicâc* adlı eserlerinde, argümantasyon [hicâc] kavramını yeniden ele alarak Aristotelesçi düşüncede bir kırılma yarattıklarını gözlemlemiştir. İşte bu kavramsal farklılık, Abdullah Sûle'nin argümantasyon düşüncesine dayalı fikirlerinin temelini oluşturmuştur.

Ancak Sûle, Perelman'ın *İmbratûriyetu'l-hitabe* adlı eserinde kavramı nasıl geliştirdiğini ele almamış, bunun yerine *Musannef fi'l-Hicâc* adlı esere odaklanarak, evrensel bir muhatap kitlesine hitap eden daha geniş bir argümantasyon anlayışını irdelemiştir. Bu yeni yaklaşım, argümantasyonu yerel düşünce sınırlarından çıkararak, evrensel bir diyalog ortamına taşımıştır. Her durumda, bu değişim argümantasyon kavramında retoriksel bir dönüşüm anlamına gelmektedir.

Hicâc kavramındaki nitelikli sıçrama, Dijkstra ve Anscombe'nin *el-Hicac fi'l-lüga* adlı eserleriyle ortaya çıkmıştır. Bu iki araştırmacı, argümantasyon kavramını dilbilim

²⁴⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 9.

dünyasına kazandırarak dilin ikna edici gücünü ve dilin barındırdığı büyük potansiyeli keşfetmeye olanak sağlamışlardır. Onlar, Abdullah Sûle'ye dil düzeylerinin (sözlükbilimsel, sentaktik, anlamsal ve pragmatik) argümantasyon üzerindeki önemini, argümanların nasıl oluşturulduğunu ve argümanlar aracılığıyla ikna etme süreçlerini göstermiştir. Böylece Sûle, teorik çalışmanın ve teorinin önemini daha net bir şekilde kavramış, belagat ve dilbilimsel boyutları birleştirerek kapsamlı bir teorik anlayışa ulaşmıştır.

Argümantasyon kavramındaki bu kavramsal dönüşüm, Sûle'ye teorik düşüncenin ufuklarını açmış, argümantasyon teorisinin açık ve net bir şekilde düşünülmesini sağlamıştır. Ancak Sûle, "argümantasyon teorisi" terimini bu ek biçimiyle sıkça kullanmamış, özellikle Kur'an'daki argümantasyon [hicâc, tartışma] üzerine düşünürken bazı hassasiyetleri göz önünde bulundurmamıştır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, kutsal bir kitap olarak, özellikle argümantasyonun dinsel bağlamda incelenmesinde bazı sınırlamalar ve dikkatli bir yaklaşım gerektirmektedir. Sûle, bu hassasiyetleri göz ardı etmemiş ve teorik çalışmalarında bu dengeyi korumuştur.

2.1.3.2. Teori ve Tasavvurların Tenasülü

Teorilerin tenasülü ya da üremesi kavramı, argümantasyon konusu bir teoriyi gerektirdiğinde, bu teoriyi açıklamak ve mekanizmalarını çalıştırmak için daha küçük teorilerin devreye girmesini ifade eder. Araştırma konusundaki bazı karmaşık kavramların, tıpkı argümantasyon kavramında olduğu gibi, açıklanması için bu alt teorilere ihtiyaç duyulur. Argümantasyonun Kur'an'daki ve diğer metinlerdeki işleyiş mekanizmalarının açıklanması, daha küçük teorilerin ortaya çıkmasını gerektirir.

Abdullah Sûle'nin argümantasyon üzerine yaptığı çalışmalarda, modern argümantasyon teorilerine değinmek zorunlu hale gelmiştir. Bu bağlamda dört temel teoriyi merkeze almıştır: (Perelman-Tyteca, Meyer, Toulmin, Ducrot-Anscombe). Ancak Sûle, "teori" kavramını nadiren kullanmıştır; bu istisnalardan biri Michel Meyer'in argümantasyonu hakkında konuşurken olmuştur. Meyer'in yaklaşımını "sorgulama teorisi"²⁴⁶ olarak nitelendirmiştir. Burada, argüman bir soruya verilen cevap ya da ileri sürülen bir görüş olarak kabul edilir. Sûle, her bir düşünürün belagat, dilbilim ya da pragmatizm alanında ortaya koyduğu her kavramın başlı başına bağımsız bir argümantasyon teorisi olduğunu anlamış ve buna vurgu yapmıştır.

²⁴⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 38.

Tarihsel olarak argümantasyon teorilerinin temellendirilmesinde, Philippe Breton ve Gilles Gauthier, eserlerinde argümantasyon eski Yunan döneminden günümüze kadar geçirdiği tarihsel dönüşümleri incelemiştir. Yazarlar, her bir argümantasyon tasavvurunu bir teori olarak ele almışlardır. Ancak, daha kapsamlı bir bakış açısı olan argümantasyon bilişsel yönüyle ele alındığında, en geniş ve kapsayıcı teoriye "argümantasyon genel teorisi" denilebilir. Breton ve Gauthier, Aristoteles öncesi döneme ait fikirleri de teoriler olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda kitaplarında iki önemli başlık arasında argümantasyon teorisi tartışmasını ele alırlar. İlk başlık, belâgatın doğuşuna dair olup, "argümantasyonun ilk teorileri" olarak Aristoteles öncesi dönemi kapsar. Daha sonraki bir bölümde ise "Aristoteles ve argümantasyonun temel ilkeleri" başlığıyla, argümantasyon teorisinin temellerini incelerler.

Dile getirdikleri ilk teoriler, argümantasyonun kavramsal ve zihinsel tasavvurlarından ibarettir; bunlar, günümüz modern teorileriyle aynı düzeyde olmayan, sofistler, Sokrates ve Platon gibi düşünürlerin ortaya attığı başlangıç fikirleridir. Yazarlar bu ilk kavramları teoriler olarak abartılı bir şekilde sunmuşlardır. Ancak Aristoteles ile birlikte, daha geniş ve kapsamlı bir kavram olarak argümantasyonun temellerine dayanan bir teori geliştirilmiştir. Bu, argümantasyon modern bir teori düzeyine yükseltilmesi anlamına gelmektedir. Bu da bugünün teorileri ile Aristoteles'in teorisi arasında bir bağ kurmamıza olanak sağlar.

Kültürümüzde argümantasyon kavramı Kur'an ile ilişkili olduğundan, tek bir teori veya iki teori bu kavramı tam olarak kapsayamaz. Bunun yerine, argümantasyon teorisi, bu belâgat alanına komşu olan dil teorileriyle birlikte düşünülmelidir. Yani, argümantasyon teorisinin uygulanması, diğer tasavvurları ve teorileri de beraberinde getirir. Örneğin, "itnâb" kavramı, dilin diğer düzeyleriyle olan ilişkileri bağlamında ele alındığında, teorik bir seviyeye yükselir. Modern stilistik teorileri birbiriyle ilişkilendirerek, itnâb kavramına daha kapsamlı bir bakış açısı kazandırabiliriz.

2.1.3.3. Teoriye Yakın Bir Tasavvur veya Teori Olarak Kabul Edilenler

Daha önce yapılan teori tanımında belirtildiği gibi, bir meseleyi ele alan kişisel bir tasavvur, içindeki düşünce sistemiyle birlikte teori olarak kabul edilir ya da teorik düşünceye yaklaşır. Bu nedenle, teoriler çoğunlukla kişilerle anılmıştır. Örneğin, Cohen, Lacan, Freud, Riffaterre, Derrida gibi düşünürler teorileriyle tanınmışlardır. Bu bağlamda her tasavvur, sahibinin savunduğu bir inanç sistemi içerir ve bu da onu

teoriye yaklaştırır. Abdullah Sûle’de, Kur’an’daki her çatışma tasavvurunu bir teorik boyut olarak görmüş veya onları teori olarak değerlendirmiştir. Özellikle "niceliksel sapma kavramı" üzerine yaptığı tartışmalarda, kavramsal boyutu ele almıştır. Ayrıca, "tekit" kavramının, teoriler içerisindeki tasavvur ve fikirleri nasıl yıktığını vurgulamıştır. Bu bağlamda, Kur’an’daki çok sesliliği ya da diyalojik yapıyı "Kur’an teorileri" olarak adlandırmış ve ses ile onun karşısını bu teorilerde irdelemiştir.

Teorinin yıkımı: Abdullah Sûle, "düşman teorisi" terimini hukuk alanından, özellikle dava hukuku kavramından almış ve bu fikri Kur’an’da takip etmiştir. Bu teoriyi, "Kur’an’daki hitap edilen düşmanların ya da onlar hakkında konuşulanların düşünce, inanç ve görüşlerinin tamamını oluşturan yapı" olarak tanımlamıştır.²⁴⁷ Yani, Allah ve elçilerine karşı çıkanların, İslam öncesi dönemdeki inkârcıların veya Hz. Muhammed aleyhi’s-salâtüve’s-selâm zamanındaki kâfir ve müşriklerin, ya da Kur’an’ın indirildiği zamandan sonra benzer inançları taşıyacak kişilerin düşünce sistemleridir. "Sonra, sizler kıyamet günü diriltileceksiniz" (Mü’minun, 16), "Şüphesiz, kıyamet saati gelecektir" (Gafir, 59), "Muhakkak ki siz acı azabı tadacaksınız" (Saffat, 38) ayetleri buna örnek olarak verilebilir. Burada yıkılan teoriler, yeniden dirilme inancının reddi ve ahiret azabının inkârıdır. Bu yıkım, "İnne" edatı ve bazen de "lam" ile yapılan pekiştirmelerle gerçekleştirilmiştir. Kur’an, müşriklerin ve kâfirlerin dilde, düşüncede ve meclislerinde taşıdıkları bu yanlış teorileri yıkmıştır. Kur’an’ın pekiştirici, diyalojik ve çok sesli yapısı, en güçlü şekilde bu teorileri ortadan kaldırmış ve düşmanların bu fikirleri yeniden inşa etmelerinin önünü tıkamıştır.²⁴⁸

Ayrıca, Kur’an sadece düşmanların dile getirdiği teorileri değil, henüz dillendirilmeyen ama muhtemel olan inançları da yıkmıştır. Abdullah Sûle, bunu "muhtemel teorinin yıkımı" olarak adlandırmıştır. Örneğin, şu ayet: "Onlar ki iman edip takva sahibi oldular, dünya hayatında da ahirette de onlara müjdeler vardır. Allah’ın sözlerinde asla değişiklik olmaz. Bu büyük bir kurtuluştur" (Yunus, 63-64). Burada, sadece dünyevi başarının gerçek kazanç olduğunu savunan görüş yıkılmıştır. Yine, Hz. Ali’nin Hz. Abbas’a Peygamber Efendimiz’e katılmak ve hicret etmek için davette bulunduğu sırada Abbas’ın, Hacılara su dağıtma ve Mescid-i Haram’ı onarma görevini öne sürerek bunu reddetmesi örneğinde olduğu gibi. Bu ayet, Abbas’ın görüşünü ve benzer iddialarda bulunacak kişilerin görüşlerini çürütmek için inmiştir: "Hacılara su

²⁴⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur’ân*, 270.

²⁴⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur’ân*, 274.

vermeyi ve Mescid-i Haram'ı imar etmeyi, Allah'a ve ahiret gününe iman eden ve Allah yolunda cihad eden kimselerin amelleriyle bir mi tutuyorsunuz? Onlar Allah katında eşit değildir" (Tevbe, 19). Sûle, bunu "gerçek iddia kasrı" olarak adlandırır ve bunu pekiştirici bir yöntem olarak görür.

Teorinin İnşası: Teori inşası, kavramsal anlamı ele alıp dili kullanarak kavramın yapılandırılması anlamına gelir. Bu, "İnne" ve "lam" ile yapılır, ancak her zaman inkârı reddetmek için değildir. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin görüşüne göre, bu kullanım aynı zamanda "uyarı ve hatırlatma" işlevi de görebilir. Teori inşası, zaten mevcut olan bir bilgi üzerine kurulur ve bu bilgi, muhatapların bildiği ve teorinin temel taşı olan "odak noktası"dır. Odaklama işlemi, teoriyi soyut bir içerik olmaktan çıkarıp, daha önce bilinen tarafsız bir bilgi olmaktan öteye götürerek, onu teorinin temel bir parçası haline getirir.²⁴⁹ Örneğin, "Sonra, sizler bunun ardından muhakkak öleceksiniz" (Mü'minûn, 15) ayetinde, Abdullah Sûle'ye göre, ayetin genel bağlamı, ölüm ve dirilmeyi inkâr eden müşriklere bir göndermedir. Müşrikler ölümün kaçınılmaz olduğunu kabul ederler, bu nedenle "İnne" ve "lam" ekleri ile yapılan odaklama, onların inandığı bu kaçınılmaz gerçek üzerine kuruludur. Sonuç olarak ortaya çıkan teori, ölümün Allah'a ve ahiret hayatına imanın bir gerekliliği olduğu anlayışıdır. Bu şekilde kavram, muhatapların zaten kabul ettiği inançlardan hareketle inşa edilir ve teori oluşturulur.

2.1.4. Tefsir ve Belagat Tasavvurları:

Kur'an-ı Kerim'in hitabı söz konusu olduğunda, anlam tasavvurları tefsir kitaplarından ve belagat terimlerinden çıkmıştır. Dolayısıyla, Kur'an hitabını inceleyen ve anlamaya çalışan herkes, hangi araştırma alanında olursa olsun, eski ve bazı modern müfessirlerin eserlerine, aynı zamanda Kur'an'ın tefsirinde katkısı olan dil bilimcilere başvurmak zorundadır. Bu âlimler ve müfessirler, Kur'an'daki bazı kavramları, fikirleri, tasavvurları ve anlamları keşfetme konusunda öncü olmuşlardır. Abdullah Sûle, bu âlimlerin bazılarında önemli ölçüde faydalanmış, onların görüşlerini alıp değerlendirirken, onlarla belagat ve dil meselelerini tartışmış ve bu meseleleri dar anlam çerçevesinden çıkararak daha geniş bir argümantasyon boyutuna taşımıştır. Böylece, bu kavramlar ve tasavvurlar, "anlam teorisi"ne dâhil edilebilecek bir çerçeveye oturmuştur.

²⁴⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 283.

2.1.4.1. el-Zemahşeri Döşünceleri

Bunlar arasında özellikle ez-Zemahşerî'nin tasavvurları dikkat çeker. Müfessir, dilci ve düşünür olan Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, Hicri 467 yılında Hârizm'e bağı ez-Zemahşer köyünde doğmuş ve 583 yılında vefat etmiştir.²⁵⁰ Hanefî mezhebine mensup olan ez-Zemahşerî, aynı zamanda İmam Şafî'ye büyük saygı duyar ve fıkhnın öğrenilmesini teşvik ederdi. Kelam ilminde ise mutaassıp bir Mutezilî idi. Bir bacağı kesilmiş olan ez-Zemahşerî'nin bu duruma nasıl geldiğine dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak, o, Arap dili konusunda devrinin en bilgili kişilerinden biriydi ve Fars halkına Arapçayı öğretirdi²⁵¹.

ez-Zemahşerî, dil, gramer, fıkhn, hadis, belagat ve tefsir gibi pek çok alanda eserler kaleme almış, bu eserler düşünsel olgunluk açısından zirveye ulaşmış eserler olup temel ilmi kaynakları arasında yer alır. Arapçayı, Necid, Hicaz ve Tihâme bölgesindeki bedevîlerden, ayrıca Basra ve Kûfe alimlerinden öğrenmiş ve zamanının en önemli âlimlerinden biri olmuştur²⁵².

ez-Zemahşerî, tefsir alanında derinlemesine bir bilgiye ulaşmak için kendisini ilmi olarak donatmaya büyük özen göstermiştir. Çünkü bir müfessirin, Kur'an'ın derinliklerine inebilmek için çok yönlü bir kültüre sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle ez-Zemahşerî, tarih, inanç, bilim, felsefe, usul ve dil gibi birçok alanda bilgi sahibi olan bir "kültürlü müfessir" olarak kabul edilir. Bu geniş çaplı bilgi birikimi, onu, kendi dönemindeki diğer müfessirlerin yüzeyselliğinden ve yetersizliğinden uzaklaştırmıştır. Zira o, dönemin müfessirlerini, çeşitli bilimlerini öğrenmedikleri için sert bir dille eleştirmiştir. ez-Zemahşerî, tefsirin temel araçları olarak *beyan* ve *meani* ilimlerinin öğrenilmesi gerektiğini savunur ve bu iki ilim olmadan Kur'an'ı hakkıyla tefsir etmenin mümkün olmadığını düşünürdü²⁵³.

ez-Zemahşerî, özellikle Kur'an belagati konusunda döneminin en önemli araştırmacılarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Onun bu özelliği, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde belirgin hale gelir. Bu eserde, Mutezile inancı derinlemesine işlenmiştir. ez-Zemahşerî bu tefsiri, Mutezile'ye karşı sert tutumuyla bilinen Halife el-Mutavakkil'in

²⁵⁰ Muhammed Hüseyin Ebû Musa, *el-Belâğa el-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî ve Eşeruhâ fî'd-Dirâsâti'l-Belâğîyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, ty., 21.

²⁵¹ Muhammed Hüseyin Ebû Musa, *el-Belâğa el-Kur'âniyye 'inde'z-Zemahşerî*, 21-22.

²⁵² Muhammed Hüseyin Ebû Musa, *el-Belâğa el-Kur'âniyye 'inde'z-Zemahşerî*, 59.

²⁵³ Muhammed Hüseyin Ebû Musa, *el-Belâğa el-Kur'âniyye 'inde'z-Zemahşerî*, 60.

döneminden sonra, Şii emir Şerif Hasan bin Vehhâs'ın²⁵⁴ himayesinde yazmıştır. ez-Zemahşerî'nin Şiilere yakınlık gösterdiği söylene de, bu tefsir genellikle Mutezile'ye atfedilir. Bununla birlikte, ez-Zemahşerî, Sünni inanca sahip olan Abdülkâhir el-Cürcânî'nin öğrencisi olmuş ve onun belagatla ilgili görüşlerini hem tartışmış hem de eleştirel bir şekilde ele almıştır.

ez-Zemahşerî, tefsirine kelimelerin anlamlarını ve ses yapısını araştırarak başlamıştır; kelimelerin çıkış yerlerindeki benzerlikleri ve farklılıkları incelemiş, ardından kelimelerin morfolojik yapılarına değinmiştir. Özellikle eş anlamlılık ve dilsel farklar gibi konular, onun araştırmalarının merkezinde yer almıştır. Daha sonra cümlelerin anlamını, cümle yapısını ve cümlelerin diğer yapılarla olan ilişkisini incelemiştir. Bu çalışmaları sırasında, derinlemesine bilgi sahibi olduğu *meani* ve *beyan* ilimlerine olan yetkinliği dikkat çeker. ez-Zemahşerî, bu iki ilmin her müfessirin bilmesi gereken temel disiplinler olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Bu hakikatlere ancak, Kur'an'a özel olan *meani* ve *beyan* ilminde ustalaşmış, uzun süre bu ilimlerde derinlemesine çalışmış biri ulaşabilir."²⁵⁵

ez-Zemahşerî'nin tefsirindeki en önemli ilgisi, *nizam* yani Kur'an'ın kelime ve cümle yapısının düzenidir. Bu alanda, el-Câhız'ın *Nizamu'l-Kur'an* ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilu'l-Îcâz* adlı eserlerine dayanarak Kur'an ayetlerindeki nizamı ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Abdullah Sûle, ez-Zemahşerî'nin tefsirine dair değerlendirmelerinde, özellikle belagat alanındaki yetkinliğine ve çok yönlü bilgi birikimine dikkat çekmiştir. Ez-Zemahşerî, dil ve terkiplerle ilgili pek çok meselede özgün görüşler sunmuş, diğer müfessirlerin çoğunun kaçındığı bir üslupla tefsir yapmıştır. Bu bağlamda ez-Zemahşerî'nin özgün fikirlerinden biri, "Allah" lafzına dair görüşüdür. Ona göre "Allah" kelimesi, başından itibaren böyle kullanılmıştır ve aslında "ilâh" kelimesinden türememiştir. ez-Zemahşerî, bu kelimenin zamanla türevlerinin oluşturulduğunu ve "teallah" (ibadet etmek) gibi fiillerin buradan türetildiğini ileri sürmüştür. Oysa bu görüş, çoğunluğun ve er-Râgıb el-İsfahânî'nin²⁵⁶ fikirleriyle örtüşmemektedir. ez-Zemahşerî, dilsel meseleleri ele alırken dilin yapısal mantığını göz önünde bulundurarak

²⁵⁴ Muhammed Hüseyin Ebû Musa, *el-Belâğa el-Kur'âniyye 'inde'z- Zemahşerî*, 60.

²⁵⁵ Cârullah Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmi'zi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetu'l-'Abikân, Riyad 1998, 96.

²⁵⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'an*, 32-93.

Arap dilinde bu tür türevlerin örneklerine işaret eder. Onun bu yaklaşımının temelinde, fiilin ismin (mastarın) türevi olduğu, ismin ise kök olduğu düşüncesi yatar. Bu bağlamda, “Allah” bir isim olarak kabul edilmekte ve ondan türemiş olan “teallah” gibi fiiller, ismin türevleri olarak değerlendirilmektedir.

Bir diğer mesele ise ez-Zemahşerî'nin fiil ve mastarın bir arada kullanılmasının sadece pekiştirme amacı taşıdığı yönündeki görüşüdür. Örneğin “Biz onun söylediklerini yazacağız ve cezasını uzattıkça uzatacağız.” (Meryem, 79) ayetinde olduğu gibi. ez-Zemahşerî, bu konuyu detaylıca incelemiş ve Abdullah Sûle, bu bağlamdaki tartışmada ez-Zemahşerî'nin görüşüne başvurmuştur. Çünkü Zemahşerî, bu konuda kapsamlı bir tartışma sunarak meselenin farklı boyutlarını ele almıştır.

ez-Zemahşerî'nin tefsirdeki bu düşünsel derinliği, Abdullah Sûle'nin eserinde sıklıkla başvurduğu kaynaklardan biri olmuştur. Onun teorik görüşleri ve analiz yeteneği, tefsir ilminin sistematik olarak yeniden ele alınmasına katkı sağlamış ve Sûle da bu çerçevede ez-Zemahşerî'nin fikirlerine kitabında sıkça yer vermiştir.

2.1.4.2. ez-Zerkeşî Düşünceleri

Bedrüddin Ebu Abdullah Muhammed bin Abdullah bin Behaeddin ez-Zerkeşî (745-794 h.), Mısır'da doğup büyümüş, Türk asıllı bir âlimdir.²⁵⁷ ez-Zerkeşî, fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerine derinlemesine vakıf bir Şafîi fakihi olarak tanınır. Kur'an ilimlerine büyük bir ilgi duymuş, bu alanda birçok eser vermiştir. Özellikle *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri, onun Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusundaki üstün kabiliyetini ortaya koymaktadır.

ez-Zerkeşî'nin bu eseri, dil ve belagat ilimlerine odaklanmasıyla dikkat çeker. Eserin girişinde, Kur'an'ın belagatinin akılları hayrete düşürdüğünü, fesahatinin her sözde parladığını ifade eder. İcaz ve muciz yönlerinin birbirini desteklediğini, hakikat ve mecazlarının bir araya geldiğini vurgular. ez-Zerkeşî, Kur'an'ın kelimelerinin mana ile ne kadar uyumlu olduğunu, onun her yönüyle dinleyeni etkilediğini belirtir.²⁵⁸

ez-Zerkeşî'nin belagat anlayışı, belagat ilminin temel alanlarına dayanmaktadır: meânî, beyân ve bedî'. Öncelikle kelimenin durumunu ve cümledeki yerine bakarak,

²⁵⁷ Ömer b. Tarîye, *et-Tefkîru'l-Belâgî 'inde'z-Zerkeşî min Hîlâli Kitâbihi el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Doktora Tezi, Câmî'atu Lâhzar Batna, Kulliyetu'l-Âdâb, Kısmu'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2009-2010, 38, 84.

²⁵⁸ Bedruddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006, yazarın önsözü, 15-16.

haber ve inşa türlerini ve bunların belagatî anlamlarını inceler. Mesela, istifham gibi belagatî şekiller, takdim ve tehir anlamları, harflerin manaları ve hazf usulleri üzerine geniş bir çalışma yürütür. Bunun yanı sıra, teşbih, istiare, kinaye ve mecaz türlerini ele alır ve bu konularda İbn Kuteybe, İbn Kudâme, el-Cürcânî ve es-Sekkâkî gibi diğer belagat âlimlerinden farklı görüşlerini ortaya koyar. Bedî' ilmine dair çalışmaları ise, anlam güzellikleri (muhassinât-ı maneviyye) ve lafzî süslemeler (muhassenât-ı lafziyye) üzerinde yoğunlaşır. Örneğin, ihtiras, tetmim, iltifat, cinas gibi sanatlar üzerinde durarak, bu tür edebî sanatların Kur'an'daki kullanımını detaylandırır.

ez-Zerkeşî, Kur'an'ın dilsel ve retorik üslubu üzerine derinlemesine düşünceler geliştirmiştir. Abdullah Sûle'de, Kur'an'daki istidlal yöntemlerine dair meseleleri ele alırken ez-Zerkeşî'nin görüşlerinden ilham almıştır. ez-Zerkeşî, retorik terimleri Kur'an'a uygulamış ve kendisinden önce gelen âlimlerle bu terimler üzerine tartışmalar yürütmüştür. Sûle, ez-Zerkeşî'nin bu yaklaşımında Şafî mezhebinin etkilerini fark etmiş ve özellikle "Allah" lafzının isim mi yoksa sıfat mı olduğu konusundaki tartışmalara yer vermiştir. ez-Zerkeşî, "Allah" lafzının mutlak olarak sıfat olamayacağını savunurken²⁵⁹, Sûle bu kelimenin hem isim hem de fiil olabileceğini öne sürmüştür.

Abdullah Sûle, belagatta "itnab" (uzatma) meselesini ele alırken, ez-Zerkeşî'nin "tezyil" terimini incelemiştir. ez-Zerkeşî, tezyili "bir ifadenin ardından, ilk ifadenin manasını pekiştiren bağımsız bir cümlenin getirilmesi" olarak tanımlamıştır.²⁶⁰ Sûle ise bu tanımdan yola çıkarak tezyilin hem söylenen hem de anlaşılan anlamları nasıl pekiştirdiğini ve bunların argümantasyon boyutlarını incelemiştir. Bu bağlamda, Kur'an'daki tek bir cümle içinde ve cümleler arasında tezyil yoluyla oluşan istidlal yöntemlerini detaylandırmıştır. ez-Zerkeşî'nin yaklaşımı, hem klasik hem de modern dönem araştırmacıları için bir metodoloji sunmuş ve geniş bir çerçevede benimsenmiştir.

ez-Zerkeşî'nin belagata dair düşünceleri ve metodolojisi, Kur'an'ın edebî yönlerinin analiz edilmesinde teorik bir çerçeve sunmaktadır. ez-Zerkeşî, Kur'an'ın ifade güzelliklerini ve sanatsal özelliklerini çözümlenme konusunda büyük bir ustalık göstermiştir. Abdullah Sûle de bu belagatî yetkinliğin, ez-Zerkeşî'nin dilbilgisi, sarf, belagat gibi dil ilimlerinde geniş bir bilgi birikimine sahip olmasından kaynaklandığını

²⁵⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 94.

²⁶⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 664.

belirtir. ez-Zerkeşî'nin hem teorik hem de uygulamalı olarak dil ve belagat alanında sunduğu katkılar, Sûle'ye göre Kur'an'daki anlamların derinliğini ortaya çıkarmada önemli bir model teşkil etmiştir.

2.1.4.3. Tâhir b. Âşûr'un Görüşleri

Muhammed Tâhir b. Âşûr (1296-1393/ 1879-1973), Tunuslu bir âlim ve fakihtir. Endülüs kökenli bir aileden gelen bin Âşûr, küçük yaşlardan itibaren dil, belagat ve fıkıh ilimlerine büyük ilgi duymuştur. Henüz altı yaşında Kur'an'ı ezberlemiş ve bu başarısı, onu devrinin dikkat çeken müfessirlerinden biri haline getirmiştir. Eğitim hayatında öne çıkan bin Âşûr, Zeytune Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmış ve çeşitli idari görevlerde bulunmuştur. Tefsir, belagat, fıkıh ve hitabet gibi pek çok alanda önemli eserler kaleme almıştır.

İbn Âşûr'un en bilinen eseri *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*'dir. Bu eseri yazmasının sebeplerinden birini kitabının girişinde şu şekilde dile getirir: “Pek çok müfessir, Kur'an'ın çeşitli alanlarını incelemiştir. Ancak Kur'an'ın belagat incelikleri öyle bir alandır ki, Kur'an'ın hiçbir ayeti bu inceliklerden yoksun değildir. Ancak bu alana diğer alanlar gibi özel bir kitap tahsis edilmemiştir.”²⁶¹ Belagat ilmine yönelik bu derin ilgisi, Kur'an'ın mucizeliğini anlamada önemli bir araç olarak görülmüştür. Bin Âşûr, kendisinden önce gelen müfessirlerin yolundan gitmekle birlikte, belagatı “dilsel amaçlar ve kullanımlar” açısından ele almasıyla farklılaşmıştır. Kur'an'ın amaçlarını bu şekilde inceleyen ilk müfessir olarak kabul edilmiştir.

Tâhir b. Âşûr'un bu yöntemsel yaklaşımı, Abdullah Sûle'nin da tefsir tercihinde etkili olmuştur. Bin Âşûr'un maksatlı tefsir metodu, surelerin genel amaçlarını önceleyip ardından sureleri belirli bölümler halinde ele alması ve bunları dilsel yönleriyle incelemesi, Sûle'nin dilsel meseleleri açıklamada kullandığı bir rehber olmuştur. Bin Âşûr, tefsirinde önce ayetlerin dilsel güzelliklerini, ardından da diğer âlimlerin görüşlerini tartışmış; kendi görüşlerini ise dil, nahiv ve belagat kurallarına dayanarak sunmuştur. Bu görüşlerini ise sıklıkla felsefi ve mantıksal bir bakış açısıyla temellendirmiştir.²⁶² Özellikle haber ve inşa türleri, bağlam, sözcüklerin kullanımı ve mecazî anlamlar gibi belagat konuları üzerinde genişçe durmuştur. Bu konular,

²⁶¹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 8.

²⁶² Rânye Cihad İsmail eş-Şûbkî, *et-Tâhir İbn Âşûr ve Cuhûduhu'l-Belâgiyye fî Dâv'i Tefsîrihi't-Tahrîr ve't-Tenvîr “el-Me'ânî ve'l-Bedî”*, İslam Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Gazze, 2009, 17.

Abdullah Sûle'nin *el-Hicâc fi'l-Kur'an* adlı eserinde ele aldığı meseleler arasında yer almaktadır.

İbn Âşûr'un, Abdullah Sûle'nin araştırmacı kişiliği üzerinde doğrudan bir etkisi olmuştur. Sûle, İbn Âşûr'un bilimsel izinden gitmiş ve onun anlamları, maksatları ortaya çıkarma ve ayetlerdeki belagat inceliklerini araştırma yöntemini benimsemiştir. Özellikle tartışma üslubunda İbn Âşûr'un izlerini görmek mümkündür. Sûle, bir meseleyi ele alırken önce diğer âlimlerin görüşlerini sunar, ardından İbn Âşûr'un yaptığı gibi bu görüşleri tartışarak kendi sonucunu ortaya koyar. Bu yönüyle Sûle'nin, İbn Âşûr'un düşünce tarzını içselleştirdiği görülmektedir.

Örneğin, Kur'an'da "ahd" kavramının, özellikle İsrailoğullarıyla ilgili ayetlerdeki anlamını ele alan İbn Âşûr, bu kavramın hicâcî bir boyut taşıdığını belirtmiştir. İbn Âşûr'a göre, İsrailoğulları için "ahd" ifadesi, Allah'ın onlara Tevrat'ı göndermesiyle ilişkilidir. Bu bağlamda, Tevrat onların ahdi olarak nitelendirilmiş ve Allah, onlara hitap ederken bu ahdi delil olarak kullanmıştır.²⁶³

Ayrıca, Sûle, İbn Âşûr'un "kasr" (tahsis) ile ilgili yorumlarını da detaylandırmıştır. Özellikle "Andolsun onlara gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı kim emrine amade kıldı diye sorsan, elbette Allah diyeceklerdir" (Ankebût 10) ayeti üzerine İbn Âşûr, bu ayetteki tahsisin hakiki olduğunu belirtir. Ona göre burada izafi bir tahsis söz konusu değildir, çünkü müşrikler zaten göklerde ve yerde olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.²⁶⁴ Sûle, İbn Âşûr'un bu kasr yorumunu ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve kasrın farklı türlerini bilimsel bir titizlikle açıklamıştır. Bu tartışmalar, Sûle'nin İbn Âşûr'a duyduğu derin saygıyı ve onun yöntemini takip ettiğini gösterir.

Sûle'nin çalışmalarında, hemen her meselede İbn Âşûr'un izlerini görmek mümkündür. Bazen İbn Âşûr'un görüşlerini dipnotlarda detaylandırarak konuyu zenginleştiren Sûle, onun düşüncelerini titizlikle ele almıştır. Bu, Sûle'nin İbn Âşûr'a duyduğu derin saygının ve onun yolunu takip etme arzusunun bir göstergesidir. İbn Âşûr'un Kur'an'daki argümantasyon yöntemlerini ele alışı, Sûle'ye Kur'an'ı bu yönden inceleme kapısını açmış ve onu bu yöntemi izlemeye teşvik etmiştir.

Bu "tasavvurlar", Abdullah Sûle'nin eserlerinde önemli bir yer tutar. İbn Âşûr'un yanı sıra, Sûle, diğer müfessir ve belagat âlimlerinin de görüşlerini ele almış; es-Süyûtî,

²⁶³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'an*, 227-228.

²⁶⁴ et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 306.

Râgıb el-İsfahânî, el-Bâkıllânî, Kurtubî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Fahreddin er-Râzî gibi isimlerin yanı sıra el-Cürcânî, Sa'deddin et-Teftâzânî, İbnü'l-Esîr, İbn Kuteybe, Ebu Hilâl el-Askerî, es-Sekkâkî gibi belagat âlimlerinin de fikirlerine başvurmuştur. Ayrıca, modern dönem âlimlerinden de çeşitli meseleleri alarak çalışmalarına katmıştır.

2.1.5. Batı Dilbilimsel Düşünceleri

Batı dilbilimi, Ferdinand de Saussure'den günümüze kadar birçok dil teorisi ortaya koymuştur. Bu teoriler, dil düşüncesine hizmet etmiş ve evrensel boyutta her dile uygulanabilecek kadar kapsamlı olmuştur. Batı'da dilbilim alanında yaşanan bu devrim, dünyayı teorileriyle etkilemiş, geniş bir yankı uyandırmıştır. Bu düşünürler arasında Benveniste, Harris, Bloomfield, Chomsky, Ducrot, Oréjioni ve diğerleri yer almaktadır. Bu teoriler Arap diline de girmiş ve Arap araştırmacılar, bu isimlerden pek çok fikir ve yaklaşımı bilinçli bir şekilde almışlardır; ancak zaman zaman bu alıntılarda eksiklikler ve hatalar da olmuştur.

2.1.5.1. Katherine Oréjioni'nin Düşünceleri

Fransız araştırmacı Katherine Oréjioni, dil ve dilbilim düşüncesine ilişkin birçok önemli eserin yazarıdır. Bu eserler, hem Batı'da hem de Arap dünyasında geniş bir yankı bulmuş ve ona ün kazandırmıştır. Batı'da dil üzerine yazılan hemen hemen hiçbir eser, Oréjioni'ye atıfta bulunmadan geçmez. Aynı şekilde, Tunuslu, Cezayirli ve Faslı akademisyenler de Fransızca ile olan yakın ilişkileri nedeniyle, Arap dilini modernleştirme çabasıyla onun çalışmalarından faydalanmışlardır. Bazıları bu çabalarını yalnızca dilbilimsel [sarf] içerik taşıyan eserler sunarak gerçekleştirmiştir.

Oréjioni'nin eserlerinden *el-Kavl min ez-zâtiyye ile'l-luga* ve *el-Mudmer* adlı kitapları, Abdullah Sûle'nin çalışmalarında önemli bir yer tutmuştur. Bu kitaplar, Oréjioni'nin kendine has teorik yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Örneğin *el-Kavlmin ez-zâtiyyeile'l-luga* kitabında, iletişim sürecine odaklanarak, söylemin nasıl gerçekleştiğini ve bu söylemin hangi kod (sistem) içinde kurulduğunu incelemiştir. Oréjioni, bu kodları konuşanlar veya tartışanlar arasında bir temel oluşturduğunu savunmuştur. Ancak Oréjioni'nin en dikkat çekici yönü, dili dışsal unsurlarla ilişkilendirmesidir;²⁶⁵ Bu, dilin kapalı bir sistem olduğunu savunan yapısalcıların görüşlerine aykırıdır. Ayrıca, sözcük anlamı ve bu anlamın değişimleri üzerinde durarak, konuşanın dilsel yetisi, cümle analizi ve cümlenin anlamı iletilmedeki rolü üzerine önemli değerlendirmeler yapmıştır. En geniş uygulama alanı olarak ise söylem yetisini incelemiştir.

²⁶⁵ Catherine Orecchioni, *Fi 'lu'l-Ķavl mine'z-Zâtîyye fi'l-Luga*, trc. Muhammed Nazif, Dâru'l-Afrîkiyye el-Şark, Dârülbeyzâ, 2007, 11.

Abdullah Sûle, Oréjioni'nin anlam teorileri üzerinde durarak, anlamın önce sözlükte sabit bir biçimde yer aldığını belirtmiştir. Bu, temel sözlük anlamıdır. Ancak anlamın bu sabit halden saparak başka bir anlama kaydığı durumlarda, buna "ilk anlam kayması" demiştir. Bu kayma, kelimenin gerçek anlamının kullanılmadığı durumlarda ortaya çıkar ve bu nedenle söylenenin sonucunu aramak gerekir. Daha sonra, ikinci bir anlam kayması meydana gelir. Bu da sözün öznesi ile söylemin içeriğinin dâhil edilmesiyle gerçekleşir ve konuşma esnasında bir yorum sürecine tabi olur.

Oréjioni, *el-Mudmer* adlı kitabında, söylemde örtük anlamların nasıl çıkarılabileceğine dair kuralları araştırmıştır. Ona göre, her söylemde bir örtük anlam vardır ve bu nedenle Oréjioni'nin "örtük" üzerine geliştirdiği teoriler, dünya çapında dilbilimciler için önemli bir başvuru kaynağı haline gelmiştir. Oréjioni, örtük anlamın tıpkı belirli bir nesne gibi inşa edildiğini, ancak sembolik nedenlerden dolayı gizlendiğini belirtmiştir. Bu yüzden herhangi bir diyalogda, dilsel terimlerin taşıdığı şifreleme sistemini aramak gerektiğini savunur. Bu sistem, varsayımlar, ima edilenler, sonuçlar ve diğer ilişkiler içerir. Ancak kimi zaman insanlar bu örtük anlamları çözmekte zorlanabilirler. Bu nedenle Oréjioni, bu şifreleri çözmeye yardımcı olacak bazı bilgileri önermektedir. Bunlar şunlardır:

- Konuşmanın dışındaki bağlam (ansiklopedik yeterlilik).
- Konuşma kuralları ya da söylemin yasaları (retorik-pragmatik-iletişimsel yeterlilik).
- Doğal mantığın belirli mekanizmaları (mantıksal yeterlilik).²⁶⁶

Abdullah Sûle, Oréjioni'nin örtük anlam ve argümantasyon üzerine geliştirdiği teorilerden faydalanmış ve söylemdeki örtük anlamların argümantasyon sürecinde nasıl kullanılabileceğini araştırmıştır. Çünkü örtük anlam, dil ya da söylem yoluyla aktarılan ve yalnızca diyalog içinde açığa çıkan bir olgudur.²⁶⁷ Sûle, anlam kaymasının değerlendirilmesinde Oréjioni'nin tanımsal yolunu takip etmiştir. Bu yol, anlamın referanstan göstergelere ve göstergeden içeriklere kaymasını ele alır. Anlamın, başlangıçtaki içeriğinden başka bir içeriğe nasıl taşındığını inceler. Bu kavram, Sûle'nin *el-Hicâcî'l-kur'an* adlı eserindeki birçok bölümde tartışılmış ve bu eser boyunca sıkça

²⁶⁶ Catherine Orecchioni, *el-Mudmer*, trc. Rita Hâdır, Markaz Dirâsâtu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2008, 24.

²⁶⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 202.

yer bulmuştur. Oréjioni'nin dilin mantıksal yapısına dair geliştirdiği teoriler, Sûle'nin çalışmalarında geniş bir yer kaplamış ve önem arz etmiştir.

2.1.5.1. Oswald Ducrot'ın Görüşleri

Ducrot, tartışma teorisinin önde gelen düşünürlerinden biridir. Bir önceki bölümde ondan bahsetmiş olsak da, Abdullah Sûle üzerindeki etkisine tekrar değinmek gerekir. Sûle'nin ele aldığı her dilsel meselede Ducrot'nun kavramlarının etkisi görülmektedir; bunlar arasında *iktiza*, *tazammun*, *mafhûm* ve *delâlet* gibi konular bulunmaktadır. Örneğin, cümle ya da dilsel üslup aracılığıyla ortaya çıkan iktiza, konuşmayı "yönlendirme" işlevi görür; yani, konuşmacının yönlendirdiği alanlara doğru diyalogu yöneltir. Soru sorma eylemi, muhatabı cevap vermeye zorlar ve bu da sorunun iktizası doğrultusunda gerçekleşir.²⁶⁸ Sûle, soruların bu iktiza yönünü kullanarak soru sorma eyleminin argümantasyon işlevini belirlemiştir.

Ducrot ve Anscombe'a göre cümlenin argümantasyon boyutundaki önemi, cümleyi oluşturan unsurlardan ve bu unsurların cümledeki yerinden kaynaklanır. Sûle'de, bu bakış açısını benimseyerek sözlüğün tartışma açısından önemine vurgu yapmış ve diğer dilsel meselelerde de bu yaklaşımları uygulamıştır.

Sûle ayrıca, Batı dilbilimcilerinden Paul Ricoeur, Jean Cohen, Hjelmslev, Martin, Daniel Greimass gibi düşünürlerin dil teorilerinden de etkilenmiştir. Bu bilim insanlarının Batı'da dil düşüncesini geliştirme çabaları, genel araştırmalara da büyük katkılar sunmuş ve bu katkılar Sûle'nin çalışmalarında belirgin bir biçimde yer bulmuştur.

2.2. Abdullah Sûle'de Yöntemsel Boyut

2.2.1. Yöntem [menhec] nedir?

Bilimsel yöntem, düşünsel bilgiye dayalı olarak bilimsel sorunları ve zorlukları çözenin temelini oluşturur. Bilim insanının, karşısındaki olguları yorumlama ve mantıksal olarak analiz etme biçimidir. Yöntem, araştırmacının aradığı gerçeğe ya da araştırmanın amacına ulaşmasını sağlayan araçtır. Bu nedenle akademik çevrelerde "yöntemsel" olan ile "yöntemsel olmayan" ayrımı yapılır.

²⁶⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 427.

Yöntem genel anlamda, "ilgili faaliyeti yürütenlerin uygulaması gereken bir dizi genel kural olarak formüle edilen bir düşüncedir".²⁶⁹ Uygulamalı araştırma ise bu yöntemin somut ve pratik anlamda nasıl hayata geçirildiğini gösterir. Bilimsel bilgiye ulaşmanın önemli unsuru, yöntemi kullanarak araştırma yoluyla bu bilgiye ulaşmaktır.

Abdullah Sûle'nin teorik düşüncesindeki yöntemsel boyut iki temel fikirde belirginleşir:

Birincisi, el-Hicacfi'l-Kur'an min hilal hasaisihi'l-uslubiyye adlı eserinde yer alır. Bu kitabın başlığı, araştırmanın konusunu ve sorunu açıkça ortaya koyar. Araştırma sorusu şudur: "Kur'an'da hicâc [argümantasyon] nerede yer alır? Hicâcın biçimleri nelerdir? Ve bu nasıl tespit edilebilir? "Hicâc" üzerine araştırma yaparken Sûle, araştırma sınırlarını belirleyerek Kur'an'la sınırlı tutmuştur. Kur'an'da birçok ikna yöntemi olmasına rağmen, tartışma, münazara ve diyalog gibi konular araştırmalarda sıkça ele alınmıştır. Ancak Sûle, bu yan konuları dışarıda bırakmış ve sadece dilsel düzeyde "hicâc"ın alanına odaklanmıştır. Kur'an'da çeşitli hicâc biçimleri bulunmuştur; örneğin bazı araştırmacıların "akılcı hicâc" olarak adlandırdığı biçimler, kıssalar üzerinden anlatılan "anlatımsal hicâc" ya da Hz. Musa ile Firavun arasındaki diyalog gibi "diyalogsal hicâc" bunlar arasında yer alır.

İkincisi *Fi nazariyyeti'l-hicac: dirasât ve tatbikat* adlı eserinin ikinci bölümünde, Sûle, Arap belagatını yeni belagat teorisi ya da hicâc ışığında ele alır. Bu çalışmasında Arap belagatına yeni bir yaklaşım sunarak, Batı'daki hicâc teorileriyle uyumlu bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Arap çalışmalarını göz önünde bulundurarak "en faydalı ve en yararlı olan" ilkesini "edimsellik" çerçevesinde kullanmış ve iletişim temelli bir Arap belagatı kurmayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda, belagat araştırmalarını yeniden düşünmeyi hedeflemiş ve bunu yaparken Perelman'ın hicâc veya argümantasyon belagatında kullandığı ayırım ve bağlama dayalı ilkelere dayanmıştır.

2.2.2. Araştırmanın Nesnel Koşulları:

2.2.2.1. İctihat Unsuru:

Abdullah Sûle, eski dönem âlimlerinin hicâc kavramını tanımlama çabalarını inceledi ve bu kavramın modern çalışmalar bağlamında geçmişten farklı bir anlam taşıdığını fark etti. Şöyle der: "Bunun nedeni, özellikle modern Arap çalışmalarında

²⁶⁹ Necîb el-Hassâdî, *Nehc el-Menhec*, Libya, ty., 149.

'hicâc' kavramının yeni olmasıdır, oysa terim eskidir."²⁷⁰ Bu bağlamda, içtihat iki açıdan gerçekleşir:

1. Eski müfessirler ve belagatçılar nezdinde "hicâc [argümantasyon]" terimine dair derinlemesine bir inceleme yapmak ve bu kavramı diğer terimlerden anlam açısından ayırmak.
2. Batı'daki hicâc teorilerine göre hicâc/argümantasyonu ortaya çıkaran örnekler uygulamak. Bu teoriler, çeşitli hicâc kitaplarında yer alan farklı görüşlerdir.

Sûle, öncelikle Perelman ve Tyteca'nın hicâc teorisini, ardından Toulmin, Meyer ve Ducrot'nun teorilerini kavramak zorundaydı. Bu, özellikle uygulama açısından kolay bir süreç değildi. Zira teoriyi anlamak başlı başına zorlayıcı olabileceği gibi, bu teoriyi uygulamak çok daha yüksek bir zihinsel çaba ve araştırmacı bir kişiliğin dayanıklılığını gerektirir. Sûle'nin çalışmasında bu zorluğu açıkça görmekteyiz. Tartışma teorilerini tek bir araştırmada bir araya getirmek kolay bir iş değildir. Birçok araştırmacı, bu teorilerin yalnızca belirli kısımlarını Kur'an'ın belirli bölümlerine uygulamıştır. Ancak teoriyi Kur'an'daki tüm söyleme ya da genel Kur'anî söylem örneklerine uygulamak, büyük bir içtihat, ilmi yaratıcılık ve mevcut araştırmalarla yetinmeyen bir kişilik gerektirir.

2.2.2.2. Metinlere Yönelik Hassas Anlayış:

Metinlerin hassas bir şekilde anlaşılması, araştırılan Kur'an ayetinin anlamının izlenmesi ve bu ayet hakkında müfessirlerin ve ilgili diğer kişilerin sunduğu görüşlerin dikkatlice takip edilmesiyle mümkündür. Burada hassasiyet, anlamın, bu terim ya da başka bir terim için anlam alanı ile titizlikle karşılaştırılması anlamına gelir. Bu da yalnızca dikkatli ve keskin gözlem yeteneğine sahip bir araştırmacı tarafından yapılabilir. Özellikle araştırma konusunun Kur'an-ı Kerim metinleri olması, daha fazla özen gerektirir. Hassas ve doğru anlamak, bilimsel yöntemin belkemiğidir; çünkü yöntemsel kavrayış, yalnızca ele alınan metin ve söylemlerin doğru bir şekilde anlaşılmasıyla ortaya çıkar.

Kelimenin Kur'an'da nasıl bir hareketlilik gösterdiğini anlamak için ilgili metinleri incelemeliyiz. Burada odaklanılan kelime "Rahman"dır. Kur'an'daki bu

²⁷⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 7.

kelimeyle ilişkili ayetler toplanmış ve kelimenin çevresindeki ifadeler dikkate alınarak anlamı açıklanmıştır. İşte o ayetler:

1. "*Babacığım, ben gerçekten Rahman'dan sana bir azap dokunmasından korkuyorum; o zaman şeytanın dostu olursun.*" (Meryem, 45)
2. "*Üzerlerinde kanat açıp kapayarak uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları (havada) Rahman'dan başkası tutmuyor.*" (Mülk, 19)
3. "*Onlara, Rahman'a secde edin denildiğinde, 'Rahman da neymiş?' derler.*" (Furkan, 60)
4. "*De ki: İster Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın.*" (İsra 110)
5. "*Rahmân çocuk edindi” dediler. Hakikaten çok çirkin bir iddia ortaya attınız. Öyle ki bundan dolayı neredeyse gökler çatlayacak, yer ortasından yarılacak, dağlar yıkılıp çökecek! Çünkü Rahmân’a çocuk yakıştırıyorlar. Hâlbuki çocuk edinmek Rahmân’ın şanına yakışmaz. Göklerde ve yerde kim varsa Rahman’ın huzuruna kul olarak gelecektir.*" (Meryem, 88-96)

Abdullah Sûle, Meryem Suresi’ndeki ayet için İbn Âşûr ve Zerkeşi’nin tefsirlerini ele almıştır. Bu iki tefsiri birbiriyle karşılaştırarak, neden burada “Rahman” isminin seçildiğini incelemiştir. Çocuktan babaya merhamet dolu bir şekilde seslenmesinin bir yansıması olarak, burada “Cebbar” veya “Müntakim” yerine “Rahman” isminin kullanıldığını vurgulamıştır. Mülk Suresi’ndeki ayet için ise, İbn ez-Zübeyr’in tefsirini incelemiş ve bu ayeti Nahl Suresi’ndeki "Onları Allah'tan başkası (havada) tutmuyor" (Nahl 79) ayeti ile karşılaştırmıştır. Burada kuşların kanatlarını açıp kapaması ve bu hareketin kuşlara bir rahatlık vermesi bağlamında "Rahman" isminin kullanıldığını belirtmiştir. Oysa Nahl Suresi’ndeki ayette "Allah" lafzının kullanılarak, Allah’ın büyüklüğü ve kudreti vurgulanmıştır.

Abdullah Sûle, üç tefsir metnini titizlikle anlamış ve aralarındaki karşılaştırmaları kullanarak, bu üç müfessirin araştırmalarını yalnızca dilsel bağlamla sınırladıkları sonucuna varmıştır. Ancak onların açıklamalarında belli bir argümantasyon boyutunun da bulunduğunu fark etmiş, fakat bu argümantasyonun, kelimenin kullanıldığı dönemle

olan ilişkisine (tedavülî anlamına) ve Kur'an'ın iniş zamanına ve öncesine dair boyutuna gereken önemi vermediklerini belirtmiştir.²⁷¹

Sûle, "Allah" lafzının Mekki surelerde Kur'an'da 53 kez, Medeni surelerde ise 4 kez geçtiğini saptamıştır. Bu veriye dayanarak "Rahman" isminin o dönemde önemli bir tedavülî kullanıma sahip olduğunu belirtmiştir. Bu ismin birçok bağlamda kullanıldığını ve bu bağlamlardan bazılarını şu şekilde sıralamıştır:

- Ahiret ve ahirete dair kavramlarla olan ilişkisi.
- Gayb kavramıyla aynı bağlamda geçmesi.
- Diğer tevhid dinlerinin önemli şahsiyetleriyle ilişkili olması.
- Tevhid ilkesine dair tartışmalarda en çok kullanılan isimlerden biri olması.²⁷²

Bu incelemeyle, "Rahman" kelimesinin Mekke döneminde akideyle ilişkili bir argümantasyon boyutuna sahip olduğunu görmekteyiz. Diğer yandan "Allah" kelimesi, müşrik Arapları yeni dine ve onun öğretilerine bağlayan bir argümantasyon aracı olmuştur. Her iki kelime de farklı argümantasyon boyutlarına sahiptir ve Mekki surelerde "Allah" isminden "Rahman" ismine geçiş birçok kez gerçekleşmiştir. Son olarak, besmele'deki "Bismillâhirrahmânirrahîm" ifadesinin de bu argümantasyon boyutuna işaret ettiğini belirtmiştir.

Ardından, Abdullah Sûle "Rahman" kelimesinin kökenini daha derinlemesine araştırarak, bu kelimenin *Himyer* yazısı olan *Musned* yazısında yer aldığını ve eski Yemen dili ile bağlantılı olduğunu belirtmiştir. Bu kelimenin, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi önceki ilahi dinlerde de kullanıldığını, Arap Yarımadası'nda yaygın olduğunu ve "Rahmanun" ifadesinin İsrailoğulları ve Hristiyanlar arasında Allah'ın sıfatlarından biri olarak kullanıldığını tespit etmiştir.

Yukarıdaki incelemeler, Sûle'nin araştırma sürecinde ne kadar derin bir sabra ve dikkatli bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. O, karşılaştığı kavramlar ve düşünceler üzerinde yüzeysel geçmez; her birini derinlemesine düşünür, analiz eder, tartışır ve ardından kabul ya da red kararını verirken hangi temellere dayandığını açıklar.

²⁷¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 211-213.

²⁷² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 218-219.

2.2.3. Geleneksel Metinlerin Çağdaş Yöntemlerle Okunması

Yöntemin, hedeflere ya da hakikatlere ulaşmak için bir yol olduğunu biliyoruz. Yöntemin çağdaş olması ise, onun hâlâ içinde yaşadığımız ve kullandığımız bir düşünme biçimi olduğu anlamına gelir. Herhangi bir konuyu tartışırken bu yöntemi kullanırız. Farklı disiplinler ve bu disiplinlerin temsilcilerine bağlı olarak yöntemler de çeşitlenmiştir. Eski dönemlerde insanlar, kendi zamanlarına uygun düşünce tarzlarını yansıtan yöntemleri benimsemişlerdir. Çağdaş dönemde ise, insanlar kendi düşünce ihtiyaçlarına ve sorunlarını çözme arzusuna göre yeni yöntemler geliştirmişlerdir. Ancak, Arap düşüncesinde belirgin olan bir sorun, mirasımızla nasıl ilişki kuracağımız sorunudur. Geleneksel metinleri okumak için hangi yöntem en uygundur? Bu, birçok araştırmacının tartıştığı bir sorudur, ancak henüz kesin bir sonuca varılamamıştır.

2.2.3.1. Gelenekle İletişim

Habermas, iletişimi şöyle tanımlar: “İletişim, semboller aracılığıyla şekillenen bir etkileşimdir ve bu etkileşim, karşılıklı davranış beklentilerini belirleyen ve geçerli olan standartlara tabiidir. En az iki faal özne tarafından anlaşılır ve kabul edilir.”²⁷³ Bu tanımla ele almamın nedeni, Arap düşüncesindeki eski ile modern arasındaki mücadeleye bir işaret olmasıdır. Eski ile ya tamamen kopuşu savunan ya da geçmişi olduğu gibi taşıyan ya da eskiyle modern çağın yöntemleriyle ilişki kurmaya çalışan bir mücadeleye söz konusudur. Bu da seleflik, modernlik ve bu iki akım arasında bir denge kurmaya çalışan yaklaşımlar arasındaki çatışmayı ifade eder.

Etkileşim, iki ya da daha fazla özne arasında olmalıdır. Bu etkileşimin bileşenlerini anlamak için bir alıcı çerçevesinin veya iletişim aracının varlığı gereklidir. Bu, bilginin "ben"den diğerlerine aktarılmasını sağlayan bir mekanizmadır. Ardından, iletişim sürecine diğer tarafın nasıl yanıt verdiğini görmek için bir tepki beklenir. Bu bağlamda, iletişimin tarafları eski bilgiye sahip özne ile modern bilgiye sahip öznedir. Eski dönemin belagat müfessirleri, eski bilgi öznesini temsil ederken, Abdullah Sûle modern bilgi öznesi olarak karşımıza çıkar. Bu ikisi arasındaki iletişimin doğasını anlamaya çalışıyoruz.

Burada ele aldığımız "miras", "kültürel, düşünsel, dini, edebi ve sanatsal birikim"dir ve bu terim, çağdaş Arap söyleminde ideolojik bir duygu örtüsüyle

²⁷³ Muhammed Nûrüdîn Afâye, *el-Hadâse ve 't-Tevâsul fi 'l-Felsefeti 'n-Nakdiyye el-Mu'âsıra: Nemûzec Habermâs*, 2. bs., Dâru Afrikîyye eş-Şark, Beyrut-Dârülbeyzâ, 1998, 182.

doludur.²⁷⁴ Dini miras örneği olarak Kur'an tefsir metinlerini, kültürel miras örneği olarak anlamı tartışan belagat kitaplarını ele alabiliriz. Bu mirası birçok araştırmacı incelemiş, araştırmış ve değerlendirmiştir. Ancak konuyu düşündürücü hale getiren, bu mirasın ideolojik okumalarıdır. Bu okumalar, düşünceyi istenilen siyasi açılara doğru sürükler. Bu, mirasa dar bir zihinsel bakış açısı kazandıran selefi okumalar, solcu-diyalektik okumalar ya da Muhammed Abid el-Cabiri'nin deyimiyle oryantalist okumalar gibi kısmi ve eksik yorumlardır.²⁷⁵

Abdullah Sûle ise eski ile yeni arasında bir "iletişim" alanında durur, yani bir "uzlaşmacı okuma" yapar. Bu okuma, iki fikri birleştirir:

1. Eski belagat tefsiri (Zerkeşî, Zemaşerî, Bâkılânî, İbn Kuteybe ve diğerleri).
2. Çağdaş Batı dilbilimsel başarıları (Searle, Austin, Oréjioni, Ricoeur, Ducrot, Cohen ve diğerleri).

Sûle, Arap araştırmalarının özgünlüğünü koruyarak, eski âlimlerin anlam arayışındaki büyük katkılarını kabul eder. Aynı zamanda, Batılı çağdaş bilim insanlarının görüşleriyle eski metinlerin tezlerini yeniden değerlendirir ve aralarında bir uyum sağlamaya çalışır. Bu yaklaşım, Arap belagati ile Batı'nın teorik önerilerini birleştiren bir denge kurar.

Örneğin, Abdullah Sûle, "görüntü yapısı" hakkında şunu belirtir: "Eski belagat âlimlerine göre, görüntü, yer değiştirme üzerine kuruludur. Bu yer değiştirme, ister mecaz yoluyla (mecazda yer alan yer değiştirme ve arka plan dâhil), ister teşbih, temsil, kinaye veya mecazın diğer türleri aracılığıyla olsun, her zaman bir yer değiştirme söz konusudur."²⁷⁶

Sûle bu sonuca, ez-Zemaşerî, İbn Reşîk, İbn Ebî'l-İsbâ', Cürcânî ve İbnü'l-Esîr'in görüşlerini inceledikten ve tartıştıktan sonra ulaşır. Oysa Batı belagatçılarında durum farklıdır. Jean Cohen ve Ricoeur, mecazın yer değiştirme ilkesine dayandığını savunurken, Richards, mecazın iki unsur arasındaki etkileşim ilkesine dayandığını ileri sürer. Bu, kendisinden önceki görüşlere ters düşer ve Batılıların görüşleri arasında uzlaşma sağlanamaz.

²⁷⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *et-Turâs ve'l-Hadâse: Dirâsât ve Münâkaşât*, 1. bs., Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1991, 23.

²⁷⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *et-Turâs ve'l-Hadâse*, 26-29.

²⁷⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 482-488.

Sûle, bu yer değiştirme ilkesini zihninde bir bağlantı unsuru olarak kullanır ve Arap ve Batı düşünce dünyalarını yer değiştirme düşüncesi etrafında, genel olarak belagat zihninde bir bilgi yapısı olarak birleştirir.

Başka bir açıdan, eski belagatçilerin (el-Sekkâkî, el-Zemahşerî, İbn Kudâme, el-Cürçânî) Arap cümle yapısı hakkındaki görüşleri ile çağdaşların (Hâdî Trablusî ve Mustafa Nasif) “üslup” üzerine yaptıkları çalışmaları uzlaştırır. Bu, Arap belagat düşüncesinde eski ile yeni birleştirme çabasıdır.

Bu nedenle Abdullah Sûle'nin uzlaştırıcı bir karakter olduğunu söyleyebiliriz. O, mirası anlayıp, güzellikleriyle birlikte eksiksiz bir şekilde sunar. Mirasla ilgilenmeyenleri bile etkileyebilecek unsurları öne çıkarır, onu derinlemesine tartışır, ondan alır, reddeder ve birçok görüşe eleştiriler getirir. Eski âlimlere "kutsallık" atfetmez, onları hata yapabilen insanlar olarak görür ve hatalarını, o dönemin bilimsel düşünce tarzına ve insanın doğasındaki eksikliklere bağlar. Ancak yine de onlara büyük bir saygı ve takdirle yaklaşır; onların İslam medeniyetine parlak inciler kazandırdığını düşünür.

2.2.3.2. Yöntemin Güdüsü

Abdullah Sûle'nin metin analizinde izlediği yöntemi anlamak için, onun "üslup yöntemi"ne veya "stilistik yöntem"e odaklanmamız gerekir. Zira Sûle'ye göre yöntem, hicâcî boyutlara veya söylemsel sonuçlara ulaşmasını sağlayan araçlar ve prosedürlerdir. Sûle, hicâc teorilerini kapsamlı bir şekilde uygulamayı ancak "dil" aracılığıyla mümkün kılmıştır ve bunu da ancak üslup yöntemiyle gerçekleştirebilmiştir.

"Üslup" kavramı birçok tanıma uğramıştır ve her tanım, dil ile ilgili farklı bir yaklaşıma dayanmaktadır. Buffon'dan itibaren, üslup "üslup, kişiliğin kendisidir" şeklinde tanımlanmıştır. Stilistik bilim ise, konuşma tarzı olarak ele alınır.²⁷⁷ Robert Powell, "stilistik" kelimesi için iki farklı anlam belirtir: 1. Antik dönemde hitabet alanında biçim ile fikir arasındaki ilişkiyi incelemek, 2. Üslubun bireysel tarzını veya stilistik eleştiriye incelemek, yani bireysel veya toplumsal ifadeler arasındaki ilişkileri araştırmak.²⁷⁸ Bu, "üslup" ve "stilistik" kavramlarının geçirdiği dönüşümleri gösterir. Her durumda, üslubu metodik olarak takip etmek için stilistik analiz kullanılır. Bu

²⁷⁷ Muhammed Abdülmuttalib, *el-Belâĝa ve'l-Uslûbiyye*, 1. bs., Mektebetu Lubnân Nâşirûn, eş-Şeriketu'l-Mısiyye el-‘Âlemiyye li'n-Neşr – Longman, Dâru'n-Nüvâbâr li't-Tıbâ‘a, Kahire, 1994, 185.

²⁷⁸ Muhammed Abdülmuttalib, *el-Belâĝa ve'l-Uslûbiyye*, 185-186.

nedenle stilistik, istatistiksel stilistik, yapısal stilistik, şiirsel stilistik, göstergebilimsel stilistik gibi farklı alt dallara ayrılmıştır.

Stilistikçilerin arasında sesbilimsel, sözlükbilimsel, yapısal ve anlamsal düzeylerde analiz yapılması yaygın olsa da, uygulama açıları farklılık gösterir. Her eleştirmen stilistiği kendine özgü bir şekilde kullanır ve her stilistikçi üsluba kendi metodolojik yaklaşımıyla bakar. Bu, stilistik alanının genişlemesine ve birçok uygulamayı içine almasına yol açmış, bu nedenle belagat ile karışmasına neden olmuştur. Bu da "Belagat stilistik yöntemlere mi bağlıdır, yoksa stilistik belagatın bir dalı mıdır?" sorusunu gündeme getirmiştir; ancak bu, burada ele alacağımız bir konu değildir.

Abdullah Sûle, araştırma çalışmalarında stilistik yöntemi, özellikle de "stilistik"i, hicâc teorisinin incelenmesinde yöntem olarak kullanacağını açıkça belirtmiştir. Sûle'de üslup, bazen hicâcî boyutları ve açık ya da örtük amaçları keşfetmeye yarayan eleştirel bir yöntem olarak, bazen de hicâc tekniklerinin uygulandığı bir konu olarak karşımıza çıkar. Örneğin *el-Hicâc fi'l-Kur'an* kitabında üslup, Kur'an'daki hicâcî keşfetmek için bir yöntem olarak öne çıkar. *Nazariyyetü'l-hicac: dirasât ve tatbikat* kitabında ise üslup, bir araştırma konusu olarak ele alınır. Örneğin *el-Üslûbü'l-hadis nev'iiyyun kemiyyun: bahs fi'l-üslûb ve'l-Hicâc* ile Mâzin'in *el-Hicâc ve't-tevâ'ulminhılâliüslûbi't-teşbîh fi İbrâhîm el-Kâtib* gibi çalışmalarda üslup, hicâc/argümantasyon ile ayrılmaz bir araştırma konusu haline gelir.

Abdullah Sûle, belagat eleştirisi üzerinde mi yoksa üslup eleştirisi üzerinde mi duruyor?

Arap belagatı, eski dönemlerde şiirsel söylemler ve Kur'an'daki dilsel olguların incelenmesiyle ilgilenmiş ve bu konular, modern döneme kadar büyük ölçüde eski belagat kitaplarında ele alınan temalar etrafında dönmüştür. Batı belagatı ise iki ana yöne ayrılır: bir yönü şiirselliğe, diğer yönü ise hitabete odaklanır ve her ikisi de etki yaratma ile ilişkilidir. Çağdaş belagat da eski belagatin kazanımlarına dayanır. Reboul, bu durumu şu şekilde açıklamıştır: Bir yandan Perelman'ın argümantasyon üzerine çalışmalarında gördüğümüz gibi argümantasyona doğru yönelen bir belagat vardır; diğer yandan Jean Cohen'in şiirsel dilin yapısına dair çalışmaları gibi üsluba doğru

yönelen bir belagat mevcuttur.²⁷⁹ Her iki durumda da belagat, argümantasyonu/hicâcı ve üslubu kendi çatısı altında birleştirir.

Sûle'nin kitabının girişindeki sözlerine dayanarak, onun bu iki disiplinden hangisine yakın olduğunu anlayabiliriz. Şöyle der: "Kur'an dilini incelediğimizde, bir yandan Mustafa Nasif'in daha önce belirttiği gibi Arap belagatında şiiri incelemeye adanmış etkileyici belagat alanının tam ortasında bulunuyoruz, öte yandan yine Nasif'in belirttiği gibi, Kur'an çalışmaları için ayrılan 'Nazm Belagatı' alanının dışında kalıyoruz."²⁸⁰

Bu ifadelerden Abdullah Sûle'nin, Kur'an'daki üslubu hicâcî/argümatik bir bakış açısıyla incelediği anlaşılmaktadır. Önceki belagatçılardan farklı olarak, belagati sadece nazm (söz dizimi) üzerine odaklamamıştır. Nazm, Kur'an'ın ifade bütünlüğü ve uyumunu incelerken, Sûle bu tür çalışmaların özellikle "evrensel okuyucu" açısından bir fayda sağlamadığını düşünmektedir. Ona göre, gerçek fayda "söylemin pragmatikliğini" sağlamakla mümkündür ve bu da söylem analizi teorisinin uygulanmasıyla gerçekleşir. Bu yaklaşım, tamamen belagatla ilgilidir. Sûle, "NazmBelagatı"nı dışlayarak, üslup belagati ile Kur'an söyleminin pragmatik düzeyine ulaşmaya çalışmıştır.

Ancak Sûle'nin burada bahsettiği belagat, el-Câhız ve el-Cürçânî'den miras aldığımız "anlama ve anlatma" belagati değildir. Mustafa Nasif'in daha önce belirttiği gibi, bu yeni belagat "etkileme belagati"dir. Bu belagat, Perelman ve Meyer'in ortaya koyduğu belagatin temelini oluşturur ve Sûle, modern Batı belagatçılarının izlediği yolları takip etmektedir.

Sûle, belagati, argümantasyon yönlerine, diyalogsal boyutlara ve ikna edici etkilerine yönlendirerek belagat eleştirmeni olmuştur. Bu bağlamda, Arap modern belagatının, özellikle de etkileyici belagatin öncülerinden biri olarak kabul edilebilir. Bu belagat, bir yandan estetik bir yön taşıırken, diğer yandan zihinsel bir boyuta sahiptir. Estetik yön, üslup analizinde, zihinsel boyut ise dilin ürettiği ikna edici ve etkileyici sonuçlara bakıldığında ortaya çıkar.

2.2.3.3. Üslup Yöntemi Seçenekleri

Sûle, üslup yöntemini Muhammed el-Hâdî Trablusî ve Abdüsselâm el-Mesedî'den öğrenmiştir. Bu iki eleştirmen, üslup yöntemini edebi çalışmalarında

²⁷⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 56.

²⁸⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur'ân*, 59.

uygulayan tanınmış üslup eleştirmenleridir ve bu alanda birçok kitabı vardır. Ancak Sûle, araştırmalarına özgün bir nitelik kazandırmak istemiştir. Bu nedenle, Batı'da üslup teorileri üzerine birçok eser incelemiş ve bu teorileri derinlemesine anlamıştır.

Sûle, üslup üzerine bir araştırma sunmuş²⁸¹, ancak genel üslup yöntemini seçmek yerine, Batılı ve Arap üslupçular arasında tartışmalı bir konu olan "sapma" veya bazılarınca adlandırıldığı şekliyle "anlam kayması" konusunu seçmiştir. Üslupçuların bu konudaki görüşlerini toplamış ve bunları ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır. Üslup yöntemini, dil olgusunu iki ana yönde inceleyerek belirlemiştir: Estetik yönüyle Croce'nin yaklaşımı ve dilbilimsel yönüyle Saussure'ün çizgisi. İlk yön, bireyin dilsel olgularını psikolojik niyetlerine dayandırarak inceleyen, Buffon'un "üslup, kişiliğin kendisidir" sözüne dayanan tarihsel ve kültürel dönüşümleri araştıran insani bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın başını Leo Spitzer çeker. İkinci yön ise, belirli bir dilin kullanıcılarının duygusal deneyimlerinin arkasındaki dilsel ifade gücüne odaklanan bir ifadecilik yönelimidir.

Sûle'ye göre, her iki yaklaşım da "sapma"yı üslup yönteminin merkezi, yani omurgası olarak görmektedir. Bu nedenle, sapmaya dair çeşitli tanımlamaları şu şekilde sunmuştur:

2. **Spitzer:** Sapma, kısa bir cümle veya ifade ile sınırlı olup, alışılmış ve yaygın olan kullanımla işaretlenmemiş olan arasındaki karşıtlığa dayanır. Bu karşıtlık, tarihsel ve kültürel dönüşüm bağlamında akıl ve dilin diyalektiğinde yer alır.
3. **Bally:** Üslubu, dil ve ifade arasındaki karşıtlık temelinde sınırlamıştır. Üslup, sözün ifadelerini ve bu ifadelerin duygusal etkilerini inceleyen bir alandır. Sapma, dilin sunduğu zihinsel kullanımdan, ifadenin sunduğu duygusal kullanıma geçiştir. Yani sapma, "seçim" ekseninde yer alır ve bu eksen, yapısal üslup çalışmalarının temel taşıdır.
4. **Riffaterre:** Yapısalcılar, sapmanın seçim eksenine dayalı olmasının pek çok sorun ve hatayı beraberinde getirdiğini düşünmüşlerdir. Bunun sebebi, metnin kapanık olmasıdır; sapmanın, metnin dışına başvurma zorunluluğu üzerine kurulu olması bir çelişkidir. Bu nedenle Riffaterre, seçim eksenini "dağıtım"

²⁸¹ Abdullah Sûle, "Fikratu'l-Udûl fi'd-Dirâsâti'l-Uslûbiyye el-Mu'âşıra", *Mecelletu Dirâsât Lisâniyye Sîmiyâ'iyye Edebiyye*, sayı 1, Fas, 1987.

eksenine çevirmiştir, böylece üsluptaki sapma metnin dışından değil, doğrudan metnin içinden kaynaklanır.

5. **Jakobson:** Şiirsellik akımından olan Jakobson, üsluptaki sapmada şiirsel dilin peşine düşmüş ve sapmanın, seçim eksenindeki denkliği dağıtım eksenine uygulamak olduğunu belirtmiştir. Bu, sözün biçimsel yönü olan "şiirsellik" açısından bir ilgiyi ortaya koyar.
6. **Jean Cohen:** Sûle'ye göre, Cohen, Bally'nin tanımıyla örtüşmektedir. Üslup, "alışılmış ve sıradan olana uymayan her şeydir." Sapma, şiiri sıradan dille veya günlük dille karşılaştırıldığında şiir yapan şeydir. Dolayısıyla düzyazı, üslubun sıfır derecesi olarak kabul edilir.²⁸²

Sûle, ses düzeyini inceleyerek şiirdeki ses dağılımının, düzyazıdan farklı olduğunu belirtmiştir. Cümlelerin ve noktalama işaretlerinin ses ve anlam ilişkisini inceledikten sonra, sesin gereklilikleri ve anlamın ihtiyaçları üzerine durur. Daha sonra, ölçü ve ritmi ele alarak, şiirin vezinleri, uyum ve ritmik dengeyi Arap eleştirmenlerinden Kudâme ve Merzûbânî'nin çalışmaları doğrultusunda inceler. Ritmik sapmalar ve vezinlerin gerekçeleri üzerinde durur, ardından kafiye ve kafiye sapmaları konusuna geçer.

Yapısal Düzey: Bu düzey, "sapmanın" hem ses hem de anlam açısından en belirgin olduğu alandır. Sûle, AbdülkâhîrCürçânî ve İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin çalışmaları doğrultusunda, Kur'an'daki icaz ve şiirdeki yaratıcı anlatımda öne çıkan sunum ve geriye bırakma fenomeni üzerine durmuştur. Şiirin temelini "dil kurallarının çiğnemek" olduğunu, bu nedenle bu düzeyde dilin yapısal kurallarının sıkça ihlal edildiğini belirtir.

Anlam Düzeyi: Sûle, bu düzeyde Jean Cohen'in anlam teorisine odaklanır. Cohen, anlamı ikiye ayırır: "doğrudan anlam" ve "çevresel anlam." Şiirsel eserlerde anlam, kavramsal anlamdan duygusal anlama doğru bir dönüşüm geçirir. Bu süreçte "sistemantik sapma" ve ardından "tablosal sapma" meydana gelir. Şiirsel eserdeki sapma şu şekildedir:

1. Sapmanın kurulması: Sözün doğrudan anlamı dikkate alındığında gerçekleşir.

²⁸² Abdullah Sûle, "Fikratu'l-'Udûl fi'd-Dirâsâti'l-Uslûbiyye el-Mu'âşıra", *Mecelletu Dirâsât Lisâniyye Sîmiyâ'iyye Edebiyye*, sayı 1, Fas, 1987, 74-78.

2. Sapmanın ortadan kaldırılması: Sözü'n anlamının değiştirilmesiyle ortaya çıkar.²⁸³

Doğrudan anlam düzyazıda, çevresel anlam ise şiirde bulunur ve bu iki anlam arasında bir karşıtlık vardır. Doğrudan anlam zihinsel, çevresel anlam ise duygusaldır. Üslup, fikir ve duygu arasındaki karşıtlıkla sapma yaratır. Bu karşıtlık, yapısal ve işlevsel düzeylerde kendini gösterir. Yapısal inceleme, iki ana ilkeyi belirler:

1. "Olumsuzlama İlkesi": Seçim düzeyinde, bir kelimenin karşıt anlamına işaret edilir (doğru/yanlış gibi). Doğru kelime geçtiğinde, yanlış kelime de zihinde belirir.
2. "Bütünlük İlkesi": Şiir ve düzyazı arasında bir ayrım yapılır. Şiirde anlamın baskınlığı söz konusudur ve bu, doğal dilin kurallarının ihlaliyle sonuçlanır.

Bu analiz, anlamın dilbilimsel düzeyden psikolojik düzeye işlevsel olarak geçişini içerir. Bu, sözü'n anlamı ve alıcıyla olan ilişkisini araştırır. Bally ve Cohen, bu "bütünlük" arayışında, sözü'n zihinsel işlevi ve duygusal işlevi arasındaki karşıtlığı araştırır. Doğrudan anlamın işlevi kavramsal anlamı ifade etmektir. Çevresel anlamın işlevi ise iki aşamadan oluşur:

1. İkinci bir anlamın, ilk anlamın yerine getirilmesi.
2. İkinci anlamın "imge" haline getirilmesi²⁸⁴, yani anlamın gösterge, kavram ve imge olarak aktarılmasıdır.

Bu geçiş, bildirimsel işlevden etkileyici işlevine doğru olur ve böylece şiir ve düzyazı arasında bir fark yaratır. Bütün bu analiz, seçim ekseninde gerçekleşir ve Cohen'in bu stilistik yaklaşımdaki katkısı en önemli payı alır.

Abdullah Sûle, *el-Hicacfi'l-Kur'an* kitabının giriş bölümünde, "üslup özellikleri" kavramını, ikinci bölümde "meselenin özeti" olarak ele almıştır. Burada, üslup çalışmasına dair soyut ve metodik bir fikir sunmuş, ancak bu konuyu yüzeysel ve kısmen kısa bir şekilde ele almıştır. Yalnızca bazı tanımlar vermekle yetinmiş ve bunları teorik olarak Kur'an'a uygulamaya çalışmıştır. Oysa önceki makalesinde üslup

²⁸³ Abdullah Sûle, "Fikratu'l-'Udûl fi'd-Dirâsâti'l-Uslûbiyye el-Mu'âşıra", 97.

²⁸⁴ Abdullah Sûle, "Fikratu'l-'Udûl fi'd-Dirâsâti'l-Uslûbiyye el-Mu'âşıra", 99.

yöntemini daha kapsamlı ve sistematik bir şekilde tanımladığı gibi, burada da üslup yöntemine dair daha bütüncül ve net bir araştırma sunması gerekirdi. Bu sayede araştırmacılar, bu yöntemi daha rahat anlayabilir ve kendi çalışmalarında kullanabilirdi.

Sûle, dipnotta bu makaleye atıfta bulunmuş olsa da, uzman veya uzman olmayan okuyucuların teorik çalışmanın nasıl yürütüldüğünü anlamak istemesi gayet doğaldır. Ancak, üslup yönteminin tam resmi, maalesef yalnızca bu makaleye başvurularak tamamlanabilir ve bu konuda yeterli bir yönlendirme yapılmamıştır. Ayrıca, ses düzeyinin uygulanmamasına da değinmiş ve bunu, Kur'an'ın üslubuna "ritim" ve "vezin" gibi unsurların uygun olmadığını düşündüğü için uygulamadığını belirtmiştir.

Bu, Sûle'nin argümantasyon ile ilgili çalışmalarında izlediği yöntemin bir örneğidir. Hem bahsi geçen kitaplarda hem de çeşitli akademik dergilerde yayınlanmış araştırmalarında bu yöntemi uygulamıştır.

2.3. Abdullah Sûle'nin Pragmatik [tedavülî] Kavramsal Çerçevesi

Pragmatik boyut, Abdullah Sûle'nin araştırmacı zihniyetini şekillendiren en önemli bilgi unsurlarından biridir. Çünkü pragmatizm, bilişsel psikoloji, bilişsel dilbilim, iletişim teorileri gibi birçok bilimsel alanla karmaşık ve geniş çaplı ilişkiler içindedir. Bu bağlamda pragmatizm, dilbilimsel teoriler ve diğer bilimlerle bağlantılı olup, Grice, Martan ve Searle gibi bilim insanları tarafından geliştirilmiştir. Aynı zamanda, belagat bilimleriyle de doğrudan bağlantılıdır, özellikle konuşmacının niyetleri, konuşma durumları ve dinleyici üzerindeki "etki"yi araştırma açısından önemli bir rol oynamaktadır. Sonuçta, dilin günlük kullanımına dayanarak "ikna" arayışına girilmiştir.

Daha önce Ducrot'nun dildeki "hicâc/argümantasyon" hakkında görüşlerinden bahsetmiştik. Ducrot, argümantasyon yapılarının mantıksal değil, dilsel olduğunu savunur. Ona göre dil, içinde argümantasyona dair bilgiler barındırır²⁸⁵ ve bu her dilde evrensel bir unsur olarak bulunur. Her dil topluluğu bu evrensel konuma sahiptir ve birbirleriyle ve diğer topluluklarla etkileşim kurarken bu hicâcı kullanır. Bu bağlamda, dilin mantıksal yapısı hıvari bir çerçeve içinde yer alır ve bu çerçevede dilsel değişimler, karşılıklı konuşmalar analiz edilerek hicâc unsurları ve dilsel bağlantılar ortaya çıkarılır. Grice'in tanımladığı üzere, konuşma, belirli kurallara uyan bir "sosyal

²⁸⁵ Şâbir el-Ĥabâşe, *et-Tedâvuliyye ve'l-Ĥicâc: Medâhil ve Nuşûs*, 1. bs., Dımaşk, 2008, 18.

eylem"dir.²⁸⁶ Konuşmacılar bu kurallara uyarak iletişim kurar ve bu etkileşimde konuşma, hicâcî analiz yoluyla incelenir. Bu da günümüz belagatının ilgi alanına girer ve bu kuralların incelenmesiyle tartışmacı seviyeye ulaşılır.

Ancak, Ducrot dilsel hicâcî incelemede yeni bir boyut açmıştır: "entegratif tartışmacılık" aracılığıyla dildeki psikolojik etkiyi araştırmak. Argümantasyonu iki açıdan ele alır:

Geleneksel anlamda argümantasyon: Bu, argümanların sunulma ve yapılandırılma biçimidir ve amacı dinleyici üzerinde etki yaratmaktır. Bu etki sağlandığında, söylem etkili ve başarılı hale gelir.

Teknik anlamda argümantasyon: Bu, dilde yaygın olan belirli ilişki türlerini ifade eder ve bu ilişkiler dilin anlam içeriğinde yer alır. Hicâcî ilişkilerin temel özelliği, dereceli veya ölçülebilir olmalarıdır.²⁸⁷

Bu hicâcî derecelilik, "hicâcî yönlendirme"yi içerir ve konuşmadaki söylemin pragmatik düzeyini anlamının anahtarıdır.

Abdullah Sûle, *el-Hicacfi'l-Kur'an* adlı eserinde "pragmatik" (tedâvülilik) kavramının tanımına derinlemesine girmemiş, ne bir bölüm ne de bir paragraf ayırmıştır. Çünkü pragmatik, oldukça geniş ve dallı budaklı bir konudur. Bu bağlamda Sûle, girmek istemediği alanlara açılmak anlamına geleceğini düşünerek bundan kaçınmıştır. Bu yüzden sadece yüzeysel bir şekilde bahsetmekle yetinmiş ve uygulamaların kendisinin, pragmatik terim ve kavramları doğal olarak içereceğini vurgulamıştır. Okuyucu, araştırmayı okurken farkında olmadan dilin pragmatiği aracılığıyla hicâcî boyutlara ulaştığını hisseder. Üslup çalışmasının derinliklerinde, pragmatiğin izleri belirginleşir. Nitekim Sûle şöyle der: "Böylece üslubu hicâcî olarak (hicâc için istediğimiz pragmatik anlamda) incelememiz bizi söylem analizine götürür. Ancak bu, geleneksel uyum ve söylem dilbilgisi üzerine kurulu değil, söylemin pragmatiğini araştıran yeni yönelimdir."²⁸⁸

Pragmatik veya tedâvülilik, "dil kullanımını ve metinlerdeki anlamını incelemektir; çünkü anlam, sadece kelimelerin kendilerinde var olan bir şey değildir, ne de yalnızca konuşmacıya ya da yalnızca dinleyiciye bağlıdır. Anlam, belirli bir maddi, sosyal ve dilsel bağlamda konuşmacı ile dinleyici arasında dilin dolaşımıyla ortaya

²⁸⁶ Şâbir el-Habâşe, *et-Tedâvüliyye ve'l-Hicâc*, 20.

²⁸⁷ Şâbir el-Habâşe, *et-Tedâvüliyye ve'l-Hicâc*, 21.

²⁸⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'an*, 59.

çıkar."²⁸⁹ Genel olarak, pragmatik, dilin pratiğini, kullanımlarını, bağlamlarını ve konuşma ortamlarını inceleyen bir dilbilim yönelimidir. Başarılı iletişimin unsurlarını araştırır ve bütüncül bir kavramsal sistem sunar. Pragmatik, Morris, Searle, Austin, Grice, Peirce ve diğer bilim insanları tarafından geliştirilmiş bir anlayıştır.

Abdullah Sûle, araştırmasında pragmatik terminolojiden ihtiyaç duyduğu kavramları alıp üslup çalışmalarının çeşitli dallarına ustalıkla yerleştirmiştir. Bunu fark edebilmek için pragmatik ve onun bilim insanlarını bilmek gerekmektedir. Sûle, bu kavramlardan bölümler alıp konusuna profesyonelce, derin bir anlayış ve keskin bir zeka ile uygulamış, aynı zamanda bunları Arap bilim insanlarının benzer çalışmalarıyla karşılaştırmıştır.

Abdullah Sûle, pragmatik bir kavramsal çerçevesi olduğunu ve bununla çalışılması gerektiğini fark etmiştir. Ancak amacı, doğrudan pragmatik çalışmayı ele almak değil, pragmatik kullanarak hicâcî amaçlara ve anlamlara ulaşmaktır. Pragmatik, bağımsız bir araştırma alanı olarak ele alınmamış, araştırmanın çeşitli konularına ve detaylarına dair bağımsız bölümler şeklinde yer almıştır. Bu kavramsal çerçevenin temel taşlarından biri şudur:

2.3.1. Pragmatik Bağlam:

"Bağlam" kavramı, dil, söylem, olay, bilgi ve toplum gibi günlük konuşmalarımızda kullandığımız terimlerle ilgili olarak gündeme gelir. Bağlam kavramını, bir olgunun, olayın, eylemin ya da söylemin çevresiyle, yani onu çevreleyen koşullarla ilişkisi göz önünde bulundurularak incelenmesi gerektiğini vurgulamak için kullanırız.²⁹⁰ Bu, bir şeyin kendi bağlamıyla birlikte anlam kazandığına ve yalnızca bağlamı içinde açıklanabileceğine işaret eder. Örneğin, "Bunu doğru bağlama oturttum" ya da "Bu, bağlam dışıdır" diyebiliriz.

Bağlam, dil teorisine dâhil edilerek, olgunun ve çevresinin ilişkisini değerlendirir, yani parça ile bütün arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurur. Bir olgunun fark edilmesi ya doğru ya da yanlış olarak değerlendirilir. Dilsel birim ile onun dilsel bağlamı arasındaki ilişki, ya iyi yapılandırılmış ya da zayıf bir şekilde kurulmuş olarak değerlendirilir. Sosyal ve kültürel bağlamıyla eylem arasındaki ilişki

²⁸⁹ Ahmed Fehd Şâhîn, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye ve Eşeruhâ fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye el-Mu'âşıra*, 1. bs., Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, İrbid, 2015, 10.

²⁹⁰ Mecîd el-Maşta, Emced er-Rikâbî, *Mesredu't-Tedâvuliyye*, 1. bs., Dâru'r-Rıdvân li'n-Neşr ve't-Tevzî', Amman, 2018, 136.

değerlendirildiğinde ise, bu eylem ya kabul edilir ya da reddedilir. Tüm bunlar, konuşmacının niyetleri, dilsel iletişimdeki amaçları ve bağlamsal kısıtlamalar göz önüne alınarak değerlendirilir.²⁹¹

Pragmatik bağlamın birçok tanımı vardır, ancak en öz olanını ele alalım. Malinowski (1923) bağlamı şöyle tanımlar: "Dilsel bağlam olmadan kelime yalnızca bir uydurmadır ve kendi başına hiçbir şeye işaret etmez. Konuşma dilinde ifade, durum bağlamı dışında hiçbir anlam taşımaz."²⁹² Buradaki "durum bağlamı", dilin çevresini oluşturan sosyal durum, koşullar ve sosyal deneyimlerle ilgilidir. Bu, dilbilimciler arasında yaygın bir tanımdır. Malinowski, ilkel kabilelerin dilini incelemiş ve bu sonuca dilin yazılı hali değil, konuşulan hali üzerinden varmıştır. Konuşma dilinin işlevleri, yazılı dilin işlevlerinden farklıdır. Pragmatik bilim insanları, bağlamı genel ve özel bağlam, dilsel ve sosyal bağlam, kültürel bağlam gibi kategorilere ayırmışlardır. Bu bağlam, konuşmacı ile muhatap arasında "niyetin" araştırılmasında, söylem türlerinin, varsayımların, örtük anlamların ve diyalogsal zorunlulukların incelenmesinde önemli bir faktördür. Bu kavramlar, pragmatik çalışmaların kavramsal çerçevesini oluşturur ve zaman içinde çeşitli aşamalardan geçerek gelişmiştir.

Arap belagatında ise bazı bilim insanları bağlam ile "makam" arasında bir uyum kurmuştur. Belagat âlimleri arasında "her makamın bir sözü vardır" şeklinde yaygın bir ifade bulunur. Bu da belagatçilerin "makam" kavramına dikkatle baktığını ve "sözü duruma uygun hale getirme" fikri etrafında şekillenen bir anlayışı geliştirdiklerini gösterir. Belagat ilminin tanımını belirleyen bu ifade, duruma göre konuşmayı ayarlamamanın önemini vurgular. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinde "makam" hakkında, özellikle haber cümlesinde özne ve yüklem üzerine konuşurken, şu ifadeleri kullanır: "Konuşma makamlarının farklı olduğu açıktır; teşekkür makamı şikâyet makamından, tebrik makamı taziyeye makamından, övgü makamı yergi makamından, teşvik makamı korkutma makamından farklıdır (...); aynı şekilde, zeki bir kişiyle yapılan konuşma, aptal bir kişiyle yapılan konuşmadan farklıdır ve her birinin kendine özgü bir gereksinimi vardır."²⁹³

es-Sekkâkî'nin, sözün duruma uygun hale getirilmesinin önemine yaptığı vurgu, konuşmacılar arasında yaygın olan pragmatik boyutla örtüşmektedir. Her konuşmacı,

²⁹¹ Mecîd el-Maşta - Emced er-Rikâbî, *Mesredu't-Tedâvuliyye*, 142.

²⁹² Mecîd el-Maşta - Emced er-Rikâbî, *Mesredu't-Tedâvuliyye*, 148.

²⁹³ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 168.

karşısındaki kişiyle hangi düzeyde konuşması gerektiğini bilir. Abdullah Sûlede, argümantasyon çalışmasında "makam" kavramını Arap belagatındaki Sekkâkî'nin yaklaşımını takip ederek ele almıştır.

Sâbir el-Habbâşa, pragmatikte Makamsal bağlam ve anlık bağlam olmak üzere iki tür bağlam olduğunu belirtmiştir. Bu, "dilsel biçimde yansıyan durumlarla ilgili olup, ifade edilen dilsel birim üzerinde etkili olan ve belirli bir dilsel işlevi başka bir işlevin yerine geçiren neden gibidir."²⁹⁴ Bu, belagatî unsurlarla makamsal bağlam kavramı arasındaki bağlantıyı ortaya koyar.

Abdullah Sûle, koşullu [iktizaî] anlamlar üzerine yaptığı araştırmada, bu anlamların muhatapların Kur'an'daki duruşlarını ortaya çıkardığını belirtir. Örneğin, "*Bu evin Rabbine ibadet etsinler. Ki onları açlıktan doyurmuş ve korkudan emin kılmıştır.*" (Kureyş, 3-4) ayetinde, anlam "korku makamını" açığa çıkarır. Bu, küfrün güvenlik alanından çıkış, imanın ise korku alanından çıkış olduğunu ifade eder.²⁹⁵

Sûle'ye göre, sözün muktezası, makama veya ister açık ister örtük olsun, koşullu anlamlara dayanır. Bu bağlamda "işari unsur" üzerine yaptığı çalışmalarda "makam" üzerine yoğunlaşır. Dubois ve Orecchioni'yi referans alarak, her dilsel unsurun ya da sözün bir bölümünün anlamının makam değişikçe değiştiğini belirtir. Bu, işaret zamiri, zaman belirteçleri ve zamirler gibi unsurlar için geçerlidir.²⁹⁶ Sûle, makamsal unsurların kimliğinin dilsel unsurlara dayandığını vurgular. Makamsal bağlam olmadan bu dilsel unsurlar, boş bir form olarak kalır. Bu unsurların varlığı, okuma ve dinleme bağlamındaki zamana ve mekâna bağlıdır. Sûle, bu yaklaşımın Kur'an'da yaygın olduğunu, örneğin "Nerede olursanız olun, ölüm sizi bulur" (Nisâ 78) ve "Ey iman edenler! Düşmanımı ve düşmanınızı dost edinmeyin" (Mümtehine 1) gibi ayetlerde de görüldüğünü belirtir. Bu ayetlerde zamirler makamsaldır, yani metinde değil, bağlamda anlam bulur. Örneğin, "dost edinmeyin" ifadesindeki zamir (iman edenler) bağlamda işaretlenmiş olup, metinde açıkça belirtilmemiştir.²⁹⁷

Sûle'ye göre "makam"ın Kur'an'daki söylem üzerindeki etkisi o kadar güçlüdür ki, bir cümlenin anlamını yalnızca makamla belirleyebiliriz. Cümle ya bir makamın etkisiyle gelmiş, ya yeni bir makam oluşturmak için söylenmiş ya da mevcut bir makam

²⁹⁴ Şâbir el-Habbâşe, *Muğâmeretu'l-Ma'nâ mine'n-Nahvi ile't-Tedâvuliyye*, 1. bs., Dimaşk, 2011, 149.

²⁹⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 126.

²⁹⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 204.

²⁹⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 206.

üzerinde etkili olmak amacıyla kullanılmıştır. Cümleye anlam katmak için eklenen her kelime "niceliksel sapma" olarak adlandırılırken, anlamı güçlendirmek için eksiltelen her kelime de aynı şekilde "niceliksel sapma" olarak adlandırılır.²⁹⁸ Bunlardan hareketle "makam", Sûle'nin incelediği tevkid, itnab, icaz ve kasr gibi birçok hicâcî üslubun merkezinde yer alır.

2.3.2. Konuşma Eylemleri

İngiliz filozof Austin, *How to Do Things with Words* [Kelimelerle Nasıl İşler Yaparız] adlı eserinde "ifadelere" ve konuşma eylemlerinin gerçekleştirilme gücüne değinir. Bu, sadece sembolik düzeyde ya da referans açısından değil, konuşma eylemleri aracılığıyla yapılan işlerdir. Konuşma eylemi, şu anlama gelir: "Konuşmacının belirli ifadelerle bir şeyi gerçekleştirmesi." Örneğin, emir verme, yasaklama, söz verme, soru sorma, görevlendirme, istifa ettirme, başsağlığı dileme, tebrik etme gibi tüm bu eylemler konuşma eylemleridir.²⁹⁹ Ayrıca bu, sosyal bir eylemdir ya da bir kurumun dil aracılığıyla gerçekleştirdiği bir işlemdir. Pragmatik yaklaşıma göre konuşma eylemleri büyük bir öneme sahiptir, Çünkü dil sadece bilgi verme veya dünyayı temsil etme işlevi ile sınırlı değildir, dil aynı zamanda bir eylemdir.

Konuşma eylemleri şu şekilde sınıflandırılır:

- **Söylem eylemi (ifade eylemi):** Seslerin bir araya gelmesiyle oluşan, morfolojik, yapısal ve anlamsal boyutu olan sıradan bir söylemdir.
- **Söylemin içeriğinde yer alan eylem (edimsel eylem):** Bu, bir kişinin bir söz söylediğinde bir anlam gerçekleştirmesini ifade eder. Bunun gerçekleşebilmesi için sosyal ve bilişsel bağlamın varlığı gereklidir.
- **Söylem yoluyla etkileme eylemi:** Bu, konuşmacının belirli bir dilsel ve anlamsal yapıyla belirli bir bağlamda bir mesaj iletmesi ve dinleyici üzerinde bir etki bırakmasıdır. Konuşma eyleminin sonuçları ve etkileri, bu eylemin doğruluğunu gösterir.³⁰⁰

²⁹⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 242.

²⁹⁹ Mes'ûd Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye 'inde'l-'Ulemâ el-'Arab: Dirâse Tedâvüliyye li-Zâhirati'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye fi't-Turâşi'l-Lisâni el-'Arabî*, 1. bs., Dâru't-Talî'a li't-Tıbbâ'a, Beyrut, 2005, 10.

³⁰⁰ Heyet, *et-Tedâvüliyye fi'l-Bahş el-Lugavî ve'n-Nakdî*, der. Beşîr el-Bustenî, 1. bs., Muessesetu's-Seyyâb li't-Tıbbâ'a, Londra, 2012; *et-Tedâvüliyye... Karî'etü'n-Neş'e ve'l-Mevfûm*, 46.

"Anlam Sapması" başlıklı çalışmasında Sûle, "ifade edilen" ve "kavram" terimlerinin hem Arap hem de Batılı mantıkçılar tarafından nasıl tanımlandığını ve bu terimlerin birbirleriyle olan ilişkisini incelemiştir. Sûle'ye göre kavram, Ducrot'nun dediği gibi bir "dil olayıdır," yani ifadenin kendisinde kök salar. Arap usulcülerinde bu, sözün "iktizası/gerekliliği" anlamına gelir ve sözün içine yerleştirilmiştir. Sûle'nin çalıştığı kavram ise, ifadeyle işaret edilen ve belirli ipuçlarına dayanan anlamdır; bu ipuçları vurgulayıcı unsurlar olarak karşımıza çıkar. Örneğin "inne", "enne", "lâm", kasr, yemin vb. kavramları³⁰¹Sûle, "pragmatik ilkeler"den, yani ifade eylemi ve söylemin içeriğinde yer alan eylemden türetmiştir.

Böylece, Sûle'ye göre ifade "kavram" haline gelir ve bunu ikiye ayırır: 1- Anlamsal kavram. 2- Söylem dışı kavram veya söylemde örtük anlam. Sûle, anlamsal kavramın, argümantasyon araştırmacıları tarafından zihinsel, ahlaki ve toplumsal sorunları çözmek için kullanılan bir bilimsel teori olduğunu düşünürken, söylem dışı kavramı konuşmadan türeyen mantıksal olmayan değeri ifade eder.³⁰²

Bu iki terimi, teorik fikirleri yıkmak ya da bir teori kurmak için kullanmıştır. Örneğin: Tevbe Suresi 20. ayetinde, "İman edenler, hicret edenler ve Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihat edenler Allah katında derece bakımından en üstün olanlardır. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir." Anlamsal kavram: Bu niteliklere sahip olmayanlar kurtuluşa erenlerden değildir. Söylem dışı kavram: İman edin, hicret edin ve cihat edin ki kurtuluşa eresiniz. Bir diğer örnek: Müminun Suresi 15. ayet, "Sonra, siz bunun ardından muhakkak öleceksiniz." Anlamsal kavram: Ölüm, ahirete iman etmeye bir vesiledir. Söylem dışı kavram: Ahirete iman edin.³⁰³

Bu ayetlerde Sûle, pragmatik çalışmaların bir yöntemi olan ifade edilen anlamdan yola çıkarak anlamı araştırma vizyonunu uygulamıştır. İlk önce ifadenin anlamına bakar, ardından sözde örtük anlam ya da söylem dışı kavrama ulaşmak için "geçiş yasası" veya "güvence" denilen bir süreçten geçilmesi gerektiğini belirtir. Bu süreç, anlamsal kavramda zorunlu bir bağlantı gerektirir ve bu bağlantı aracılığıyla söylemdeki örtük anlam anlaşılır. Tevbe Suresi 20. ayetinde, "zafer" burada zorunlu anlamdır ve söylem dışı kavram, "cihat edin ve hicret edin" ifadesidir. Aynı şekilde, Müminun

³⁰¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 167-268.

³⁰² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 268-269.

³⁰³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 15.

Suresi 15. ayetinde ölüm, ahirete imanın gerekliliği için bir geçiş aracıdır ve söylem dışı kavram "ahirete iman edin" şeklindeki emir fiildir.

2.3.3. Yönlendirme

Yönlendirme kavramı, dilbilim ve modern dilbilgisi tarafından ele alınan önemli konulardan biridir. Pragmatikte, özellikle son versiyonu olan sosyal pragmatikte, "iletişim" ve iletişimin başarısı konusu incelenmiştir. İletişim süreci, temelde bir "gönderme" sürecidir ve bu sürecin bileşenleri vardır: gönderici, mesaj, alıcı, gönderim kanalı ve gönderim şifresi. Telefon, televizyon, radyo ve sosyal medya programları gibi araçlar aracılığıyla "iletişim kanalları" açılmıştır. Bu kanallarda çeşitli mesajlar gönderilir ve her bir mesajın kendi "düzeni" vardır. Mesajların sırasını veya yönünü değiştirmek için bir yönlendiriciye ihtiyaç duyulur.

Genel pragmatikte "yönlendirme" kavramı birçok bilgi alanında kullanılır. Bu alanlar birbirinden oldukça farklıdır; fizik, psikoloji, dilbilim gibi alanlar yönlendirmeyi kendi alanlarına göre ele alır. Bu da pragmatikğin yönlendirme kavramını bağımsız bir dünya olarak değerlendirmesine neden olmuştur. Yönlendirme dünyası (ardışık düzenlerin yapılandırıcısı) şu şekilde tanımlanır: "Gönderim rotalarını çözümleyen, her noktada düzenin ne kadar değiştiğini değerlendiren ve buna göre bilgilerin miktarını ölçen bir dünya."³⁰⁴ Yönlendirme, gönderimi şu unsurlara ayırır: Temel semboller dizisi, birbiri ardına keşfedilen çizgisel diziler, bütünüyle algılanan bir görüntü sunan ikonik diziler, işitsel sembollerle ses dizisi ve bir olayın akışını sağlayan işitsel diziler...

Martin, bu terimi alarak dilsel kavram çerçevesinde yeniden şekillendirmiş ve şöyle demiştir: "Yönlendirme, bir yargının üzerine ikinci dereceden bir yargıdır (...). Bu, yönlendirme alanını geniş bir alan haline getirir. 'O hızlı koşuyor' ifadesi, yönlendirilmiş bir ifadedir."³⁰⁵ Burada "koşuyor" bir yargıdır ve bu yargı "hızlı" ifadesiyle başka bir yargıya tabi tutulmuştur. Yani koşmak bir yargıdır ve hız, bu yargı üzerine eklenen başka bir yargıdır. Bu da, her türlü ifadenin, ne kadar sıradan olursa olsun, yönlendirilmiş olduğunu gösterir.

Sûle, yönlendirme kavramını iki şekilde sınıflandırmıştır. İlki, Martin'in "söylemin yönlendirilmesi" ve "söylenenin yönlendirilmesi" şeklinde yaptığı sınıflandırmadır. İkincisi ise Chabrol'un "kanıt yönlendirmesi" ve "değerlendirme

³⁰⁴ Catherine Orecchioni, Ziltmann Mulz, *Fi't-Tedâvuliyye el-Mu'âsıra ve't-Tevâsul: Fusûl Muhtâra*, trc. Muhammed Nazif, Dâru'l-Afrîkiyye el-Şark, Dârülbeyzâ, 2014, 18.

³⁰⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 315.

yönlendirmesi" olarak yaptığı sınıflandırmadır. Sûle, Chabrol'un bu sınıflandırmasını benimsemiştir.

- **Kanıt Yönlendirmesi:** Sûle'ye göre, kanıt yönlendirmesi, Kur'an'daki vurgulama meselelerine girmiştir. Bu, Kur'an ve onun karşıtları arasındaki ihtilaf konusu olan meselelerde, örneğin kıyamet, yeniden diriliş, ödül ve ceza, Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi konularda gerçekleşmiştir. "İnne" ile vurgulama, "inne" ve "lâm" ile, yemin veya kısıtlama ile yapılan vurgulamalar, anlamsal ve söylem dışı kavramlarla birlikte hem söylenenin hem de söylemin yönlendirilmesinde hicâcî bir rol oynar. Aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi:

Konu	Vurgulayıcı, Kanıt Yönlendirmesi	Yönlendirmenin Anlamı
Kıyametin kopacağı	"İnne" ile: "İnne's-sa'ateâtiyetun" (Tâhâ, 15)	Kıyametin kesin olarak geleceği gerçeği
Hz. Muhammed'in mesajının doğruluğu	"İnne+lâm" ile: "İnne-hu le-kavlurasûlinkerîm" (Tekvîr, 19)	Bu, kesinlikle şerefli bir elçinin sözüdür.

Sunulan meseleler, kanıt yönlendirmesi ile desteklenmiştir. Bu da, konuşmacının kendi sözlerini vurgulaması ile dinleyicinin inanmasını ve ikna olmasını sağlar.

Bazı yönlendirmeler, olasılıkla ilgili ya da şüphe içeren yönlendirmelerdir ve "görünüşe göre", "belki", "biraz", "bazı" gibi kelimelerle ifade edilir. Bu tür yönlendirmeler, öznel bir niteliğe sahiptir ve konuşmacının belirgin bir şekilde kendini ifade ettiği durumlardır. Orecchioni, bu olasılıkla ilgili yönlendirmelerin ikna amacı taşıdığını düşünürken, Sûle bu görüşe katılmayarak şöyle der: "Orecchioni'nin düşündüğü gibi, olasılıkla ilgili yönlendirmelerin her zaman konuşmanın nesnel bir boyut kazandırdığı ve inandırıcılığı artırdığı, ikna sağladığı doğru değildir."³⁰⁶

Sûle, Kur'an'da çok fazla "kesinlik yönlendiricisi" olduğunu belirtir ve bunların çoğu "kanıt yönlendirmesi" olarak işlev görür. Bu kesinlik yönlendiricilerinin en önemlisi "yemin"dir. Sûle'ye göre, yemin "bir meseleyi doğrular, onu zorunlu kılar ve muhataba karşı delil oluşturur."³⁰⁷ Bu bağlamda, yemin edilen şey "delil", yemin edilen konu ise "dava"dır. Ancak Sûle, her yemin edilen şeyin mutlaka davanın doğruluğuna delil olamayacağını da vurgular. Kur'an'da yemin 15 surede geçer: Zâriyât, Tûr, Necm,

³⁰⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 318.

³⁰⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 320.

Mürselât, Nâziât, Tekvîr, Bürûc, Târik, Fecr, Beled, Şems, Duha, Tîn, Adiyât surelerinde Allah Teâlâ, kırk farklı yaratık üzerine yemin eder.

Sûle'ye göre, yemin bağlamları, Kur'an ve onun karşıtları arasında, özellikle iman meselesi üzerine odaklanan nadir dilsel ve zihinsel bağlamlardandır. Yemin edilen (Allah) ortak bir noktadır, her iki taraf da, kendilerine özgü kavramlarla olsa bile, Allah üzerinde birleşir. Allah'ın yüceliği üzerinde örtük bir ittifak vardır ve yemin edilen mesele, kıyamet, yeniden diriliş, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Allah'ın birliği gibi konular etrafında döner. Bu nedenle, yemin Sûle'ye göre özel bir hicâcî değer ve güç taşır.³⁰⁸

2.3.4. Değerlendirme Yönlendirmesi

Değerlendirme yönlendirmesi, "iyi/kötü", "güzel/çirkin", "temiz/kirli" gibi değer yargıları taşıyan kelimelerde yer alır. Bu kelimelerde, bir yönlendirme bulunur ve bu yönlendirme, değerlendirci bir niteliğe sahiptir. Bu nitelik, bahsedilen şeyin değer seviyesini açıklar ve konuşmacının bu şeyler hakkındaki duruşunu ortaya koyar. Konuşmacı, bu değer yargıları aracılığıyla diğer tarafa belirli bir davranışa yönlendirme ya da belirli bir eylemi gerçekleştirme amacını taşır. Bu eylem, söylemin ve söylenenin yönlendirilmesi sonucunda kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkar.

Abdullah Sûle, Kur'an'da geçen bedel (yerine geçen) ve atıf (bağlayıcı) yapısını örnek olarak göstermiştir. Örneğin “Sonra o kederin ardından Allah size bir güven, bir grubunuzu kendinden geçiren uyuklama hali verdi” (Âl-i İmrân, 154) “Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah bütün müminlere o güzel geleceği vaad etmiştir, ama mücahidleri -çok büyük bir karşılıkla- oturanlardan üstün kılmıştır.” (Nisâ, 95)

Yukarıdaki iki örnekte bedel olarak kullanılan ifadeler, özellikle değerlendirci bir nitelik taşır ve yerini aldığı kelimeyi yüceltir. İlk örnekte "güven" (emn) ve ikinci örnekte "büyük bir ecir" bedel olarak kullanılmıştır. Bedelin yerini aldığı ifade, bedeli açıklar ve anlamını güçlendirir. Sûle, bu yapının, söylemi değerlendirci bir güçle yönlendirdiğini ve böylece hicâcî bir etkiye sahip olduğunu belirtir. Bedel, hem anlamı tekrarlayarak pekiştirir hem de bir "değerlendirme ifadesi" olarak işlev görür. Bu iki özelliği (tekrar ve değerlendirme) ile yönlendirci bir işlev taşır.³⁰⁹ Ayrıca, bedel

³⁰⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 321.

³⁰⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 328-329.

yapısında gizli bir bileşen bulunur; bu bileşen zihni uyarır ve çıkarım yapma sürecini güçlendirir.

Böylece, Abdullah Sûle'nin teorik ve uygulamalı düzeydeki bilgi birikimine dair bir genel bakış sunduk. Çeşitli hicâc/argümantasyon ve dil teorileriyle nasıl etkileşime girdiğini, bu teorileri nasıl ele aldığını ve araştırmalarını nasıl yönlendirdiğini ele aldık. Sonraki bölümde, *el-Hicacfi'l-Kur'an* adlı eserindeki hicâcî/argümantasyon boyutları inceleyeceğiz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ABDULLAH SÛLE'NİN ARGÜMANTASYON DÜZEYLERİ ÜZERİNE YAPTIĞI ÇALIŞMALARIN RETORİK UNSURLARI

Dilbilimsel ve retorik açıdan argümantasyon teorileri üzerinde çalışan, bu teorileri çeşitli söylemlere; Kur'ân metni, şiir söylemi ve anlatı söylemi gibi alanlara uygulayan bir grup araştırmacı bulunmaktadır. Her araştırmacı belirli bir argümantasyon teorisi veya yönü üzerinden hareket etmiştir. Örneğin, Dr. Sâmîyye ed-Drîdî'nin *el-Hicâc fî ş-şi'ri'l-Arabî: Bünyetühû ve Esâlibühû* adlı çalışması, Dr. Eymen Ebû Mustafa'nın *el-Hicâc ve Vesâilühû'l-belâgıyyefî'n-nesri'l-Arabî'l-kadîm* 'ive Muhammed en-Nâsir Kahûlî *el-Hicâc fî'l-haberî'l-edebî'l-Endelüsî'si* vedîğeri bu çalışmalar arasındadır.

Argümantasyon çalışmaları, son on beş yılda Arap üniversitelerinde araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bu durum, Dr. Abdullah Sûle'nin *el-Hicâc fî'l-Kur'ânminhilâliehemmi-î hasâisihî'l-üslûbiyye* adlı kitabını yayımlamasıyla başlamıştır. Bu kitap, araştırmacılar için Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerif metinlerine argümantasyon uygulama konusunda bir örnek oluşturmuştur. Bu bağlamda Sûle, pragmatik açıdan argümantasyon araştırmalarına bir kapı açmış; bazıları bu yolu takip ederken, bazıları da farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

Naîme Ravâbih'in *el-Beyânü'l-Hicâcî fî'l-ıhûbî'l-Kur'ânî: Nemûzecu'r-rub'î'l-ahîr mine'l-Kur'ân* adlı doktora tezi, Ahmed Arâbî'nin *el-'Alâkâtü'l-Hicâciyyetü fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* çalışması gibi eserler, Kur'ân söylemindeki argümantasyon ilişkilerini ele almaktadır. Yüksek lisans düzeyinde ise İmân Dernûnî'nin *el-Hicâc fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Sûretü'l-Enbiyânümuzeçen*, Hayât Dahmân'ın *Tecelliyyâtü'l-Hicâc fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm: SûretüYûsuf nümuzeçen* ve Saîdiye Lekhal'in *el-Hicâc fî hıtabâti'n-Nebıyyi İbrâhîm aleyhi's-selâm* adlı çalışmaları dikkat çekmektedir. Hadis-i şerif

bağlamında ise Âmâl el-Muğâmsî'nin *el-Hicâc fi'l-hadîsi'n-nebevî: Dirâse tedevuliyye* ve Abdülmuhsin Mahmûd Ahmed Mansûr'un *Belâgatü'l-Hicâci'n-nebevî fî Sahîhi Müslim* adlı doktora tezleri öne çıkmaktadır.

Sûle'nin *el-Hicâc fi'l-Kur'ânve fî nazariyyeti'l-Hicâc: dirâsâtün ve tatbikâtün* kitaplarındaki özgünlüğü, analiz yöntemlerini ustalıkla birleştirme ve bilgiyi tek bir düşünce yapısında harmanlama yeteneğinde yatmaktadır. Sûle, analize tabi tutulan metne girerek, metnin yapısını en ince parçalarına kadar çözümlenmekte, her bir parça araştırmaya bağımsız bir düzey olarak ele alınabilmekte ve bu parçalar üzerinde daha fazla eleştirel ve okuma mekanizmaları uygulanabilmektedir. Böylece derin ve örtük anlamlar ortaya çıkarılmakta; argümantasyonun pragmatik boyutları ve çalışmanın amacı doğrultusunda elde edilmektedir. Bu özellik, Sûle'yi argümantasyon ve yöntemleri alanındaki diğer araştırmacılardan ayıran bir niteliğidir.

Burada “*belâgat*” ile Muhammed el-Umrî'nin “Belâgat, dilbilim ve insan bilimlerinin birbirine içkin olduğu, söylemi üreten özneyi oluşturan tüm bilimlerin kavranmasını gerektiren bütüncül bir ilimdir.”³¹⁰ ifade ettiği şu tanımı kast etmekteyiz.

Bu tanım, dil çalışmaları ve dil düşüncesinin ürettiği her şeyi, aynı zamanda insan bilimleriyle olan bağlantılarını da içine alan genel bir belâgat kavramına işaret eder. Çünkü retorik söylem, tutkuları, düşünceleri ve ideolojisi olan bir özne tarafından üretilir ve toplumla sıkı bir ilişki içerisindedir. Böylece kullanılan dilin bağlamları ve makamları, bazı söz kalıplarının dolaşıma girmesine izin verirken bazılarını engeller. Aynı zamanda konuşmacı ile muhatap arasında etkileşim alanı oluşur. Bu alanda fikirler kabul edilir ve yayılır; *ikna* olgusu burada devreye girer. Dolayısıyla belâgat, dilin ürettiği her şeyi, etki ve ikna ilişkilerini, konuşma üreticilerini ve muhatapları kapsayan bir kavrayışı ifade eder.

Argümantasyon düzeyleri bağlamında burada ele alacağımız üç düzeyi tespit ettik: **kelime veya sözlük düzeyi ve sapsmaları, dilbilgisel yapı düzeyi ve dönüşümleri, imge düzeyi ve referansları.** Bu düzeyler, retorik etki açısından argümantatif boyutla bağlantılıdır ve her biri kendine özgü bir araştırma niteliğine sahiptir. Abdullah Sûle, bu düzeylerin önemini kavramış ve biz burada, Sûle'nin çalışmalarında belâgî açıdan anlamların ve argümantatif boyutların estetik ve teknik olarak nasıl ortaya çıkarıldığını incelemeye çalışıyoruz.

³¹⁰ Muhammed el-Umerî, *el-Belâgatü'l-cedîde beyne't-Taḥyîl ve't-Tedâvul*, 5.

Bu düzeylerin, söz konusu kitaplarında (*el-Ḥicâc fi'l-Kur'ân ve fi nazariyyeti'l-Ḥicâc: dirâsâtün ve tatbikâtün*) ele aldığı üslup araştırması ve belâgatle doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Şöyle ki Sûle, argümantasyonu üslup araştırmasından, üslubu ise belâgattan ayrı düşünmemiştir. Bu yaklaşım, onun **sözlük, dilbilgisel yapı ve imge düzeyleri** olmak üzere analizlerinde üç düzey üzerinde açıkça kendini göstermektedir.

3.1. Kelimenin Argümantatif Açıdan Retoriği

Kelime, anlamın muhataba ulaştırılmasında hayati bir rol oynar. Kur'ân-ı Kerîm, Arapların kelime inşa etme tarzına uygun bir şekilde oluşturulmuş kelimelerle gelmiştir. Bununla beraber bazı kelimeler, sarfi veya semantik açıdan Arapça yapısının dışına çıkarak özel bir fonksiyona sahip olmuştur. Bu durum, müfessirlerin ve belagatçilerin Kur'ân'daki bu kelimelerin anlamlarını (Kur'ânî terimler) bağlamında araştırmalarına neden olmuştur. Nahivciler ise kelimenin yapısını daha derinlemesine incelemiş ve nihayetinde "lügat" (sözlük) oluşturulmuştur. Bu sözlüklerde kelimeler ve yaygın kullanımlar kaydedilmiş; lügat ile kelime arasındaki ilişki, yapı ve anlam açısından tanımlanmıştır.

3.1.1. Sözlük ve Delalet

3.1.1.1. Kelimenin Tanımı

ez-Zemaşerî, kelimeyi şu şekilde tanımlamıştır: "Kendi başına anlam ifade eden, müstakil bir lafızdır."³¹¹ Yani, tek başına bir anlam ifade eden, herhangi bir başka lafızla birleşmeyen kelimedir. Zemaşerî'ye göre, anlamsız olan harf dizilimleri (örneğin: ششك) sadece lafızdır ve kelime olarak nitelendirilemez. Ses ve anlamı bir arada barındıran lafızlar ise kelime olarak kabul edilir. Bloomfield ise kelimeyi "en küçük serbest biçim" olarak tanımlar. Bu, dilde tek başına kullanılabilen ve anlam taşıyan en küçük birimdir. Bloomfield'in bakış açısına göre kelime, cümle kurmaya veya anlamlı bir konuşma üretmeye olanak sağlar ve en az bir serbest morfemden oluşur.³¹²

Abdullah Sûle, sözlük bağlamında kelimenin tanımını tartışırken geleneksel Arap nahiv anlayışını ele almış ve İbn Yaîş'in şu tanımını aktarmıştır: "Kelime, lafzın bir

³¹¹ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Mufaşşal fi'n-Nahiv*, thk. J.P. Broch, Sumtibus Universitatis Regiae Fredericianae, 4.

³¹² Ḥalîl Hilmî, *el-Kelime: dirâse luğaviyye mu'cemiyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiyye, 1998, 16.

bütün olarak anlam ifade etmesi, ancak parçalarının tek başına anlam taşımasıdır."³¹³ Buna göre, "el-ğulâm" ifadesi iki kelimedenden oluşur: "el" bir kelime, "ğulâm" başka bir kelimedir. Aynı şekilde, "darabû" kelimesi de iki kelimedir: "darabe" bir kelime, "vav" zamiri ise başka bir kelimedir.

Sûle, modern dilbilimcilerin "Moneme" kavramına atıf yapar. Bu kavram, bir kelimenin en küçük anlamlı yapıtaşı olduğunu ifade eder. Ona göre, Sîbeveyh, kitabının başında kelimeyi teorik olarak tanımlamıştır. Kaynaklarda "zarb" ve "hamd" gibi masdarlar ve "yedribû", "darabe", "idrib" gibi fiil çekimleri kelime olarak kabul edilmiştir. Fârâbî ise fiilleri çekimli hâlleriyle kelime olarak tanımlamıştır.³¹⁴ Sûle, bu tanımda Yunan etkisini görür: Tek başına isim veya fiil olabilen kelimelerin yanı sıra, "Zeyd kâim" veya "Zeyd yemşî" gibi tamlamalarda da kelimenin kavramsal kullanımı tartışmalıdır.

Sûle'ye göre klasik dönemde kelime kavramı üzerinde tam bir mutabakat yoktur. Kelimenin anlamını tek başına bir birim olarak kabul edenler, türevler ve tamlamalar gibi yapılandırılmış ifadeleri de kelime olarak niteleyenler arasında bir belirsizlik mevcuttur. Aynı zamanda Batılı dilbilimcilerin de kelime ile sözlük birimi arasında net bir ayırım yapamadıklarını vurgular.

3.1.1.2. Sözlük Biriminin Tanımı

Temmmâm Hassân, Arapça kelimeyi, "*cümle yapısında belirli bir dilsel işlevi olan, sözlüğün bir birimi olarak görev yapan, bağlamda tek başına yer alabilen, kaldırılabilen, eklenebilen, yeri değiştirilebilen ya da başka bir kelimeyle değiştirilebilen bir yapı*"³¹⁵ olarak tanımlamıştır. Ona göre kelimenin kökeni üç harften meydana gelir ve bu köklere çeşitli ekler gelebilir. Bu tanımla, sözlük ve kelimenin dil içindeki işlevini inceleyerek oluşturmuş ve kelimenin kapsamlı bir tanımını sunmuştur.

Bu tanımda, kelimenin sözlükle olan ilişkisine bakış açısından Abdullah Sûle ile TamamHassân arasında bir benzerlik görülmektedir. Çünkü kelime, sözlüğün birimidir ve sözlüğün temelini kelimeler oluşturur. Abdullah Sûle, sözlük birimini, "*Bir dilin sözlüğüne ait en küçük birimdir; soyut bir yapıdadır ve ona etki eden gramatik ya da morfolojik kullanımlardan arınmış hâlde bulunur.*"³¹⁶ Olarak tanımlar. Burada, isimler,

³¹³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 64.

³¹⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 65.

³¹⁵ Hasân Temmmâm, *Menâhîcu'l-Bahş fi'l-Luğa*, Mektebetu'l-Enclû el-Mışriyye, Kâhire, 1955, 232.

³¹⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 64.

sıfatlar ve fiiller gibi "kelime" kavramı içine giren tüm unsurlar hem sözlük birimi hem de morfolojik ve sentaktik boyutları bünyesinde toplar. Başka bir deyişle, kelime, ona eklenen anlam genişlemelerinden arındırılmış, ilk hâlindeki anlamına bağlı bir birimdir.

Sûle'ye göre sözlük iki türdür: Birincisi "dil sözlüğü", belli bir topluluğun kullandığı kelime listesidir ve bu, belirli bir insan faaliyeti ya da bilimsel bir alanı ifade edebilir. İkincisi "konuşma sözlüğü", bir bireyin veya hatibin kullandığı kelime hazinesi ya da bir şairin şiirinde tekrar eden kelimeleri içerir. Sûle, bu ayrımı, Ferdinand de Saussure'ün "langue" (dil) ve "parole" (konuşma) ikiliğinden hareketle yapmıştır.

Konuşma sözlüğünden hareketle "Kur'ân sözlüğü" kavramını ortaya atmış ve bu konuya özel bir bölüm ayırarak "Kur'ân Sözlüğü: Kelimenin Özellikleri ve Argümantatif Hareketliliği" adını vermiştir. Kur'ân sözlüğünü üç kategoriye ayırır: Birincisi, "*kitap*" (الكتاب), "*hüdâ*" (الهدى), "*Benî İsrâil*" (بنو إسرائيل), "*îmân*" (الإيمان) gibi kullanılan kelimelerdir. İkincisi, "*vâhid*" (الواحد), "*kahhâr*" (القهار), "*zallâm*" (ظلام) ve "*gâvûn*" (الغاوون) gibi sıfatlardır. Üçüncüsü ise "*yedaûn*" (يدعون), "*ed'û*" (أدعو), "*yusallûn*" (يصلون) ve "*yunâdûn*" (ينادون) gibi fiillerin çeşitli çekimleriyle oluşur. Kur'ân sözlüğü çalışmasında, kelimeyi "*biçimsel sınırlarını belirlemeye çalıştığımız Kur'ân kelimelerinin toplamı*" olarak tanımlar.³¹⁷ Kelime, sözlüğün somut bir tezahürüdür ve sözlükte ölçülebilir en küçük birimdir. Bu nedenle Kur'ân sözlüğü çalışmasında kelime temel inceleme konusudur.

3.1.1.3. Kelimenin Argümantatif Tanımı

Kelimenin argümantatif bir tanımına gelince, bir kelimenin "*etki ve ikna*" açısından anlam boyutuna sahip olması ve Kur'ân muhatabını sunulan meselelerde kabule ve itiraza sevk edebilmesi gerekir. Bu doğrultuda Sûle, kelimeyi argümantatif açıdan şöyle tanımlar: "Kelime, sözlük, morfolojik ve sentaktik birim olarak, sözlük anlamına ek olarak bağlamına göre ek anlamlar kazanabilen bir yapıdır. Bu ek anlamlar, hem sözün yapısını hem de bağlamını etkiler."³¹⁸ Bu değerler, dilin doğasında mevcuttur; ancak bir dilin argümantatif incelemesinde, söz ve bağlamın ilk anlamına eklenen bu anlamlar özellikle dikkat çeker.

Bühler'in ifade ettiği gibi, kelimenin iki yönde ele alınması gerekir. Birincisi, kelimenin içinde yer aldığı dilsel bağlam (السياق اللغوي), ikincisi ise kelimenin

³¹⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 68.

³¹⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 68.

toplumdaki konumu ve durumu (الوضعية) olarak tanımlanmıştır. Sûle bununla yetinmeyip, Leo Spitzer'in ve ardından Paul Ricoeur'ün şu görüşlerine de değinmiştir: Kelime, yalnızca bir dilsel yapı değil; aynı zamanda, onu kullananların medeniyeti ve tarihine ait bir anlam ve düşünce kazanmaktadır.³¹⁹ Bununla birlikte, Sûle, kelimenin bağlamsal anlamını öne çıkararak onun argümantatif işlevine vurgu yapmış, Yeni Eleştiri Okulu ve yapısalcılar (البنويون) tarafından desteklenen bağlam anlamını benimsemiştir.

Kelimenin bağlamsal anlamını açıklamak için Sûle, iki kaynağa işaret etmiştir. Bunlardan birincisi dilsel kaynaktır. Burada kelimeler, nesnel değerlendirmeye göre ikiye ayrılmıştır: Birincisi aklî olan, ikincisi ise duygusal/öznel olandır. Bu sınıflama, Aurecchioni'nin çalışmalarından ilhamla yapılmıştır. Ancak burada esas alınan "anlamın etkisi" kavramıdır. Bu etki, sözlük anlamı ile kelimenin öznel yükü arasındaki farktan doğar. Dolayısıyla, kelimenin sözlük anlamının yanı sıra bir de bağlamsal anlamı mevcuttur. Bu bağlamda Ricoeur, "anlamın etkisi" kavramını ortaya atarak, kelimenin bir cümlede kullanılmasıyla bağlamda meydana gelen değişime dikkat çeker. Yani kelimelerin tek başına taşıdığı anlamlar yeterli değildir; aksine, cümlenin söylemsel bütünlüğü içinde değerlendirilmesi gerekir.

İkincisi ise edimsel kaynaktır. Bu kaynakta kelime, sözdizimsel yapı içindeki rolü üzerinden değerlendirilir. Kelimenin bu rolü, tarih boyunca farklı kullanımlardan aldığı anlamlar sayesinde iki düzlemde incelenebilir: Birinci düzlemde, kelime cümleden küçük bir yapıdadır ve anlamını, diğer kelimelerle bir araya gelerek oluşturduğu genel sözdizimsel yapıdan alır. İkinci düzlemde ise kelime, cümleden büyük bir yapı hâline gelir. Bu durumda kelime, uzun tarihsel kullanımlarından kazandığı anlamları cümleye ekler. Önceki cümleler ortadan kalksa bile, kelimenin kazandığı anlamlar varlığını sürdürür. Paul Ricoeur bunu, "kullanımın bıraktığı anlam izi" olarak özetler.³²⁰ Bu anlam izi, "bağlam" ile şu anki anda bir diyalektik ilişki kurar, bu sayede kelime hem zamansal bir boyut kazanır hem de geçmişten gelen anlamlarla tarihî bir derinlik taşır. Mikhail Bakhtin'e göre ise bu ilişki, aynı zamanda diyalojik bir boyut kazanır³²¹.

³¹⁹ Nâsır 'Amâra, "el-Ĥicâcu'l-Luġavî fi'l-Ĥitâbi'l-Felsefî Hirminyûfikâ Rikûr", *el-Ĥicâc ve'l-İstidlâlu'l-Ĥicâci: Dirâsât fi'l-Belâġati'l-Cedîde*, ed. Ĥâfız İsmâ'îlî 'Alevî, 1. bs., Dâru Verd el-Ürdünniyye, 2011, 69.

³²⁰ Abdullah Sûleden, *el-Ĥicâc fi'l-Ĥur'ân*, 77 (Paul Ricoeur'dan naklen).

³²¹ Tzvetan Todorov, *Mikâil Bâktin: Diyalog İlkesi*, trc. Fahri Salih, 2. bs., Dâru'l- Faris, Amman, 1996, 16.

Ancak, Abdullah Sûle için bu açıklamalar yeterli değildir. Ona göre, kelimenin mutlaka "argümantatif bir boyutu" ve "anlam etkisi" olmalıdır. Bu anlam etkisi, muhatap üzerinde bir ikna gücü oluşturur. Dolayısıyla, kelimenin "argümantatif özellikler" kazanması ve bir hareket taşıması gerekir ki, bu harekete "argümantatif kelimenin hareketi" adı verilir.

Abdullah Sûle, Kur'an'da kelimenin anlamını araştırırken, tefsir kitapları, belagat eserleri ve Kur'an sözlüklerini inceledikten sonra, anlamın beş düzeyi olduğunu belirtmiştir.

- Birincisi sözlük anlamıdır. Bu anlam iki şekilde incelenir: İlki, kelimenin eşanlamlısının, kökeninin, tekil ve çoğul hâlinin açıklanmasıdır. Bu düzeyde yalnızca sözlük anlamı ele alınır ve bağlama değinilmez. İkincisi ise kelimenin, dil kullanıcıları arasında ortak lafız olarak farklı anlamlara sahip olması durumunda bu anlamların belirtilmesidir.
- İkincisi yan anlamdır. Bu, Abdülkâhir el-Cürcânî'deki "anlamın anlamı"dır. Dilsel göstergenin veya kelimenin ifade ettiği birinci anlamdan ikinci bir anlama yönelmesiyle ortaya çıkar. Bu durumu Hjelmlev, "ikinci gösterge" olarak tanımlar. Sûle, Râgıb el-İsfahânî'nin (343/ 954 – 502/ 1108) *e l-Kumerdân fî Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserinde önce sözlük anlamını, sonra mecazî anlamı açıkladığını ve bu mecazî anlamın yan anlam olduğunu ifade eder.
- Üçüncüsü bağlamsal anlamdır. Bir kelimenin anlamı, kullanıldığı dilsel bağlama göre değişiklik gösterebilir. Bu durum, Cürcânî'nin "nazım teorisi"nde ele alınan örneklerde açıkça görülür. Bu düzey, eş anlamlılık ve benzerlik kitaplarında sıkça yer alır.
- Dördüncüsü referanssal anlamdır. Sûle, bu anlam düzeyini mecazlı bir ifade olarak "referans" kavramıyla nitelendirir. Kelimenin doğrudan bir referansa bağlanmasıdır. İki türü vardır: İlki, sebep-i nüzul bağlamına dayalıdır. Kelimenin referansı, ayetin inişine eşlik eden tarihî şartlar çerçevesinde belirlenir. Bu, "Mübhematu'l-Kur'ân" gibi eserlerde bulunur. İkincisi ise kelimenin referansının yorumcunun inanç ve siyasi görüşüne bağlı olarak sembolik bir şekilde atanmasıdır. Bu, özellikle Şîi tefsirlerinde örneklendirilebilir.

- Beşincisi ise sembolik anlamdır. Bu anlam düzeyi, tevil yöntemine dayanır. Müslüman sûfiler, işarî tefsirlerinde bu yöntemi kullanmışlardır. Şöyle ki sûfiler, sembolü iki mantıksal işlem temelinde inşa ederler. Sembol, yan anlam üzerine kurulur. Burada kelimenin birinci anlamı ile ikinci anlamı arasında birebir örtüşme bulunmaz. Birinci anlam, ikinci anlam için bir çıkış noktasıdır. Böylece, kelimenin batınî anlamlarına ulaşmaya çalışırlar.³²²

Sûle, sûfilerin kullandığı sembolik anlamı, argümantasyonun bir türü olarak görse de bazı durumlarda anlam zincirinden çıkıldığını, bağlantı ve tutarlılık açısından sorunlar yaşandığını ifade eder. Benzer bir durum, Şîî tefsirlerinde de gözlemlenir. Bu tür yorumlarda delil kaybolur ve argümantasyonun yapısı bozulur.

3.1.2. Kelimenin Argümantatif Bağlamdaki İktizâsının Retoriği

Abdullah Sûle, “iktizâ” kavramını tanımlayarak başlar ve ardından sözlük anlamını açıklar. Bu bağlamda, İslam âlimlerinden Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Fâris (ö. 395/1004) gibi isimlere başvurur. el-Gazzâlî’ye göre iktizâ, “lafzın işaret ettiği ancak açıkça söylenmeyen, ancak lafzın gerekliliğiyle anlaşılması zorunlu olan şeydir.”³²³ Bu gereklilik, ya konuşmacının doğru olmasının ancak onunla mümkün olması, ya lafzın şer’î açıdan geçerli olmasının ona bağlı olması ya da aklî açıdan varlığının zorunlu olmasıyla ilgilidir. Bu sayede, ifade edilmemiş olan şey, konuşmada ifade edilir hâle gelir.

Wunderlich, iktizâyî konuşma bağlamında beş kategoriye ayırır:

1. Konuşmacıya özgü iktizâlar: Konuşmacının bilgisi ve yetenekleriyle ilgilidir.
2. Muhataba özgü iktizâlar: Muhatabın, konuşmacının bilgisi ve yetenekleri hakkında düşündüklerini kapsar.
3. Muhatabın bulunduğu mekâna özgü iktizâlar: Muhatabın bulunduğu yerde konuşmacının mevcut saydığı fiziksel veya diğer unsurları içerir.
4. Sosyal iktizâlar: Konuşmacı ve muhatap arasındaki sosyal ilişkiyi belirleyen unsurlardır.

³²² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 76-80.

³²³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 76-80.

5. Metne özgü iktizâlar: Muhatabın, metnin önceki ifadelerinden anladığı şeyleri kapsar.³²⁴

Konuşma sırasında ifade edilmeyen bir anlam, açık bir ifadeyle aktarılır. Abdullah Sûle, kelimenin iktizâ anlamını araştırırken bu görüşü inceler ve İbn Fâris'in görüşünden hareketle kelimenin doğasında bulunan iktizâyı ele alır. İbn Fâris, isimleri beşe ayırır: ayrıştırıcı isim, ayrışık isim, türemiş isim, iktizâ eden isim ve mürekkep isim. Ona göre, "شريك" (şerîk), "أخ" (ah), "ابن" (ibn) ve "خصم" (hasm) gibi kelimeler, mutlaka bir başkasını gerektirir. Örneğin, "شريك" (şerîk) kelimesi, bir ortağı (şerîk) gerektirir; "أخ" (ah) kelimesi, bir kardeşi (ah) işaret eder.³²⁵

Sûle, bu yaklaşımlardan hareketle, kelimenin iktizâsının iki düzeyde ele alınabileceğini belirtir:

3.1.2.1. Sözlüksel İktizâ:

Abdullah Sûle, Kur'an'daki sözlüksel iktizâyı şu noktalarda ele alır:

- Sözlüksel iktizânın kaynağı, kelimenin sözlük anlamıdır. Kur'an kelimesinin iktizâsını araştırmak, sözlük anlamını en derin seviyede incelemeyi gerektirir.
- Sözlüksel iktizâ, açıkça ifade edilen içerik altında örtük bir anlam taşır.
- Bu tür iktizâ, ifade edilen lafza özel bir semantik ve argümantatif rol kazandırır. Sûle, bu durumu Ducrot'nun "kelimenin anlamsal etkisi" kavramıyla ilişkilendirir.
- Bazı kelimeler, doğaları gereği iktizâ taşıırken, bazıları taşımaz. Örneğin "racul" (adam), "şecere" (ağaç), "kelb" (köpek) ve "cebel" (dağ) gibi kelimeler bu kategoriye girer.
- Kur'an sözlüğünü inceleyen Sûle, Kur'an'da sözlüksel iktizâ taşıyan kelimelerin kullanıldığını belirtir.

³²⁴ Serhân İdrîs, "et-Te'vilü'd-Delâli ve't-Tedâvülî li'l-Melfûzât ve Envâ'u'l-Kifâyâti'l-Maṭlûbe fi'l-Mü'evvil," *et-Tedâvulîyyât ve 'İlmi İsti'mâli'l-Luğa*, ed. Hâfiz İsmâ'îlî 'Alevî, 155-156.

³²⁵ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi Fıkhî'l-Luğa ve Süneni'l-'Arab fi Kelâmihâ*, Mektebetu's-Selâfiyye, Kahire, 1910, 54.

- Kur'an'da sık kullanılan bazı kelimeleri inceleyen Sûle, “Allah” kelimesinin ve Esmâü'l-Hüsna'nın 2697 kez geçtiğini; “kâfir” ve türevlerinin 370 kez; “mü'min” ve türevlerinin ise 480 kez geçtiğini tespit etmiştir.³²⁶

3.1.2.2. Pragmatik İktizâ:

Sûle, pragmatik iktizâyı Fillmore ve Keenan'ın tanımları üzerinden inceler. Fillmore, pragmatik iktizâyı şöyle tanımlar: “Konuşmanın, söylenmeyen bir anlamı gerçekleştirmesi için gereken koşulların toplamıdır.” Bu koşullar, kullanım ve edimsellik ile ilişkilidir. Buna karşın, Keenan ise pragmatik iktizâyı “konuşmanın bağlamla uyumlu olması gerektiği” şeklinde tanımlar.³²⁷

Fillmore'dan anlaşıldığına göre, konuşmacının konumu, pragmatik iktizânın gerçekleşmesi için sağlanması gereken koşullardan biridir. Yani, konuşmacının muhatabına emir vermesine imkân tanıyan bir yetkiye sahip olması gerekir. Bu durum, konuşmacı ile muhatap arasında iletişim kurulmasını ve anlamayı mümkün kılacak ortak bir anlaşmanın bulunmasını zorunlu kılar. Bu nedenle Abdullah Sûle, Fillmore'daki pragmatik iktizâyı, “söz dışı bağlamda gerçekleşen koşulların toplamı” olarak değerlendirir. Bu koşullar, emretme, yasaklama, ricada bulunma gibi söylem dışı edimlerin gerçekleşmesine yardımcı olur. Bunlar doğrudan söylemlerle ifade edilebileceği gibi dolaylı yoldan da ifade edilebilir. Örneğin, “Kapıyı aç” gibi doğrudan bir emir yerine “Hava sıcak” gibi dolaylı bir ifade kullanmak bu tür bir iktizânın örneğidir.³²⁸

“Allah” Lafzının İktizâsı:

“Allah” kelimesinin kökeni konusunda âlimler arasında büyük bir ihtilaf vardır. Kelimenin türetilmiş bir isim mi, yoksa doğrudan bir isim mi ya da sıfat mı olduğu tartışılmıştır. Sûle, bu konuda bazı âlimlerin görüşlerini aktarır. Örneğin, Gazzâlî, “Allah” lafzının özel isim olarak kullanıldığını, onun tanımlanması veya kökeninin araştırılmasının bir zorlama ve gereksiz olduğunu ifade eder.³²⁹

Bu bağlamda Sûle da “Allah” lafzının yapısal olarak incelenmesi gerektiğini düşünerek konuyu iki kısma ayırır:

³²⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 89-91.

³²⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 103.

³²⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 103.

³²⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mağşadu'l-Esnâ fi Şerh Esmâ'i'llâhi'l-Hüsna*, thk. Bessâm 'Abdülvehhâb el-Câbî, 1. bs., Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî ve Dâru İbni Hâzım, Beyrut, 2003, 2003.

1. Kelimenin türetilip türetilmediğinin araştırılması
2. İsmi bir özel ad mı yoksa bir sıfat mı olduğunun incelenmesi

Türetim Meselesi: Sûle, bu konuda iki görüşten bahseder. İlk grup, “Allah” lafzının dil kökeni olmayan bir isim (murtecel) olduğunu söyler. Bu görüşü, Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) ve ez-Zemahşerî savunmuştur. Ez-Zemahşerî’ye göre, “تَالِهٌ” (teellehe), “أَلِيهٌ” (elihe) ve “أَسْتَأَلُهُ” (isteelehe) fiilleri, “الله” (Allah) isminden türemiştir. Zemahşerî bunu “أَسْتَنْوِقُ” (istenûka) ve “أَسْتَحْجِرُ” (istahcera) örnekleriyle destekler. Aynı şekilde, Daniel Gimaret (1933- 2024) gibi bazı oryantalistler de “Allah” lafzının Süryanice veya İbranice kökenli olduğu kanaatindedir.³³⁰

İkinci grup ise, “Allah” lafzının “el-İlâh” kökünden türediğini savunur. Bu görüşü Şerîf el-Cürçânî destekleyerek, “el-İlâh” kelimesinin “fiâl” vezninde olup “mâlûh” (mabud) anlamında türetildiğini belirtir. ez-Zerkeşî, “Allah” lafzının ulûhiyet kökünden türediğini savunurken, Râgıb el-İsfahânî de bu görüşü destekleyerek şunları ifade eder:

“‘Allah’ kelimesinin kökeni ‘İlâh’tır. Kelimenin başındaki hemze kaldırılmış, ‘elif-lâm’ eklenmiş ve bu isim yalnızca Allah’a tahsis edilmiştir. ‘İlâh’, insanların ibadet ettiği her şeye isim olarak verilmiştir. Güneşe dahi ibadet ettikleri için ‘ilâhe’ demişlerdir. Bu bağlamda ‘e-lehe’ fiili, bir şeyi ibadet ederek yüceltmek anlamına gelir. ‘İlâh’, bu anlamda ‘mabud’ demektir.”³³¹

Sûle, “Allah” lafzının bir kelimedenden türemiş olduğunu savunan görüşü benimser. Ona göre, “Allah” kelimesi, başlangıçta tüm mabudları ifade eden cins isim (el-İlâh) iken, kullanımda bir özel isim hâline gelmiş ve yalnızca Allah’a tahsis edilmiştir. Bu dönüşüm, elif-lâm takısının eklenmesi ve kelimenin sık kullanımı sonucunda hemzenin düşmesiyle gerçekleşmiştir. Sûle, bu türetim ve dilsel yapı değişimlerinin, kelimenin anlamını inşa ettiğini ve ona özel bir anlam etkisi kazandırdığını ifade eder.³³²

Diğer taraftan "Allah" kelimesinin isim mi yoksa sıfat mı olduğu tartışmasının ikinci kısmında üç farklı görüş ele alınmıştır: Birinci görüş, kelimenin **isim** olduğu yönündedir. Bu görüşün sahipleri, "Allah" kelimesinin sıfat olmasını reddederler; çünkü sıfat, bir şeyi nitelemek için kullanılır, ancak Allah herhangi bir şeye benzemeyen bir varlıktır. Bu nedenle kelimenin sıfat olmasına karşı çıkmış ve ez-Zemahşerî'nin bu

³³⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 92-93.

³³¹ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân*, tah: Muḥammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ty., 21.

³³² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 94.

reddi desteklediği ifade edilmiştir. Böylece "Allah" kelimesi yalnızca **isim** olarak kabul edilir.

İkinci görüş, kelimenin sıfat olduğu yönündedir. Bu görüşe göre, isim, bir varlığı tanımlamak için kullanılır; ancak Allah, duyu organlarıyla veya sezgiyle idrak edilemez. Bu nedenle Allah ancak sıfatlarıyla bilinebilir. Bu görüşü savunanlar arasında ez-Zerkeşî bulunmaktadır.

Üçüncü görüş ise, kelimenin hem isim hem de sıfat özelliklerini taşıdığı yönündedir. Abdullah Sûle, bu görüşü destekleyerek şöyle der: "Bizim görüşümüz, 'Allah' kelimesinin sıfat olduğu kadar aynı zamanda özel bir isim olarak kullanıldığıdır. Bu durum, kelimenin 'el-İlâh' (الإله) kökünden türemesiyle, 'mabud' (مألوه) anlamını taşımasından kaynaklanır. Aynı zamanda, bu kelime, Allah'a ait özel bir isim hâline gelmiştir." Sûle, bu görüşünü Şerîf el-Cürçânî'nin (الشریف الجرجاني) "İlâh" kelimesinin sıfat, "Allah" kelimesinin ise Allah'ın zatına ait bir özel isim olduğu yönündeki düşüncesine dayandırır.³³³

"Allah" kelimesinin sözlüksel iktizâsı ve onun argümantatif boyutu üzerine Sûle'nin yaklaşımına göre, bu kelimenin iki temel sözlüksel iktizâsı vardır:

Birinci Sözlüksel İktizâ: "Allah" kelimesinin, "el-İlâh" (الإله) kelimesinden türetilmiş olup "mabud" (مألوه) anlamını taşıması, zorunlu olarak bir kul (مؤله) varlığını gerektirir. Bu da kelimenin iki taraf arasındaki ilişkiyi ifade ettiğini gösterir: Bir tarafta Allah (الله) diğer tarafta insan (إنسان) vardır. Bu bağlamda Allah, insanın yaratıcısı ve rızık vericisidir. "Allah" lafzının söylenmesi, dolaylı olarak insanların Allah'ın kulu olduğunu, O'na muhtaç ve zayıf olduklarını ima eder. Sûle'ye göre, "Allah" kelimesi zorlayıcı (مُلْزِمَة) ve bağlayıcı (مُقَيِّدَة) bir etkiye sahiptir. Bu kelime, insanı yaratıcısına bağlar, O'na itaat etmeyi ve nimetleri için şükretmeyi zorunlu kılar.³³⁴

İkinci Sözlüksel İktizâ: Burada iktizâ, "Allah" kelimesine elif-lâm (الألف واللام) takısının eklenmesiyle ortaya çıkar. Sûle, bu durumun yalnızca türetilmiş kelimelerde geçerli olduğunu belirtir; çünkü murtecel isimlerde sözlüksel bir iktizâ bulunmaz. ez-Zerkeşî'ye göre, "elif-lâm" (الألف واللام) takısı, ahd (العهد) anlamını taşır; yani Allah, mutlak olarak tek ilâh olarak bilinir ve bu, kelimenin cins isim olmasını engeller. ez-

³³³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 95.

³³⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 96.

Zerkeşî der ki: "Eğer 'elif-lâm', cins anlamında olsaydı, 'Allah' kelimesi tevhid inancını ifade edemezdi."³³⁵

Sûle, "Allah" kelimesinin sıfattan isme dönüşümünün, inançsal çatışmalar ve itikadî tartışmalar sonucunda gerçekleştiğini ifade eder. Bu dönüşüm, çok ilâhlî inançlar ile tek ilâh inancı arasındaki mücadeleyi yansıtır. Bu bağlamda "Allah" kelimesi, tevhid inancını netleştiren bir dilsel yapı hâline gelmiştir.

Sonuç olarak, "el-Îlâh" (الإله) kelimesine elif-lâm takısının eklenmesi, iki temel anlam kazandırır:

1. Allah'ın tek ve yegâne ilâh olduğu.
2. Müşriklerin taptığı sahte ilâhların (آلهة) hiçbir şekilde ulûhiyetle ilişkilendirilemeyeceği.

Bu bağlamda, "Allah" lafzının Mekke döneminde kullanımının sınırlı, Medine döneminde ise daha yaygın olduğu görülür. Örneğin, Sûretü'l-Fecr'de "Rabb" (رب) lafzı sekiz kez geçerken, "Allah" lafzı hiç geçmemektedir. Batılı araştırmacı Blanchère, Medine döneminde "Allah" kelimesinin kullanımının büyük ölçüde arttığını belirtir. Örneğin:

- Sûretü'l-Bakara'da, "Allah" kelimesi 282 kez, "Rabb" kelimesi 48 kez geçmiştir.
- Sûretü'l-Mâide'de, "Allah" kelimesi 147 kez, "Rabb" kelimesi 17 kez geçmiştir.
- Sûretü't-Tevbe'de, "Allah" kelimesi 168 kez geçerken, "Rabb" kelimesi yalnızca bir kez geçmiştir.³³⁶

Sûle'ye göre, "Rabb" kelimesi, sözlüksel olarak birden fazla anlam taşıdığı için "Allah" kelimesinin sözlüksel iktizâsını karşılamaz. Örneğin, "Rabbü'l-amel" (رب العمل) veya "Rabbü'l-beyt" (رب البيت) gibi ifadelerde mecazî olarak kullanılır ve birden fazla rab olabileceği anlamını ima eder. Buna karşılık, "Allah" kelimesi, tek ve mutlak ilâh anlamını kesin bir şekilde ifade eder.

Abdullah Sûle'ye göre, "Allah" kelimesinin sözlüksel iktizâsı, pragmatik bir iktizâyâ dönüştüğünde, söylem dışı edimin (emir, yasaklama vb.) gerçek dünyada anlam

³³⁵ Bedruddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *Ma'nâ Lâ Îlâhe illâllâh*, thk. Alî Muhyiddîn Alî, Dâru'l-İ'tişâm li'n-neşr, Beyrut, ty., 116.

³³⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 110.

kazanmasını sağlar. Pragmatik iktizâ, söylemin muhatap üzerindeki etkisini artırarak güçlü bir etki oluşturur. Bu açıdan Sûle, pragmatik iktizâyı açıklarken Aurecchioni'nin söylemin başarılı olması için gerekli koşullar teorisinden ve Austin'in söylem dışı edimlerin nasıl gerçekleştiğine dair görüşlerinden yararlanır.

Pragmatik iktizânın hicâc boyutu, "Allah" kelimesinin insana, zihinsel olarak aciz ve zayıf bir konumda olduğunu hissettirmesidir. İnsan, kendisine ibadet edilmesi gereken bir ilâha muhtaçtır. Böylelikle "Allah" kelimesi, bir hüküm inşa ederek Allah'ın birliğini ve ilâhî ulûhiyetini ortaya koyar, şirk koşmayı ise geçersiz kılar.

Sûle, bu pragmatik boyutu, Kur'an'da dikkat çeken bir dilsel fenomene bağlar. Bu, "Allah" kelimesinin dilsel bağlamlarda açıkça zikredilmesidir. Oysa, bu bağlamlarda kelimenin zamir kullanılarak ifade edilmesi mümkün olmasına rağmen, bu tercih edilmez. Örneğin, “يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” (Fâtır, 15). Burada Allah şöyle demek yerine, “Siz bana muhtaçsınız, ben ise zenginim” ifadesini değil, "Allah" kelimesini açıkça zikretmiştir.

Sûle, zamir kullanımı yerine "Allah" isminin kullanılmasıyla ilgili şu görüşü dile getirir: Kur'an'da “biz” (نحن) zamiri kullanıldığında, bu zamir, Allah'ın büyüklüğünü ve azametini ifade eder. Ancak “ben” (أنا) zamiri, Émile Benveniste'in (Ö.M.1902 – 1976) teorisine göre kişiye özgü bir referanstır. Benveniste'ye göre her “ben”, söyleme özgüdür ve ortak bir “ben” yoktur.³³⁷ Dolayısıyla Kur'an'ın, zamir yerine "Allah" lafzını kullanması, çok daha güçlü bir anlamsal ve hüccet değeri taşır.

Bu tercih, ez-Zerkeşî'nin görüşüyle desteklenir. ez-Zerkeşî, “Allah” isminin açıkça zikredilmesinin, muhatap üzerinde saygı ve heybet duygusu uyandırdığını belirtir. Örneğin, bir halifenin, “Ben emrediyorum” yerine “Emîru'l-mü'minîn emrediyor” demesi gibi, “Allah” isminin kullanımı muhataba daha etkili bir şekilde hitap eder.³³⁸ Bu ifade tarzı, “ben” zamirinin doğasında bulunan bireysellikten uzaklaşarak, Allah'ın mutlak birliğini ve ululuğunu vurgular. Böylece "Allah" lafzı, sözlüksel iktizâdan pragmatik bir iktizâyâ dönüşerek muhatap üzerinde zorlayıcı ve ikna edici bir etki oluşturur.³³⁹

Kâfirûnve Mü'minûn Kelimelerinin İktizâsı

³³⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 108.

³³⁸ Bedruddîn Muḥammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-kur'ân*, thk. Ebû'l-Faḍl ed-Dimyâtî, Dâru'l-Ḥadîs li'n-Neşr, Kahire, 2006, II, 490.

³³⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 115.

Küfr (الكفر) kelimesi, dil açısından farklı anlamlar taşır. Cevherî'ye göre küfür imanın zıddıdır. 'Allah'ı inkâr etti' anlamında kullanılır. Küfrün çoğulu, 'kuffâr' (كُفَّار) ve 'kefere' (كَفَّرَ) şeklindedir. Küfür aynı zamanda nankörlük, şükürün zıddı anlamına gelir ve örtmek demektir. Bir şeyi örttüğümüzde 'kafartu' (كَفَّرْتُ) ifadesi kullanılır.”³⁴⁰

Kur'an'da küfür kelimesi farklı türevleriyle kullanılmıştır: "el-kâfirûn" (الكافرون), "el-kuffâr" (الكُفَّار) ve "ellezînekeferû" (الذين كفروا). Örneğin, “ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ” (Âl-i İmrân, 4) ayetinde küfür, Allah'ın ayetlerini inkâr etmek anlamında kullanılmıştır.

Bununla birlikte, küfür kelimesi başka bir anlamda da kullanılmıştır. Örneğin: “ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ” (Hadîd, 20). Burada "el-küffâr" kelimesi, çiftçiler anlamında kullanılmıştır. Çünkü çiftçiler, toprağa tohum eken ve örten kişiler olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda “kâfir”, hakikati örten ve gizleyen kişi anlamında kullanılır.

Abdullah Sûle'nin “el-kâfirûn” (الكافرون) ve türevleri üzerine yaptığı çalışmaya göre, bu kelime, mutlak anlamda nimeti inkâr edenleri ifade eder. Sûle, kelimenin sözlük anlamında yer alan bu iktizânın hüccet işlevi taşıdığını belirtir. Buradaki iktizâ, Allah'ın kâfirlere bir nimet verdiği ve onların bu nimeti inkâr ettikleri gerçeğini vurgular. Örneğin, “ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ” (Tevbe, 3) ayetindeki “ellezînekeferû” (الذين كفروا) ifadesi, iki katmanlı bir anlam taşır: İlki, kâfirlerin nimeti inkâr edenler olduğu açık bir bilgi verir. İkincisi, dolaylı olarak, Allah'ın onlara bir nimet verdiğini ima eder. Sûle'ye göre, bu nimet, Hz. Muhammed'in mesajı ve onun içindeki tevhid, yeniden diriliş, mükâfat ve ceza ilkeleridir. Böylece “ellezînekeferû” ifadesi, peygamberin mesajını değişmez bir hakikat ve geniş kapsamlı bir nimet olarak ortaya koyar.³⁴¹

Burada lafzî (منطوق) ve iktizâî anlam (مقتضى) birbirinden ayrılmaz. Lafzî anlam, iktizâî anlama götürür ve tersi de doğrudur. “el-kâfirûn” (الكافرون) kelimesinde açık bir suçlama bulunurken, aynı zamanda bir hakikati ifade eden dolaylı bir anlam da taşır. Bu suçlamayı reddetmek için, hakikatin de reddedilmesi gerekir. Bu durum, Hz. Peygamber

³⁴⁰ Ebû Naşr İsmâ'îl el-Cevherî, *eş-Şihâh Tâcu'l-'Arabiyye ve Şihâhü'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, 1. bs., Dâru'l-Ĥadîs, Kahire, 2009, 1003.

³⁴¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Ĥur'ân*, 118.

ile Kureyş ve Yahudiler arasında yapılan tartışmaları sözlü münakaşadan şiddet ve komplo aşamasına taşıyan bir dönüşümü ifade eder.

Dolayısıyla “el-kâfirûn” kelimesinin hüccet gücü, Allah’ın birliğini, Muhammed’in peygamberliğini ve bu hakikatin kâfirler tarafından inkâr edilen bir nimet olduğunu vurgulamaktadır. Kâfirlerin, Hz. Muhammed’e yönelik “büyücü” veya “yalancı” gibi iddiaları, “el-kâfirûn” kelimesi aracılığıyla çürütülür. Aynı zamanda, kelimenin hüccet işlevi, düşmanın sözlerini kırmak, iptal etmek ve onların yanlış iddialarını Kur’anî söylem içinde ifşa etmektir.³⁴²

Sûle, “ez-zâlimûn” (الظالمون) ve “ellezînezalemû” (الذين ظلموا) ifadelerini “el-kâfirûn” kelimesine kıyasla ele alır. Kur’an’da 166 kez geçen bu sıfat, zalimleri tarif eder. Sûle, zulmü üç açıdan inceler:

Birincisi dilsel açıdan zulüm, bir şeyi olması gereken yerin dışına koymaktır. Bu bağlamda Sûle, İbn Kuteybe’nin görüşüne başvurur ve el-Cevherî’nin *es-Sihâh* adlı eserindeki tanımını aktarır: “Zaleme huye zlimuhuzulmen ve mazlime: Zulmün aslı, bir şeyi yerinden başka bir yere koymaktır.”³⁴³ Ayrıca, İbn Kuteybe’ye göre “el-mazlûme” (المظلومة), daha önce kazılmamış bir toprağın kazılması anlamına gelir. Böylece, zâlim, hakkı yerinden çıkararak kendisine mal eden, başkasının hakkını gasp eden kişidir.

İkincisi tefsir açısından ele alır. Sûle, Râgıb el-İsfahânî’nin zulmü üç sınıfa ayıran görüşünü aktarır:

- Allah’a karşı zulüm: Bu, en büyük zulüm olan şirk ve nifaktır. Kur’an’da, “إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ” (*Lokman*, 13) ayeti bu tür zulmü ifade eder.
- İnsanlara karşı zulüm: Bu, insanların birbirlerine yaptığı kötülüklerdir. Kur’an’da “وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ” (*Şûrâ*, 40) ayeti bu tür zulmü anlatır.
- Kişinin kendisine karşı zulmü: Kur’an’da, “فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ” (*Fâtır*, 32) ayetinde bu tür zulüm ifade edilir.³⁴⁴

Buna göre “ez-zâlimûn” kelimesinin iktizâsı, hakikatin varlığını ima eder. Bu hakikat, bir doğru ve bu doğruyu çarpıtan bir zalimi ortaya koyar. Tıpkı “el-kâfirûn”

³⁴² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 120.

³⁴³ el-Cevherî, *eş-Şihâh*, 720.

³⁴⁴ el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân*, I, 411.

kelimesinde olduğu gibi, “ez-zâlimûn” kelimesi de Kur’an’ın muhaliflerini suçlar ve onları hakikatin dışına çıkmakla itham eder.

Benzer şekilde, “el-fâsıkûn” (الفاسيقون) kelimesi de iki katmanlı bir iktizâ taşır: Birincisi, doğru ve meşru bir düzenin varlığını ima eder. İkincisi, bu düzenin bilindiği ve kabul edildiği hâlde terk edilmesini ifade eder.

Mü’minûn ve Ellezîne Âmenû Kelimelerinin İktizası

İman kelimesi, dil açısından “emn” (أمن) kökünden türemiştir. “emn” (emn), güven ve emanet anlamlarına gelir. “أمنتُ” (emintu), yani “güvende oldum” anlamında, kişinin kendisi için kullanılır ve kişi “آمن” (âmin), yani “güvende olan” olur. “آمنتُ” (âmantu), bir başkasını güvene kavuşturmak anlamında kullanılır ve güven vermek veya güvenli kılmak anlamına gelir. “el-Îmân” (الإيمان) ise tasdik etmek anlamındadır. Allah Teâlâ’nın “el-Mü’min” (المؤمن) ismi, O’nun kullarını zulme uğratmaktan koruduğu ve güvence altına aldığı için bu ismi taşıdığını ifade eder.³⁴⁵

Abdullah Sûle, “el-mü’minûn” (المؤمنون) ve “ellezîneâmenû” (الذين آمنوا) kelimelerinin sözlüksel iktizâsını iki temel anlam üzerine inşa eder. İman kelimesinin kökeni, “emn” (أمن) kökünden gelir. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arabeserinde* “iman” kelimesinin iki anlam taşıdığını belirtir. Birinci anlam, “güven ve huzur” (الطمأنينة) anlamıdır. Buna göre, Halil bin Ahmed’e “iman nedir?” diye sorulduğunda, “iman, huzur ve güvenlidir” diye cevap verir. İkinci anlam ise “tasdik” (التصديق) anlamıdır. İbn Manzûr’a göre, dil âlimlerinin ve diğer âlimlerin ittifakla kabul ettiği iman tanımı, “tasdik etmek” şeklindedir.³⁴⁶ Aynı tanım, Cevherî’nin *Sihâh* adlı eserinde de yer alır.

Buna göre iman, Hz. Muhammed’in getirdiği mesajı tasdik etmek demektir ve bu tasdikin zıttı, tekzip yani yalanlamaktır. Tekzip edenler, Hz. Muhammed’in mesajını inkâr eden kişilerdir. İman, aynı zamanda küfrün zıddıdır ve kalbin bir fiilidir. Ancak, kalpteki iman, dış eylemle çelişse dahi, kişi hâlâ iman dairesi içerisinde kabul edilir. İman, şer’î açıdan şu şekilde tanımlanır:

“İman, Kitap, Sünnet ve ümmetin selef-i salihîninden gelen tanıma göre, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve uzuvlarla amel etmektir.”³⁴⁷

³⁴⁵ el-Cevherî, *eş-Şihâh*, 56.

³⁴⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 124.

³⁴⁷ Abdullâh Şâlih Kaşîr, *Beyânu Erkânî’l-Îmân*, 1. bs., Mektebetü’l-Melik Fehd li’n-Neşr, Riyâd, 2003, 10.

Bu tanımında, imanın iki temel anlam taşıması dikkat çeker: Birincisi, güvenlik ve huzur; ikincisi ise Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine tasdik etmektir. Bu iki anlam arasındaki ilişkiyi Sûle, Râgıb el-İsfahânî'nin yorumunda bulur: İman, tasdikle birlikte huzur anlamını taşır. İnsanın iman etmeden önce korku içinde yaşadığını, imanın ise onu bu korkudan çıkardığını ifade eder. Güvenlik (*emân*) ve korku (*havf*) birbirine zıt kavramlardır.³⁴⁸ Bu bağlamda, küfür, insanı korku içinde bırakırken; iman, insanı güvenlik, huzur ve sükûnet dairesine taşır.

İman kelimesinin bu iktizâî anlamı, Mekke müşriklerinin içinde buldukları korku hâlini gözler önüne serer. Kur'an'da, "فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ. الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ" (Kureyş, 3-4) ayeti, Mekke müşriklerinin açlık ve korku içerisinde olduklarını anlatır. Bu bağlamda, "el-mü'minûn" (المؤمنون) ve "ellezîneâmenû" (الذين آمنوا) kelimeleri, bu korkudan kurtuluşu ve güvenlik aşamasına geçişi ifade eder. Aynı zamanda bu kelimeler, iman edenlere yönelik bir övgü ve şeref payesi taşır. Çünkü mü'min, Allah'a ve O'nun mesajına tasdik eden kişidir.

Sûle, bu çıkarımlardan hareketle "ellezîneâmenû" kelimesinin, Kur'anî söylemin başarıya ulaşmasında kritik bir rol oynadığını belirtir. İman edenler, Kur'an'da yer alan emir ve yasaklara muhatap olarak, yeryüzünün imarı ve inşası için güvenli bir ortam oluştururlar. Böylece, Kur'an'ın hitabı, eski kâfir köyünün yıkılması üzerine, yeni bir Müslüman köyünün inşasını hedefler. Bu süreçte "el-mü'minûn" kelimesi, sözlüksel iktizâsından doğan pragmatik bir işlev taşır: Müminlerin huzur ve güvenliğe erişmeleri, yeryüzünde Allah'ın emirlerini uygulamaları için bir zorunluluktur.³⁴⁹

3.1.3. Kelimenin Argümantatif Bağlamdaki Takvîm Retoriği

3.1.3.1. Dilbilimcilere Göre Takvîm Kavramı:

"Takvim" (التقويم), Arapça köken olarak "kâf, vâv, mîm" (ق و م) harflerinden türemiştir. *Tâcü'l-Arûs*'ta şu şekilde tanımlanır:

"Değer (el-kıyme), bir şeyin kıymetini biçmek, onun değerini takdir etmektir. Kelimenin kökeni 'vâv'dur, çünkü bir şeyin yerini ve değerini belirler. 'O'nun bir değeri yok' ifadesi, bir şeyin sürekliliği olmamasını veya sabit kalmamasını ifade eder;

³⁴⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 125.

³⁴⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 128.

bu anlamda mecazdır. ‘Bir malın değerini biçtim’ (qavventu’s-sil’ateqvîmen) ifadesi ise onun değerini belirlemek, fiyatını takdir etmektir.”³⁵⁰

Burada “değer biçmek” (تقويم) bir şeyin yerini ve kıymetini, olumlu ya da olumsuz, bir hükümle belirlemek anlamına gelir. Bu bağlamda değerlendirme, bir nesneyi veya kavramı olması gereken yerine koyma eylemidir.

Bu konuya girmek için Abdullah Sûle, sözbilim âlimlerinin, özellikle Auricchioni’nin çalışmaları üzerinde durur. Auricchioni, söz türlerini inceleyerek, Kur’an’da kullanılan kelimenin değerini belirlemeye çalışır. Ona göre söz ikiye ayrılır:

1. Nesnel Söylem (خطاب موضوعي): Bu tür söylemde kelimeler yalnızca referansını işaret eder ve hiçbir öznel anlam veya duygusal yük taşımaz. Bu kelimeler, konuşanın kişisel görüşlerinden bağımsızdır.
2. Öznel Söylem (خطاب ذاتي): Bu tür söylemde kelimeler, referansını işaret ederken aynı zamanda duygusal bir yük veya öznel bir değer taşır.³⁵¹

Auricchioni’ye göre kelimelerdeki öznel yük, iki türe ayrılır:

1. Duygusal Kelimeler (الكلمات العاطفية): Bu kelimeler, mutluluk, üzüntü veya şaşkınlık gibi duygusal durumları ifade eder. Örneğin: *hüzün verici* (محزن), *acı verici* (مؤلم), *mutlu* (سعيد), *garip* (غريب).
2. Değerlendirme Kelimeleri (الكلمات التقويمية): Bu kelimeler, bir şeye değer biçme veya yargı verme amacı taşır. Değerlendirme, belirli ilke ve ölçütlere dayanarak yapılır ve bu ölçütler, değerlendirmenin amacına göre değişir. Bu konu, ahlak felsefecileri tarafından da ele alınmıştır³⁵².

Auricchioni’nin değerlendirme kelimelerini iki türe ayırdığı görülür:

1. Ahlakî Olmayan Değerlendirme (تقويم غير أخلاقي): Bu tür değerlendirme, miktar, boyut, mesafe veya sıcaklık gibi fiziksel niteliklerle ilgilidir. Örneğin: *çok* (كثير), *az* (قليل), *büyük* (كبير), *küçük* (صغير), *uzak* (بعيد), *yakın* (قريب), *sıcak* (حار), *soğuk*

³⁵⁰ Muhammed Murtağâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs mine cevâhiri’l-kâmûs*, thk. İbrâhîm et-Terzî, 1. bs., el-Mecmû‘ü’l-a‘lâ li’ş-Şakāfe ve’l-Âdâb ve’l-Funûn, Kuveyt, 2000, XXXII, 312.

³⁵¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 129 (Auricchioni’dan naklen).

³⁵² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 129

(بارد). Ancak bu tür değerlendirmelerde bile öznel bir yargı bulunur. Kişiyeye göre farklılık gösterir; birine göre küçük olan, başkasına göre büyük olabilir. Bu nedenle değerlendirme kelimeleri, göreceli bir ölçekte yer alır.

2. Ahlakî Değerlendirme (تقويم أخلاقي): Bu tür değerlendirme, bir şeyin değerini ahlakî bir yargıyla ifade eder. Örneğin: *iyi* (حسن), *kötü* (سيء), *güzel* (جيد), *çirkin* (قبيح)³⁵³.

Abdullah Sûle, Auricchioni'nin bu sınıflandırmasını tartışmaya açık bulur. Ona göre, bu tür bir sınıflandırma, kelimelerin kullanım bağlamını (السياق) göz ardı etmektedir. Bağlam, nesnel bir kelimeyi öznel bir kelimeye dönüştürebilir ya da bir kelimenin doğasını değiştirebilir. Aynı zamanda, kelimenin kullanımı ve diğer faktörler de onun anlamını değiştirebilir.

Bu noktada Sûle, şu soruyu sorar: Kur'an sözlüğü, bu değerlendirme türleri arasında nerede yer almaktadır? Bu soruya, yaptığı araştırmalarla cevap verir. Kur'an'da kullanılan kelimeler, bağlamsal yapıları içinde incelendiğinde, hem nesnel hem de öznel işlevler üstlenebilir. Kur'anî söylemdeki kelimeler, hem değer biçme işlevini hem de argümantatif bir gücü bir arada taşır. Böylelikle, Kur'an'ın dilindeki değerlendirme belâgati, muhatap üzerinde güçlü bir ikna etkisi oluşturur.

3.1.3.2. Kur'an'da Takvîmi [Değer Atfedici] Kelimeler

Abdullah Sûle, Kur'an'daki değerlendirme işlevine sahip sıfatları inceleyerek, çoğu kelimenin değerlendirme niteliği taşıdığını tespit eder. Bu inceleme, özellikle “el-mü'minûn” (المؤمنون) ve “el-kâfirûn” (الكافرون) gibi kelimeler üzerinden başlar. Ona göre bu tür kelimelerde, belirli bir gruba yönelik değerlendirme yargısı vardır. Bu yargı, ahlaki bir değerlendirme içerir; ya o kelimenin muhataplarını yüceltir ya da alçaltır.

Sûle, Kur'an'da kullanılan değerlendirme niteliğindeki kelimeleri istatistiksel olarak ele alır ve 60'tan fazla köke dayalı kelimenin, farklı formlarda (fiil, sıfat ve isim) tekrarlandığını tespit eder. Bu kelimeleri, alfabetik sıraya göre üç kategoriye ayırır:

1. Fiiller
2. Sıfatlar (etken isim, edilgen isim, mübalağa ismi, üstünlük sıfatı, benzerlik sıfatı)

³⁵³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 129

3. Kaynak isimler ve isimler

Bu çalışmanın amacı, Kur'an'da kullanılan değerlendirme kelimelerinin argümantatif boyutunu ortaya çıkarmaktır. Bu kelimelerin Kur'an'ın hitap tarzını nasıl yönlendirdiğini, muhataplar üzerindeki etkisini ve Kur'anî söylemin örneklerini incelemek amaçlanır. Sûle'nin incelediği değerlendirme kökleri şunlardır:

Esmâ: أثم، أمن، بأس، برك، بصر، بعد، جرم، جمل، حبيب، حسن، حقيق، حكم، حلم، حمد، خبث، خبر، خزي، خسر، خلص، خون، خير، رجم، رحم، سمع، سفل، سفه، سوء، سود، شدد، شطن، صدق، صلح، ضلل، طغي، طهر، طيب، ظلم، عرف، عزز، عظم، علم، علو، غفر، غوي، فجر، فحش، فسد، فسق، فلح، فوز، قدر، قتل، قوم، قوي، كبر، كثر، كذب، كرم، كفر، نعم، نفق، هدي، هون.

Sûle, bu köklerin Kur'an'da ne sıklıkla tekrarlandığını analiz eder. Her kökün, Kur'an'ın söylemindeki önemine göre farklı oranlarda kullanıldığını tespit eder. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar şunlardır:

A. Değerlendirme sıfatları, aynı kökten türeyen fiiller ve isimlerden daha baskındır. Örnekler:

- Bazı köklerde fiil formları neredeyse hiç kullanılmazken, sıfat formları baskındır. Örneğin: "asim" (أثم), "ba'd" (بعد), "cemel" (جمل), "hilm" (حلم), "azm" (عظم).
- Bazı köklerde fiil formları bulunsa da, sıfatların değerlendirme işlevi daha belirgin ve etkilidir. Örneğin: "hayr" (خير), "sıdk" (صدق), "tayyib" (طيب), "ilm" (علم).
- Bazı köklerde değerlendirme niteliği taşıyan isimler bulunmaz, ancak sıfat formları güçlü bir şekilde yer alır. Örneğin: "recm" (رجم), "haml" (حمل).
- Bazı köklerdeki kaynak isimler (masdarlar), sıfat formunda kullanılır. Örneğin: "hak" (الحق), "hüdâ" (الهدى) ve "tâğût" (الطاغوت).
- Değerlendirme sıfatlarının, Kur'an'ın ele aldığı varlıkları ve kavramları sınıflandırması:

- Kişiler: "el-kâfirûn" (الكافرون), "ez-zâlimûn" (الظالمون), "el-fâsikûn" (الفاسقون), "el-mucrimûn" (المجرمون), "el-feccâr" (الفجار), "el-mü'minûn" (المؤمنون), "el-muhsinûn" (المحسنون), "el-muslihûn" (المصلحون), "el-ebrâr" (الأبرار).
- Eylemler: "el-a'mâlû's-sâlihât" (الأعمال الصالحات), "el-a'mâlû's-seyyiât" (الأعمال السيئات).
- Sözcükler: "el-kavlü'l-ma'rûf" (القول المعروف), "el-kelimü't-tayyib" (الكلم الطيب), "el-kavlü'l-münker" (القول المنكر), "el-kelimetü'l-habîse" (الكلمة الخبيثة).
- Şeyler: "beytunmübârek" (بيت مبارك), "şeceretunmübâreke" (شجرة مباركة), "eş-şeceretü'l-me'lûne" (الشجرة ملعونة), "vücûhunnâdira" (وجوه ناضرة).
- Kavramlar: "ez-zinâ fahişe" (الزنى فاحشة), "es-sabr cemîl" (الصبر جميل).

Sûle'ye göre, Kur'an'da bu sıfatların kullanımı, Allah'ın sıfatlarını övmek amacıyla da gerçekleşir. Örneğin: "el-basîr" (البصير), "el-hakîm" (الحكيم), "el-halîm" (الحليم), "el-hamîd" (الحميد), "el-habîr" (الخبير). Bu sıfatlar, kelimenin kök anlamına dayanarak dereceli bir değerlendirme sistemi oluşturur.

Sûle, bu değerlendirme sıfatlarının, Ducrot'nun "değerlendirme merdiveni" teorisine ilişkilendirilebileceğini belirtir. Ducrot'nun teorisine göre, bir sıfatı değerlendirme ölçeğine yerleştirmek, dilin ikna gücünü artırır. Kur'an'da bu sıfatların etkisi, muhatap üzerinde güçlü bir psikolojik ve retorik etki oluşturur. Örneğin:

"Ekzeb" (أكذب), "kezzâb" (كذّاب), "kâzib" (كاذب), "mükezzib" (مكذّب) sıfatlarının karşısına "sâdıq" (صديق), "musaddik" (مصدق), "sıddîk" (صدّيق), "asdak" (أصدق) sıfatları yerleştirilir.³⁵⁴

- b. Abdullah Sûle'ye göre, Kur'an'da incelenen sıfatların çoğu ahlakî bir değerlendirme işlevi taşır. Örneğin: "el-âsim" (الآثم, günahkâr), "el-be'îs" (البئيس, perişan), "el-mucrim" (المجرم, suçlu), "el-hasen" (الحسن, güzel/iyi), "el-habîs" (الخبيث, kötü/pis), "el-hâsir" (الخاسر, kaybeden), "er-recîm" (الرجيم, lanetli), "es-seyyi" (السيئ, kötü), "es-sâdıq" (الصادق, doğru/sadık), "es-sâlih" (الصالِح, iyi).

³⁵⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 145-146.

(الصالح, iyi/dürüst), “et-tayyib” (الطيب, hoş/güzel), “ez-zâlim” (الظالم, zalim), “el-fâcir” (الفاجر, günahkâr/aşırı), “el-fâsık” (الفاسق, yoldan çıkan) gibi sıfatlar doğrudan ahlaki bir değerlendirme niteliği taşır.

c. Kur'an'da ahlakî değerlendirmenin baskınlığı, pek çok nesnel değerlendirme ifadesinin ahlakî bir değerlendirme işlevi kazanmasına yol açmıştır. Bu durum, kelimelerin bazen bir ismi niteleyerek ya da mecaz yoluyla bu işlevi kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Örnekler şunlardır:

- el-hayru'l-kesîr (الخير الكثير, büyük iyilik)
- es-semenu'l-kalîl (الثلثون القليل, küçük değer/fiyat)
- ez-zalâlu'l-baîd (الضلال البعيد, derin sapıklık)
- el-ismü'l-kebîr (الإثم الكبير, büyük günah)
- el-fesâdu'l-kebîr (الفساد الكبير, büyük bozgunculuk)
- el-fevzü'l-kebîr (الفوز الكبير, büyük zafer)
- el-fazlü'l-kebîr (الفضل الكبير, büyük lütuf)
- el-utûvü'l-kebîr (العتو الكبير, büyük azgınlık)
- el-la'nu'l-kebîr (اللعن الكبير, büyük lanet)
- el-kebîre (الكبيرة, büyük günah), el-kebâir (الكبائر, büyük günahlar)
- el-fevzü'l-azîm (الفوز العظيم, büyük kurtuluş)
- el-cerü'l-azîm (الجر العظيم, büyük suç)
- el-hazzü'l-azîm (الحظ العظيم, büyük pay/nasip)
- el-hulukü'l-azîm (الخلق العظيم, büyük ahlak)
- el-ismü'l-azîm (الإثم العظيم, büyük günah)
- el-buhtânü'l-azîm (البهتان العظيم, büyük iftira)
- vücûhunmüsveddetün (وجوه مسودة, kararlı yüzler)
- vücûhun dâhiketün (وجوه ضاحكة, gülen yüzler)
- el-kelimetü's-süflâ (الكلمة السفلى, aşağı söz)
- el-kelimetü'l-ulya (الكلمة العليا, yüce söz).

Bu örnekler, nesnel değerlendirme işlevine sahip kelimelerin, Kur'an'ın kullanımında ahlakî bir değerlendirme kazandığını gösterir.

d. Bazı kelimeler, duygusal bir yük taşıırken, ahlakî bir değerlendirme işlevi kazandığında ahlakî kelimelere dönüşür. Bu durum, kelimenin ahlakî bir sıfatla nitelendirilmesiyle gerçekleşir. Örneğin:

- el-azâbü'l-muhîn (العذاب المهين, küçük düşürücü azap)
- el-azâbü'l-be'îs (العذاب البئيس, perişan edici azap)
- azâbü'n-nâr (عذاب النار, ateş azabı)
- vebî'se'l-masîr (وبئس المصير, ne kötü bir son).

Burada “azâb” (عذاب) kelimesi, duygusal bir yük taşıırken “elîm” (أليم, acı verici) gibi bir sıfatla birleştirildiğinde, ahlakî bir değerlendirme işlevi kazanır.

3.1.3.3. Takvîmî Kelimelerdeki Argümantatif Boyutun Retoriği

Sûle'ye göre, Kur'an'daki değerlendirme kelimelerinin ahlakî boyutu, “güzel/iyi” (حسن) ve “çirkin/kötü” (قبيح) ikiliği üzerinden şekillenir.

- “Hüsn” (الحسن) sıfatı şu köklerde kullanılır: emn (أمن, güven), sâlih (صلح, iyi/dürüst), sıdk (صدق, doğruluk), felah (فلح, kurtuluş), tayyib (طيب, hoş/güzel). Bu sıfatlar, kişilere, nesnelere, kavramlara, eylemlere ve sözlere uygulandığında güzellik ve iyilik anlamı taşır.
- “Kubuh” (القبيح) sıfatı ise şu köklerde kullanılır: kufr (كفر, inkâr), fesâd (فسد, bozgunculuk), kizb (كذب, yalan), dalâl (ضلل, sapıklık), fucûr (فجور, aşırılık), hubth (خبث, kötülük/pislik). Bu sıfatlar, kişilere, nesnelere, kavramlara, eylemlere ve sözlere uygulandığında çirkinlik ve kötülük anlamı taşır.

Kur'an'da bu değerlendirmenin anlamını güçlendiren ifadeler kullanılır. Örneğin:

- “Allah sever” (الله يحب): “إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ” (Bakara, 222)
- “Allah sevmez” (الله لا يحب): “وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ” (Mâide, 64).

Burada, kelimenin yalnızca psikolojik veya duygusal etkisine odaklanmak yeterli değildir. Sûle, bu ifadelerin zorunlu bir eylem boyutu taşıdığına dikkat çeker. Yani, kelimenin taşıdığı ahlakî değer, bir eylem beklentisini de beraberinde getirir. Kur'anî söylemde, yalnızca teşvik ve sakındırma (tergîb ve terhîb) değil, aynı zamanda pratik bir

yükümlülük de bulunmaktadır.³⁵⁵ Bu bağlamda, Sûle Hare'nin ahlak teorisine ve Paul Ricoeur'ün söylem analizine atıfta bulunur.

3.1.4. Kelimenin Argümantatif Bağlamda Edimsel Retoriği

Kur'an'da yer alan kelimelerin tarihsel ve kültürel kullanımını oldukça genişletir ve bu kelimelerin incelenmesi titiz bir çaba gerektirir. Bazı kelimeler, Kur'an'ın indiği dönemde yaygın olan kültürel ve düşünsel içerikleri taşır. Bu kelimeler, Arapların dilinde ve şiirinde kullanılmış, onların kültürel dokularına işlemiştir. Abdullah Sûle, bu durumun araştırma açısından zorluklar taşıdığını ifade eder. Kur'an sözlüğü, kültürel, dini, edebi, medenî ve ahlaki bir tarihe sahip canlı kelimeler içerir. Bu kelimeler, o dönemde yaygın şekilde kullanıldığı gibi, bugün de varlığını sürdürmektedir.

Arapça kelime, dil açısından Arap kökenli olan, kökten türetilmiş, morfolojik kurallara uygun olan ve Arapça cümle yapısında kullanılabilir bir kelime olarak tanımlanır. Buna karşılık "muarreb" (المُعَرَّب) kelime, Arapça olmayan ancak Arapçaya girmiş ve Arapçaya özgü bir biçim kazanmış kelimeleri ifade eder.³⁵⁶ Abdullah Sûle, Süyûtî'den alıntı yaparak, Kur'an'da yer alan bazı muarreb kelimeleri örnekler:

- İbranice kökenli: *Merkûm* (مَرْقُوم, yazılmış), *el-yem* (اليم, deniz), *er-remz* (الرمز, dudak kıpırdatma), *râ'nâ* (راعنا, Yahudilerin kullandığı bir söz).
- Farsça kökenli: *et-tannûr* (التنور, tandır), *ez-zencabîl* (الزنجبيل, zencefil), *es-sicill* (السجل, kayıt).
- Nabatîce kökenli: *Havâriyyûn* (حواريون, havariler; kökeni "hoârî"), *katnanâ* (قطنا, kitabımız).
- Habeşçe kökenli: *Mişkât* (مشكاة, pencere), *yasuddûn* (يصدون, bağışlamak), *el-minse'e* (المنسأة, asa), *kiflân* (كفلين, iki kat).
- Süryanice kökenli: *el-kayyûm* (القَيُّوم, uyumayan), *rehvâ* (رهوًا, sakın), *es-serî* (السري, nehir).³⁵⁷

³⁵⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 151.

³⁵⁶ Yahyâ İbrâhîm Kâsim, *el-Mu'arrab ve'd-daħîl fi'l-'Arabiyye Dirâse fi Tâci'l-'Arûs*, 1. bs., 'Âlemu'l-Kutubi'l-Ĥadîs, İrbid, 2015, 14.

³⁵⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l- Kûr'ân*, 135-141.

3.1.4.1. Kur'an'ın Arapça Kelimeleri Kullanımındaki Edimselliği

Kur'an, Arapça kelimeleri farklı yöntemlerle kullanarak onların anlamlarını zenginleştirmiştir. Sûle, Kur'an'da Arapça kelimelerin kullanımına dair dört yöntemi belirler:

1. Kelimenin orijinal anlamını koruyarak ona şer'î bir anlam yüklemek: Bazı kelimeler, Kur'an'da dilsel anlamlarının yanı sıra bir şer'î (dini) boyut kazanmıştır. Örneğin, “mü'min” (المؤمن) ve “İslâm” (إسلام) kelimeleri. Bu kelimeler, kök anlamlarının ötesine geçerek Kur'an'da daha derin ve özel şartlarla tanımlanan anlamlar kazanmıştır.
2. Kelimenin dinî anlamını koruyarak ona şer'î sınırlamalar eklemek: Bazı kelimeler, cahiliye dönemindeki dinî kullanımlarını korumuş, ancak şer'î şartlarla zenginleşmiştir. Örneğin: “Sıyâm” (صيام, oruç): Cahiliye döneminde sadece “tutmak, uzak durmak” anlamına gelirken, Kur'an'da belirli şartlarla tanımlanmıştır. Yine “hac” (حج, ziyaret): Cahiliye döneminde “kastetmek” anlamına gelirken, Kur'an'da belirli ritüellerle şekillendirilmiştir.
3. Kelimenin orijinal anlamını mecazî bir alana taşımak: Bazı kelimeler, mecazî (مجاز) anlam kazanarak yeni bir kullanıma sahip olmuştur. Örneğin “münafık” (منافق): Kelime köken olarak “yeraltı tüneli” anlamında kullanılır. Yılanın veya yaban faresi gibi hayvanların inlerine girip çıkmasına atıfta bulunur. Kur'an'da ise iman ile küfür arasında gidip gelen ikiyüzlü kişiyi tanımlar. “Kâfir” (كافر): Kelime köken olarak “örtmek” anlamına gelirken, Kur'an'da gerçeği inkâr eden kişi anlamında kullanılır. “Fâsık” (فاسق): Kelime kökeni olarak “kabuktan çıkmak” anlamına gelir. Kur'an'da, ilahi emirlerden çıkan kişiyi tanımlar.
4. Kelimenin dinî ve putperest bağlamını tevhidî bir alana taşımak: Cahiliye döneminde Allah'tan başka varlıklara atfedilen sıfatlar, Kur'an'da Allah'ın isimleri ve sıfatları olarak tanımlanmıştır. Örneğin kudret (القدرة), izzet (العزة), kuvvet (القوة), hikmet (الحكمة), ilim (العلم).³⁵⁸

³⁵⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 157-158.

Bu anlamsal dönüşümün amacı, mevcut dil yapısını korurken anlamı zenginleştirmek ve tarihsel-kültürel istikrarı sağlamaktır. Aynı zamanda, itikadi ve düşünsel bir kopuş oluşturarak cahiliye döneminin batıl inançlarına karşı yeni bir tevhidî düşünce inşa etmektir. Bu dönüşümün belâgati, Abdülmecid eş-Şerfi'nin şu görüşüyle açıklanabilir:

*“Kur’an, toplumun anladığı dili kullanarak onların zihinsel çerçevelerini işler; ancak bu dili yeni bir söylem için kullanır. Bu söylem, onları alışık oldukları düşünce yapılarını kökten gözden geçirmeye ve alternatif modeller benimsemeye davet eder.”*³⁵⁹

Kur’an’ın üçüncü yöntemle, yani mecaz (مجاز) yoluyla kelimeleri kullanması, argümantatif açıdan farklı bir yaklaşım oluşturur. Bu kelimeler, "uyuyan istiare" (استعارة نائمة) olarak tanımlanır. Örneğin: "Kâfir" (كافر), "fâsık" (فاسق), "zâlim" (ظالم) ve "münafık" (منافق) gibi kelimeler, orijinal anlamlarından uzaklaştırılarak yeni bir İslamî anlam kazanmıştır. Bu dönüşümle Kur’an, Arapların mevcut söz varlığını yeniden tanımlamış ve bu kelimelere yeni bir hüccetî anlam kazandırmıştır.³⁶⁰

3.1.4.2. Kur’an’da Muarreb Kelimelerin Edimsel Kullanımı

Muarreb Kelimelerin Dini Anlamının Korunması

Abdullah Sûle, Kur’an’daki muarreb kelimelerin özellikle İbranice ve Habeşçe kökenlilerine odaklanır. Bu iki dili konuşanlar, ehl-i kitap olup tevhid inancına sahiptir ve Kur’an, bu toplumlarla bazı dini meselelerde ortak bir zeminde buluşur. Örnek olarak şunlar verilir:

- İbranice kökenli kelimeler:
 - *Cehennem* (جهنم): Kökeni "Kehnam" şeklindedir.
 - *er-Rahmân* (الرحمان): Kökeni "Rahman" olup “hâ” harfi yerine İbranice’deki “hâ” (رخمان) kullanılmıştır.
 - *Salavât* (صلوات) ve *Rabbâniyyûn* (ربانيون).
- Habeşçe kökenli kelimeler:
 - *el-Cibt* (الجبت): Kökeni “şeytan” anlamına gelir.
 - *el-Hûb* (الحوب): “Günah” anlamına gelir.

³⁵⁹ Abdülmecid eş-Şerfi, *Lebinât*, Dâru'l-Cenûb li'n-Neşr, Tunus, 1994, 103.

³⁶⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 162.

- *Tûbâ* (طوبى): Cennet ismi olarak kullanılır.

Kur'an, bu tür kelimeleri dini söz varlığından alıp kullanmış, böylece tevhid inancını destekleyen kavramlar oluşturmuştur. Aynı zamanda bu kelimelerin orijinal dillerindeki anlamları korunmuş, ancak İslamî bir çerçeveye taşınmıştır. Bu kullanım, yeni bir dinin benimsenmesini kolaylaştırarak, Arapların tanıdığı ve kullandığı bir dil üzerinden onları ikna etmeye yönelik bir argümantatif etki oluşturur. Nitekim Habeş kralı Necaşi'nin ve onun piskoposlarının Kur'an'ı duyduklarında gözyaşı dökmeleri, tarih kitaplarında yer alır ve bu kelimelerin taşıdığı manevi etkiyi gösterir.

Kelimelerin Anlamının Dünyevi Olandan Mukaddes Dine Taşınması

Eski dil âlimleri, muarreb kelimeleri sözlüklerinde ve eserlerinde farklı medeniyetlerden aktarmışlardır. Özellikle Fars kültürü, Araplara komşu olması ve gelişmiş bir medeniyet olması nedeniyle önemli bir etkiye sahiptir. Araplarla Farmlar arasında ticaret ve kültürel alışveriş yaygındır. Bu nedenle Araplar, Farsçadan günlük hayatlarında kullanılan pek çok kelimeyi almışlardır.

Kur'an'da, Farsça kökenli bazı kelimeler, dünyevi lüksü ve nimeti ifade eder. Süle, bu kelimelerden bazılarını örnek olarak verir:

- *Kâfûr* (الكافور, kâfur),
- *Zencabîl* (الزنجبيل, zencefil),
- *Mercân* (المرجان, mercan),
- *İstabrak* (الإستبرق, ince ipek),
- *Zerâbî* (الزرايى, halılar),
- *Erâik* (الأرائك, tahtlar),
- *Ebârîq* (الأباريق, ibrikler),
- *Ekvâb* (الأكواب, kadehler),
- *Misk* (المسك, misk),
- *Yâkût* (الياقوت, yakut),
- *Sündüs* (السندس, ince ipek kumaş).

Bu kelimeler, Kur'an'da cennet nimetlerini anlatmak için kullanılır. Örneğin:

“Şüphesiz ki iyiler, içinde kâfur katılmış bir kadehten içerler.” (İnsan, 5)

“İşte bunlar için, altlarından ırmaklar akan Adn cennetleri vardır. Orada altın

bileziklerle süslenirler ve ince ipekten, parlak atlastan yeşil elbiseler giyerler.” (Kehf, 31)

“Onların etrafında, ebediyen genç kalan hizmetçiler dolaşır. Ellerinde kadehler, ibrikler ve pınardan doldurulmuş bir kâse bulunur.” (Vâkıa, 17-18).

Bu tür kelimeler, Araplar arasında yaygın olan ve günlük hayatta lüksü, refahı temsil eden kelimelerdir. Kur’an, bu kelimeleri kullanarak, Arapların aşına oldukları bir dil üzerinden onlara hitap etmiş ve bu dünyadaki nimetleri cennet nimetlerine taşımıştır. Bu durumun argümantatif gücü, kelimeleri dünyevi bir bağlamdan kutsal bir bağlama yükselterek gerçekleştirilmiştir.

Kur’an, bu kelimeleri cennet nimetlerini tasvir etmek için kullanarak, onları zamansal sınırları aşan ve ebedi mutluluğu temsil eden bir konuma taşımıştır. Arapların, bu kelimeleri elle tutulur, somut ve maddi anlamda algılamaları, Kur’an’ın bu kelimeleri cennet nimetleri için kullanmasıyla birlikte, bu algı ebedi ve kutsal bir seviyeye yükseltilmiştir. Bu, Kur’an’ın insan ruhuna hitap eden ikna edici gücünü artırmıştır.

3.1.5. Kelimenin Argümantatif Bağlamdaki Udûl Retoriği

Abdullah Sûle, udûl (geçiş/sapma/العدول) konusuna başlamadan önce kelimenin hareketi kavramını ele alır. Kelimenin hareketi ile bir kelimenin sözlükteki diğer kelimelerle rekabet etmesini ifade eder. Bu, aynı anlam alanındaki diğer kelimelerle eş anlamlılık ilişkisi içinde bulunmasıdır. Kelimenin hareketi, yer aldığı bağlamda mecaz-ı mürsel veya benzeme ilişkisi (teşbih ve istiare) yoluyla ortaya çıkar.³⁶¹

Ancak burada Sûle, bir kelimenin aynı anlamı ifade eden diğer kelimeler arasından özellikle seçilmesini ve diğerlerinin kullanılmayarak dışlanmasını inceler. Bu tercih, kelimenin bağlama uygunluğu, argümantatif gücü ve muhatap üzerindeki etkisi ile ilişkilidir. Bu durumda kelime, anlamın ihtiyacına göre seçilir ve kullanılır.

Klasik belâgat âlimleri bu durumu "tenkit" (التنكيت) olarak adlandırmışlardır. Tenkit, bir kelimenin aynı işlevi görebilecek diğer kelimeler arasından özellikle seçilmesidir. Bunun nedeni, seçilen kelimenin özgün bir vurgu veya nükte (نكته) taşımasıdır. Örneğin, Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de, *"Ve şüphesiz ki O, Şi'râ yıldızının Rabbidir."* (Necm, 49) buyurur.

³⁶¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 169.

Bu ayette "Şi'râ" (الشَّعْرَى) yıldızı, diğer yıldızlar arasından özellikle seçilmiştir. Bunun nedeni, bir kişinin (İbn EbîKebeşe) bu yıldıza tapması ve kavmini de ona tapmaya çağırmasıdır.³⁶² Ayette Şi'râ'nın özellikle vurgulanmasının arkasındaki nükte budur.

Kelimenin hareketi konusuyla birlikte, sapma (العدول) ve seçim (الاختيار) kavramları gündeme gelir. Sûle'ye göre, sapma konusu belâgat ve üslupbilim alanına aitken, seçim konusu dilbilim alanına aittir. Ancak Sûle, bu iki kavramı bir araya getirerek "sapma ve seçim" (العدول والاختيار) terimini kullanır. Çünkü ona göre, bu iki kavramın birini diğerinden ayırmak mümkün değildir. Bu kavramlara yönelik eleştiriler olsa da, Sûle bu birleşimi iki gerekçeyle savunur:

1. Her seçim, kaçınılmaz olarak bir sapmayı doğurur. Bir kelimenin ya da dil unsurunun seçilmesi, diğerlerinin kullanılmamasını ifade eder ve bu, bir tür sapmadır.
2. Sapma ve seçim, olasılık ilkesine dayanır. Olasılık, yalnızca seçimle ilgili değil, sapma ile de ilgilidir.³⁶³

Sûle, sapma ve seçim teriminin, harfler, dil yapıları ve imgeler gibi dilin her seviyesine uygulanabileceğini belirtir. Konuşan kişi, dilsel unsurlar arasından seçim yapar ve bunları bağlama göre kullanır. Sûle'nin bu çalışmasında odaklandığı "şekilsel yapı" (الصيغة الصرفية) ise bir kelimenin bir şekilsel formdan başka bir forma sapmasıdır. Bu dönüşüm, aynı sözlük kökü içinde gerçekleşir. Ancak Sûle'nin asıl vurguladığı nokta, bu sapmanın anlamsal ve argümantatif hareketidir.

Sûle'ye göre, Kur'an'daki sapma örnekleri, yalnızca şekilsel bir dönüşümü değil, aynı zamanda anlam ve delil (hüccet) açısından güçlü bir hareketi temsil eder. Bu çalışmada ele alınan örnekler, Kur'an'ın tüm kelime dağarcığını şekilbilim [sarf] açısından incelemenin zorluğu nedeniyle sınırlı tutulmuştur.

3.1.5.1. İktizâ ve Takvîm Açısından Udûl Retoriği

Daha önce isimlerin ve sıfatların argümantatif boyutlarını incelerken, iktiza (الاقتضاء) ve değerlendirme (التقويم) açısından önemli olduklarını belirtmiştik. Kur'an'da

³⁶² Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâğa el-'Arabiyye*, 3. bs., Dâru'l-Menâre - Dâru'r-Rifâ'î, Cidde-Riyâd, 1988, 675.

³⁶³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 171.

sıfatlar, isimlerden daha sık kullanılır ve değerlendirme açısından daha işlevseldir. Bazı sıfatların iktiza ve değerlendirme gücü zayıf ya da yoktur; bu durumda, daha güçlü sıfatlar seçilir. Abdullah Sûle, bu durumu çeşitli örneklerle ele alır.

İsimden Sıfata Udûl

Kur'an'da bu olgu sıkça görülür. Özellikle Allah'ın isimlerinden sıfatlarına, ya da kıyamet gününün isminden sıfatlarına bir sapma gerçekleşir. Bu sapmanın retorik, argümantatif ve ikna edici bir işlevi vardır. Böylece, muhatapların imanî inançlarına bağlı olarak onları teşvik (*terğîb*) veya sakındırmak (*terhîb*) gibi amaçlara yönelik bir vurgu yapılır. Kur'an sözlüğünde bu tür sapmalara şu örnekler verilir:

Peygamberimizin Özel İsmi "Muhammed"den Sıfatlarına ("Resûl" veya "Nebi") Udûl

Kur'an'da, Hz. Peygamber aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ın ismi olan "Muhammed" (محمد) yerine "resûl" (رسول) veya "nebi" (نبي) sıfatları kullanılır. Bu kullanımda anlamsal farklılıklar olduğu gibi argümantatif bir boyut da bulunmaktadır. Kur'an yorumcuları bu iki sıfat arasındaki ince farkı gözlemlemişlerdir. Örneğin:

"Senden önce hiçbir resûl ve hiçbir nebi yoktur ki bir şey temenni ettiğinde, şeytan onun temennisine bir vesvese katmış olmasın." (Hac, 52).

İbn Âşûr, bu ayetteki "resûl" ve "nebi" kelimeleri arasındaki farkı şöyle açıklar: *"Resûl, Allah tarafından insanlara yeni bir şeriatla gönderilen kişidir. Nebi ise Allah'ın bir toplumu ıslah etmek için bir önceki şeriatı tebliğ etmeyi veya genel ilkeleri onlara hatırlatmayı vahyettiği kişidir. Dolayısıyla 'nebi' kavramı, 'resûl' kavramından daha genel bir anlam taşır."*³⁶⁴

Bununla birlikte Abdullah Sûle, Kur'an'da "Muhammed" ismi ve bu isimle ilişkili olan "resûl" ve "nebi" sıfatlarının kullanımını istatistiksel olarak inceler. Sonuçlar şu şekildedir:

- Muhammed ismi 4 kez geçer.
- Ahmed ismi (aynı anlamda) 1 kez geçer.
- Nebi sıfatı 33 kez geçer.

³⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, XVII, 297.

- Resûl sıfatı ise 143 kez geçer.³⁶⁵

Özel isimler, genellikle belirli bir kişiyi bir bağlamda işaret eder ve bazen tanımlayıcı bir içerik taşır. Bertrand Russell, özel isimlerin gizli bir tanımlama içerdiğini belirtir.³⁶⁶ Örneğin:

- “Aristoteles” ismi, “İskender’in hocası” anlamına gelir.
- “Paris” ismi, “Fransa’nın başkenti” anlamında bir tanım taşır.
- Muhammed ismi de “Arap peygamber” olarak tanımlanabilir.

Kur’an’da bu durum şu ayetlerde açıkça görülür: “*Muhammed, ancak bir resûldür. Ondan önce de resûller gelip geçmiştir.*” (Âl-i İmrân, 144). Burada Muhammed ismi, “resûl” sıfatı ile birlikte kullanılarak, Hz. Muhammed’in yalnızca bir peygamber olduğunu vurgular. Bu, muhatap üzerinde güçlü bir etki oluşturur. Diğer bir ayette ise: “*Benden sonra gelecek olan, adı Ahmed olan bir resûl ile sizi müjdeleyici olarak geldim.*” (Saff, 6) buyrulur. Böylece, Hz. Muhammed ismi hiçbir zaman tanımlayıcı bir içerikten ayrı kullanılmaz. Aynı şekilde “resûl” (الرسول) veya “Resûlullah” (رسول الله) ifadesi de mutlaka Hz. Muhammed’e işaret eder. Ancak şu soru ortaya çıkar: Neden isimden tanımlayıcı içeriğe bir sapma gerçekleşir?

Abdullah Sûle bu soruya şöyle cevap verir: Anlamsal açıdan, özel isim (محمد) ile tanımlayıcı içerik (الرسول) arasında bir fark yoktur; ikisi de aynı kişiyi ifade eder. Ancak argümantatif açıdan durum farklıdır. Özel isim ile tanımlayıcı içerik arasında retorik bir etki farkı bulunmaktadır.

Sûle bu durumu bir örnekle açıklar: “Eğer birine ‘Zeyd’e itaat et!’ dersen, bu ifade ‘Liderine itaat et!’ demekten farklıdır.” Burada “Zeyd” ismi, kişisel bir referansı ifade ederken; “lider” kelimesi, kişinin sosyal statüsüne ve otoritesine işaret eder. Dolayısıyla, “Zeyd” ismi, “lider” kelimesinin retorik gücüne erişemez. Bu fark, muhatap ile kurulan iletişim, diyalog ve etkileşim bağlamında kendini gösterir.

Bu çerçevede Hz. Muhammed’in ismi yerine “resûl” (الرسول) kelimesinin kullanılması, argümantatif etkinliğin başarısını garanti eder. Çünkü Hz. Muhammed,

³⁶⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 175.

³⁶⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 176.

kendisine uyulması gereken bir mesajın taşıyıcısıdır. Bu kullanım, muhatabı mesajı kabul etmeye yönlendirir.

Sûle, bu sapmayı "garanti unsuru" (وجه ضمان) veya "geçiş kuralı" (قاعدة عبور) olarak tanımlar. Bu, anlamın öncül bir veriden (المعطى) bir sonuca (النتيجة) aktarılmasını sağlar. Bu durum, iktiza (المقتضى) kavramına benzer bir rol oynar.³⁶⁷

Ancak burada özel isim olan “Muhammed”den, cins isim olan “resûl” (الرسول) veya “nebi” (النبى) kelimesine bir sapma gerçekleşir. Bu sapmada, sıfat anlamı ön plana çıkar. Abdullah Sûle, bu sapmanın argümantatif açıdan birçok işlevi olduğunu belirtir:

- | Cins isim kullanımı (resûl veya nebi), taşıdığı sıfat anlamı nedeniyle, kelimenin ifade ettiği kişide (Hz. Muhammed) bir mana oluşturur. Bu mana, Hz. Muhammed’in bir “gönderilmiş elçi” olduğunu vurgular. Buradan hareketle şu iktiza (المقتضى) ortaya çıkar: Bir mesaj (risalet) vardır. Bu mesajın ulaştırıldığı muhataplar (insanlar) vardır. Mesajı gönderen Allah’tır.
- | "Muhammed" isminin kendisi, bir sıfattan türetilmiştir. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*'da “hamd” (حمد) kökünden türeyen "Muhammed" kelimesinin, “övülen, övgüye layık olan” anlamını taşıdığını belirtir. Bu tanıma göre "Muhammed", çokça övgüye değer nitelikleri bulunan kişi anlamındadır. Bu sıfat, Hz. Muhammed için özgün ve temel bir özellik olsa da, müşrikler için bu isim başlangıçta bu sıfatı ifade etmiyordu. Onlar, Hz. Muhammed’in risalet öncesi adını sıradan bir isim olarak görüyordu. Kur’an, Hz. Muhammed’i “resûl” (رسول) veya “nebi” (نبى) olarak adlandırarak, onu diğer insanlardan ayırır ve bu sıfatlar aracılığıyla insanlar ile Hz. Muhammed arasındaki ilişkiyi zorunluluk, ihtiyaç ve itaat bağlamında tanımlar. Çünkü “resûl” veya “nebi”, bir mesaj taşıyan ve ona uyulması gereken bir kişiyi ifade eder.
- | "Muhammed" isminin, sıfatlarıyla birlikte kullanılması, müşrikler ve Hz. Muhammed’in risaletini reddedenler için bir cevap niteliği taşır. Onlar, Hz. Muhammed’in sadece bir kişi olduğunu iddia ederek risaletini inkâr ederlerdi. Kur’an’da “resûl” veya “nebi” olarak adlandırılması, onları Hz. Muhammed’in Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu kabul etmeye zorlar. Böylece, bu

³⁶⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Şur'ân*, 178.

ifadelerle Hz. Muhammed'in misyonu vurgulanır ve ona itiraz edenler susturulur.

| “Resûl” veya “nebi” sıfatlarına sapma, Kur'an'da özellikle emir ve nehiy bağlamında kullanıldığında, söyleme mantıksal bir boyut kazandırır. Örneğin: “Allah'a itaat edin ve resûle itaat edin.” (Nûr, 54). Burada “resûl” kelimesi, itaatin gerekçelendirilmesini sağlar. Çünkü “resûl”, Allah'tan bir mesaj getiren kişidir. Bu durumda, Hz. Muhammed'e itaati reddetmek, Allah'a itaati reddetmek anlamına gelir. Bu argüman, inançsız muhataplara karşı mantıksal bir delil oluşturur. Ayrıca, “resûl” kelimesi, Allah ile birlikte kullanıldığında Hz. Muhammed'in sıradan bir insan olmadığını, Allah'ın elçisi olduğunu açıkça ifade eder. Böylece bu ifade, muhatabın Hz. Muhammed'e karşı itaat etme zorunluluğunu pekiştirir.

| “Nebi” kelimesine yapılan sapma da emir ve nehiy bağlamında özel bir vurgu taşır. Örneğin: “Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinin üstüne yükseltmeyin.” (Hucurât, 2). Burada, “nebi” sıfatı kullanılarak, muhataplara “Onun peygamber olması nedeniyle seslerinizi yükseltmeyin” şeklinde bir gerekçe sunulur. Böylece emir, mantıksal bir dayanak kazanır. Bir diğer örnek: “Ey Peygamber eşleri! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz.” (Ahzâb, 32). Bu ayette “nebi” sıfatı, Hz. Muhammed'in eşlerini diğer kadınlardan ayırarak özel bir konum kazandırır. Çünkü onlar, peygamberin eşleridir ve bu durum, onların sıradan kadınlar gibi olmadığını gösterir.³⁶⁸

Kıyamet İsminde Onun Sıfatlarına Udûl

Kur'an'da kıyamet ismi birçok kez geçmektedir. Hem Mekki hem de Medeni surelerde, özellikle Kur'an'ın son bölümlerinde bu isim sıkça vurgulanır. Abdullah Sûle, Kur'an'da kıyamet isminin sıfatlarla ifade edilmesini inceleyerek, yedi örnek üzerinden udûl veya sapmanın belâgatsel ve argümantatif boyutunu açıklar.

Kıyamet, kelime kökeniyle “yaratılmışların mezarlarından bir anda ayağa kalkması” anlamına gelir. Ancak Kur'an'da kıyamet ismi yerine sıfatlarının

³⁶⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 175-182.

kullanılması, çeşitli anlamlar ve argümantatif hedefler taşır.³⁶⁹ Bu kullanımlardaki belâgatsel amaçları Sûle şu örneklerle açıklar:

1. Örnek 1:
 - *"El-Hâkka. Mâ el-Hâkka. Ve mâedrâkemâ el-Hâkka" (Hâkka, 1-3).*
2. Örnek 2-a:
 - *"Ve enzirkümyevme'l-âzife. İzil-kulûbulede'l-hanâcirkâzımîn" (Gâfir, 18).*
3. Örnek 2-b:
 - *"Ezifeti'l-âzife. Leyse lehâmindûnillâhi kâşife" (Necm, 57).*
4. Örnek 3-a:
 - *"İzâvekaati'l-vâkia. Leyse li-vekâatihâkâzibe" (Vâkia, 1-2).*
5. Örnek 3-b:
 - *"Fe yevme izin vekaati'l-vâkia" (Hâkka, 15).*
6. Örnek 4:
 - *"Heletâkehadîsü'l-gâşîye. Vücûhunyeve izin hâşia" (Gâşîye, 1-2).*
7. Örnek 5-a:
 - *"El-kâria. Mâ el-kâria. Ve mâedrâkemâ el-kâria" (Kâria, 1-3).*
8. Örnek 5-b:
 - *"KezzebSemûdü ve Âdun bil-kâria" (Hâkka, 4).*
9. Örnek 6:
 - *"Fe izâcâeti's-sâhha. Yevmeyefîrrul-mer'uminehîh" (Abese, 33-34).*
10. Örnek 7:
 - *"Fe izâcâeti't-tâmmeti'l-kubrâ. Yevmeyetezekeru'l-insânumâseâ" (Nâziât, 34-35).*

Buradan hareketle kıyamet, yaratılmışların bir anda dirilip hesap vermek üzere ayağa kalkması anlamında soyut ve aklî bir anlam taşır. Ancak kıyamet, Kur'an'ın en çok reddedilen konularından biridir. Müşrikler ve inkârcılar tarafından diriliş düşüncesi sıkça reddedilmiştir. Bu nedenle Kur'an, kıyametin sıfatlarını kullanarak daha güçlü, duygusal ve etkili bir anlatım oluşturur. Abdullah Sûle bu kullanımın belâgatsel ve ikna edici işlevlerini şu şekilde açıklar:

³⁶⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "kmv" md.; Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 183.

1. Gerçekleşmesinin Kesinliğini Vurgulamak İçin:
 - "*El-Hâkka*" (الحاقة) kelimesi kullanılır. Hâkka, "kesinlikle gerçekleşecek olan" anlamını taşır. Zemahşerî bu kelimeyi, "şüphesiz gerçekleşecek, varlığı sabit ve kuşkusuz olan kıyamet" olarak tanımlar. (Örnek 1)
2. Yakınlığını Vurgulamak İçin:
 - "*Ezifeti'l-âzife*" (أزفت الآزفة) ifadesi kullanılır. Âzife kelimesi, "çok yaklaşmış, yakın olan" anlamına gelir. Bu kullanım, kıyametin yakınlığını vurgular ve onun kesinlikle gerçekleşeceğini ifade eder. (Örnek 2-a ve 2-b).
3. Olayın Kesinliği Üzerine Etki Bırakmak İçin:
 - "*İzâvekaati'l-vâkia*" (وقعت الواقعة). Vâkia kelimesi, "mutlaka vuku bulacak olay" anlamına gelir. Beydavî, bu ifadenin kıyametin kaçınılmaz oluşunu vurguladığını belirtir. (Örnek 3-a ve 3-b).
4. Kıyametin Büyüklüğünü ve Kapsayıcılığını Vurgulamak İçin:
 - "*Gâşiye*" (الغاشية) kelimesi kullanılır. Gâşiye, "her şeyi örten, kuşatan" anlamına gelir. İbn Âşûr'a göre bu kelime, kıyametin dehşetini ve her şeyi kaplayan niteliğini vurgular. (Örnek 4).
5. Kıyametin Şiddetini ve Korkutuculuğunu Vurgulamak İçin:
 - "*Kâria*" (القارعة), "şiddetle vuran, çarpan" anlamını taşır. Bu ifade, kıyametin insanları dehşete düşüreceğini ve korkutacağını anlatır. (Örnek 5-a ve 5-b).
6. Kulakları Sağır Eden Sesleri ve Dehşeti Vurgulamak İçin:
 - "*Sâhha*" (الصاخة), "kulakları sağır eden çığlık" anlamını taşır. Bu kelime, kıyamette duyulacak olan büyük sesleri ve o günkü dehşeti anlatır. (Örnek 6).
7. Kıyametin Diğer Felaketlerden Üstünlüğünü Vurgulamak İçin:
 - "*Tâmmeti'l-kubrâ*" (الطامة الكبرى), "bütün felaketleri aşan büyük olay" anlamına gelir. Zemahşerî'ye göre bu kelime, "tüm diğer büyük felaketleri gölgede bırakacak, onları aşacak kıyamet" anlamında kullanılır. (Örnek 7).

Kıyamet, soyut bir olgu olarak “insanların ayağa kalkması” anlamını taşır. Ancak Kur’an, müşriklerin bu inancı reddetmesine karşılık, kıyametin sıfatlarını kullanarak duygusal ve değerlendirci bir yargı oluşturur.

1. Kıyametin Dehşetini Vurgulamak İçin:

- *Gâşiye* (örtücü), *Kâria* (çarpan), *Sâhha* (kulak sağır eden) ve *Tâmmâ* (aşan) gibi sıfatlar, kıyametin korkutucu ve dehşet verici boyutunu muhataplara güçlü bir şekilde aktarır.

2. Kıyametin Kesin ve Yakın Oluşunu Vurgulamak İçin:

- *Hâkka* (kesin), *Âzife* (yaklaşan) ve *Vâkia* (vuku bulan) sıfatları, kıyametin kaçınılmaz ve yakın olduğunu ifade eder.³⁷⁰

Sıfattan Sıfata Udûl

Kur’an’da bir sıfattan başka bir sıfata sapma olgusu oldukça yaygındır. Özellikle sıfatların tercih edilmesi, onların değerlendirci yükler, belâgatsel anlamlar ve iktizalar barındırmasından kaynaklanır. Bu durum, sıfatların argümantatif ve ikna edici boyutunu güçlendirir.

Burada özellikle "müşrikûn" (المشركون) sıfatından sapılarak "kâfirûn" (الكافرون), "zâlimûn" (الظالمون), "fâsikûn" (الفاسقون) ve "füccâr" (الفجار) gibi sıfatlara geçildiğini görüyoruz. Bu sıfatlar, daha açık ve derin bir argümantatif boyut taşıdığı gibi, müşrikûn ve şirk kelimelerine kıyasla çok daha fazla yan anlamlar ve iktizalar içerir. Peki, bu sapmanın argümantatif işlevi nasıl ortaya çıkmaktadır?

Dilsel açıdan şirk kelimesinin anlamı “küfür”dür. Cevheri bu durumu şöyle açıklar: “Şirk aynı zamanda küfürdür. Filanca Allah’a şirk koştı; dolayısıyla müşrik oldu.”³⁷¹ Buradan hareketle, müşrik (المشرك) aynı zamanda kâfir (الكافر) demektir.

Abdullah Sûle, “kâfirûn” sıfatı gibi diğer sıfatların (zâlimûn, fâsikûn, füccâr) müşrikûn sıfatını aşan bir kullanım alanına sahip olduğunu ifade eder. Bu sıfatlar, yalnızca Mekke müşriklerini değil, aynı zamanda Yahudi ve Hristiyanlardan Kur’an’a muhalif olanları da kapsamaktadır. Bu nedenle Kur’an müfessirleri, “kâfirûn” sıfatını hem açıkça hem de dolaylı olarak müşriklere atfetmişlerdir.

Örneğin şu ayetlerde bu kullanımı görmekteyiz:

³⁷⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 185.

³⁷¹ el-Cevherî, *eş-Sıhâh*, 594.

- “Kâfir olanlara de ki: Yakında mağlup olacak ve cehenneme sürüleceksiniz. Orası ne kötü bir yataktır!” (Âl-i İmrân, 12).
- “Allah’a karşı yalan uyduran ya da O’nun âyetlerini yalanlayan kimseden daha zalim kim olabilir? Şüphesiz ki suçlular kurtuluşa eremezler.” (Yûnus, 17).

Abdullah Sûle, bu bağlamda İbn Âşûr’un tefsirine dayanarak yirmi altı örnek sunar. Bu örneklerde “kâfirûn”, “zâlimûn”, “fâsikûn” ve “füccâr” sıfatlarının müşrikûn yerine geçtiğini ve bu sapmanın argümantatif bir amaç taşıdığını ifade eder.

Bu sapmanın argümantatif işlevi şöyle açıklanabilir: Şirk kelimesinin iktizası anlamsal olarak tek bir Allah’ın varlığını ve yalnızca O’na ibadet edilmesi gerektiğini ifade eder. Aynı zamanda, Arap müşriklerinin Allah’tan başkasını O’na ortak koştüğünü gösterir. Ancak, müşrikûn sıfatı, Arap müşrikleri için bir ayıplama veya eleştiri ifade etmez. Onlar, bu sıfatı kendi inançlarının bir kabulü olarak görmüşlerdir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur:

“Onların çoğu, Allah’a iman etmezler; ancak O’na ortak koşarlar.” (Yûsuf, 106).

Bu ayette müşrikûn sıfatı, nesnel bir durumu ifade eder ve herhangi bir ahlakî yargı ya da eleştirel değerlendirme içermez. Dolayısıyla, bu sıfat müşrikler üzerinde etkileyici bir rol oynayamaz.

Kur’an, bu nedenle müşrikûn sıfatından saparak “kâfirûn”, “zâlimûn”, “fâsikûn” ve “füccâr” gibi sıfatları kullanır. Bu sıfatlar, müşriklerin durumunu değerlendirci, eleştirel ve ahlakî bir yargı ile tanımlar:

- “Kâfirûn” (*kâfirler*): Allah’ın ayetlerini ve tevhid inancını inkâr edenlerdir.
- “Zâlimûn” (*zalimler*): Hakkı örtbas eden ve haksızlık yapanlardır.
- “Fâsikûn” (*fasıklar*): Allah’ın emirlerinden saparak günaha dalanlardır.
- “Füccâr” (*günahkârlar*): Aşırılığa kaçan, büyük günah işleyen ve haddi aşanlardır.

Bu sıfatların kullanımı, müşriklerin kendi durumlarını sorgulamalarına neden olur. Müşrikler, bu sıfatlarla psikolojik ve zihinsel bir baskı altına alınır. Onların inanç sistemlerinin yanlışlığı açıkça ortaya konur ve kendilerini İslam’ın hak olduğuna ikna etmeleri beklenir.

Burada argümantatif işlev, şirk (شرك) kelimesinin taşıdığı anlamsal iktizada ortaya çıkmaktadır. Şirk kelimesi, tek bir ilahın varlığını ve yalnızca O'na ibadet edilmesi gerektiğini zorunlu olarak ifade eder. Aynı zamanda, Arap müşriklerinin Allah'a ortak koşarak putlara tapmalarını anlatır.

Cahiliye Arapları için müşrikûn (المشركون) sıfatı bir eleştiri veya ayıplama ifade etmezdi. Tam aksine, bu sıfat onların inançlarını onaylayan bir tanımlama niteliğindedir. Yüce Allah, onların bu durumunu şöyle açıklar:

“Onların çoğu, şirk koşmadan Allah'a iman etmezler.” (Yûsuf, 106).

Bu ayette müşrikûn kelimesi, sadece nesnel bir durumu ifade eder. Bu ifade, ahlakî veya duygusal bir değerlendirme içermez.³⁷² Dolayısıyla, müşrikûn sıfatının herhangi bir etkileyici boyutu bulunmamaktadır. Bu sıfat, müşrikler üzerinde psikolojik bir baskı oluşturmadığı gibi, onları rahatsız edici bir mesaj da taşımamaktadır.

Bu nedenle Kur'an, müşrikûn (müşrikler) sıfatı yerine kâfirûn (kâfirler), zâlimûn (zalimler), fâsikûn (fasıklar) ve füccâr (günahkârlar) gibi sıfatlara sapma yapmıştır. Bu sapmanın iki önemli işlevi vardır:

1. Anlamsal İktiza (Mecburiyet):

- Bu sıfatlar, müşriklerin İslam'a muhalif, düşmanca bir zihin durumunda olduklarını ortaya koyar. Onlar, tevhid ehli Müslümanlarla karşıt bir konumda bulunmaktadır.

2. Değerlendirici Boyut:

- Bu sıfatlar (kâfirûn, zâlimûn, fâsikûn, füccâr) müşrikleri ahlakî bir yargı ile değerlendirir. Böylece müşrikler, kendilerini suçlanmış ve eleştirilmiş olarak hissederler. Onlara, hakikatin bildirildiği ve bu gerçek karşısında argümanlarının çürütüldüğü açıkça ifade edilir.

Abdullah Sûle, sıfatlara yapılan sapmada dört argümantatif boyut olduğunu açıklamaktadır:

Birinci Argümantatif Boyut: Sapmanın sıralanan sıfatlara (kâfirûn, zâlimûn, fâsikûn, füccâr) yapılmasının bir diğer iktizai yönü, bu sıfatların muhataplara yerleşik

³⁷² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 192.

ve tartışılmaz bir şekilde bağlanmasıdır. İktiza, lafzın zorunlu olarak taşıdığı anlamdır. Şirk, bir düşünce biçimi olmanın yanı sıra aynı zamanda bir zulüm, suç ve günahkârlık olarak tanımlanır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur:

“Yavrucuğum! Allah’a ortak koşma; çünkü şirk, büyük bir zulümdür.” (Lokmân, 13).

Eğer şirk kavramından diğer sıfatlara sapma yapılmıyorsa, Arap muhatapları arasında tartışma ve inkâr konusu olabilirdi. Çünkü şirk, Cahiliye Arapları için küfür olarak görülüyordu ve zulümle eşdeğer kabul edilmiyordu. Ancak burada argümantatifbelâgatsel boyut, cümlelerin taşıdığı iktizai anlamda ortaya çıkmaktadır, doğrudan söylenende değil.

İkinci Argümantatif Boyut: Sapmanın sıfatlara yapılması, sonuç üzerinden bir tartışma oluşturur. Bu durum, Perelman ve Tyteca tarafından tanımlanan "Pragmatik Delil" (*ArgumentPragmatique*) kavramına benzer. Onların tanımına göre pragmatik delil, bir eylem, olay veya kuralı olumlu ya da olumsuz sonuçlarına göre değerlendiren delildir.³⁷³

Bu bağlamda, şirk eyleminin değerlendirilmesi, onun olumsuz sonuçlarını ortaya çıkarır. Bu sonuçlar kâfirlik, zulüm, suçluluk, günahkârlık gibi sıfatlarla somutlaşır. Pragmatik delil açısından bu sıfatların değerlendirilmesi, doğal olarak davranış değişikliğini ve inanç dönüşümünü hedefler.

Burada iki argümantatif boyut ortaya çıkar:

1. İktizai Boyut: Şirk, küfür anlamına gelir.
2. Pragmatik Delil: Bu sapma, muhatapın davranışını ve inancını değiştirmeye ve onu teslim olmaya yönlendirmeye yönelik bir fayda oluşturur.

Üçüncü Argümantatif Boyut: Bu sapmada sebebe dayalı bir tartışma bulunur. Sûle, bunu en önemli yönlerden biri olarak değerlendirir. Çünkü sıfatların kullanımı, o sıfatı hak eden sebebi ve onun nihai sonucunu açıklar.

Kur’an’da müşrikûn bağlamında, şirkten sakındırma amacıyla emirler yer alır. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de “Sakin müşriklerden olma!” (*En’âm, 14*) buyrulur. Diğer bağlamlarda ise müşrikûn sıfatı, tehdit ve uyarı anlamında başka sıfatlarla birlikte

³⁷³ Benû Hâşim, *Nazariyyetu'l-Hicâc 'inde Chaïm Perelman*, 72.

kullanılır. Örneğin “*Kitap ehli ve müşriklerden inkâr edenler, cehennem ateşindedirler ve orada ebedî olarak kalacaklardır.*” (Beyyine, 6) buyrulur.

Bu tür ayetlerde müşrikûn sıfatı, diğer sıfatlarla birlikte kullanıldığında, muhatapın ahlakî olarak yargılandığını ve hak ettiği sonuca dikkat çekildiğini gösterir.

Bu sıfatların kullanılmasının nedeni, sebebi açıklamak ve tehdit ya da uyarıyı daha etkili hale getirmektir. Her sıfat, sebebiyle birlikte anlam kazanır:

- Kâfirler: Cezaları küfürleri nedeniyle cehennemdir.
- Zâlimler: Cezaları zulümleri nedeniyle azaptır.

Klasik belâgat ilmi, bu yöntemi "ta'lîl" (التعليل) olarak adlandırır. Ta'lîl, bir olayın veya emrin nedenini açıklama anlamına gelir ve tamamen belâgatsel bir yöntemdir.

Dördüncü Argümantatif Boyut: Sapmanın bir diğer boyutu, sıfatların taşıdığı somut, maddi bir tasvir oluşturma işlevinde ortaya çıkar. Özellikle kâfirûn, zâlimûn ve fâsikûn gibi sıfatlar, köken olarak tarımsal alanla ilişkilidir ve mecazi bir anlatımda kullanılmıştır.

Bu sıfatlar, soyut kavramları somut imgelerle ifade eder. Örneğin:

- Kâfir (الكافر), “örten” anlamına gelir. Bu kelime, tohum eken çiftçinin toprağı örtmesi fiilinden gelir.
- Fâsık (الفاسق), “kabuğun dışına çıkan” anlamında kullanılır ve tarımsal bir benzetmeyle, bitkinin kabuğunu kırıp çıkmasına işaret eder.

Kur'an'da bu tür sıfatların kullanılması, muhatap üzerinde daha somut ve elle tutulur bir etki bırakır. Muhatapların bu sıfatlarla tarif edilmesi, onların durumunun maddi bir gerçeklik olarak tasvir edilmesini sağlar. Bu durum, müşrikleri rahatsız eder ve onların argümanlarını çürüten görsel ve somut deliller sunar.³⁷⁴

Özelden Genele Udûl

Özel ve genel anlam arasındaki ilişkinin kökeni, usûl ilminde yer alır ve modern anlambilim çalışmalarının da bir konusu haline gelmiştir. Ancak özelden genele ya da genelden özele sapma, usûl âlimleri ve müfessirler tarafından özellikle “lafzın genelliği ve sebebin özelliği” bağlamında incelenmiştir. Bu konuda eş-Şevkânî şöyle demektedir:

³⁷⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 193-200.

“Genel bir lafzın özel bir sebep üzerine gelmesi durumunda, usûl âlimlerinin birçoğu, dikkate alınması gerekenin sebebin özelliği değil lafzın genelliği olduğunu söylemişlerdir. Ez-Zerkeşî de bu görüşün icma ile sabit olduğunu rivayet etmiştir.”³⁷⁵

Abdullah Sûle'nin çalışmasında ele aldığı konu ise usûl âlimlerinin ilgilendiği husus, yani özel bir olay veya şahısla ilgili olan ayetlerin, tüm insanları kapsayan genel bir hükme dönüşmesi durumudur. Sûle, bu tür ayetlerin incelenmesini, klasik belâgat çalışmalarının dışına çıkartır. Çünkü esbâb-ı nüzûl (ayetlerin iniş sebepleri) ve mübhemat kitapları, bu tür ifadeleri özel bir olaya bağlamak suretiyle ayetin anlamını daraltma eğiliminde olmuşlardır.

Ancak özel bir olaydan genele yapılan sapma, bir hükmün tarihî bağlamından çıkarılarak tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli kılınmasını sağlar. Böylelikle özel bir olaydan kaynaklanan ifade, tarihsel sınırların ötesine geçer ve zamansız ve evrensel bir mesaj niteliği kazanır.

Sûle, bu bağlamda Kur'an'da yer alan özelden genele sapsmaların aşağıdaki örneklerle açıklandığını belirtir:

Tekilden Çoğula Udûl

Bunun örneklerinden biri Yüce Allah'ın şu buyruğudur:

“Şüphesiz Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi emreder.” (Nisâ, 58).

Vâhidî, bu ayetin Osman b. Talha el-Hicâbî hakkında nazil olduğunu belirtir. Ayet, Hz. Ali'nin, Mekke'nin fethi günü Kâbe'nin anahtarını Osman b. Talha'dan alması ve Resûlullah'ın emriyle ona geri vermesi olayına işaret eder. Ayetin nüzul sebebi şudur: Resûlullah, Hz. Ali'ye Kâbe'nin anahtarını getirmesini emretti. Hz. Ali, Osman'ın elinden anahtarı aldı ve elini büktü. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu ve Resûlullah, Hz. Ali'ye Osman'dan özür dilemesini ve anahtarı ona geri vermesini emretti.³⁷⁶

Burada ayet özel bir durumu ele almaktadır. Ancak tekil bir olaya işaret eden ayet, bir süre sonra genel bir hüküm niteliği kazanmıştır. Ayetteki emir, Hz. Ali'ye yönelik

³⁷⁵ Muhammed 'Alî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîkı'l-Hakk min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Sâmi b. el-'Arabî, 1. bs., Dâru'l-Fağîle li'n-Neşr ve't-Tevcih, Riyâd, 2000, I, 586.

³⁷⁶ Ebu'l-Hasan 'Alî b. Aħmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. 'İşâm b. 'Abdülmuħsin, 2. bs., Dâru'l-Işlâh, ed-Demmâm, 1992, 157-158.

özel bir emir olsa da, hükmün genel bir prensip olarak ortaya konulması, onun tüm Müslümanları kapsayan eğitici ve düzeltici bir değer taşıdığına işaret eder. Bu değer, nefsin terbiyesi ve toplumun düzeni için emanetin ehline teslim edilmesini öğütleyen bir ahlaki kuralı ortaya koyar.

Yine Yüce Allah'ın şu buyruğunda da bu özellik bulunur:

“*Ey iman edenler! Seslerinizi, Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin!*” (Hucurât, 2).

Bu ayetin nüzul sebebi olarak Sâbit b. Kays b. Şemmas zikredilir. Sâbit, kulağındaki sağırılık nedeniyle, Hz. Peygamber'in huzurunda sesini yükseltirdi. Bu durum Resûlullah'ı rahatsız ederdi. Bir diğer rivayete göre ayet, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında nazil olmuştur. İki sahabenin arasında çıkan bir tartışma esnasında, Hz. Peygamber'in huzurunda seslerini yükseltmişlerdir. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.³⁷⁷

Burada da özel bir olay ya da belli şahıslar hedef alınmış olsa da, ayet tüm müminler için bir hüküm niteliğine bürünmüştür. Ayetin hitabı, özel bir durumdan çıkarak genel bir ahlaki kaideye dönüşmüştür. Bu sapma, Peygamber'in huzurunda saygılı olmayı ve Müslümanların Resûlullah'a karşı edepli davranmalarını öğütleyen evrensel bir ilke ortaya koyar.

Bu sapma, ayetlerdeki zamirler ve dilsel göstergeler aracılığıyla sağlanmaktadır. Zamirler, hitabı belirli bir zaman, mekân ve konuşmacılarla ilişkilendirir.³⁷⁸ Bu durum, dilsel göstergelerin hem özele hem de genele hitap edebilme işlevini ortaya koyar.

Özel İsimden İşaret Unsuruna Udûl

Burada, Abdullah Sûle, gösterge unsurları ya da bağlayıcılar olarak tanımlanan bir kelime türünden bahseder. Bu tür unsurların anlamı, bağlamın değişmesiyle birlikte farklılaşır. Kur'an'daki bazı ayetlerde, söz konusu şahısların özel isimlerinin doğrudan zikredilmesi mümkünken, bunun yerine gösterge unsurları kullanılmıştır. Böylece ayet, sadece belirli bir kişiye ya da olaya işaret etmekle kalmaz; genel bir mesaj olarak muhatap alınan topluluğa yönelir.

³⁷⁷ el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 385-386.

³⁷⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'an*, 204.

Sûle, çoğul zamirle yapılan hitabın (örneğin "siz" zamiri) üç temel şartı yerine getirdiğini belirtir. Bu şartlar, Kur'an'ın argümantatif stratejisinin başarısını artırır:

1. Genelleştirme: Kur'an'daki hitap, belirli bir kişiden çıkarak genel bir topluluğa yönelir. Böylece, hüccet (delil) geniş bir kitleyi muhatap alır. Burada, halkı hedefleyen bir argümantasyon modeli söz konusudur. Bu durum, Reboul'un "örnekle argüman oluşturma" işlevine benzer. Reboul'a göre bu tür bir argümantasyon, konuşmacının belirli bir grubu hedef almasına rağmen, mesajını daha geniş bir kitleye yaymak amacı taşıdığını gösterir. Kur'an'da yapılan bu geçiş, belirli bir kitleyi kandırmak için değil, aksine delilin etkinliğini ve ikna gücünü artırmak için yapılmıştır. Bu sayede mesaj, sadece özel bir topluluğu değil, zamansız ve sınırsız bir muhatap kitlesini hedefler.³⁷⁹
2. Dinleyiciyi Doğrudan İlgilendirme: Gösterge unsurları, özellikle çoğul zamirler (siz) kullanılarak muhatap alınan topluluğun doğrudan meseleyle ilgilenmesini sağlar. Burada zamir (örneğin "siz") kullanımı, hitabı doğrudan muhatap kılar ve meselenin muhatap üzerindeki etkisini artırır.
3. Hitabın Sürekli ve Yeniden Üretilabilir Olması: "Siz" gibi çoğul zamirler, muhatabı zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde yeniden üretilebilir bir konuma getirir. Abdullah Sûle, bu tür unsurları boş bir form olarak tanımlar. Bu boş form, Kur'an hitabında zamansız ve evrensel bir muhataba seslenir. Kur'an'ın muhatap kitlesi, ayet okunduğu veya duyulduğu anda yeniden üretilir ve doğrudan muhatap haline gelir.

Örneğin, Hilâl b. Ümeyye'nin karısını zina ile suçladığı olayda inen şu ayete bakalım:

"Eşlerine zina suçu isnat eden ve kendilerinden başka şahitleri olmayan kimseler için, dört kez Allah adına yemin ederek şahitlik etmeleri gerekir." (Nûr, 6).

Burada, "kimseler" anlamına gelen ismi mevsul (الذين) kullanılmıştır. Ayetin iniş sebebi, özel olarak Hilâl b. Ümeyye ile ilgilidir. Ancak bu kullanım, özel bir durumu

³⁷⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 205.

genel bir hüküm haline getirir. Böylece ayet, eşlerini zina ile suçlayan herkesi kapsayan bir hüküm halini alır. Benzer bir örnek şu ayette görülür:

“Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarından gafilirdirler.” (Mâûn, 4-6).

Burada da ismi mevsul (الذين) kullanılmış ve belirli bir grup kastedilmiştir. Ancak ayetteki bağlamsal referans, bu sıfatın genel bir eleştiri niteliği kazanmasını sağlar. Bu durum, ismi mevsulün genellikle genel anlam taşımaya rağmen, bağlama bağlı olarak özelleşebileceğini gösterir.

Özel İsimden Cins İsme Udûl

Bu bağlamda, Abdullah Sûle, özel isim ile cins isim arasındaki farkı vurgulayarak, sapmayı bu iki isim türü üzerinden ele alır. Zemahşerî, bu ayrımı şöyle açıklar:

“İsim türlerinden biri olan cins isim, belirli bir varlığa değil, bir varlık türüne ve benzerlerini kapsayan her şeye işaret eder. Cins isim, ‘gözle görülen nesne’ ya da ‘soyut bir anlam’ olabilir. Bu da sıfat olan veya olmayan isimler şeklinde ikiye ayrılır. Sıfat olmayan isimlere örnek: ‘adam’, ‘at’, ‘dağ’. Sıfat olanlara örnek: ‘binici’, ‘oturan’, ‘bilinen’, ‘gizli olan’. Özel isim ise belirli bir varlığa işaret eder ve benzerlerini kapsamaz. Örneğin Zeyd ve Cafer gibi isimler, bir şahsı temsil eder; Ebû Amr ve ÜmmüKülsûm gibi isimler ise lakap veya künye niteliğindedir.”³⁸⁰

Sûle, özel isimden cins isme yapılan sapmanın argümantatif işlevini ele alırken, cins isimlerin kullanımında sıfat olarak yer aldığı örnekler üzerinde durur. Örneğin *“Hiçbir peygamberin ihanet etmesi düşünülemez.” (Âl-i İmrân, 161)* ayetinde geçen “peygamber” (نبي) kelimesiyle, doğrudan Hz. Muhammed kastedilmektedir. Ayetin bağlamı ve nüzul sebebi dikkate alındığında, hitabın başka bir peygambere yönelik olması mümkün değildir. Ancak ayette Hz. Muhammed’in ismi zikredilmemiş, onun yerine cins isim olan “peygamber” kelimesi kullanılmıştır.

Bu kullanımın amacı, peygamberlik makamının tüm peygamberler için bir ortak sıfat olduğunu vurgulamaktır. Böylece, “güvenilirlik” ve “ihanet etmeme” sıfatı, tüm peygamberlere ait bir özellik olarak genel bir kural haline gelir. Eğer ayette “Muhammed” ismi kullanılsaydı, hüküm sadece Hz. Muhammed’e özgü kalırdı. Ancak

³⁸⁰ ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî ‘İlmi’l-‘Arabiyye*, 33.

cins isim kullanılarak, bu ilke tarihî sınırları aşarak tüm zamanlara ve peygamberlere yönelik evrensel bir hakikate dönüşmüştür.

İkinci örnek olarak “*Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse, onu araştırın.*” (*Hucurât*, 6) âyet-i kerimesinde geçen “fasık” (فاسق) kelimesi, doğrudan Velid b. Ukbe b. Muayt’a işaret eder.³⁸¹ Rivayete göre, Velid b. Ukbe, Hz. Peygamber’e yanlış bir haber getirmiştir. Bu olay özel bir şahsa ait olmasına rağmen, ayette Velid’in ismi zikredilmemiş, onun yerine cins isim olan “*fasık*” kelimesi kullanılmıştır.

Bu sapmanın amacı, Velid’in şahsından hareketle genel bir uyarı yapılmasıdır. Ayet, bir kişinin taşıdığı “fasıklık” sıfatını, tüm insanlar için geçerli bir ahlaki uyarı olarak sunar. Böylece, güvenilir olmayan bir kimsenin haberine karşı dikkatli olunması gerektiği evrensel bir ilke haline gelir. Eğer Velid’in ismi kullanılsaydı, ayet sadece o olaya ve şahsa özgü kalırdı. Ancak cins isim kullanılarak bu ilke genelleştirilmiş ve tüm toplum için bir ahlaki ders olarak sunulmuştur.

Sıfat Olmayan Cins İsimlere Udûl

Bu bağlamda Yüce Allah’ın şu buyruğuna bakalım:

“*Erkekler, kadınlar üzerinde hâkimdirler.*” (*Nisâ*, 34).

Aynı şekilde şu ayette de benzer bir kullanım mevcuttur:

“*İnsan, bir nutfeden yaratıldı. Derken o, apaçık bir düşman kesiliverdi.*” (*Nahl*, 4).

Bu ayetlerde geçen “erkekler” (الرجال) ve “kadınlar” (النساء) kelimeleri cins isimlerdir. “Erkekler”, tekil hali “*erkek*” (رجل), “kadınlar” ise tekil hali “*kadın*” (امرأة) olan cins isimlerdir. Ancak ayetin iniş sebebiyle ilgili olarak Vâhidî, bu kelimelerin özel bir duruma işaret ettiğini belirtir. Ona göre, ayet Sâd b. Rebi’ isimli Ensârî ve eşi Habîbebint Zeyd hakkında nazil olmuştur. Habîbe, kocasına karşı gelmiş ve Sâd, onu tokatlamıştır. Habîbe’nin babası bu durumu Resûlullah’a şikâyet etmiş, Resûlullah da kısas uygulanmasını emretmiştir. Ancak bu ayet, kısası ortadan kaldırarak bir düzenleme getirmiştir.³⁸²

Öte yandan, Abdullah Sûle’ye göre bu ayetin Ebu Hüreyre ve eşi hakkında nazil olduğu söylenmiştir. Fakat bu görüş, Vâhidî’nin rivayetinden farklıdır.

³⁸¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 208.

³⁸² el-Vâhidî, *Esbâbu’n-Nuzûl*, 151.

Diğer bir örnek ise şu ayettir:

“İnsan, bir nutfeden yaratıldı. Derken apaçık bir düşman kesildi.” (Nahl, 4).

Bu ayette “insan” (الإنسان) kelimesi cins isim olarak kullanılmıştır. Ancak nüzul sebebi açısından Übeyy b. Halef el-Cumahî'ye işaret eder. Übeyy, Hz. Peygamber'in huzuruna çürümüş bir kemik parçasıyla gelerek, alaycı bir şekilde şöyle demiştir:

“Ey Muhammed! Allah'ın bu çürümüş kemiği diriltebileceğini mi sanıyorsun?”

Bu olay üzerine ayet nazil olmuş ve “Übeyy b. Halef” ismi yerine “insan” kelimesi kullanılmıştır.³⁸³ Böylece özel bir şahıs yerine cins isim tercih edilmiş ve mesaj genelleştirilerek tüm insanlara hitap eder hale gelmiştir.

Bu ayetlerde cins isimler olan “peygamber” (نبي), “fasık” (فاسق), “erkekler” (الرجال), “kadınlar” (النساء), ve “insan” (الإنسان) kullanılmıştır. Bu kelimelerin geniş bir anlam alanına sahip olmaları, ayetlerin mesajını genel ve evrensel bir hale getirir. Özel isimlerden bu tür cins isimlere yapılan sapmaların argümantatif ve tevilî (yorumlayıcı) bir boyutu vardır.

Bu yöntemle, ayetin anlamı tek bir kişiye ya da olaya hapsedilmez; aksine, mesaj genel bir ilke olarak geniş bir muhatap kitlesine ulaştırılır. Ayetteki emir ve yasaklar, tüm insanlara yönelik bir hüküm haline gelir ve muhatap olan kişi, kendisini doğrudan ayetin mesajıyla sorumlu hisseder. Bu yöntem, dinleyicinin özel bir şahsı veya olayı araştırmasını gereksiz kılar; çünkü hitap, tüm insanları kapsayan evrensel bir öğüt haline dönüşür.

Bu strateji, Kur'an'ın zamansız ve tarih üstü mesajını güçlendirir. Böylece ayetlerin hükmü, tüm zaman ve mekânlarda geçerli bir kural ve ahlaki ilke olarak kalıcı hale gelir. Bu tür örnekler Kur'an'da sıkça yer almakta ve hitabın genelleştirme yoluyla etkileyciliğini artırdığı görülmektedir.

3.1.5.2. Kullanım ve Yaygınlık Bağlamında Udûl Retoriği

Bu bölüm, tarihsel kökeni olan ve halk arasında yaygın bir şekilde kullanılan kelimelere odaklanmaktadır. Kur'an, bu tür kelimeleri alıp başka bir bağlama yerleştirerek, onlara anlamsal ve argümantatif bir değer kazandırır.

³⁸³ el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 278.

“Allah” Kelimesinden “er-Rahmân” Kelimesine Yapılan Udûl Retoriği

Sûle, bazı Kur'an müfessirlerin “er-Rahmân” kelimesi üzerine yaptığı açıklamaları incelemiştir. Özellikle, “*Babacığım! Ben, sana Rahmân'dan bir azap dokunmasından ve şeytana dost olmandan korkuyorum.*” (Meryem, 45) ayetinde geçen “er-Rahmân” kelimesinin anlamını araştırır.

ez-Zemahşerî, bu ayeti şöyle yorumlar:

*“Burada er-Rahmân sıfatının kullanılmasının amacı, azabın, asıl merhamet sahibi olan birinden gelmesiyle, işlenen suçun ne kadar korkunç olduğunu vurgulamaktır. Suçun büyüklüğü, kişiyi Allah'ın rahmetinden bile mahrum bırakacak bir noktaya taşır.”*³⁸⁴

ez-Zerkeşî ise bu ayette *er-Rahmân* kelimesinin kullanımını şu şekilde açıklar:

*“Bu ifade, bir oğlun babasına karşı gösterdiği güzel bir edeptir. Oğul, ‘Ben senin azaba uğramandan korkuyorum’ diyerek babasını er-Rahmân (merhamet sahibi) ile uyarır. Bu, babasını yumuşatmak ve ona merhamet dilemek için bir üsluptur. el-Müntakim (intikam alan) veya el-Cebbâr (kahreden) gibi sıfatlar kullanılmamıştır.”*³⁸⁵

Ardından, Ahmed b. Zübeyr'intefsirini aktarır. Ahmed b. Zübeyr, “Allah” ismi ile “er-Rahmân” ismi arasında bir benzerlik olduğunu savunur. Bu durumu, şu iki ayetle açıklar:

“Onlar, gökyüzünde emre amade bir şekilde uçan kuşlara bakmazlar mı? Onları havada tutan, Allah'tan başkası değildir.” (Nahl, 79). *“Üzerlerinde kanatlarını açarak ve kapayarak uçan kuşlara bakmazlar mı? Onları havada tutan, Rahmân'dan başkası değildir.”* (Mülk, 19).

Ahmed b. Zübeyr'e göre, bu iki ayetin ortak amacı, Allah Teâlâ'nın yüce kudreti ve hikmetini hatırlatmaktır. Allah, kuşları gökyüzünde uçuran, havayı onların

³⁸⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 211-212.

³⁸⁵ ez-zerkeşî, *el-Bürhan*, III, 381.

uçabilmesi için uygun hâle getiren ve her şeyi bir düzen içinde yaratan Azîz ve Hakîm olandır. Dolayısıyla iki ayetin verdiği mesaj aynı amaca yöneliktir.³⁸⁶

Abdullah Sûle, bu müfessirlerin yorumlarının argümantatif bir boyut taşıdığına dikkat çeker. Ancak bu boyuta yeterince önem verilmediğini ve kelimenin kullanım değerine dair anlamının göz ardı edildiğini belirtir. Ona göre “er-Rahmân” kelimesinin, Kur’an’ın indiği dönemde ve öncesinde Araplar arasında taşıdığı anlam, “Allah” kelimesinden farklıdır.³⁸⁷

Özellikle, Kur’an’ın ilk muhatapları olan Mekkeli müşrikler, bu kelimeyi tanımıyor ve anlamını inkâr ediyorlardı. Bu durum, “Onlara ‘Rahmân’a secde edin’ denildiğinde, ‘Rahmân da kim?’ derler.” (Furkan, 60) ayetinde açıkça görülür:

ez-Zemahşerî, bu ayeti açıklarken üç ihtimal ileri sürer:

1. Onlar, “Rahmân” isminin kime ait olduğunu soruyor olabilirler.
2. “Rahmân” isminin anlamını bilmedikleri için bu soruyu soruyor olabilirler.
3. Onlar, “Rahmân” isminin Allah için kullanılmasını inkâr ediyor olabilirler.³⁸⁸

Sûle, ez-Zemahşerî’nin müşriklerin “er-Rahmân” kelimesini Allah için kullanılmasını inkâr ettiklerine yönelik üçüncü görüşünü tercih eder. Bu görüşü desteklemek için çeşitli örnekler sunar. Bunlardan biri, Ryckmans’ın yorumudur. Ryckmans’a göre “Rahmânân” (رحمن) kelimesi, Câhiliye döneminde Güney Arabistan’da, Yahudi ve Hristiyan metinlerinde Himyerî yazısıyla (Yemen’de kullanılan bir yazı sistemi olan Musned hattı) yazılmış olarak bilinmekteydi. Burada “n” harfi (ن) bir belirtme takısı olarak işlev görüyordu. Ayrıca “er-Rahmân”, Hristiyanlıkta Allah’ın sıfatlarından biri olarak kullanılan Rahmono (رحمون) kelimesinden türemiştir. Güney Arabistan’da bulunan bazı kitabeler, Rahmânân kelimesinin Allah anlamında kullanıldığını göstermektedir.³⁸⁹

Cevad Ali ise farklı bir görüş ileri sürer:

³⁸⁶ Ebû Câ’fer Ahmed b. İbrâhîm İbnü’z-Zubeyr el-Ğirmâtî, *Melâku’t-Te’vîli’l-Kâfi’ bi-Zevi’l-İlhâd ve’t-Ta’îl fi Tevcihi’l-Müteşâbihî’l-Lafzi min Âyi’t-Tenzil*, thk. ‘Abdülğani el-Fâsî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, I, 305.

³⁸⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 7.

³⁸⁸ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/282.

³⁸⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 214.

“Rahmân” veya Rahmânân’a (رحمن) ibadet, milattan sonra Arap Yarımadası’nda ortaya çıkan bir tür tevhid inancı idi. Rahmânân kelimesi, Yahudi bir metinde, Ebrehe’nin yazıtlarında ve Güney Arabistan’da bulunan diğer Arapça yazıtlarda yer almıştır. Ayrıca Hicaz’ın kuzey bölgelerinde keşfedilen metinlerde de bu kelime geçmektedir. Mekke halkının, Yemen’le ve Yahudilerle olan bağlantıları nedeniyle Rahmân kelimesini bildikleri de kesindir.”³⁹⁰

Sûle, “er-Rahmân” kelimesinin, aşırı derecede rahmet anlamı taşımasının yanında tevhid anlamına da işaret ettiğini vurgular. Ona göre, Kur’an’ın bu kelimeyi ısrarla kullanması, tevhid inancını yerleştirmek içindir. Bu, Mekke dönemindeki Kur’an’ın ana mesajı olan Allah’ın birliği kavramını pekiştirir. Aynı zamanda bu kullanım, müşriklerin zihinlerinde Allah’a ortak koşma (şirk) anlayışını silmek amacı taşır.

Bu bağlamda “er-Rahmân” kelimesi, semavî dinlerin ortak noktası olan tevhid inancı ile bir buluşma alanı oluşturur. Kur’an, bu kelimeyi kullanarak Hz. Muhammed’in getirdiği yeni dini, diğer tevhidî semavî dinlerle birleştirir ve bu dinin tevhidî gelenekler zincirine ait olduğunu derinlemesine vurgular.

Ayrıca “er-Rahmân” kelimesinin, Medine döneminde inen Kur’an’da tamamen kaybolduğu ve yerini “Allah” kelimesinin aldığı da dikkat çekicidir. Bunun nedeni, Mekke dönemindeki Kur’an’ın ağırlıklı olarak inanç, ahlak ve alışkanlıkları konu edinmesine karşın, Medine dönemindeki Kur’an’ın şer’î hükümler getirmesi üzerine kurulmuş olmasıdır.

Abdullah Sûle, Mekke döneminde “er-Rahmân” kelimesinin yer aldığı bağlamları şu şekilde tespit eder:

- “er-Rahmân” kelimesi, ahiret ve yeniden diriliş konularının anlatıldığı bağlamlarla ilişkilidir.
- “er-Rahmân”, “gayb” kelimesi ile aynı bağlamda kullanılmıştır.
- Bu kelime, diğer tevhidî dinlerin isim ve mensuplarından bahsedilen bağlamlarda yer alır.

³⁹⁰ Cevâd Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-‘Arab kıble'l-İslâm*, 2. bs., Câmi‘atu Bağdâd, Bağdâd, 1993, 37.

- Tevhid inancını konu edinen bağlamlarda sıkça geçmektedir. Bu kullanım, diğer bağlamlardan tevatürendaha fazla tekrar edilmektedir.³⁹¹

Sonuç olarak, Mekke dönemindeki Kur'an'da “er-Rahmân” kelimesinin varlığı, argümantatif bir boyut taşımaktadır. Bu kullanım, bir yandan tevhid fikrini desteklerken, diğer yandan dinî süreklilik fikrini de vurgulamaktadır.

Aynı zamanda, “er-Rahmân” kelimesinin Mekke döneminin sonlarına doğru ve Medine döneminde artık kullanılmaması da bir argümantatif boyut taşır. Bu kelimenin ortadan kalkması, Mekke müşriklerine karşı yeni dinin kapılarını açmak için stratejik bir adım olmuştur; zira bu kelime, Mekkelilerin zihninde rahatsızlık uyandırıyordu. Bu durum, yeni dinin önceki tevhidî dinlerden, özellikle Yahudilik ve Hristiyanlıktan, ayrışmasını sağlama amacını taşır.

Ayrıca, “Bismillâhirrahmânirrahîm” ifadesinde “Allah”, “er-Rahmân” ve “er-Rahîm” kelimelerinin bir arada kullanılması da argümantatif bir boyut taşımaktadır. Bu ifade, bir yandan müşriklerin “Bismillatve'l-Uzzâ” söylemini geçersiz kılarken, diğer yandan Hristiyanların “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına” ifadelerini de reddetmektedir. Böylece bu kelimeler, İslam'ın tevhidî mesajını güçlendiren bir söylem oluşturmaktadır.

Beni Ya'kûb ve Yahudilerden Beni İsrail'e Udûl

Beni Ya'kûb ve Yahudilerden Beni İsrail'e yapılan sapma üzerine yapılan bu araştırma, ez-Zemahşerî'nin yorumundan hareketle ez-Zerkeşî'nin analizine dayanır. ez-Zerkeşî, “Beni İsrail” ifadesinin tercih edilmesinin nedenini açıklarken, bir kişinin bazen iki ismi olabileceğini ve bunlardan birinin özel bir sebep nedeniyle daha yaygın şekilde kullanılabileceğini belirtir. Örneğin, Kur'an'da kitap ehli, “Beni İsrail” diye hitap edilerek anılmıştır; ancak “Beni Ya'kûb” ifadesi kullanılmamıştır. ez-Zerkeşî bu durumu şu şekilde açıklar:

*“Bunun hikmeti şudur: Kavme, Allah'a ibadet etmeleri emredildiğinde ve atalarının dini kendilerine hatırlatılarak nasihat edilip gafletlerinden uyarıldıklarında, kendilerine Allah'ı hatırlatan bu isimle hitap edilmiştir. Zira 'İsrail', tevilde Allah'a izafe edilen bir isimdir.”*³⁹²

³⁹¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 218-219.

³⁹² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 160.

ez-Zerkeşî'nin bu yorumunda, “Beni Ya'kûb” yerine “Beni İsrail” ifadesine yapılan sapmanın taşıdığı hicâcî boyut öne çıkmaktadır. Bu sapma, hatırlatma, uyarı ve nasihat amacı taşır. Aynı zamanda, muhatapları harekete geçirmeye yönelik bir teşvik ve ikaz içermektedir.

ez-Zemahşerî, “İsrail” ismini Hz. Ya'kûb'un bir unvanı olarak görür ve bu unvanın anlamının “Allah'ın seçkini” ya da “Allah'ın kulu” olduğunu belirtir.³⁹³ Bu unvan, övme veya yerme anlamı taşıyabilir; ancak burada övgü makamında kullanılmıştır. “Beni İsrail” ismi, izafet yapısıyla Allah'a yönelik bir anlam taşır: “Allah'ın seçkinleri” ya da “Allah'ın kulları”.

Bu isimlendirme, dilbilimsel ve anlamsal açıdan derin bir mesaj taşır. İsmi bu şekilde kullanımı, hem eski hem de modern müfessirler arasında yaygın bir yorum olarak kabul edilmiştir.

Sûle, ismin hicâcî bir boyut kazanması için yan anlamlar taşıması gerektiğini ve bu bağlamda ismin “seçilmişlik, üstünlük ve yücelik” anlamlarını ifade ettiğini belirtir. Bunu, Tekvin kitabının 32. bölümünde geçen bir kıssaya dayanarak destekler:

“Yakub yalnız kaldı ve sabaha kadar onunla bir adam güreşti. Adam, Yakub'u yenemeyeceğini görünce onun kalça kemiğine dokundu ve Yakub'un kalçası yerinden çıktı. Adam, ‘Beni bırak, çünkü şafak söküyor’ dedi. Yakub ise ‘Beni önce kutsamadan bırakmam’ diye cevap verdi. Adam, ‘Adın nedir?’ diye sordu. Yakub, ‘Yakub’ dedi. Adam, ‘Bundan böyle adın Yakub değil, İsrail olacak; çünkü sen Tanrı ve insanlarla mücadele ettin ve galip geldin’ dedi.”³⁹⁴

Bu bağlamda “Beni İsrail” ifadesi, onların kültüründe bir yücelik ve dünya üzerindeki güç anlamını taşır. Bu ifade, Tevrat'ta Yahudilere, Tanrı'ya karşı sorumluluklarını hatırlatmak ve O'na itaat edip nimetlerine şükretmeleri gerektiğini vurgulamak için kullanılır. İslamî hüccet bağlamında ise Beni İsrail, Yahudilere Allah'ın üzerlerindeki nimetlerini hatırlatarak Hz. Muhammed'in risaletine iman etmeleri gerektiğini bildirir. Aynı zamanda, onları Hz. Muhammed'e iman etmeye davet eden bir ikna stratejisi de taşır. ez-Zerkeşî'nin aktardığına göre, Hz. Muhammed, bir kavme “Beni Abdullah” (Allah'ın kulları) diye hitap etmiş ve onlara şöyle demiştir:

³⁹³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 223.

³⁹⁴ *Kitâbu'l-Muqaddes, Tercümetu'l-Âlem el-Cedid*, el-İşhâh 32, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 58.

“Ey Beni Abdullah! Allah sizin babanızın ismini güzelleştirmiştir.”

Bu hitap, onları İslam’a teşvik etmek amacı taşır, çünkü isim burada Allah’a kulluğu ifade etmektedir.³⁹⁵

Kur’an’daki “Beni İsrail” hitabı, onları kendilerini sorgulamaya çağırır. Bu isim, Tevrat’taki metinlere bir gönderme yapar ve Yahudilerin unuttuğu ya da ihmal ettiği ilahî nimetleri hatırlatır. Bu durum, şu ayette açıkça ifade edilir:

“Ey Beni İsrail! Size verdiğim nimetimi hatırlayın ve ahdimе vefalı olun ki Ben de size olan ahdimi yerine getireyim. Sadece Benden korkun!” (Bakara, 40).

Buradaki “ahd” kelimesi, Tevrat’a bir gönderme yapar ve Yahudilere Allah’a verdikleri sözleri hatırlatır. Sûle, Mekke döneminde Kur’an’da “Yahud”, “Hûd” ve “ellezînehâdû” ifadelerinin sıkça geçtiğini, ancak “Beni İsrail” ifadesinin Medine döneminde daha fazla kullanıldığını belirtir.³⁹⁶

Hicâcî açıdan değerlendirildiğinde, “Beni İsrail” ifadesi “Yahud” ifadesine göre daha güçlü bir etki taşır. Çünkü “Beni İsrail”, doğrudan Hz. Yakub’a dayanan neslin saf ve asil bir ismidir. Bu hitap, Yahudilere hakka dönmeleri ve Allah’a kulluk etmeleri çağrısında bulunur. Aynı zamanda, Hz. Yakub’un taşıdığı mesajı sürdürmeleri için bir şeref ve sorumluluk yükler.

Buna karşın “Yahud” ifadesi, dünya üzerindeki tüm Yahudileri, karma ırk ve farklı kökenlerden gelen insanları kapsar. Bu nedenle, “Beni İsrail” ifadesi, Yahudi kavmini atalarına ve asıl misyonlarına dönmeye davet eden daha derin bir mesaj taşır.

Tapılan Yıldızlardan eş-Şi’râ Yıldızına Yapılan Udûl

Şi’râ yıldızı, Cahiliye Araplarının kutsal kabul ettiği yıldızlardan biriydi ve birçok kabile tarafından tapılmıştır. Sûle, İbn Ebî’l-İsbâ‘ın, eş-Şi’râ’nın diğer yıldızlar dışında ilahlık iddiasına konu olduğu şeklindeki görüşünü değerlendirir.³⁹⁷ “Ve doğrusu Şi’râ’nın Rabbi de O’dur” (Necm, 49) ayetinde bu durum açıkça reddedilir. Arapların “Süreyyâ, Süheyl, Kamer (Ay), Zühre (Venüs), Utârid (Merkür), Merih (Mars) ve Zuhâl (Satürn)” gibi diğer yıldızlara da tapıtları bilinmektedir. Cevâd Ali bu bağlamda şunları aktarır:

³⁹⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 228.

³⁹⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 228.

³⁹⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 230.

“Bazı Lihm, Huzâa, Himyer ve Kureyş kabileleri, eş-Şi’râ yıldızına tapmışlardır. Bu ibadeti onlara ilk başlatan ve aralarına yerleştiren kişi ‘Ebû Kabshe’dir. Ebû Kabshe, Huzâa kabilesinin Gubşan oğullarına mensup olan Cez’ veya Vecz b. Gâlib b. Âmir b. Hâris’tir. Annesinin tarafı itibarıyla Gubşan kabilesindedir. Ebû Kabshe, Kureyş’in putperest ibadetlerine muhalefet etmiş ve eş-Şi’râ yıldızına tapmıştır.”³⁹⁸

Sûle, “Ve doğrusu Şi’râ’nın Rabbi de O’dur” ayetinde iki temel hüccetî amaç bulunduğunu ifade eder:

Birincisi, yıldızlara tapınmayı tümüyle iptal etmektir. Hangi yıldız olursa olsun, büyüklüğü veya önemine bakılmaksızın, tüm yıldızların ilahlık iddiası ortadan kaldırılır. Eş-Şi’râ’nın Araplar tarafından kutsal kabul edilmesi nedeniyle, yıldızlara tapınmanın temelsizliği bu ayette özel olarak vurgulanır. Allah, yıldızları yaratan ve onları idare eden tek Rab olarak beyan edilir. Bu bağlamda eş-Şi’râ yıldızı örnek teşkil etmektedir.

İkinci amaç ise, Hz. Muhammed ile Ebû Kabshe arasında kurulan benzerliği ortadan kaldırmaktır. Çünkü Hz. Muhammed’in davetine muhalefet edenler, alaycı bir şekilde ona “Ebû Kabshe’nin oğlu” veya “Ebû Kabshe” diye seslenerek, onun tevhid çağrısını dedesi Ebû Kabshe’nin eş-Şi’râ yıldızına yönelik putperest ibadetiyle kıyaslamışlardır. Bu şekilde yeni dini küçümseyerek Hz. Muhammed’in Rabbini, Ebû Kabshe’nin rabbi olan eş-Şi’râ ile özdeşleştirmeye çalışmışlardır.³⁹⁹

Bu ayette Allah, bu örtük benzetmeyi ortadan kaldırmakta ve “Ve doğrusu Şi’râ’nın Rabbi de O’dur” diyerek, rablık vasfını kendisine has kılmakta, yıldızlara atfedilen ilahlığı bütünüyle reddetmektedir. Böylece yıldızlara tapınmayı iptal ederken, eş-Şi’râ yıldızını, yıldız ibadetinin bir örneği ve sembolü olarak sunar. Bu nedenle, diğer yıldızlar yerine eş-Şi’râ yıldızına yapılan atıf, hicâcî ve anlamî bir vurgu taşımaktadır.

Muhammed (sav) İsminden “er-Resûl, en-Nebî, el-Ümmî İfadelerine Udûl

Abdullah Sûle, Hz. Muhammed’in ismi yerine “er-Resûl, en-Nebî, el-Ümmî” sıfatlarına yapılan sapmayı iki ayette belirler. İlki:

“Onlar ki, yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o resûle, o ümmî nebîye uyarlar...” (A’râf, 157). İkincisi ise aynı sûrede: “De ki: Ey insanlar! Şüphesiz ben,

³⁹⁸ Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, 58.

³⁹⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî’l-‘Kur’ân*, 231.

göklerin ve yerin mülkü kendisine ait olan, kendisinden başka ilah bulunmayan, diriltlen ve öldüren Allah'ın hepinize gönderdiği elçisiyim. Gelin, Allah'a ve O'nun ümmî nebî olan resûlüne iman edin; O, Allah'a ve O'nun kelimelerine inanır. Ona uyun ki doğru yolu bulasınız.” (A'râf, 158).

Bu iki ayette geçen “er-Resûl, en-Nebî, el-Ümmî” ifadeleri, Yahudiler ve Hristiyanlarla yapılan delile dayalı tartışma (mücadele) ve hüccet oluşturma bağlamında kullanılmıştır. Bu sıfatlar, Yahudilerin ve Hristiyanların Hz. Muhammed'in özelliklerini inkâr etmelerine, Tevrat ve İncil'deki müjdeleri tahrif etmelerine rağmen, bazı bozulmamış nüshalarda bu sıfatların hâlâ mevcut olduğunu gösterir. Ancak bu bozulmamış nüshalar halktan gizlenmiştir.

Bu bağlamda Abdülmecîd eş-Şerfî, Ehli Kitap ile yapılan tartışmanın bir sonucunu şöyle özetler:

“Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğine dair kabul, tartışmacıların bu kitaplarda Hz. Muhammed'e dair müjdeleri araştırmalarına engel olmadığı gibi, Hz. İsa'nın ilahlığını çürütmek için bu kitaplara başvurmalarını da engellememiştir. Çünkü bu kitapların tamamen tahrif edilmediğine, aksine Hz. Muhammed ve ümmeti hakkında delil teşkil edecek bozulmamış birçok kısmın hâlâ mevcut olduğuna inanılmıştır.”⁴⁰⁰

Sûle, bu ayetlerdeki hicâcî boyut üzerinde dururken, İbn Âşûr'un tefsirine atıfta bulunur. İbn Âşûr'a göre:

“Kur'an, ayette 'nebî' ve 'resûl' sıfatlarını bir arada zikretmiştir. Ancak Yahudiler, 'resûl' sıfatını değiştirmiş ve 'nebî' olarak ifade etmişlerdir ki bu, sadece kendi peygamberlerine uyacak şekilde yapılmıştır. Ayrıca Tevrat'taki 'senin gibi' ifadesinin (Tesniye, 18. Bab) anlamını göz ardı ederek 'el-Ümmî' sıfatını tamamen silmişlerdir.”⁴⁰¹

Ayette “el-Resûl, en-Nebî, el-Ümmî” sıfatlarının bir arada kullanılması, Tevrat'a inanan Yahudilere hitaben yapılmış bir hüccet oluşturur. Bu sıfatlar, Yahudilerin Hz. Muhammed'in niteliklerini tahrif etmeleri ve saklamaları karşısında aklî bir delil ile

⁴⁰⁰ Abdülmecîd eş-Şerfî, *el-Fikru'l-İslâmî fi'r-Red 'ale'n-Naşârâ hattâ Nihâyeti'l-Karn er-Râbi'/el-Âşîr*, ed-Dâru't-Tûnisiyye - el-Mü'essese el-Vaṭaniyye, Tunus - Cezâyir, 1986, 508.

⁴⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 132.

onlara meydan okur. Bu sıfatların Tevrat ve İncil'de tahrif edilmemiş kısımlarda mevcut olduğu hatırlatılır ve onların bu kitaplara dönmeleri teşvik edilir.

- “El-Resûl”: Hz. Muhammed’in Allah tarafından gönderilen elçi olduğunu vurgular ve bu sıfat Yahudilerin Tevrat’ta belirtilen “Senin gibi bir peygamber göndereceğim” ifadesiyle uyumludur.
- “En-Nebî”: Hz. Muhammed’in peygamberlik görevini teyit eder ve Yahudilerin peygamberleri gibi bir peygamber olduğunu ifade eder.
- “El-Ümmî”: Sûle’ye göre, bu sıfat etrafında bir ihtilaf olsa da, burada okuma-yazma bilmeyen bir peygamber vurgusu yapılır. Bu, onun peygamberliğinin beşerî bilgiyle değil, doğrudan Allah’tan gelen vahiy ile teyit edildiğini ispatlar.

3.2. Cümlelerin Argümantatif Yapısının Retoriği

Burada sorulan soru, yapı (terkîb) nedir? Abdullah Sûle bu soruyu, dildeki yapı kavramını ve özellikle de neyi ifade ettiğini dört seviyede belirlemek için ortaya koymuştur:

1. Harflerin yapısı: Bu, kelimeyi oluşturan harflerden oluşur; kelime ister isim, ister fiil, ister edat olsun fark etmez.
2. Tekil yapı (terkîb-i ifrâd): Bu, bağımsız birer anlama sahip iki kelimenin bir araya getirilerek yeni bir gerçeklik oluşturmasıdır. Örneğin, özel isimlerde olduğu gibi: *Maddi Kereb* ve *Hadramut*.
3. İlişkisiz yapı (terkîb-i gayr-i isnâdî): Burada kelimenin başka bir kelimeyle ilişkilendirilmesi söz konusudur. Bu, niteleme ve nitelenen, tamlayan ve tamlanan gibi yapı örneklerini içerir.
4. İlişkili yapı (terkîb-i isnâdî): Bu, bir kelimenin diğerine dayandırılmasıdır. Buradaki amaç, yalnızca bir yapı kurmak değil, haberi yerine oturtmak ve anlamı tamamlamaktır.⁴⁰²

Burada kastedilen “cümle”dir ve anlamın sağlanması açısından ele alınmıştır. Sûle, bu kavramı erken dönem dilbilimcilerinin “kelâm” anlayışıyla eşdeğer tutar. Örneğin, İbn Cinnî, ez-Zemahşerî ve İbn Yaîş gibi dilciler cümleyi, kelimelerin

⁴⁰² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 237.

bağımsız olarak anlam taşınması ve başka bir unsura ihtiyaç duymadan eksiksiz bir mesaj ifade etmesi şeklinde tanımlamışlardır. Nitekim İbn Cinnî bunu şu sözleriyle açıklamıştır: “Kelâm, kendisiyle yetinilen ve anlamının meyvesi toplanan her bir lafızdır.”⁴⁰³

Dolayısıyla "fayda sağlama" ve "bağımsızlık", erken dönem nahiv bilginlerine göre bir yapının cümle olarak kabul edilmesinin iki şartıdır. Öyle ki bazı isnâdıyapılar bağımsız bir anlam ifade etmediği için cümle sayılmazlar. Bu tür yapılar, bir araya geldiklerinde anlamlı ve bağımsız bir cümle oluştururlar. Bu cümle, başkalarına ihtiyaç duymadan anlamını tam olarak iletir ve biçim açısından bağımsız bir yapıya sahip olur.

Bu bağlamda şart cümlelerinin cevapları ve sıra cümleleri gibi bazı cümleler, bağımsız birer cümle olarak kabul edilmezler. Bu noktada Sûle, Bloomfield'in (Ö.M. 1887 – 1949) şu tanımına katılır: “Cümle, daha geniş bir dilsel yapı içerisinde zorla yerleştirilmemiş, bağımsız bir dilsel şekildir ve belli bir gramer yapısına göre inşa edilmiştir.”⁴⁰⁴

Kur'ânî söylem, kendine özgü bir yapıya sahip olup, Arapların dillerinde bilinen dilsel ölçüden sapmıştır. Bu bağlamda, itnâb (söz uzatma) ve icâz (özetleme), belâgat âlimlerinin ve müfessirlerin Kur'ân üzerinde yaptıkları çalışmalarında büyük bir yer tutmuştur. es-Sekkâkî, icâz ve itnâb'ı "orta seviyede kullanılan dil" ölçüsünden bir sapma olarak tanımlamıştır. “Orta seviyede kullanılan dil” ifadesi, insanların aralarındaki iletişimde kullandıkları dili temsil eder ve bu dil aracılığıyla anlamların aktarımı sağlanır. es-Sekkâkî'ye göre icâz, “söylenmek istenen anlamı, ortalama bir dil kullanımından daha az ifadeyle aktarmaktır.” İtnâb ise, "aynı anlamı ortalama dilden daha fazla sözcükle ifade etmektir; bu fazlalık ya cümlelerin eklenmesiyle ya da cümle dışındaki unsurlarla gerçekleşir.”⁴⁰⁵

Abdullah Sûle, es-Sekkâkî'nin ortaya koyduğu "orta seviyede kullanılan dil" kavramını, John Cohen'in edebî söylemdeki belâgatle ilgili düşünceleriyle ilişkilendirmiştir. Cohen'e göre şiirsel söylem, günlük veya bilimsel söylemden bir sapma içerir ve işte bu sapma, söylemin estetik niteliğini oluşturur. Ancak Sûle, bu iki ölçütün Kur'ânî yapının incelenmesi için yeterli olmadığı görüşündedir. Bu nedenle, itnâb ve icâz üzerinden yaptığı çalışmalarda "özel bir ölçüt" geliştirmiştir. Bu ölçüt,

⁴⁰³ İbn Cinnî, *el-Hasâ'îş*, I, 17.

⁴⁰⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 239 (Bloomfield'den naklen).

⁴⁰⁵ es-Sekkâkî, *Miftahu'l-'Ulûm*, 277.

haber kipinde kullanılan basit başlangıç cümlesidir;⁴⁰⁶ çünkü bu tür cümleler kendi başlarına bir anlam ifade eder ve farklı edebî konulara bağlı olarak belâgî kullanımlardan uzak durur.

Bir cümle, bulunduğu bağlamın etkisiyle veya bağlam oluşturmak için fazladan bir söz eklenerek anlamına yeni bir boyut katarsa, bu durum "artırma yoluyla nicel sapma" (itnâb) olarak adlandırılır. Aynı şekilde, bir cümleden bağlamın etkisiyle veya bağlam oluşturmak amacıyla bazı unsurlar çıkarılırsa, bu durum "eksiltme yoluyla nicel sapma" (icâz) olarak adlandırılır. Bu iki tür sapma, bağlamın etkisiyle oluşur ve bağlamı etkilemek amacıyla kullanılır.

Dolayısıyla sapma (udûl), sözün üretildiği bağlama uygunluğunun bir göstergesi ya da sözün hedef bağlam üzerinde etki yaratma çabasıdır. Bu durum, sapmanın barındırdığı argümantatif gücü ortaya koyar ve sözün ikna edici niteliğini artırır.

Abdullah Sûle'nin gözlemlediği nicel sapmanın artış yoluyla en önemli örneği, "artırma veya pekiştirme" olgusudur. Bu mesele, Kur'ân'da bir fazlalık olup olmadığı konusundaki tartışmalar nedeniyle müfessirler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Allah'ın kitabında fazlalık kabul etmek hassas bir durum olduğundan, bazı müfessirler ve dilciler fazlalığı pekiştirme (te'kîd) olarak isimlendirmiştir. Sûle, bu konuda Zerkeşi'nin görüşünü benimsemiştir. ez-Zerkeşi'ye göre, Kur'ân'daki cümlelerde yer alan sözde fazla olan ifadeler aslında pekiştirme amacı taşımaktadır.

Örneğin, Âl-i İmrân Sûresi, 159. Ayetteki “فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ” (*Fema rahmetin minAllâh*) ifadesini incelerken, Fahreddin er-Râzî, ayetteki "ما" edatını fazlalık (zâid) ve işlevsiz olarak değerlendirmiştir. Râzî, ayeti şöyle yorumlamıştır: "*Bu edat soru ve hayret anlamı taşıyan bir kullanım olabilir ve ayetin takdiri 'Fema rahmetin – Hangi rahmet?' şeklindedir.*" Ancak ez-Zerkeşi bu görüşe karşı çıkararak, Kur'ân'da fazlalık olan bir unsurun asla işlevsiz olmadığını, aksine güçlendirme ve pekiştirme amacı taşıdığını belirtir.⁴⁰⁷

Buna göre, pekiştirilmiş söz, dilin asli yapısından bir sapmayı temsil eder. Bu durum, dildeki standart bir kuraldan bilinçli olarak bir sapmadır. Cümledeki anlam, hiçbir ekleme veya pekiştirme olmadan ölçülebilecek bir yapıdan hareketle değerlendirilir. Ancak bu nicel sapma (artış yoluyla), Kur'ân'da çok sayıda örnekle

⁴⁰⁶ Abdullah Sûleden aktarıyorum, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 242

⁴⁰⁷ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 3/73.

kendini gösterir. Sûle, bu sapmayı bazı örneklerle sınırlı olarak ele almış, çünkü kapsamlı bir şekilde incelenmesi neredeyse imkânsızdır.

Bu sapma, cümle düzeyinde iki ana seviyede gerçekleşir:

1. Cümle düzeyinde nicel sapma (artış yoluyla): Bu tür pekiştirmeler; *sin* (س) ، *seyfe* (سوف), *inne* (إِنَّ) ve *enne* (أَنَّ) gibi edatlarla birlikte *lam-ı ibtidâ* (başlangıç lâmanı), yemin, tahsis ve kasır gibi unsurlarla yapılır.
2. Cümleler arası nicel sapma (artış yoluyla): Bu tür sapmalar ise tekrarlama, genişletme, tamamlama, ara cümleler (i'tirâz) ve sonuç cümleleri (tezyîl) şeklinde gerçekleşir.

Dolayısıyla itnâb kavramı, nicel sapmanın artış yoluyla gerçekleşen tüm unsurlarını kapsamaktadır. Tek bir cümlede veya birden fazla cümle arasında kullanılan pekiştirici unsurların tamamı, itnâb terimi altında toplanır.

Ayrıca Sûle, nicel sapmanın azalış yoluyla (eksiltme) gerçekleşen türlerini de incelemiştir. Bu durum, icâz kavramında somutlaşır. Müfessirlerden ve belâgat âlimlerinden hareketle, icâzı iki ana kategoriye ayırır:

1. İcâz-ı kasr: Bu tür icâz, “sözün uzun bir ifadeyi karşılayacak şekilde kısaltılması” anlamına gelir. Suyûtî, bunu şu şekilde tanımlamıştır: “Söz, alışılmışın aksine daha az kelimeyle daha uzun bir anlam ifade eder.”
2. İcâz-ı hazf: Bu tür icâz ise, “uzun bir ifadeyi kısmen aktaran kısa bir sözle” gerçekleşir.⁴⁰⁸

İcâz-ı kasr, eksiltme yoluyla sapmanın bir türüdür ve çok sayıda anlamı az sayıda kelimeyle ifade eder. Ancak bu durum, anlam karmaşasına ve belirsizliğe yol açabilir. Okuyucular ve yorumcular, anlamı netleştirmek için yorumlamaya (te'vîl) başvurmak zorunda kalabilirler. Bu da, söylenmemiş olan anlamı çıkarma ve tahmin etme çabası doğurur.

Sûle, araştırmasında hazif yoluyla özetle ısrar eder, çünkü bu tür icâzda hazfedilen unsura dair makalevi veya makamla ilgili kanıtlar bulunabilir; hatta bazen ikisi birlikte de olabilir. Bu durum, hazfi tespit etmeyi kolaylaştırır ve bu tür örnekler Kur'ân'da

⁴⁰⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 246.

sıkça bulunur, ancak sayısının tespit edilmesi zordur. Nicel sapmanın artış ve azalış yoluyla gerçekleşen bu iki olgusu, Kur'ân'ın üslup özelliklerinden belirgin olanlardandır ve Kur'ân'ın üsluplarını takip edenler için net bir şekilde görülür. Bu konuda çeşitli araştırmalar yapılmıştır.

Sûle, ayrıca bir başka sapma türü olan "niteliksel sapma" olgusunu ele alır. Bu tür sapma, ifadenin bir kategoriden başka bir kategoriye geçmesi şeklinde olur. Buna göre, haber cümlesinden inşaî cümleye ya da tam tersi geçiş gibi türler vardır. Aynı zamanda cümle yapısında isim cümlesinden fiil cümlesine veya tersine bir geçiş de söz konusu olabilir. Sûle, bu tür sapmayı "dizgesel sapma" olarak adlandırır.⁴⁰⁹ Bu sapma, cümlelerin içinde gerçekleşir. Araştırmasını daha çok takdim-tehir ve tazmin üzerine yoğunlaştırır. Ayrıca cümleler arasında iltifat, hikmetli üslup ve ifade değişimi gibi örnekleri ele alır.

Sûle, çalışmasında nicel ve nitel sapmayı belirli bir ölçütle ele almanın üç temel faydasını vurgulamıştır:

1. Sapmanın temel ölçütü olarak "sıfır derece"nin belirlenmesiyle gereksiz tahminlerden ve kesin olmayan yorumlardan kaçınmak mümkün olur.
2. Kur'ân bilimleri kitaplarında dağınık halde bulunan üslup özelliklerini, tek ve kapsayıcı bir isim altında toplamak ve bu olgular arasındaki ayrışmayı gidermek.
3. Sapmayı, makamın etkisiyle veya o makamda hedeflenen yeni bir işlevle ilişkilendirmek. Bu yeni işlev, önceki şiirsel veya estetik işlevden farklı olarak argümantatif bir işlevdir. Böylece sapma, sadece söz sanatını yetkinleştirme amacı taşımaktan çıkar; ikna ve hicâc amacı taşıyan bir boyuta taşınır.⁴¹⁰

Bu üç fayda, Sûle'nin argümantatif işlevi merkeze alan *el-Hicâc fi'l-Kur'ân* adlı çalışmasının somut bir katkısıdır. Bu çalışma, Kur'ân üslup incelemelerini estetik açıdan çıkararak, akli ve ikna edici bir boyuta taşıma hedefini gerçekleştirmiştir. Böylece sapmanın argümantatif işlevi belirlenmiş ve Kur'ân ayetlerinin detaylarına bu işlev üzerinden yeniden bakılmıştır.

3.2.1. Argümantatif Bağlamda Cümle İçindeki Ziyade Udûlünün Retoriği

Bu sapma, cümlede yer alan bazı pekiştirme unsurlarının ve araçlarının belâgatine dayanır. Abdullah Sûle, bu olguda özellikle isim cümlesi ve fiil cümlesindeki pekiştirme

⁴⁰⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 249.

⁴¹⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 251.

yöntemlerini incelemiştir. Ele aldığı başlıca araçlar şunlardır: **inne** ve **enne** ile birlikte **lâm** harfi, yemin (kasem), hasr (özel kılma), sıfat (nât), bedel, mef'ûl mutlak ve atıf. Örneğin: "*Abdullah kâim*" (Abdullah kalkandır) cümlesi, sadece "kalkma" fiilini Abdullah'a isnat eder. Ancak "*İnne Abdullah kâim*" (Şüphesiz Abdullah kalkandır) cümlesinde lafzi bir artış olur ve bu ifade pekiştirme için getirilir. Üçüncü seviyede ise "*Vallahi inne Abdullah lekâim*" (Vallahi şüphesiz Abdullah kesinlikle kalkandır) cümlesi, Abdullah'ın kalktığını inkâr eden birine cevap olarak gelir. Bu yapıda ilk cümle, "sıfır derecesi" olan bir cümledir ve sadece haber verme işlevine sahiptir.

Daha sonra haber, bir şüpheyi gidermek için "talebî haber" seviyesine ulaşır ve en sonunda "inkârî haber" seviyesine gelir, yani inkârî ortadan kaldırmayı amaçlar. Burada lafzi ve anlamsal artışı doğuran unsur, konuşma bağlamı (makam)dır. Sekkâkî'nin ifade ettiği "hitabetin gerekleri" ya da "sözün hâlin gereğine uygun olması" ilkesi burada devreye girer. Dolayısıyla bu artış, bağlamla doğrudan ilişkili değil; "sıfır derecesi" olan cümleye göre bir sapmadır.

Hasr (özel kılma) yöntemi, bir tür pekiştirme olup başlangıçtaki haber cümlesinin iki ya da daha fazla kez tekrarlanmasını içerir. Ayrıca **nât** (sıfat) da pekiştirme işlevi görür. İbn Ya'îş'in belirttiği gibi, sıfat özellikle niteleme yapılan kelime "nekre" olduğunda (belirsiz isim) tekit için kullanılır. Örneğin: "*Ve lehumazâbünelîmün*" (Onlar için elem verici bir azap vardır) (Bakara, 2) ayetinde "azâb" kelimesi nitelemeyle (elem verici) pekiştirilir. Eğer niteleme yapılan kelime "ma'rife" (belirli isim) ise, bu durumda tüm bireylerin özelliklerini kapsayacak şekilde vurgulanır. Örneğin: "*Zâlike el-fevzü el-'azîm*" (Bu, büyük bir zaferdir) (Bürûc, 11).

Bedel yapısında da pekiştirme mevcuttur. Şûla, tekit olgusuna ilişkin bazı istatistiksel verileri Muṭarridî'ye dayanarak sunar:

1. **İnne** ile yapılan tekit: 2964 kez,
2. **İnne** ile **lâm** harfi kullanılarak yapılan tekit: 300 kez,
3. **Kasem** (yemin) ile yapılan tekit: 400 kez,
4. **Hasr** ile yapılan tekit: Bakara suresinde 90, En'âm suresinde 60 kez,
5. Sıfat (nât) yoluyla yapılan tekit: 144 kez,

6. Mef'ûl mutlak olarak fiili pekiştiren bedel: 130 kez.⁴¹¹

Niteleme (nât) yapısında, sıfat mânâ açısından nitelediği isimle aynı anlama gelir. İbn Ya'îş bu durumu şöyle ifade eder: "*Emsed-dâbir ve ems lâ yekûn illa dâbiran*" (Geçen gün, ancak geçen gündür).⁴¹² Burada mânâ yinelenmiştir. Kur'an'da niteleme yapılan isimlerin genellikle "nekre" (belirsiz) olarak gelmesi sıkça rastlanan bir durumdur. Bu, bazen "çoğaltma", "azaltma", "küçümseme" veya "büyütme" mânâlarını verir. Örneğin: "*Ve lehumazâbünelîm*" (Onlar için elem verici bir azap vardır) (Bakara, 10). Diğer yandan niteleme yapılan isim "ma'rife" olduğunda (belirli isim), nitelemenin anlamı daha geniş ve kapsayıcıdır. Örneğin: "*Zâlike el-fevzü el-kebîr*" (Bu, büyük bir zaferdir) (Bürûc, 11).

Bedel, aynı zamanda pekiştirme yöntemlerinden biridir. İbn Ya'îş, ez-Zemahşerî ve ez-Zerkeşî, bedelin pekiştirme işlevine dikkat çekmiştir. Bedel ve bedelden önce gelen isim, iki cümle değerinde olup tekrarlama ve açıklama özelliği taşır. Ancak burada özellikle "bedel-i iştimâl" fazlalığıyla öne çıkar. Bu tür bedelde niceliksel sapma söz konusudur, yani asli yapıdan bir artış meydana gelir. Ayrıca "bedel-i bâzımînel-küll" (bütünün bir kısmının bedeli) de bu kategoriye girer. Bu tür bedelde, mübdelminh (bedel yapılan isim) iki kez zikredilmiş olur: ilki genel olarak, ikincisi ise özel olarak ya da tekrar ederek. Her durumda bu yapı, niceliksel bir artışla orijinal kurulumdan bir sapma meydana getirir.

Atıf, niceliksel artışla cümle içine dâhil olan pekiştirme yöntemlerinden biridir. Burada özellikle Kur'an'da sıkça yer alan vav ile yapılan atıf ele alınmıştır. Bu tür atıf, kelimeler ve yapılar arasında gerçekleşir ve çoğu zaman anlamı tekrarlama seviyesine kadar ulaşır. Böylece bu yapı, anlam bakımından müteradif (eşanlımlı) ifadelerle örtüşür ve hüve hüve (aynı anlamı taşıyan) kuralını destekler. ez-Zaccâc (Ö. 316/ 928), *İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserinde bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Atıf yapılan kelime, atıf edilen kelimedenden farklı değildir; bilakis onun aynısıdır."⁴¹³ Bu bağlamda, özel olanın genel üzerine atfedilmesi, genel olanın özel üzerine atfedilmesi ve müteradiflerin birbirine atfedilmesi gibi durumlar gözlemlenir. Bu yapılar, anlamı

⁴¹¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 257-259.

⁴¹² İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaṣṣal*, 3/48.

⁴¹³ ez-Zaccâc, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. İbrahim el-Enbârî, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye-Dâru'l-Kitabi'l-Lubnânî, Kahire-Beyrut, ty., 818

güçlendiren niceliksel bir artış olarak değerlendirilir ve bu artışlar, pekiştirme yöntemleri kategorisine girer.

Argümantatif açıdan, bu yapıdaki pekiştirme yöntemlerinin işlevi, Kur'an'daki ayetlerde görülen somut meseleler etrafındaki etkileşimli bir diyalogu açığa çıkarmaktır. Bu diyalog, tartışma, mücadele ve çelişki unsurlarını barındırır. Cümledeki unsurlara, argümantatif işaretler (Marqueursargumentatifs) eklenir. Bu, diyalogdan çıkan sonucu ve sözün içinde örtük olarak bulunan argümantatif boyutu ortaya çıkarabilir.⁴¹⁴Böylelikle gizli veya örtük anlam (el-mefhum) çağrıştırılır ve diyalogdan sonuç çıkarılır.

Sûle'ye göre, bu örtük anlamın (el-mefhum) ele alınması üç açıdan incelenmelidir:

1. Kavram Açısından (Zâviyetü'l-mefhûm): Örtük anlamın dilsel ve mantıksal boyutu ele alınır.
2. Gereklik Açısından (Zâviyetü'l-muktezâ): Bu yapıların ortaya çıkardığı anlamlar ve zorunlu sonuçlar incelenir.
3. Yönlendirme Açısından (Zâviyetü't-tevcih): Diyalogdaki örtük anlamların, sözün hedeflediği sonucu nasıl yönlendirdiği değerlendirilir.

3.2.1.1. Artışla Gerçekleşen Udûlün Kavramsal Boyutunun Retoriği

Kavramın Tanımı:

Kavram [mefhum], "bireyin belirli kelimeler, ifadeler ya da işlemlerle ilişkilendirdiği ve sahip olduğu olgunluk düzeyine ve mevcut deneyimlerine dayanan anlam ve anlayış"⁴¹⁵ olarak tanımlanır. Bu tanım, dilsel anlamla doğrudan bağlantılıdır ve Abdullah Sûle'nin çalışmasında vurguladığı noktalarla örtüşmektedir. Sûle, bu tanımı Arap mantıkçılarının kavram anlayışıyla ilişkilendirmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda, Arap mantıkçıları açısından kavram, Adil el-Fâhûrî'nin tanımladığı gibi, bir şeyi belirlemeye yarayan en küçük özellikler bütünüdür. Tehânevî ise kavram ve anlam arasında bir ayrım yapmıştır. Ona göre, bir sözcükten kastedilen zihindeki

⁴¹⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 260.

⁴¹⁵ Yûsuf Fâdıl Alvân - Yûsuf Fâlih Muḥammed - Aḥmed 'Abdu'z-Zehre Sa'd, *el-Mefâhîmu'l-İlmiyye ve İstrâteciyyâtu Ta'limihâ*, 1. bs., Mektebetu'l-Mecma'i'l-İlmî-Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 'Ammân, 2014, 21.

soyut görüntü anlam olarak adlandırılırken, bu görüntünün akla dayalı şekilde yorumlanması kavram olarak adlandırılır.⁴¹⁶

Batı mantıkçılarında ise kavram üç farklı türde ele alınır:

1. Kesin Kavram (ConceptStrict): Bir kelimeyi tanımlamak için gerekli olan özellikler bütünüdür. Örneğin, "insan" kelimesi "canlılık" ve "konuşma yeteneği" gibi özelliklerle tanımlanır.
2. İçkin Kavram (ConceptInclusif): Bir kelimenin kullanımıyla ortaya çıkan özelliklerin tamamı ile bu anlamlara mantıksal olarak zorunlu şekilde bağlı olan ilave anlamlardır.
3. Öznel Kavram (ConceptSubjectif): Bir kelimenin kullanımıyla birey ya da belli bir topluluk tarafından zihinde uyandırılan tüm özellikler ve çağrışımlardır. Bu anlamda, zihindeki her türlü bağlantı o kelimenin kapsamı içinde kabul edilir.⁴¹⁷

Oryekioni ile bizim geleneksel usûl âlimleri arasındaki kavram anlayışını karşılaştırarak bilgisini yapılandırmaya çalışan Abdullah Şûla, çalışmasında bu karşılaştırmayı bir temel olarak ele almıştır. Oryekioni'ye göre kavram, bir lafzın açık anlamı (délégationexplicite) ile ona eşlik eden çevresel anlamı (délégationpériphérique) kapsar.⁴¹⁸ Buna karşılık usûl âlimleri ise lafzın delaletini mantuk (lafzın açıkça ifade ettiği) ve mafhum (lafzın doğrudan ifade etmediği, dolaylı olarak anlaşılan) şeklinde ikiye ayırmışlardır. Mafhum, bir lafızdan anlaşılma ile beraber doğrudan telaffuz edilmeyen ve lafzın anlamının dışında kalan hükmü ifade eder. Usûl âlimleri, mafhumu iki kısımda incelemiştir: mafhum-u muvafakat (lafzın anlamı ile aynı doğrultuda olan) ve mafhum-u muhalefet (lafzın anlamına aykırı veya onun zıddı olan).

Şûle, usûl âlimlerinin mafhum/manţuk ikilemini, dilbilimcilerin açık anlam/çevresel anlam (délégationexplicite/délégationpériphérique) ikiliğine uygun gördüğünü ve bu bağlamda gelenekteki mafhum anlayışının, modern dilbilimdeki kavram anlayışına yakın olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede Oryekioni'nin şu görüşünü esas alır: "Kavram, bir sözce tarafından taşınabilecek tüm bilgileri içerir; ancak bu bilgilerin açığa çıkması, sözcenin ait olduğu bağlamın özelliklerine

⁴¹⁶ Abdullah Şûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 262.

⁴¹⁷ Abdullah Şûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 263.

⁴¹⁸ Muhammed 'Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu İştilâhâti'l-Funûn*, Kalküta, 1984, II, 356.

bağlıdır.”⁴¹⁹ Örneğin, “Saat sekiz” ifadesi, bağlama bağlı olarak acele etmek ya da gecikmemek anlamlarını ima edebilir. Dolayısıyla kavram belirsizdir ve ancak sözün söylendiği bağlama bağlı olarak bir anlam kazanır.

Bununla birlikte Sûle, kavramdan daha fazla muktezâ üzerinde durmuştur; çünkü kavram zihinsel bir tasavvurda kalırken muktezâ, lafzın içerisine kök salmış, ona yapışmış bir olgudur. Muktezâ, bağlamlar değişse bile lafzın anlamında içkindir ve lafzın zorunlu bir gerekliliğidir. Bu bağlamda Sûle, yine muktezâ ile kavram arasındaki farkı belirtirken Ducrot’nun görüşlerine başvurur. Ona göre kavram, söylem olayından sonra, zaman açısından daha geç bir aşamada ortaya çıkar ve bu aşamada sorumlu olan kişi muhataptır. Buna karşılık mantuk, söylem anında oluşur ve sorumluluğu konuşmacıya aittir. Muktezâ ise söylemden önce gelir ve bunun sorumluluğu bireysel değil, “biz” (toplum veya dil topluluğu) üzerinde durur.⁴²⁰

Dilbilimciler, kavram ile dışsal anlam arasında bir eşleşme kurmuşlardır; çünkü bu anlamın ortaya çıkması muhataba bırakılmıştır. Ancak Sûle, Orecchioni'nin yaptığı bu eşleşmeye itiraz eder. Ona göre, küçük dışsal anlam birimleri, kavramın argümantatif gücünü zayıflatmaktadır. Bu birimler değişkendir, sınırlandırılmaz ve sabitlenemez; sürekli olarak ortak anlama yönelir. Bu durum, bizzat kavramın sözlü iletişimdeki argümantatif gücünü zayıflatır. Çünkü bir söylemden çıkarılan kavram üzerinden muhatap tarafından kaçamaklı yorumlar ve yanıltıcı anlamlar üretilebilir, bağlama rağmen bu mümkündür. Bu nedenle, kavramın argümantatif gücü, muktezânın gücünden daha zayıf kalır.

Sûle, kavramı muktezâ düzeyine yükseltmek için iki önemli değişiklik yapmıştır: Birincisi: Kavramı bir dil olayı olarak kabul etmiş ve bu yönüyle muktezâyâ benzetmiştir. Çünkü muktezâ, doğrudan sözün yapısına içkindir ve doğası gereği sözel bir olgudur. Bu durumu, eski usulcüler de kabul etmişlerdir. Ayrıca Orecchioni de bu görüşü kabul ederek Ducrot'yu eleştirir; çünkü Ducrot, kavramı söylem olayı olarak ele alır. Sûle’nin çalışmasında esas aldığı kavram ise bağlamdaki karinelerle belirlenen kavramdır. Bu karineler, tahkîk (pekiştirme) unsurlarıdır; yani argümantatif göstergeler olarak kabul ettiği "inne", "enne", "lam-ı ibtidâ" gibi unsurlar ile kasr (tahsis) ve kase (yemin) gibi yapılar. Bu unsurlar, sözün argümantatif gücünü temsil eder, anlamı vurgular ve diyalogu istenilen yöne doğru yönlendirerek anlamı zorunlu kılar.

⁴¹⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 265.

⁴²⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 266.

İkincisi Sûle, kavramı iki bölüme ayırmıştır: anlamsal kavram ve söylemde örtük olarak bulunan söz-ötesi (lâkavlî) kavram. Bununla birlikte bazı yapılar, her iki tür kavramı birden içerebilir; çünkü biri diğerrinin sonucudur. Anlamsal kavram, dilsel yapıların içerdiği düşüncede belirginleşir ve alıcı, bu kavrama dilsel yetkinliğin yanı sıra mantıksal ve kültürel yetkinlik ile ulaşır.⁴²¹

Anlamsal Kavram

Sûle, bu kavramı anlamsal olarak adlandırmıştır; çünkü burada argümantatif kavram, argümantatifmuktezâ ve anlamsal muktezâ ayrımı vardır. Ona göre, anlamsal kavram bir anlam ya da bir göstergeye sahip olan her tür kavramdır.⁴²² Ancak bu kavramı bir teori, hatta teori benzeri olarak görür; fakat bu, bilimsel bir teori değildir. Aksine, düşünsel, ahlaki ve toplumsal alanlarda mevcut fikirleri çözümleyen argümantatif bir teoridir. Sûle'ye göre, bu teori aynı zamanda düşünsel-ahlaki bir teoridir; çünkü bu kavramı inanç ve bu inanca bağlı ahlakla ilişkilendirmiştir. Söz-ötesi (lâkavlî) kavram ise sözün doğrudan anlamından değil, dolaylı bir şekilde ortaya çıkan kavramdır. Bu bağlamda Sûle, bu kavramı "imâ yoluyla anlam" (ta'rîz) olarak tanımlamış ve İbnü'l-Esîr'in *Meseli's-sâir* adlı eserindeki "ta'rîz" kavramıyla karşılaştırmıştır.⁴²³ Ancak Sûle, söz-ötesi kavramı eski âlimlerin ele aldığı ta'rîz kavramından ayırır. Ona göre, eskiler ta'rîzin saf düşünce boyutuyla, dolaylı bir talep arasındaki farkı ayırt edememişlerdir.

Sûle, anlamsal kavramı bir teori olarak ele almış ve üç bölüme ayırmıştır:

Mevcut Teorinin Yıkılması:

Mevcut teori, muhatapların ya da Kur'an'da ele alınan kimselerin sahip olduğu tüm fikirler, inançlar ve görüşlerdir. Bu kavram, argümantatif bir yapıyla (örneğin, "inne", "enne" + "lam", kase, kasr gibi pekiştirici yapılar) sunulmuştur. Söz konusu dilsel yapılar, doğrudan ya da dolaylı tartışma bağlamında (hem yüz yüze hem de dolaylı iletişimde) kullanılır.

Örneğin Kur'ân-ı Kerîm'de "Sonra, şüphesiz ki sizler Kıyamet Günü diriltileceksiniz" (Mü'minûn/16), "Şüphesiz ki sizler mutlaka o acı azabı tadacaksınız" (Sâffât/38), "Ve Allah'tan başka ilah yoktur" (Sâd/65) buyrulur. Bu ayetler, sözlü olarak

⁴²¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 267.

⁴²² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 268.

⁴²³ Ziyaeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâ'ir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, Takdim/Ahmed el-Hûfi ve Bedevî Tabâna, Dâru Nehdat Mısır, Kahire, ty., 3/56.

ifade edilen (manṭûk) kelimelerdir ve çürütülen teoriler ya da kavram şunlardır: Dirilişi inkâr etmek – inne-kum... tub‘asûn (*şüphesiz ki diriltileceksiniz*); ahiret azabını, hesabı ve Kıyamet Günü’nü yalanlamak – le-zâ‘ikû‘l-‘azâb el-elîm (*o acı azabı tadacaksınız*); şirkin reddedilmesi – ve mâminilâhin illâ Allâh (*Allah’tan başka ilah yoktur*). Bu ayetlerde tekit (pekiştirme) ve kasr (tahsis) gibi dil araçları kullanılarak, Hz. Muhammed’in risaletine karşı çıkanların savundukları teoriler yıkılmıştır. Bu teoriler, muhaliflerin meclislerinde ve toplantılarında dile getirdikleri söylemlerdi.⁴²⁴ Kur’an, onlara doğrudan hitap ederek ya da dolaylı yollarla eleştirerek bu teorileri çürütmüştür.

Sûle, teorinin tekit yoluyla açıkça çürütülmesi (manṭûk) ile örtük çürütme (kavramsal) arasındaki farkı şu şekilde açıklamıştır:

1. Ayetler, teoriyi açıkça ifade ederken, aynı zamanda örtük bir anlamı (mefhum) da açığa çıkarır. Bu, Kur’an’ın konuşmayı yönlendirdiği istikameti netleştirir ve tekit yoluyla yapılan çıkarımlarla kavramsal anlamı güçlendirir.
2. Tekit ve kasr yapıları, diyalogu açar ve muhaliflerin “manevra yapabilecekleri” alanı tamamen kapatır. Böylelikle Kur’an’ın söylemi üstün gelir ve nihai sözü söyler.⁴²⁵

Bu yöntemle Kur’an, tekit (pekiştirme), kasr (tahsis) ve yemin gibi dil araçlarıyla müşriklerin ve kâfirlerin teorilerini bir bir çürütür ve yeniden inşa edilme imkânlarını ortadan kaldırır. Bu sözlü mücadelede zafer, Kur’an’ın lehine kesin bir şekilde sonuçlanır. Artık muhaliflerin yapması gereken tek şey teslim olmaktır. Eğer teslim olmazlarsa, o zaman mücadele kılıçla savaş aşamasına geçer. Böylece Kur’an, çatışmalar başlamadan önce dil aracılığıyla muhataplarını ikna etmeye çalışır.

- Muhtemel Teorinin Yıkılması

Bu, henüz muhaliflerin dillerinde dolaşmamış, ancak dile getirilme ihtimali bulunan batıl teorilerden oluşan kavramdır. Tekit (pekiştirme) yöntemi, bu tür teorileri önceden reddederek yıkmak amacıyla kullanılır ve bu, gerçek iddiacı tahsis yöntemiyle gerçekleştirilir. Bu yöntemde, bir sıfat bir varlığa tahsis edilir ve bu sıfatın başkaları veya başka yaratıklar tarafından taşınması reddedilir. Sûle’ye göre, gerçek iddiacı tahsisle yıkılan teori genel bir teoridir; belirli bir topluluğa veya kişiye özgü değildir. Bu

⁴²⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi‘l-Kur‘ân*, 272.

⁴²⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi‘l-Kur‘ân*, 273.

durumda, eklemeli veya gerçek tahsis yöntemi, muhtemel teoriyi kavramsal düzlemde yıkmak için kullanılır. Örneğin:

"İman edip takvâ sahibi olanlara, dünya hayatında ve ahirette müjde vardır. Allah'ın kelimeleri asla değiştirilemez. İşte bu, büyük kurtuluştur" (Yûnus/63-64). "Onlar, Allah'ın ahidini kesinleştirdikten sonra bozan, Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir; işte onlar, hüsrana uğrayanlardır" (Bakara/27).

Bu ayetlerde mantûk (açık anlam) ifade edilirken, mefhum ise muhtemel bir teorinin yıkılmasıdır. Yûnus suresindeki ayet, kurtuluşun sadece dünya hayatıyla sınırlı olduğu şeklindeki muhtemel görüşü reddeder ve yıkar. Bakara suresindeki ayette ise, onların uğradığı hüsrana sadece maddi bir kayıp olduğu şeklindeki görüş çürütülür.

Hakiki kasr yöntemi, diğer kasr yöntemlerine göre argümantatif olarak daha güçlüdür. Bu yöntemdeki hitap tonu keskindir ve derin bir anlama sahiptir.

- **Kavramsal Anlam: Teori İnşası veya Hatırlatma İşlevi:**

Sûle, teoriyi argümantatif dilsel işaretler aracılığıyla kurar ve bunun için uygun olan iki yöntemi kullanır: tekit (pekiştirme) yöntemi olan enne (ئ) edatı ve lam (ل) edatı ile gerçek tahsis yöntemi. Bu yöntemler genellikle bir inkârı reddetmek için kullanılır. Bu bağlamda, belâgat âlimlerine göre enne ve lam ile yapılan tekit, inkâra cevap vermek içindir. Aynı şekilde, tahsis yöntemi de bu işlevi yerine getirir.

Ancak Sûle, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin bu yöntemleri yalnızca inkârı reddetme amacına sınırlamasını eleştirir ve tekit ile tahsis yöntemlerinin uyarı ve hatırlatma işlevine de sahip olduğunu savunur.⁴²⁶

Sûle'nin örneklerinden ikisini ele alalım:

"Sonra, sizler bunun ardından mutlaka öleceksiniz" (Mü'minûn/15). "O, gökleri ve yeri hak ile yaratandır" (En'âm/73).

Bu ayetlerde kavramsal anlam şudur: Ölüm, kaçınılmaz ve herkes tarafından hissedilen bir gerçektir; bu durum, Allah'a iman etmeye ve ahiret hayatının varlığına

⁴²⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 279-280.

inanmayı gerekli kılar. Ölüm, iman için bir temel oluşturur, çünkü kimse bu gerçeği inkâr edemez.

Aynı şekilde, tahsis yöntemiyle ifade edilen “ve huve’llezî” (وَهُوَ الَّذِي) ibaresi, Allah’ın birliğini ifade eder. Ayetin açık anlamı, Allah’ın gökleri ve yeri yaratmış olmasıdır. Ancak örtük anlamda bu ifade, tevhid teorisini güçlendirir. Allah’ın yaratma fiili, O’nun birliğine delalet eder ve başkalarına ortak koşmanın yanlışlığını vurgular.

Bu bağlamda bir teorinin inşası ve yapılandırılması, birtakım öncüller ve ilk önermelere dayanır; bu, hiçbir zaman boşlukta oluşmaz. Ölüm, tüm insanların zihninde yer alan bir öncül olarak kabul edilir. Göklerin ve yerin yaratılması ise varoluşun temel ilkeleridir ve tüm canlıların aklında yer edinmiştir. Bu bilgiler muhataplar için zaten bilinen hakikatlerdir ve teorinin inşasında köşe taşı niteliğindedir. Ancak bu teorik çerçeveyi oluşturmak için bir odak noktası gerekir. Tekit (pekiştirme) ve tahsis (özel kılma) yöntemleri, haber verme niteliğindeki ifadeleri, ikna edici ve etkili bir dil kullanımına dönüştüren argümantatif güce sahiptir.

Bu argümantatif süreç, Sûle’nin Austin’den aldığı tavzihler (expositifs) kavramıyla açıklanır.⁴²⁷ Tavzihler, görüşleri açıklayan veya delil sürecini istenen yöne yönlendiren dil unsurlarıdır.

Şöyle ki muhatap, önce kendi öncüllerini inşa eder. Ardından bu öncülleri güçlendiren fikrî ve akidevi kavramlar devreye girer. Böylece muhatapta, yeni bir kavram veya teori oluşturmak mümkün hale gelir. Kur’anî hitap, muhatabın mevcut öncüllerini temel alarak, bu temeller üzerine alternatif bir kavram veya teori inşa eder. Bu durum, muhatabın yeni kavramı anlamasını, kabul etmesini ve bu teoriye bağlı kalmasını kolaylaştırır. Aynı zamanda muhatabın itiraz etme imkânını ortadan kaldırır; örneğin, "katılmıyorum", "bu doğru değil" veya "itiraz ediyorum" gibi ifadeler kullanması mümkün olmaz.

Örneğin ölüm ya da yaratılış gibi konularda Kur’an ayetlerinde ifade edilen açık anlam (manûk), muhatapların zihinlerinde mevcut olan hakikatleri hatırlatır. Tekit ve tahsis yöntemleri, bu hakikatleri pekiştirerek muhatabın ikna edilmesini sağlar.

⁴²⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur’ân*, 284.

3.2.1.2. Sözün İçerdiği Dolaylı Anlamlar:

Sûle'nin kastettiği dolaylı kavram (mefhum lâ-kavlî) ise, kavramsal anlamın arkasında yatan teoriden kaynaklanır. Bu kavram doğrudan teyit edilmiş bir ifadenin içinden çıkmaz; bunun yerine, hitap yönlendiricileri aracılığıyla türetilir.

Sûle, Orecchioni'nin şu örneğine atıfta bulunur: “*Hava burada sıcak*” ifadesi, dolaylı bir anlam taşımaz. Ancak muhatap, odanın kapalı olduğuna ve sıcaklığın bu kapanmadan kaynaklandığına dair bir teori geliştirdiğinde, bu dolaylı anlam devreye girer (örneğin, “Kapıyı aç!” anlamı). Bu nedenle Sûle, birçok konuşmanın başarısız olmasının sebebini, ortak bir kavramsal anlam veya teori eksikliği olarak görür. Ortak bir teori oluşturulmadığında dolaylı anlam devreye girmez ve iletişim kopar.

Ancak Sûle, argümantasyon kuramcılarına geri dönerek, dilsel anlamdan (mefhumdelâlî) dolaylı anlama (mefhum lâ-kavlî) nasıl geçiş yapıldığını açıklamak için Toulmin'in “garanti” [dıman] terimine başvurur. Bu terim, bir sonucun (N) verilerden (M) hareketle elde edilmesini sağlayan temel kuralı ifade eder.⁴²⁸ Aynı doğrultuda Plantin, “geçiş yasası” kavramını ele alarak, verilerden sonuca nasıl ulaşıldığını tartışır. Sûle bu iki kavramı, “garanti” ve “geçiş yasası”, mefhumdelâlî (kavramsal anlam) olarak görür.

Sûle, mefhum delâlî ile mefhum lâ-kavlî arasındaki ilişkiyi, Ducrot'nun kavramsal modeliyle karşılaştırarak açıklar. Ducrot'ya göre bir cümle, önce birincil kavramı (mefhumevvel), ardından ikincil kavramı (mefhum sâni) taşır. Bu ikincil kavram ise muktezâ (zorunlu çıkarım) niteliğindedir. Bu unsurlar, bir cümlede bir araya gelerek “öyleyse” (ۛ) bağlacı aracılığıyla dolaylı anlamı (mefhum lâ-kavlî) ortaya çıkarır.⁴²⁹

Sûle, dilbilimsel ve argümantatif terimleri bir araya getirerek, anlamsal ayrımlar ve bu terimlerin köken aldığı felsefi ve düşünsel alanlar arasındaki farklılıklara fazla takılmaz. Ancak bu yaklaşımı, “geçiş yasası”, “garanti”, “kavramsal anlam” ve “muktezâ” gibi unsurları tek bir çatı altında toplaması nedeniyle eleştirilebilir. Böyle bir toplama yerine, tek bir terime odaklanarak doğrudan uygulama yapması daha isabetli olabilirdi. Buna rağmen, bu yöntemi bazı ayetlere uygulayarak açıklamaya çalışır:

Tablo: Kavramsal ve Lâ-Kavlî Çıkarımlar

⁴²⁸ Brouton ve Gauthier, *Târîhu Nazariyyâti'l-Hicâc*, 69.

⁴²⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 290.

Örnek	MefhumDelâlî	Mefhum Lâ-Kavlî
ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ (Mü'minûn, 16)	Diriliş, yalan bir söz değildir.	Ahirete iman edin.
أَنْتَهُوَ أَحْيَرُ الْكُفْمِ إِنَّمَاللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ (Nisâ, 171)	İlâh çok değil, bölünmezdir; putlar ilâh değildir.	Tek olan Allah'a iman edin.
إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى (Necm, 27)	Melekleri dışı kabul etmek çirkin bir şeydir.	Melekleri dışı kabul etmeyin.

Dolaylı anlam, örneklerde olduğu gibi, doğrudan anlamın bir parçası, hatta bizzat kendisidir. Ancak "öyleyse" bağı, biçimsel bir kanıtlamaya dayanan ("madem ki" - "öyleyse") bir mantık akışı gerektirirken, burada ortadan kaybolmuştur. Abdullah Sûle bu kavramlar arasında bir karışıklık yaşamış görünmektedir ve bunu kendisi de kabul eder: *"Doğrudur ki dolaylı anlam ve doğrudan anlam tüm örneklerde aynı şekilde ve aynı açıklıkla görünmemektedir; bazı örneklerde bunlar diğerlerine nazaran daha belirgin ve daha açıktır."*⁴³⁰

Araştırmasından çıkardığı sonuçlar şunlardır:

- Kur'an'da doğrudan iman emri çok az yer almıştır. Sûle'ye göre, bu emir dolaylı olarak verilmiştir ve doğrudan iman emri yalnızca 18 ayette geçmektedir.
- Dolaylı yollar, delil sunmada ve muhatabı ikna etmede doğrudan emirlere nazaran daha etkili ve daha güçlü bir argümantatif işlev taşımaktadır.
- Kur'an'da iman emri ve şirk ile küfürden sakındırma ifadeleri az sayıda yer almıştır. Bu ifadelerin Mekki surelerde daha fazla, Medeni surelerde ise daha az olduğu gözlemlenmektedir.
- Tekit (vurgulama) ifadeleri Mekki Kur'an pasajlarında Medeni pasajlara kıyasla çok daha yaygındır.

3.2.2. Artışla Gerçekleşen Niceliksel Udûlün İktizaî Retoriği

Sûle, dilbilimcilerin "û" edatı üzerine söylediklerine ilaveten, bu edatın muhatabın zihnindeki şüpheyi ortadan kaldırdığını belirtir. Aynı şekilde, "û" edatına lam-ı te'kid (vurgulama lam'ı) eklendiğinde, inkârı reddetme işlevi üstlenir. Bilindiği üzere, klasik belagat anlayışında bu yapı, bir meseleyi "hakikat" ve "müsellem" (tartışmaya

⁴³⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 295.

kapalı bir gerçek) olarak sunmak amacı taşır. Bu iktiza, muhatabın tartışmayı reddetmesini neredeyse imkânsız hâle getirir.⁴³¹

Bu bağlamda, لام + ٱ-1 te'kîd kalıbı, haber cümlesi ile inkârı reddetme cümlesi arasında orta derece bir konum işgal eder. Sûle'ye göre bu yapı, argümantatif bir merdivenin orta basamağında yer alır ve meseleyi zorunlu bir kabul hâline getirir.

Bir ifadenin iktiza (zorunlu çıkarım) taşınması için ٱledatı ve lam-1 te'kîd kullanılmalıdır. Buna örnek olarak şu ayet verilir: “إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا” (Gâfir/59). Burada ٱ ve lam ile yapılan tekit (vurgulama), kıyametin gerçekleşeceği gerçeğini tartışmasız ve inkâr edilemez bir iktiza hâline getirmiştir. Aynı ifade “السَّاعَةُ آتِيَةٌ” (Saat gelecektir) şeklinde tek başına kullanılsaydı, iktiza taşımazdı; hatta bu cümleye olumsuzluk veya soru eklenebilirdi: “لَيْسَتِ السَّاعَةُ آتِيَةٌ” (Saat gelmeyecek) veya “هَلِ السَّاعَةُ آتِيَةٌ؟” (Saat gelecek mi?). Ancak “إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ” şeklinde tekitli ifade, iktizayı oluşturur; fakat bu hâlde bile iktiza "kesin bir inanç" düzeyinde değildir.

Basra ekolüne mensup olan İbnü'l-Enbârî'nin⁴³² bu meseledeki görüşü, ٱ ve benzer edatların, bir fiile benzediği ve fail ile meful yerine geçen unsurları taşıdığı yönündedir. Ona göre ٱledatı, bir fiil anlamını gizlice barındırır. Sûle, bu noktayı pragmatik bir bakış açısıyla değerlendirerek, bu fiilin anlamda bir “doğruladım” ya da “tekit ettim” ifadesi taşıdığını belirtir. Bu kullanım, pragmatik olarak konuşmacının bir inanç tutumunu ortaya koyduğunu gösterir. Söylem analizcilerine (örneğin Ducrot ve Orecchioni) göre, bir cümlenin iktizası olan “doğruladım” ya da “eminim” çıkarımı, alıcı açısından ne doğru ne de yanlış olarak kabul edilebilir.

Ancak, ٱ ve lam-1 te'kîd ile vurgulanan “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ” ifadesi, kıyametin geleceği inancını kesinleştirir ve ortaya çıkan iktizayı belirsizlikten çıkararak tam bir hakikat ve mutlak kabul durumuna taşır. Buradaki argümantatif işlev, Orecchioni'nin ortaya koyduğu şu teori ile açıklanır: *İktizalar, tartışmaya açık olmayan ve itiraz edilemez unsurlar olarak sunulur.* Mantıksal düzlemde, manaya itiraz etmek mümkünken, iktizaya baştan itiraz etme fırsatı kaçırılmış olur ve muhatap bu çıkarımı kabul etmek zorunda kalır.⁴³³

⁴³¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 299.

⁴³² Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân İbnü'l-Enbârî, *el-İnşâf fi Mesâ'ili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Dâru'l-Fikr, Kahire, ty., II, 305.

⁴³³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 305.

Bu bağlamda ʿlve lam ile yapılan vurgulama, ifadenin doğrudan anlamını somut bir şekilde pekiştirir ve iktizayı itiraz edilemez bir noktaya taşır. Böylece muhatabın itirazını geciktirir, meseleyi tartışmaya kapalı bir gerçek hâline getirir ve herhangi bir karşı savın önünü keser.

Bazen mukteza (zorunlu çıkarım) daha güçlü ve etkili bir hâl alır; bu durum özellikle yemin, sıfat ve müfret mansub (mufʿul-i mutlak) kullanımı ile kendini gösterir. Özellikle müfret mansubun sıfatla birlikte gelmesi, bu iktizanın gücünü artırır. Buna örnek olarak "فَلَنذِيقَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا" (*Fussilet*, 27) âyet-i kerimesindeki yapı verilebilir. Burada tekit işlevini yemin ya da nât (sıfat) üstlenir. "عَذَابًا" kelimesi, nekre (belirsiz isim) olarak kullanılarak, azabın büyüklüğünü ve dehşetini vurgulamaktadır. Ardından gelen sıfat شَدِيدًا (şiddetli) ise bu nekre ismi teyit eder. Ancak argümantatif bir bakış açısıyla, burada "عَذَابًا" kelimesinin nekre olarak gelmesi, reddedilemez bir iktiza üretir. Bu durum, cümlenin inkâr ya da istifham (soru) ile karşılaşırsa dahi etkisini korumasını sağlar.

Benzer şekilde mufʿul-i mutlak kullanımı da aynı argümantatif güce sahiptir. Şu ayetlere bakıldığında bu işlev açıkça görülür: "وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ: " (*Kehf*, 99-100) Burada جمعًا (toplamak) ve عرضًا (sunmak) kelimeleri, fiillerin anlamını mufʿul-i mutlak olarak teyit eder ve vurgular. Tüm müfessirler, bu kaynakların fiilleri teyit etmek için geldiği konusunda hemfikirdir. Ancak Sûle, bu tekitlerin sadece zahirî (açık) anlamla sınırlı olmadığını, aynı zamanda iktiza ürettiğini ifade eder. Bu iktiza, kesinlik derecesine ulaşır. Fiiller, mufʿul-i mutlak ile teyit edildiğinde, o fiilin nefyedilmesi (inkâr edilmesi) veya reddedilmesi için artık bir alan kalmaz. Bu durum, yemin ve nât ile teyitte de geçerlidir.

Burada iktiza, sözün tartışılmaz bir hakikat olarak sunulmasını sağlar. Eğer söz konusu iktiza, yukarıda bahsedilen tekit araçlarıyla (yemin, sıfat, mufʿul-i mutlak) üretiliyorsa, bu durum muhatabı, söylenenleri kabul etmeye zorlar ve itirazını geciktirir.

Böylelikle, iktiza, söylemi inkâr edilemez bir gerçeklik hâline getirir. Dilin bu özgün kullanımı, söylemi sadece tasvir düzeyinde bırakmaz, aynı zamanda ikna edici bir güce dönüştürür. Muhatap, bu dilsel araçların yarattığı argümantatif baskı altında, söyleneni kabul etmeye ve itaat etmeye yönlendirilir.

3.2.3. Artışla Gerçekleşen Niceliksel UdûlünYönlendirme Retoriği

Modalite ya da yönlendirme, edimbilimsel dilbilim açısından şu şekilde tanımlanır: “Bir sözceyi, belirli bir yargı yoluyla değiştirmeyi amaçlayan dilsel mekanizmalar topluluğudur; bu mekanizmalar öznel yönleri ele alır.” Bally’e göre ise, ‘sözle söyleme biçimi’dir.”⁴³⁴

Ancak Sûle, Martin’in tanımını benimseyerek şu ifadeyi kullanır: “Yönlendirme, bir yargı üzerine yapılan ikinci dereceden bir yargıdır... Bu nedenle yönlendirme alanı oldukça geniştir. Örneğin, ‘O hızlı koşuyor’ ifadesinde, ‘koşuyor’ fiili bir yargıdır ve bu yargı başka bir yargı (hızlı) ile yönlendirilir. Böylelikle her olağan söz bir şekilde yönlendirilmiş bir söz olur.”⁴³⁵

Yönlendirme ya da modalite, “sözün yönlendirilmesi” ve “konu edilenin yönlendirilmesi” olarak ikiye ayrılır. Ancak Sûle, bu ayrımı fazla karmaşık ve iç içe geçmiş bulduğu için reddetmiş ve bunun yerine Chaprol’un iki ana başlık altında yaptığı sınıflandırmayı benimsemiştir:

1. Yönlendirme Yoluyla İspat (Teyit Modalitesi)
2. Yönlendirme Yoluyla Değerlendirme (Takdir Modalitesi)⁴³⁶

3.2.3.1. Yönlendirme Yoluyla İspat

Sûle’ye göre tekit (vurgulama), yemin, tahsis (özel kılma) gibi mekanizmalar, dilsel anlam (mufhumed-delâlî) ve dil dışı ima (mufhum lâ-kavlî) aracılığıyla hem söylenen şeyin (mukavvel) hem de söyleyen öznenin (kâil) rolünü artırır. Söylenen şeyin özü, konuşulan konudur; söyleyen özne ise konuşma içindeki aktif katılımı temsil eder. Bu argümantatif mekanizmalar, Sûle’nin çalışmasında özellikle şu konulara odaklanır:

- Hz. Muhammed’in risaleti
- Kıyamet ve ahiret hayatının hakikati
- Allah’ın birliği (tevhid)
- Cennet ve cehennem gibi konular

⁴³⁴ Julien Longhi ve George Elia Servani, *Ķāmûsu’t-Tedâvuliyye*, trc. Latfî es-Seyyid Manşûr, 1. bs., Dâru’r-Râfidîn, Beyrût, 2020, 170.

⁴³⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Ķur’ân*, 315.

⁴³⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Ķur’ân*, 316

Sûle, bu konulardaki anlaşmazlıkları ele alırken, tekit ve tahsis gibi yöntemlerle mesajın doğruluğunu ispat eden bir söylem ortaya koyar. Burada tekit unsurları, bir nevi “gerçeği doğrulama” işlevi görür. Aşağıdaki tabloda, yönlendirme işlevinin nasıl çalıştığı gösterilmiştir:

Konu	Tekit Unsuru ve Yönlendirme	Yönlendirmenin Anlamı
Kıyametin Gerçekliği	İnne: “İnne’s-sâate lâ âtiyetun” (Tâhâ, 15)	Hakikatin doğrulanması: Kıyamet gelecektir.
Hiz. Muhammed’in Risaletin Doğruluğu	İnne + Lâm: “İnnehu le kavlurasûlinkerîm” (Tekvîr, 19)	Kesinlik: O, şerefli bir elçinin sözüdür.
Allah’ın Birliği	Tahsis: “İnnemâallâhuilâhunvâhid” (Nisâ, 171)	Kesin gerçeklik: Allah tektir.

Dile getirilen mesele (القضية) ve söz (القول) yani söz konusu mesele ve bu meseleye ilişkin öznenin sorumluluğu, tartışmalı konuların ispatında argümantatif bir rol oynar. Abdullah Sûle’nin burada sorduğu soru şudur: “Mütekellim, sunduğu meseleye yönelik delilleri nasıl kabul ettirir ve söyleyen özne sözünün doğruluğunu nasıl ispatlar?”

Bu soruya cevap ararken Sûle, "yaklaşdırıcı yönlendirme" veya "şüphe belirten yönlendirme" terimini tartışır. Bunlar, لعلى، قليل، بعض، كأن، أن gibi ifadeleri kapsar. Bu ifadeler, *mütekellimin* varlığını belirginleştirir ve söyleme nesnel bir ton katar. Ticari dilbilim çerçevesinde bu tür yönlendirmelerin amacı, karşıt tarafı ikna etmektir. Orükyonu'ye göre, bu tür şüphe belirten yönlendirmeler düşünsel bir dürüstlük derecesini kanıtlar ve söylemi genel olarak inandırıcı bir hale getirir.⁴³⁷

Ancak Abdullah Sûle, Orükyonu'nin bu görüşüne katılmaz; aksine, onu eleştirir ve reddeder. Sûle'ye göre, bu tür şüphe belirten yönlendirmeler mütekellimin söylemindeki belirsizliği artırır ve muhatabı daha da kuşkuya düşürür. Zaten şüphe içinde olan bir muhatap için bu tür yönlendirmeler sadece şüphesini artırır ve tereddüdünü derinleştirir. Ona göre, ancak kesinlik taşıyan yönlendirmeler muhatabı ikna edebilir, şüpheyi giderebilir ve inkârı çürütebilir.

Bununla birlikte, Sûle'nin ele almadığı önemli bir yön daha vardır: Fransız dilinde ve Arap dilinde şüphe belirten yönlendirmelerin etkisinin farkı. Ayrıca, bu

⁴³⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 318.

yönlendirmelerin metodik arka planı da göz ardı edilmiştir. Orükyoni'nin ele aldığı şüphe, Descartes'cı bir yöntemle kesinliğe ulaşan bir şüphedir. Ancak Abdullah Sûle'nin şüphesi, kesinliğe değil, sadece belirsizliğe işaret eder. Dolayısıyla, Sûle'nin yaklaşımı ikna ile değil, kesinliğin yadsınması ile ilgilidir.

Sûle, düşüncesini Toulmin'in eylem yükümlülüğüne ilişkin ifadeleriyle destekler. Toulmin'e göre, "*Biliyorum ki şu, şudur*" ya da "*Şunu yapacağıma söz veriyorum*" gibi ifadelerde dolaylı bir yükümlülük ortaya konur. Buna karşın, "*Şu neredeyse şudur*" ya da "*Şunu yapabilirim*" gibi ifadelerde açık bir yükümlülük yoktur.⁴³⁸ Bu nedenle Sûle, Kur'an'daki kesinlik taşıyan yönlendirme araçlarına yönelir ve bunların metinde büyük bir yer kapladığını savunur.

Sûle'ye göre, kesinlik taşıyan yönlendirme araçları içinde en etkili olanı yemindir. Yemin, muhatap üzerinde bir delil oluşturur ve onu bir yükümlülük altına sokar. Yemin, doğası gereği bir şeyi kanıtlamak veya doğrulamak amacını taşır. Burada iki unsur öne çıkar:

1. Maksûmbih (üzerine yemin edilen unsur) – bu, delil görevi görür.
2. Maksûm aleyh (yeminle ispat edilmek istenen iddia) – bu, iddianın kendisidir.

Ancak Sûle, her maksûmbih'in bir iddianın doğruluğu için mutlak bir delil olmadığını belirtir. Kur'an'da yemin edilen unsurlar genellikle büyük ve saygın varlıklardır. Allah, yedi yerde zatı üzerine yemin ederken, bir yerde de Hz. Muhammed'e yemin edilmiştir. Ayrıca Kur'an'da birçok surede farklı varlıklara yemin edilmiştir: ez-Zâriyât, et-Tûr, en-Necm, el-Mürselât, en-Nâziât, et-Tekvîr, el-Burûc, et-Târik, el-Fecr, el-Beled, eş-Şems, el-Leyl, ed-Duhâ, et-Tîn ve el-Âdiyât.

Sûle'ye göre, yemin bağlamları dilsel ve zihinsel düzeyde Kur'an ile muhalifleri arasında nadir görülen bir ortak zemindir. Bu zeminde taraflar, yemin edilen unsur (maksûmbih) üzerinde ortak bir iman unsuru paylaşırken,⁴³⁹ yemin edilen iddia (maksûm aleyh) üzerinden mücadele ve ihtilaf içindedirler. Örneğin; ba's (yeniden diriliş), kıyametin kopacağı, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Allah'ın birliği gibi meselelerde bu çatışma ortaya çıkar. Bu nedenle yemin, ikna edici bir argümantatif güç taşır.

⁴³⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 319.

⁴³⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 321.

Kur'an'daki yeminlerin üslup yapısı, tekrarlı yapılar ve ritmik düzenler içermesi bakımından dikkate değerdir. Bu yapı, sarfi kalıplar, vezinler ve birbirine benzer dilsel yapıların kullanımıyla inşa edilir. Sûle, bu durumu ez-Zâriyât Suresi'nin başlangıcını oluşturan "فالحاملات ذرؤًا. فالجاريات يسرًا. فالمقسمات أمرًا" ayetlerle örnek göstererek açıklar. Bu ritmik ve tekrarlı yapı, yeminle iddia edilen şeyin etkisini güçlendirir ve muhatap üzerinde derin bir iz bırakır.

Bu bağlamda, Sûle Cübeyr b. Mut'im'in hikâyesini aktarır. Cübeyr, Hz. Peygamber'i esirler hakkında konuşmak üzere ziyaret ettiğinde Sabah namazında et-Tûr Suresi'ni okurken işitir. Peygamber, şu ayete gelince: "İnneazâberabbike le-vâkı" (Muhakkak ki Rabbinin azabı gerçekleşecektir). Bu ayetin etkisiyle Cübeyr derhal iman eder. Çünkü ayetteki yemin ve tekit unsurları, muhatapta korku ve kesin bir inanç oluşturur.⁴⁴⁰

3.2.3.2. Takvîmî Yönlendirme:

Takvîmî veya değerlendirme yönelimi, Kur'an'daki "حَسَنٌ/قَبِيحٌ" (iyi/kötü), "طَيِّبٌ/خَبِيثٌ" (temiz/pis) gibi kelimelerle ifade edilen ve muhataba değer yargısı taşıyan kavramları kapsar. Ancak, bu tür kelimelerin taşıdığı değerlendirmenin yanında, Şaperol (Chaprol) ve Oríkioni'nin (Orecchioni) yalnızca kelimenin duygusal etkisine odaklanmasını eleştirir. Abdullah Sûle, bu tür değerlendirici kelimelerin aynı zamanda muhatabı belli bir eyleme veya duruma yönlendirme işlevine sahip olduğunu vurgular. Bu bağlamda bedel ve atfın, sözün ziyade sapması (العدول بالزيادة) yoluyla bu rolü üstlendiğini belirtir. Örneğin, şu ayetlerde:

- ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا, (Âl-i İmrân, 154)
- اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ (Fâtîha, 6-7)

Bu ayetlerde, mübdelminhu (değiştirilen unsur), bedel için değerlendirici bir nitelik taşır. أمنة(güven) ve الصراط المستقيم(doğru yol) ifadeleri, açıklayıcı ve vurgulayıcı bir rol üstlenir. Böylelikle bedel, muhatabın eylemlerini belirli bir yöne yönlendiren değerlendirici bir anlam yükü taşır. Bu işlev, muhatabın dikkatini konuşmanın geri kalanına yönlendirmek ve verilen mesajı pekiştirmek için kullanılır. Bedelin argümantatif rolü, anlamın tekrarı yoluyla pekiştirilmesi ve taşıdığı değerlendirme

⁴⁴⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 23.

yüküyle muhatabın zihninde güçlü bir yönlendirme sağlamasıdır. Ayrıca bedelin içerdiği örtük (*zımnî*) anlam, muhatabın düşünceyi kavrayarak çıkarım yapmasını ve mesajı yeniden yorumlamasını kolaylaştırır.

Atfın (العطف) değerlendirme yönelimi ise bedelden daha zayıf olarak görülür.⁴⁴¹ Çünkü atıf, bir şeyi kendisine veya bir parçasına atfederek anlam tekrarı oluşturur. Ancak, üslup ve belagat açısından atıf da belirgin bir yönlendirme işlevi taşır. Özellikle iki tür atıfta güçlü bir değerlendirme etkisi hissedilir: Birincisi, atfedilen unsurun değerlendirici yükü, atıf yapılan unsurdan farklıdır. Eğer atıf yapılan unsur değerlendirici bir anlam taşıyorsa, atfedilen unsur bu anlamı daha açık ve belirgin hale getirir. Örneğin:

- وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ (Enbiyâ, 48)
- تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ (Hicr, 1)

Bu ayetlerde, atıf (العطف) muhatabı daha yüksek bir ikna düzeyine taşır. Atıf yapılan unsur, değerlendirici bir anlam taşıırken, atfedilen unsur bu anlamı bir adım öteye götürerek sözün muhatabı üzerinde daha etkili bir yönlendirme işlevi görür. Böylece, konuşmanın taşıdığı mesaj, muhatabın eylemlerini konuşmacının arzu ettiği yöne doğru yönlendirir. Bu bağlamda atıf, sözün pragmatik boyutunda güçlü bir argümantatif araç olarak belirlemekte ve muhatabın düşünce ve davranışını etkileyerek istenen sonuca ulaştırmaktadır.

Atıfla yönlendirmenin ikinci biçimi özelden genele doğru atıftır. Bu tür atıf, özel bir unsuru genel bir ifade içerisinde tekrar etmek anlamına gelir ve böylelikle söz konusu unsur iki kez anılır. Abdullah Sûle bu noktada önceki dilbilimcilerin katkılarının ötesine geçerek atıf yapısının tartışmalı yönüne dair argümantatif bir boyut eklediğini belirtir. Bu özellikle “و” (ve) harfinin işlevinde belirginleşir. “Ve” harfi burada, “şu unsuru özellikle vurguluyorum” anlamını taşır. Bu bağlamda, atıf ile belirtilen unsur hem genel bir ifadede yer alır hem de özel olarak tekrarlanır.⁴⁴² Örneğin, “حَافِظُوا عَلَيَّ” (Bakara, 238) ayetinde genel bir ifade olan “salâtlar” (namazlar)

⁴⁴¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 330.

⁴⁴² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 333.

belirtilmiş, ardından özel olarak “salât-ı vustâ” (orta namaz) vurgulanarak diğer namazlardan ayrı ve özel bir şekilde ele alınmıştır.

3.3. Argümantatif Olarak Cümleler Arasında Artışla Sağlanan Udûlün Retoriği

Abdullah Sûle, “cümleler arası nicel artışla sapma” kavramını bir cümlenin başka bir cümleye eklenerek, onun anlamını pekiştirdiği, doğruladığı ve daha güçlü bir şekilde belirginleştirdiği durumlar olarak açıklar.⁴⁴³ Bu ek cümlelerin, aslında dilsel açıdan çıkarılabilir olduğu halde varlığı, hükmün vurgulanmasını sağlar. Bu tür yapıların varlığı Kur'an'ın üslup özelliklerinden biri olarak değerlendirilir.

Sûle, bu belagat unsurunun argümantatif gücünü inceleyerek dört kavram üzerinde yoğunlaşır:

1. Tekrar (tekrîr)
2. Tersinleme (tard ve aks)
3. Ara cümle (i'tirâz)
4. Sona ekleme (tezyîl)

3.3.1. Terimlerin Tanımı

3.3.1.1 Tekrar:

Sûle, İbnu'l-Esîr'in tekrar (التكرير) tanımını ele alarak bu kavram üzerinde durur. İbnü'l-Esîr, tekriri şu şekilde tanımlar: “*Tekrir, bir kelimenin aynı anlamı tekrar eden bir şekilde ifade etmesidir. Örneğin, birini çağırmak istediğinizde ‘acele et, acele et’ demeniz gibi; burada anlam tekrarlanmış, ancak lafız aynı kalmıştır.*”⁴⁴⁴ İbnü'l-Esîr, tekriri iki kısma ayırır. Birincisi, hem lafızda hem anlamda tekrar olup, kelimenin aynı lafızla tekrarlanarak anlamı pekiştirmesidir. Örnek olarak “لَتَرُونَ الْجَحِيمَ. ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ” (et-Tekâsür, 6-7) ayetinde “لَتَرُونَ” fiili tekrarlanarak cehennemi görmenin kesinliği vurgulanır. Benzer şekilde “كَلَّا سَيَعْلَمُونَ. ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ” (en-Nebe', 4-5) ayetinde aynı ifade tekrar edilerek uyarının ve vurgunun şiddeti artırılır. Bu tür tekrarlar, anlamı kuvvetlendirmek ve mesajın etkisini derinleştirmek amacı taşır.

Anlamın lafız tekrarına başvurulmadan tekrar edilmesi konusunda ise Abdullah Sûle, İbn Kayyim'in yaklaşımını aktarır: “Bu tür tekrar, tek bir anlama işaret eder (...)

⁴⁴³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 337.

⁴⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, II, 345.

örneğin, 'Bana itaat et ve bana isyan etme' ifadesi, itaat emrinin aynı zamanda isyan yasağı olduğunu gösterir. Buradaki fayda, muhatabın kalbinde itaati pekiştirmek ve ona kesin olarak yerleştirmektir."⁴⁴⁵ Bu tür tekrarda anlam iki farklı cümlede dile getirilir, ancak lafızlar arasında belirgin bir farklılık bulunur.

Abdullah Sûle'ye göre, bu tarz anlam tekrarı, argümantatif bir işlev taşır. Çünkü ardışık ve farklı lafızlarla ifade edilen iki cümle, dolaylı anlamlar (mefhûm) açısından geniş bir daire oluşturur. Bu genişleme, anlamı çok boyutlu hale getirir ve muhatabın zihninde derin bir etki bırakır. Böylece lafız ve anlamın birlikte tekrarında bulunmayan bir güç elde edilir.

Abdullah Sûle, Kur'an'daki tekrar örneklerini incelerken, iki cümle arasındaki ilişkinin fasıl (ayrım) ya da vasl (bağlantı) yoluyla gerçekleştiğini ele almıştır. **Fasıl ile anlam tekrarı** örnek olarak, “وَمَا أَنَا بِظَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ” (*Şuara*, 114-115) ayetinde, Hz. Peygamber'in müminleri kovmayacağı belirtilir ve ardından onun görevinin yalnızca bir uyarıcı olmak olduğu vurgulanır. Benzer şekilde, “فَلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ، مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ، إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ” (*Sad*, 86-87) ayetinde, risaletin bir ücret karşılığı olmadığı ifade edilirken, devamında bu risaletin evrensel bir hatırlatma olduğu bildirilir. **Vasl ile anlam tekrarı** ise, “فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ” (*A'râf*, 85) ayetinde, ölçü ve tartının tam yapılması gerektiği belirtilir ve ardından eksik vermeyi yasaklayan bir cümleyle aynı anlam güçlendirilir. Diğer bir örnek olan “وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ، لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ” (*Enfâl*, 7-8) ayetinde ise, Allah'ın hakkı üstün kılmak istediği ifade edilir ve bunu batılı ortadan kaldırarak gerçekleştireceği ikinci cümlede vurgulanır.

3.3.1.2. Tersinleme (tard ve aks)

Abdullah Sûle, "tard ve aks" (الطرد والعكس) olgusunu incelediği çalışmasında bu konuyu *itnâb* (uzatma) bağlamında ele alır ve tanımını Suyûtî'den alır. Suyûtî, bu yapıyı şöyle tanımlar: "İki cümleden birinin lafzen ifade ettiği, diğerinin mânen içerdiği ve bunun tersinin de mümkün olduğu durumdur." Buna örnek olarak, “ليستأذنكم الذين ملكت ...” (*en-Nûr*, 58) ayetini verir. Burada birinci cümlede geçen "izin isteme" açıkça ifade edilirken, ikinci

⁴⁴⁵ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed, *el-Fevâ'idu'l-Muḥevvik ilâ 'Ulûmi'l-Kur'ân ve 'İlmu'l-Beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., 114.

cümlede bu hükmün kaldırılması dolaylı olarak vurgulanır ve her iki anlam birbirini destekler.⁴⁴⁶

Abdullah Sûle, bu tür ifadelerin iki cümle arasında gerçekleştiğini ve Kur'an'da sıkça tekrarlandığını belirtir. Ona göre bu iki cümle, birbiriyle karşılıklı ve iç içe geçmiş bir ilişkiye sahiptir; birinin anlamı açıkça ifade edilirken (manut), diğerinin anlamı ise dolaylı olarak (meffhum) anlaşılır ve bu durum tersine de işleyebilir. Sûle, bu karşıtlığı iki ana başlık altında inceler:

1. Yapısal Karşıtlık (Tekabul Terkiî): Bu tür karşıtlıkta birinci cümle olumlu (müspet), ikinci cümle ise olumsuz (menfi) olur. Bu yapı, "*el-İtnâb*" (söz fazlalığı) kavramını ele alan İbn Kayyim ve es-Süyûtî'nin tanımlamalarında da mevcuttur. İki cümlenin birbirine karşıt yapısı, anlamdaki bir doğrulamayı veya reddetmeyi ortaya çıkarır.
2. Sözlükbilimsel Karşıtlık (Tekabul Mu'cemî): Bu karşıtlıkta iki cümle birbirine paralel görünse de, bazı kelimeler anlam açısından zıt veya karşıt bir yapıdadır. Bu zıtlık, cümlelerin anlamını pekiştirir.⁴⁴⁷ Örneğin, "لَيْنُ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَيْنُ كَفَرْتُمْ " (İbrahim, 7) ayetinde şükretme ile nankörlük karşıtlığı, ödül ile ceza arasındaki dengeyi vurgular. Benzer şekilde, "فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا " (Tevbe, 74) ayetinde tövbe etmek ve yüz çevirmek fiilleri arasındaki karşıtlık, olumlu ve olumsuz sonuçları ifade eder. Bu tür karşıtlık, Kur'an'ın anlam gücünü artırarak dinleyici üzerinde güçlü bir argümantatif (hücumaya dayalı) etki bırakır.

3.3.1.3. İ'tirâz

İbnü'l-Esîr, i'tirâzı şu şekilde tanımlamaktadır: "İtiraz, bir müfret lafza veya cümleye eklenen ve çıkarıldığında ana cümlenin anlamın olduğu hal üzere kaldığı kelimedir."⁴⁴⁸ Bu tanım, anlam açısından ek bir unsur içeren bir yapıya işaret etmektedir ve Abdullah Sûle bunu "fazlalıkta yapılan bir tür sapma" (عدول الزيادة) olarak nitelendirmiştir. Bazı âlimler, bu tür fazlalıkları farklı isimlerle ifade etmişlerdir. Örneğin, İbn Kayyim bunu "hâşv" olarak adlandırırken, İbnü'l-Mu'tezz ise

⁴⁴⁶ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Ebû Bekr es-Süyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, nşr: Ahmed Şemseddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. bs., 1988, 1/279.

⁴⁴⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 342.

⁴⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelu's-Sâir*, II, 183.

"tamamlayıcı ifade" (تمام الكلام) olarak tanımlamıştır. Genel olarak bu tür eklemeler, ifadeyi vurgulama, güçlendirme ve güzelleştirme işleviyle değerlendirilmiştir.⁴⁴⁹

Buna karşın, Kadâme b. Ca'fer, i'tirâz kavramına farklı bir bakış açısı getirerek iltifât terimini ele almıştır. Kadâme, iltifâtı doğrudan i'tirâz olarak isimlendirmemiş olsa da, içerik açısından i'tirâzın işlevlerini kapsamaktadır. Ona göre, iltifât, şairin bir konuya odaklanırken bu konuya ara vermesidir. Bu ara verme, bir şüpheyi gidermek, bir itiraza yanıt vermek ya da bir soruya açıklık kazandırmak amacıyla olabilir. Şair, bu kesintiden sonra önceki konuya geri döner; ya anlamı pekiştirir, ya sebebini açıklar ya da ortaya çıkan şüpheyi giderir.⁴⁵⁰

Abdullah Sûle'ye göre, hicâc, genellikle sözün açıkça ifade edilen anlamında (منطوق الكلام) bulunur, örtük anlamında (المفهوم) değil. Bu durum, cümleler arasındaki ilişkinin daha çok açık ifadeler üzerinden kurulmasıyla ilgilidir; örneğin, tekrarlar, ardışıklıklarda veya karşıtlıklarda olduğu gibi. Bu bağlamda, Sûle, i'tirâzın (الاعتراض) Kur'an'da yaygın bir fenomen olduğunu ve eski belâgat âlimleri ile müfessirler tarafından derinlemesine ele alındığını vurgular. Bu belâgatsel araç, Kur'an ayetlerinin daha iyi anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir, çünkü farklı biçimlerde sıkça tekrar eder: bir, iki veya daha fazla cümlelik i'tirâzlarla karşımıza çıkar.

Kur'an'da bu türden i'tirâzlara örnek olarak Burhân adlı eserinde ez-Zerkeşî'nin zikrettiği ayetler dikkat çeker. Örneğin, "Ve onlar Allah'a kız çocukları isnat ederler; hâlbuki kendileri için arzuladıkları vardır. O yücedir, eksik sıfatlardan münezzehtir" (en-Nahl, 57). Ayrıca, "Allah dilerse, güven içinde Mescid-i Haram'a gireceksiniz" (el-Fetih, 27) ve "Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimizde, Allah indirdiğini daha iyi bilir, dediler ki: Sen ancak bir iftiracısın" (en-Nahl, 101) ayetlerinde de bu yapı görülmektedir.

Sûle, daha karmaşık bir yapıyı, üç cümle içeren bir itirâz örneğiyle açıklar. Örneğin, "Ve kendilerine haksızlık yapıldığında karşılık verirler. Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür. Ancak kim affeder ve barışı sağlarsa onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz Allah zalimleri sevmez. Haksızlığa uğradıktan sonra kendini savunanlara gelince, onların aleyhine bir yol yoktur" (eş-Şûrâ, 39-41). Burada, temel anlatıma ek olarak, bağlayıcı bir vurgu ve detaylandırma ile itirâz yapılmıştır.

⁴⁴⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 343.

⁴⁵⁰ Ebu'l-Ferec Kudâme İbn Ca'fer, *Naḳdu's-Şi'r*, nşr. Muḥammed 'Abdu'l-Mun'im Ḥafâcî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., 150.

Kur'an, bazı durumlarda bir i'tirâza başka bir i'tirâzla karşılık verir. Bu yapıya bir örnek olarak, "Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim. Ve eğer bilerseniz, bu gerçekten büyük bir yemindir. Şüphesiz bu, çok değerli bir Kur'an'dır" (el-Vâkıa, 75-77) ayeti gösterilir. Bu ayette, önce yemin ile bir i'tirâz yapılmış, ardından bu yeminle ilgili bir açıklama eklenmiş ve sonuç olarak Kur'an'ın değeri ve yüceliği güçlü bir şekilde vurgulanmıştır.

3.3.1.4. Tezyîl

Abdullah Sûle, "tezyîl" (التذيل) kavramını ele alırken, İbn Kayyim'in "tezyîl, bir şeye ek yapmak veya onu genişletmek anlamına gelir" ifadesine atıfta bulunur. Ancak, İbn Kayyim'in *el-Fevâ'id* adlı eserinde bu tanıma doğrudan rastlamamıştır. Bunun yerine, tezyîlü "Bir konuşmacının sözünü, önceki ifadeyi doğrulayan bir kelime ya da cümleyle tamamlaması" olarak tanımlayan farklı bir yorumu ele alır. Bu tür bir ekleme iki şekilde gerçekleşir: İlki, önceki anlamı değiştirmeden yalnızca onu doğrulayan ve pekiştiren bir ifade olarak yapılır. İkincisi, konuşmacının, önceki anlamı doğrulamak için bir atasözü veya genel bir ifade formunda getirdiği ek bir açıklamadır.⁴⁵¹

İbn Ebi'l-İsbâ' el-Mısri'nin (585-645) *Bedî'u'l-Kur'ân* adlı eserinde de tezyîl kavramı ele alınır. İbn Ebi'l-İsbâ', bu tür ifadeleri "güzel bir tezyîl" olarak niteler ve bunun Kur'an'daki örneklerini sunar.⁴⁵² Örneğin, "Eğer onlara dua etseniz, dualarınızı işitmezler ve işitseler bile size cevap veremezler. Kıyamet günü de sizin ortak koşmanızı inkâr edeceklerdir. Hiç kimse sana Haber Veren (Allah) gibi haber veremez" (Fâtır, 14) ayeti veya "Her nerede olursanız olun, Allah sizi bir araya getirecektir. Şüphesiz Allah, her şeye kadirdir" (Bakara, 148) ayeti, bu yapıya örnek teşkil eder.

Sûle, tezyîlün iki temel işleve sahip olduğunu ifade eder. İlk olarak, anlamsal bir işlev taşır ve bir cümleyi doğrulama ya da pekiştirme amacıyla kullanılır. Bu, dinleyiciyi önceki ifadenin anlamına ikna etmek için güçlü bir retorik araçtır. İkinci olarak, tezyîlünargümantatif bir işlevi vardır. Bu işlev, özellikle tezyîl cümlesi ile önceki ifade arasında kurulan ilişki üzerinden kendini gösterir. Bu ilişki iki şekilde olabilir: Birincisi, doğrudan mantıksal bir bağlantıdır ve her iki ifade, açıkça ifade edilen anlam üzerinden ilişkilidir. İkincisi ise dolaylı bir anlamsal bağlantıdır. Bu

⁴⁵¹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâ'idu'l-Muşevvik ilâ 'Ulûmi'l-Kur'ân ve 'İlmi'l-Beyân*, 150.

⁴⁵² İbn Ebi'l-İsbâ', *Bedî'u'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Mustafa Muhammed Şeref, Nehdat Mısır, Kahire, ty., II, 121.

durumda, tezyîl cümlesi önceki ifadeyi örtük anlam düzeyinde destekler ve güçlendirir.⁴⁵³

Bu ifade tarzı, Kur'an'da sıkça görülen bir üslup özelliğidir. İkinci cümle, anlam bakımından ilk cümleyi pekiştirir, ancak cümle yapısı itibarıyla çıkarılabilir niteliktedir. Bu özellik, klasik belagat literatüründe "tezyîl" (fazlalık, ilave) başlığı altında incelenmiştir. Cümleler arasındaki ilişkiler, hem anlam açısından hem de yapısal açıdan bağlantılı ve bağımsız olarak değerlendirilebilir. **Tezyîl** yoluyla ortaya çıkan bu ilişkiler, genellikle *manaya dayalı* olarak gerçekleşir ve bu bağlamda anlam düzeyinde "itiraz" (i'tirâz) ve "tezyîl" bağlamında değerlendirilir.

3.3.2. Cümleler Arasında Artışla Gerçekleşen Niceliksel Udûlün Argümantatif İşlevleri

3.3.2.1. Cümleler Arasındaki Mantûkî İlişkilerin İlişkilerin Argümantatif Boyutları (İtiraz ve Tezyîl)

Abdullah Sûle, burada, Zerkânî'nin ilgili bölümde sekiz Kur'an ayeti üzerinden incelediği itiraz örneklerini değerlendirmiştir.⁴⁵⁴Zerkânî'nin itiraz cümlelerinin işlevleriyle ilgili olarak ortaya koyduğu belirlemeleri Sûle şu şekilde analiz etmiştir:

- Örnek 22: Sözü pekiştirme ve sağlamlaştırma (takrîr).
- Örnek 23: Allah'ın yüceliğini ve tenzihini vurgulama.
- Örnek 24: Bereket getirme (teberrük).
- Örnek 25: Anlamı pekiştirme (te'kîd).
- Örnek 26: Bu örnek için Zerkânî'nin belirttiği işlev, Sûle tarafından açıkça ifade edilmemiştir.
- Örnek 27: İlgili iki özne arasında, birine atfedilen bir meselede özel bir vurgu veya ayrıcalık sağlama.
- Örnek 28: Karşı tarafın görüşüne yönelik güçlü bir red ve çürütme (reddiye).
- Örnek 29: Karşı argüman sunarak delillendirme.

Zerkânî'nin bu işlevlere dair ortaya koyduğu dilsel yorumları, Sûle daha geniş bir argümantatif çerçevede yeniden düzenlemiştir. Sûle'ye göre, bu işlevler temelde iki ana argümantatif kategoriye ayrılabilir:

⁴⁵³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 348.

⁴⁵⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 344.

1. Sunulan Meselenin Onaylanması (Hakkın Tespiti): Bu kategori, örnek 22, 24, 25, 26 ve 27’de olduğu gibi, metindeki ana iddiayı veya argümanı destekleme işlevine sahiptir. Söz konusu cümleler, ana mesajın daha açık ve ikna edici bir şekilde ortaya konulmasını sağlar.
2. Sunulan Meselenin Reddedilmesi (Batılın İptali): Bu kategori, örnek 23 ve 28’de görüldüğü gibi, yanlış bir iddianın veya inancın çürütülmesini amaçlar. Bu tür ifadeler, karşı tarafın argümanlarını geçersiz kılmaya yöneliktir.⁴⁵⁵

Sûle’nin, argümantasyon bağlamında itiraz cümlesinin belagati hakkındaki yaklaşımı, TemmâmHassân’ın tanımını temel alarak başlar. Hassân’a göre, parantez cümlesi, nahivsel bağlamdan yabancı bir cümle olup, diğer cümlelerle doğrudan bağlantısı bulunmayan, i’rab bakımından yeri olmayan ve konuşmacının dinleyicinin dikkatini çekmek istediği bir dua, yemin, şart, olumsuzlama, vaat, emir, yasak ya da bir uyarı gibi geçici bir düşünceyi ifade eden bir cümledir.⁴⁵⁶ Ancak Sûle’ye göre, itiraz cümlesi, konuşmanın temel bir parçasıdır ve “bağlam ve bütünlük” sağlar. Ancak bu “bütünlük” kavramını üç farklı perspektiften ele alır:

Ducrot’nun Perspektifi: Sûle, parantez cümlesinin anlam uyumu bağlamında en yakın yaklaşımı sunduğu için Ducrot’nun görüşlerini benimser ve bunları Kur’an metinleri üzerine uygular. Ducrot’ya göre, uyum, konuşmanın her bir bileşeninin kendi başına değil, diğer bileşenlerle olan ilişkisi üzerinden tanımlanır. “Uyum, konuşmanın tüm bileşenlerinin seçimlerinin birbiriyle ilişki içinde belirlenmesidir” der.⁴⁵⁷ Bu, konuşmanın parçalarının içsel yapısal ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve dışsal bir zorlamaya dayanmaz.

Halliday ve Hasan’ın Perspektifi: Halliday ve Rukaiya Hasan, uyumun yalnızca anlam boyutuyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda yapısal ilişkilere de dayanabileceğini belirtir. Onlara göre, “Uyum, metindeki bir unsur ile ona güçlü bir şekilde bağlı başka bir unsur arasındaki anlamsal bir ilişkidir. Bu bağ, her iki unsur da metin içinde mevcut olmasına rağmen, bu bağın nahivsel yapı üzerinden yorumlanması gerekmez.”⁴⁵⁸ Yani,

⁴⁵⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 352.

⁴⁵⁶ Hassân Temmâm, *el-Beyân fi Ravâ’i’l-Kur’ân: Dirâse Luğaviyye Usslûbiyye li’n-Naşsi’l-Kur’ânî*, 1. bs., Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, Kâhire, 1993, 183.

⁴⁵⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 353

⁴⁵⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 353.

iki unsur yapısal olarak ilişkili olabilir veya olmayabilir; bu, aralarındaki ilişkinin niteliğini değiştirmez.

Sûle, itiraz cümlesi ile temel cümle arasındaki anlam uyumunun, nahivsel ilişki eksik olsa bile güçlü bir argümantasyon işlevi gördüğünü vurgular. Örneğin, “سبحانه” (Nahl, 57) ifadesi, Allah’a çocuk isnadını reddetmek için kullanılan bir parantezdır. Benzer şekilde, “وَاللَّهُ أَغْلَمُ بِمَا يُزِيلُ” (Nahl, 101) ifadesi, Allah’ın vahiy üzerindeki otoritesini ve bilgeliğini vurgulayan bir itirazdır. Bu ifadeler olmadan, metnin anlamı tamamen zıt bir yöne dönebilir.

Bakhtin’in **Perspektifi**: Mikhail Bakhtin’e göre, itiraz cümlesinde, “diyaloji ve seslerin çoğulluğu” şeklinde görülen bir canlılık vardır. Argümantasyon sırasında, konuşmacının ifadesi ile diğerlerinin ifadesi karşılaşır. Bakhtin’e göre, bu ilişki, günlük konuşmalardaki diyalog unsurlarıyla benzerdir; ancak doğaları gereği tamamen örtüşmeyebilir.⁴⁵⁹ Bu bağlamda, itiraz cümlesi, argümantatif bir bağlamda, iki farklı sesin bir araya geldiği bir alan yaratır ve bu da metni daha etkili bir şekilde dinleyiciye sunar.

Kur’an’daki birçok **argümantatif** yöntemle dair Abdullah Sûle’nin dikkat çektiği bir diğer husus, "itiraz cümlesi kullanılarak muhaliflerin sözlerinin veya tavırlarının aktarılması ve bunlara yanıt verilmesi" yöntemidir. Bu yöntemde, itiraz cümlesi ile asıl cümle arasında genellikle bir karşıtlık ilişkisi bulunur. Bu ilişki, “hal böyleyken”, “oysa ki” veya “gerçek şu ki” ifadelerine benzer bir anlam taşır. Örneğin, “وَإِذَا بَدَأْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ” (en-Nahl, 101) ayetinde bu ilişki açıkça görülür. Halliday ve Rukaiya Hasan’ın “tersine bağlantı” (countercohesion) olarak adlandırdığı bu tür bağlanma, itiraz cümlesinin asıl cümle ile anlamca bütünleşmesini sağlar. Böylece itiraz cümlesi, asıl cümleyi dolaylı bir şekilde gerekçelendirir ve anlamını pekiştirir.⁴⁶⁰

İtiraz cümlesinin asıl cümleyle argümantatif bir bağ oluşturması, özellikle tezyîl (tazyil) türündeki itirazlarda belirginleşir. Sûle, asıl cümle ile itiraz cümlesi arasındaki ilişkileri üç dilsel ve argümantatif boyutta inceler:

İlk aşıdan, asıl cümlelerin özel bir ifadeden ibaret olduğu ve bir dava veya iddiayı içerdiği durumlarda, itiraz cümlesi genel bir ifade olarak sunulup bir delil veya kanıt

⁴⁵⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur’ân*, 355.

⁴⁶⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur’ân*, 357.

işlevi görür. Örneğin, “ فُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ” (el-Mâide, 17) ayetindeki asıl ifade, "O halde Allah'ın dilediği takdirde Meryem oğlu Mesih'i, annesini ve yeryüzündeki herkesi yok etmesine kim engel olabilir?" sorusuyla bir dava ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak gelen “ وَبِاللَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ” ifadesi, birinci düzeyde bir tezyîl cümlesidir ve Allah'ın her şeye mutlak sahip olduğunu delillendirir. Ardından gelen “ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ” ifadesi ise ikinci düzeyde bir tezyîl olarak, bu delili daha da pekiştirir. Bu itiraz cümleleri, asıl cümledeki iddiayı açıkça destekleyerek anlamı güçlendiren **argümantatif** unsurlar oluşturur.

İkinci açıdan, asıl cümle ile itiraz cümlesinin metindeki konuşmacısı tek bir kişi, yani Allah'tır. Ancak, asıl cümlede konuşmacı Allah iken, tezyîl cümlesindeki konuşma tarzı çoklu bir sesle ifade edilir. Bu çok seslilik, insanlara doğrudan hitap eden Kur'an'ın diliyle bağlantılıdır. Yani, burada seslerin çeşitliliği, insanların düşüncelerine veya söylemlerine gönderme yapar. Bununla birlikte, bu çeşitlilik konuşmacının değiştiği anlamına gelmez; konuşmacı hâlâ Allah'tır. Örneğin, yukarıdaki ayetlerde, muhaliflerin ve Hristiyanların görüşleri dile getirilirken konuşmacının sesi Allah'a aittir.

Üçüncü açıdan, tezyîl cümlesi genellikle genelleme (tahsîl) üzerine kurulu olduğundan, bu cümle ile asıl cümle arasındaki ilişki, bilinen bir haber ile yeni bir haber arasındaki ilişkiye benzer. Bilinen haber, tezyîl cümlesinde ifade edilirken, yeni haber ise asıl cümlede dile getirilir.⁴⁶¹ Yani tezyîl cümlesi, okuyucu veya dinleyici için zaten aşına olunan bir gerçeği tekrar teyit ederken, asıl cümle yeni bir bilgi sunar.

Ancak Abdullah Sûle, bu durumu sorgulayarak, araştırmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacak bir soruyu gündeme getirir: Tezyîl cümlesi gerçekten yalnızca bir ek veya "fazlalık" mı? Yoksa asıl cümle esasen bir açıklama niteliğinde iken, tezyîl cümlesi temel bir hakikati ifade edip asıl cümledeki yeni bilgiyi destekleyen argümantatif bir yapı mı oluşturuyor? Bu bağlamda, tezyîl cümlesinin aslında bilinen hakikati vurgulayan bir temel oluşturup oluşturmadığı araştırılmalıdır.

⁴⁶¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 359-364.

3.3.2.2. Cümleler Arasındaki Mefhûmî [Anlam] İlişkilerin Argümatik Boyutları

Cümleler arasında kurulan anlam ilişkileri, her bir cümlenin diğerine kavramsal açıdan bağlı olduğu durumları ifade eder. Bu ilişkiler, kavramsal bir bağlamda birbirini destekleyen ve pekiştiren cümleler arasında ortaya çıkar. Abdullah Sûle, bu tür ilişkileri "niceliksel artışla yapılan sapmalar" (tezeyyül) bağlamında ele alır ve klasik belagatçilerin bu olguyu "itnâb" (genişletme) kavramı altında incelediğini belirtir. Sûle, bu ilişkileri üç ana başlık altında incelemiştir.

İkinci Cümlenin Mantukunun İlk Cümlenin Mefhumunu Açıklayıp Belirlemesi

İlk olarak, "İkinci cümlenin manası, ilk cümlenin kavramını açıkça ifade eder ve belirler." Bu bağlamda Sûle, özellikle "kasr" (özelleştirme) yapısında kullanılan "inne" ile başlayan teyit cümlelerini ele alır. Örnek olarak şu ayetleri inceler: "أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا" ile başlayan teyit cümlelerini ele alır. Örnek olarak şu ayetleri inceler: "أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا" (el-A'râf, 184), "مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ" (Yusuf, 13), ve "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ. فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ. إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ" (et-Tekvîr, 25-27). Burada "inne" edatı, hükmü pekiştiren bir araç olarak kullanılmıştır.

Sûle, "إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ" ifadesini, bir önceki cümle olan "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ" cümlesinin açık bir teyidi olarak değerlendiren İbn Âşûr'un görüşünü eleştirir. Ona göre, bu ifade sadece önceki cümlenin anlamını tekrar etmekle kalmaz, aynı zamanda onun zımnî kavramlarını açıkça ortaya koyar. Örneğin, "bu insan sözü mü, şairin mi, kâhinin mi, yoksa bir şeytanın mı sözüdür?" gibi muhtemel iddialar, müşriklerin zihinlerinde bulunabilir. Bu nedenle, "إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ" ifadesi, bu tür iddiaları reddeder ve önceki cümlenin muhatapları tarafından yanlış anlamaya mahal bırakmaz.

Hüccet açısından bu ifadenin iki işlevi vardır: İlk olarak, önceki cümlenin zımnî kavramlarını açıkça ifade eder ve bu kavramları netleştirerek diğer ihtimalleri bertaraf eder. İkinci olarak, bu kavramı pekiştirir ve önceki cümlede sadece ima edilen anlamı açıkça ortaya koyarak bu anlamı güçlendirir. Böylece "إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ" ifadesi, muhatapların Kur'an'a veya peygambere yönelik eleştirilerinin önünü keser ve bu tür iddialara kapı aralamaz. Bunun yanı sıra, kullanılan "inne" edatı, bu bağlamda anlamı pekiştiren önemli bir rol oynar.⁴⁶²

Kasr ekleme yöntemi ile yapılan kurulan cümlenin argümatik gücü alıcının zihin dünyasında mevcut olan tüm kavramları ortaya çıkarıp bunları bertaraf etme ve bu

⁴⁶² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 367.

kavramlara dair herhangi bir düşünceyi kapatma yeteneğinden gelir. Örneğin, "İnnemâya'murumesâcide'llâhi..." (Tevbe, 18) ayeti, kendisinden önce gelen "Mâkâneli'l-müşrikîne en ya'murûmesâcide'llâhi..." (Tevbe, 17) ifadesindeki mefhumu belirleyip açıklar ve bu ifadeyi destekler niteliktedir. Bu yapı, yoğun bir şekilde kullanılan "istî'nâfbeyânî" tekniği ile gerçekleşir. Bu teknik, Kur'an'da sıkça görülen bir yöntemdir ve genel olarak, farklı tarafların bir meseledeki çatışmalarını, tartışmalarını ve pozisyonlarını ortaya koyan, argümantatif bir tarz sergiler. Mihail Bahtin'in "çok seslilik" veya "hivâriyye" olarak adlandırdığı bir boyuta sahiptir; burada konuşmacı, kendine özgü bir anlama sahiptir, fakat aynı zamanda var olan veya hayal edilen bir dinleyici kitlesine hitap eder ve bu ikisi arasındaki bağlantıyı kurar.

Abdullah Sûle, bu noktada geleneksel retorikçilerin "istî'nâfbeyânî"yi, muhatabın kafasındaki belirsizliği gidermek için kullandığı iddiasına katılmaz. Ona göre bu yöntem, konuşmacının, dinleyicinin birinci cümleye dair farklı ve muhtemel yorumlarını öngörmesi sonucunda geliştirilmiştir. Bu bağlamda, ikinci cümle, ilk cümlenin doğru anlaşılması gereken anlamını belirlemek veya olası yanlış yorumları bertaraf etmek için devreye girer. İkinci cümle, birinci cümlenin anlamını tam olarak belirler ve muhatabın zihnindeki boşlukları doldurur. Bu durum, konuşma yapısındaki boşlukları kapatarak hedeflenen argümantatif ve ikna edici işlevi yerine getirir.

- İkinci Cümlenin Mefhumu, Birinci Cümlenin Mantûkunu İçermesi

Bu, özellikle "tezyil" bağlamında ele alınır. Bu durumda ikinci cümle (tezyil cümlesi), birinci cümlenin orijinal anlamını destekleyen veya teyit eden pek çok benzer anlamı içerir. Bu anlamlar, genel olarak tek bir semantik doğrultuda ilerler ve birinci cümlenin hedeflediği anlamı güçlendirir.

Örneğin, " مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبئت سبع سنابل في كل سنبلة مائة " (Messele'l-lezîneyunfikûneemvâlehum fî sebîli'llâhi ke-messelehabbetinenbetetseba'asenâbile, fî külli sunbulatinmietuhabbetin, ve'llâhuyudâifu li-men yeşâu, ve'llâhuvâsi'unalîm) ayetinde, tezeyyül cümlesi olan " والله " (ve'llâhuvâsi'unalîm - "Allah geniş (rahmet ve nimet sahibidir) ve her şeyi bilendir.") ifadesi, "واسع" (vâsi' - "geniş") kelimesi etrafında şu kavramları taşır:

1. "إذن نعمه لا يمكن أن يعدها إلا هو" (İzen na 'muhu lâ yumkinu en yu 'addehâ illâ huve - "O'nun nimetlerini yalnızca kendisi sayabilir.")

2. "إذن هو يجازي بلا حساب" (*İzen hüve yücâzi bilâhisâb* - "O, hesapsız bir şekilde ödüllendirir.")
3. "إذن هو يضاعف الحسنه إلى مالا نهاية" (*İzen hüve yudâifu 'l-hasenete ilâ mâ lâ nihâye* - "O, iyilikleri sonsuz derecede katlar.")
4. "إذن هو يضاعف حسنة الإنفاق في سبيله ألف مرة أو مليون مرة أو سبعمائة مرة وهو مفاد التمثيل في الآية" (*İzenhuveyudâifuhâsenete 'l-infâki fi sebîlihielfmerra ev milyûnmerra ev seb 'u-mi 'etimerra ve huvemefâdu 't-temsîlifi 'l-âyeti* - "O, kendi yolunda yapılan harcamayı bin, milyon veya yedi yüz kat artırır. Bu, ayetin temsil ettiği anlamdır."⁴⁶³

Tezyîl cümlesi, ana cümlenin anlamını içeren bir yapı sunarak, ana cümlenin içeriği hem doğrudan hem de dolaylı olarak tekrarlanmış olur. Bu tekrarlama, bir kez açık bir şekilde (mantûk olarak) ve bir kez de örtük bir şekilde (mefhûmen) gerçekleşir. Abdullah Sûle, bu durumdan yola çıkarak, tezyîl cümlelerinin bir yandan Allah tarafından ifade edilen ve ana anlamı taşıyan bir ilk katmana, diğer yandan ise bu anlamı kavrayarak kendi bağlamında yeniden üreten bir ikinci katmana sahip olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda tezyîl, muhatabın metni anlamasını sağlamanın ötesinde, onun bu anlamı devam ettirerek yeni bir iletişim düzlemi oluşturmasına olanak tanır.⁴⁶⁴ Bu süreçte muhatap, metnin hem ilk alıcısı hem de anlamın yeniden üreticisi haline gelir ve bu, tezyîl cümlesinin sunduğu anlam bağlantıları sayesinde gerçekleşir.

- **Tartışma Cümlelerindeki Argümatif Boyutlar: Her Birinin Mantûku Diğerinin Mefhûmunu Belirler**

Bu kavram, iki cümlenin mantûk (açık anlam) ve mefhûm (örtük anlam) açısından birbirine bağlı olduğu durumları ifade eder. Bu bağlantı, bir cümlenin mefhûmunun diğerinin mantûkununiçerdiği bir tür karşılıklı ilişki yaratır. Sanki bir cümle, diğerinin bir kez açık, bir kez de örtük bir şekilde tekrarı gibidir. Sûle, bu durumu açıklamak için şu âyeti ele alır:

"Mâkâneli'l-müşrikîne en ya'murûmesâcide'llâhişâhidînealâenfusihimbi'l-küfr(i).
Ulâike habitat a'mâlulum ve fi'n-nâri hum hâlidûn. İnnemâ ya'murû mesâcide'llâhi

⁴⁶³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 374.

⁴⁶⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 378.

men âmenebi'llâhive'l-yevmi'l-âhir(i) ve eqâme's-salâte ve âtâ'z-zekâte ve lemyehşailâ'llâh" (Tevbe, 17-18).

Bu âyetin ilk cümlesinde (“Mâkâneli'l-müşrikîne...”), müşriklerin Allah'ın mescitlerini imar etme yetkisinin olmadığı açıkça belirtilir. İkinci cümlede ise (“İnnemâ ya'murû...”), Allah'ın mescitlerini imar edenlerin yalnızca iman edenler olduğu vurgulanır. Burada, birinci cümlelerin mefhûmu, ikinci cümlelerin mantûkuile; ikinci cümlelerin mefhûmu ise birinci cümlelerin mantûkuile örtüşmektedir. Bu yapı, bir anlamda, hem olumsuzlama hem de olumlama yoluyla ifade edilen bir “karşılıklı doğrulama” mekanizmasıdır ve bu da “itnâb”ın (üzerinde durulan konuyu genişleterek açıklama) bir türüdür.

Sûle, bu bağlamda İbn Âşûr'un şu yorumuna dikkat çeker: “Burada kullanılan hasr (kısıtlama) ifadesi, müşriklerin yanı sıra başka grupların da Allah'ın mescitlerini imar etme yetkisinin bulunmadığını ifade etmektedir. Ancak bu dışlamanın hedefi müşriklerdir ve âyetin devamında Müslümanların bu yetkiye sahip olduğu vurgulanmıştır.”⁴⁶⁵ Sûle, İbn Âşûr'un bu yorumunu, müşriklerin ikinci cümlede hasr yoluyla mefhûmen dışlandığını; ilk cümlede ise mantûkendişlandığını ifade ederek destekler. Ayrıca, Zemahşerî'nin de bu yorumu dolaylı olarak doğruladığını belirtir.⁴⁶⁶

Kur'an-ı Kerim'de geçen şu ayet gibi örneklerde, “لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ... الْآخِرِ ... إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ” (Tevbe, 44-45), Abdullah Sûle'nin belirttiği gibi, sıkça tekrarlanan bir olgu olan karşıt anlamlı yapısal bir karşılaştırmaya sahne olur. İki cümle arasında (olumsuzlama / olumlama) şeklinde bir semantik karşıtlık mevcuttur ve iki cümlelerin yapısı birbirine ayna gibi yansır. Bu, Sûle'nin tabiriyle “ayna oyunu”na benzer; yani bir cümle, diğerine bir ayna gibi karşılık verir. Birinci cümlede yer alan bir mantûk (açık anlam) ya da mefhum (çıkarsanan anlam), ikinci cümlede doğrudan ifade edilir ve bu durum tersine de işleyebilir.⁴⁶⁷

3.3.3. Azaltma Yoluyla Gerçekleşen Niceliksel Udûlün Argümantatif Boyutları

Önceki bölümlerde, niceliksel sapma “artırma” (itnâb) üzerinden ele alınmıştı. Bu bölümde ise Sûle, “îcâz” (özetleme) kavramına odaklanır ve bu bağlamda îcâzın “hazf” (eksiltme) boyutunu inceler. ez-Zerkeşî, hazf (eksiltme) olgusunu sekiz kategoriye

⁴⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, X, 141.

⁴⁶⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 380.

⁴⁶⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 384.

ayırmıştır.⁴⁶⁸ Ancak, bunlardan yalnızca dört tanesi tamamlanmış yapıya ve açık bir terminolojiye sahiptir. Abdullah Sûle, bu dört kategoriyi tartışma konusu yapmıştır: **İhtizâl (özetleme), zamir, ihtibak (çaprazlama) ve iktifâ (yetinme)**. Geleneksel nahiv âlimleri ise hazf konusunu bağımsız bir mesele olarak ele almaktan kaçınmışlardır, çünkü onlar bu tür ifadeleri gerçek bir "hazf" olarak değerlendirmemişlerdir.

3.3.3.1. İhtizâl

ez-Zerkeşi, ihtizâl kavramını şu şekilde tanımlar: “İhtizâl, bir şeyin orta kısmını kesip çıkarmaktır ve daha sonra terimsel olarak bir ya da daha fazla kelimenin eksiltilmesi anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Eksiltelen kelimeler isim, fiil veya harf olabilir.”⁴⁶⁹ Ancak ez-Zerkeşi, bu kavramı uygularken cümlelerin ya da cümle parçalarının eksiltilmesini de kapsar. Örneğin, cümlede özne (mübteda) ya da yüklem (haber), fail, mef’ûl, muzâf ya da muzâfunileyh eksik bırakılabilir. Tam cümlelerin eksiltilmesi durumunda ise genellikle şart cümlesi, kase (yemin) cümlesi ya da tüm bir ifade eksik olabilir.

- Fiil Öznesinin Hazfedilip Meçhule Binası

Fiil öznesinin hazfi ve bilinmeyen özne yapısının kullanımıyla ilgili olarak Abdullah Sûle’nin görüşleri, bu bağlamda ileri sürdüğü dilbilimsel ve hicâcî analizle öne çıkar. Örneğin, “**تُمْ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ**” (*Sümme innakum yevme’l-kıyâmeti tub’athûn*) (el-Mü’minûn, 16)⁴⁷⁰ ayetinde, fiilin öznesi belirtilmeden “tüba’sûn” (diriltileceksiniz) ifadesi kullanılmıştır. Aynı durum, “**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**” (*Vettekû’llâhe va’lemû ennakum ileyhi tuhşerûn*) (el-Bakara, 203)⁴⁷¹ ayetinde de görülmektedir. Bu tarz örnekler, öznenin gizlenmesinin tekrarlı bir şekilde vurgulandığını ve bunun çeşitli anlam boyutları taşıdığını göstermektedir.

Sûle, fiil öznesinin gizlenmesinin farklı gerekçelere dayandığını ifade eder: Bunlar öznenin bilinirliği, bilinmezliği, muğlaklığı, korku, yüceltme, küçümseme ve

⁴⁶⁸ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, III, 105.

⁴⁶⁹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, III, 134.

⁴⁷⁰ Bu cümle on surede geçmektedir: el-Mü’minûn (16), et-Teğâbun (7), el-A’râf (14), el-Hicr (36), en-Nahl (21), el-Mü’minûn (100, bir kez daha), eş-Şuarâ (87), en-Neml (65), es-Sâffât (144), Sâd (79).

⁴⁷¹ Bu cümle on bir surede geçmektedir: el-Bakara (203), Âl-i İmrân (12, 158), el-Mâide (96), el-En’âm (38, 51, 72), el-Enfâl (24, 36), el-Mü’minûn (79), el-Mücâdele (9), el-Mülk (24), Tâhâ (59), Fussilet (19), el-Furkân (34).

değersizlik gibi nedenlere bağlı olabilir.⁴⁷² Bu gerekçeler, nesnel (bilinirlik/bilinmezlik), psikolojik (korku) ve etkisel (yüceltme/küçümseme) olmak üzere sınıflandırılabilir.

Sûle, öznenin hazfi hicâcî bir amacı olduğunu, bu amacın da **teb'îr** (*la focalisation*, odaklama) ile ilişkilendirildiğini öne sürer. Bu bağlamda teb'îr, anlamın bir noktada yoğunlaşmasını sağlayan bir unsur olarak tanımlanır ve cümlenin ana yapısı bu unsur etrafında şekillenir.⁴⁷³ Chomsky'nin, bir cümlenin “odaklanmış bir vurgu merkezi” içerdiğine ilişkin tanımına atıf yapılarak, her sorunun bir teb'îr ve bir gerekçe (*muktezâ*) içerdiği ifade edilir.⁴⁷⁴

Fiil öznesinin gizlenmesi ve nesnenin öne çıkarılması, odaklanma noktasını özne unsurundan olay unsuruna kaydırır. Örneğin, “نَمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ” ayeti, “Kıyamet gününde bize ne olacak?” sorusuna bir yanıt niteliği taşır: “Diriltileceksiniz.” Ancak, cümle “نَمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَبْعَثُكُمْ اللَّهُ” (*Sümme innakum yevme'l-kıyâmeti yeb'athukumu'llâh*) şeklinde kurulsaydı, bu durumda “Kıyamet gününde sizi kim diriltecek?” sorusuna cevap verilmiş olacaktı: “Allah.” Ancak bu bağlamda, müşriklerin tartışma konusu, dirilişi gerçekleştiren özne değil, dirilişin kendisidir. Çünkü müşrikler, dirilişi tamamen reddederler.⁴⁷⁵ Bu nedenle, ayette fiilin öznesinin belirtilmediği “tüba'sûn” (diriltileceksiniz) yapısı tercih edilmiştir. Böylece, odaklama özneye değil, olayın kendisine yapılmıştır.

Sûle, burada cümle odaklamasının hicâcî (argümantatif) işlevine ilişkin olarak Meyer'in (Meyer) yaklaşımına başvurur. Meyer, önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, bütün insan konuşmalarını temel bir “soru-cevap” ilişkisine dayandırır. Ona göre, konuşulan her söz, bir sorun veya meseleye yanıt olarak kullanılır ve değerlendirilir. Bu bağlamda, Kur'an'da faillerin hazfiyle (gizlenmesiyle) inşa edilen cümle yapısı, özellikle ba's (diriliş), haşir (toplanma) ve kıyamet gibi konularda müşriklerle yaşanan ihtilaf ve çatışmaların çözümüne yönelik olarak belirgin bir cevap oluşturur. Bu noktada, Kur'an'daki faillerin gizlenmesi, muhatapları tarafından tartışma konusu edilen bir soruya dolaylı bir yanıt olarak işlev görür.

Bu anlayışla, örneğin "عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ. الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ" (en-Nebe', 1-3) ayeti, müşriklerin tartıştığı meseleleri ele alır. Bu bağlamda, faillerin gizlenmesiyle

⁴⁷² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 390.

⁴⁷³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 391.

⁴⁷⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 391.

⁴⁷⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 393-394.

kurulan cümleler, odaklamayı (teb'îr) bu tür meselelerin üzerine yoğunlaştırır ve tartışmayı bu temel olay etrafında şekillendirir. Böylece bu yapı, hicâcî (argümantatif) gücü artırır ve Kur'an'daki söylemi istenilen mesaj doğrultusunda odaklar.

Sûle'ye göre, failin açıkça belirtilmesi konuşmanın hicâcî gücünü zayıflatabilir. Ancak failin gizlenmesi, odaklama ve anlamın yoğunlaştırılmasını sağlar. Bu da söylemi tartışmaya uygun bir şekilde hedefe yönlendirir.

- Şart Cümlesinin Cevabının Hazfi

Sûle, şart cümlesinin cevap cümlesinin hazfiyle ilgili dokuz örnek verir. Bunlardan üçü şunlardır: "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يُوقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذَّبُ" (el-En'âm, 27), "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ" (el-Enfâl, 50), ve "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ" (en-Nûr, 10).

Şart cümlesinin cevap cümlesinin hazfi, genellikle doğrudan bir muhatapla ilişkilidir. Bu yapıda, muhatap, bağlamdan hareketle sonucu hayal edebilir ancak bu sonuç belirli bir şekilde ifade edilmez. Bu durum, okuyucunun veya dinleyicinin hayal gücünü harekete geçirir ve mesajın anlamını sınırlandırmaz. Sûle, bu tür haziflerin metindeki söylem gücünü artırdığını ve hicâcî etkiyi güçlendirdiğini belirtir.

İbnü'l-Enbârî, şart cümlesi cevaplarının hazfiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapar: "Cevabın hazfi, anlam bakımından açıkça belirtilmesinden daha güçlüdür. Şöyle ki, kölene 'Vallahi, eğer sana gelirim' deyip ardından cevap vermeyi bırakırsan, onun zihni ölüm, uzuvların kesilmesi, dayak ve kırbaçlama gibi türlü cezalandırma ve kötülük türlerine yönelir. Bu cezalar hayalinde yoğunlaşıp çoğaldığında durum daha da büyür ve hangi cezadan kaçınması gerektiğini bilmez hale gelir. Bu da onu kötü davranışlardan alıkoymak için daha etkili olur."⁴⁷⁶ Kur'an'da şart cümlesi cevaplarının hazfi, genellikle muhatapın dikkatini şart cümlesindeki unsurlara çekmek ve muhatapı, bağlama uygun bir cevap tasavvur etmeye zorlamak amacıyla kullanılır. Örneğin, ateşe maruz kalma, kâfirlerin dünyaya geri dönmeyi dilemeleri, zalimlerin ölüm sarhoşluklarını deneyimlemeleri ve meleklerin kâfirleri öldürmeleri gibi durumlar, şart cümlesinin bağlamında tasavvur edilebilir.

Bu bağlamda, hazfin hicâcî (argümantatif) etkisini artırmak için Sûle, Raboul'un şu açıklamasına başvurur: "Hazfin hicâcî gücü, konuşanın bir delili söyleminden

⁴⁷⁶ İbnü'l-Enbârî, *el-İnşâf fi Mesâ'ili'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, II, 461.

çıkarması ve muhatabını bu delili bizzat benimsemeye yönlendirmesiyle ortaya çıkar. Muhatap, bu eksikliği doldurur ve kendi argümanını oluşturur.”⁴⁷⁷ Ancak Sûle, bu yaklaşımı belirli bir "metinsel yönlendirici" ile sınırlı tutar. Ona göre her muhatap, konuşanın ima ettiği delili algılayamayabilir. Bu nedenle hazfi açıklayan bir işaret veya ipucu metin içinde yer alır ve bu ipucu, hazfedilmiş ifadeyi teyit eder. Muhatabın görevi ise delili yakalamaktan çok, bitişik cümlelerdeki metni mekanik bir şekilde tekrar ederek, Kur'an söylemi karşısındaki edilgenliğini ortaya koymaktır.

Şart cümlesine komşu olan cümleler ya da hazfedilmiş ifadeye işaret eden ifadeler, muhatabı, komşu cümlenin sunduğu konular üzerinde ikna etmeye yönlendirir. Bu tür cümleler, ahlaki bir değerlendirme içerir ve hazfin işlevini tamamlar.

3.3.3.2. Zamir

Burada ele alınan zamir, dilbilgisindeki zamir değil, mantıktaki "zamir"dir. Bu kavram, mantıksal bir kıyasta bazı önermelerin gizlenmesiyle ilgilidir ve bu durum genellikle söylemsel bir etkiyle ilişkilidir. Örneğin, küçük önerme gizlenebilir ve bu, ikinci derece bir kıyas olarak adlandırılır. Ya da sonuç cümlesi gizlenebilir ve bu da üçüncü derece bir kıyas olarak adlandırılır. Sûle, zamirle ilgili hazfi büyük önerme ve sonuç cümlesi veya küçük önerme ve sonuç cümlesi üzerinde uygular. Geri kalan ifadeler zihinde gizli kalır. İşte bu durum, zamir teriminin mantık alanında kullanılmasını sağlar.⁴⁷⁸

Kur'an'da zamirler yukarıdaki tanıma uygun olarak çok sayıda bulunmaktadır. Sûle, burada Vehbe'nin istisnai kıyas tanımına dayanmıştır: "İki önermeden oluşan bir kıyas; bunlardan biri şartlı, diğeri ise bu şartın bir parçasının varlığı veya yokluğunu ifade eden bir önerme olabilir. Bu, istisnai kıyas olarak adlandırılır.”⁴⁷⁹ Bu tür kıyasın uygun örneği, "lev" ile başlayan şart cümleleridir. Bu cümleler anlam açısından karmaşıklıktan uzaktır ve yorum açısından sorun yaratmaz. Her durumda, Sûle'ye göre, zamir bir tür hazif (eksiltme yoluyla yapılan bir sapma) biçimi olarak değerlendirilir. Bu bağlamda şu ayetler örnek olarak verilebilir:

• لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا. (Enbiyâ, 22)

⁴⁷⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 400-401.

⁴⁷⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 405.

⁴⁷⁹ Murâd Vehbe, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, 5. bs., Dâru Kubâ'i'l-Ĥadîse li't-Tıbbâ'a, Kâhîre, 2007, 504.

- لو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا ل كفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم (Mâide, 65).

Burada hicâcî boyut, Sûle'nin belirttiği üzere, kıyastan iki unsurun, küçük önerme ve sonucun hazfedilmesinde yatar. Bu unsurların eksikliği veya açıkça ifade edilmemesi, kıyası eksik bir kıyas ya da bir zamir haline getirir. Ancak bu eksik unsurlar, büyük önerme tarafından işaret edilir veya ima edilir. Zamirin doğası gereği, açık ve net bir ifade olmaktan ziyade bir miktar belirsizlik içerir; ne tamamen açıktır ne de bütünüyle anlaşılmaz.

Verilen örneklerde, küçük önerme gizlenmiş ve büyük önerme temel alınarak şart cümleleri şeklinde ifade edilmiştir. Örneğin, **Ehli Kitap** ile ilgili ayette, ez-Zemahşerî'nin tefsirinde büyük önerme şu şekilde açıklanır: "Eğer Ehli Kitap, saydığımız günahlarına rağmen, Allah'ın peygamberine ve onun getirdiği mesaja inanmış ve bu imanı takvayla birleştirmiş olsalardı, biz onların günahlarını bağışlar ve onları Müslümanlarla birlikte cennete koyardık."⁴⁸⁰

Bu bağlamda, gizlenen küçük önerme ise şudur: "Ancak onlar iman etmediler ve takvaya da uymadılar." Büyük önermede geçen ifadeler, bu küçük önermenin varlığına işaret etmektedir.

Bu nedenle, zamir, bir tür kıyas olarak değerlendirilebilir. Kıyasın tanımını "yazılı ya da zihinsel olarak ifade edilen bir önerme olup, doğru kabul edildiğinde, kendiliğinden bir başka önerme çıkarımı gerektiren bir yapı"⁴⁸¹ şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre, zamirler, hicâcî söylemin merkezinde yer alır. Çünkü eksiltelen ifadeler, önermelerin birbirinden türetilmesini sağlar ve böylece ikna ve inandırıcılık, istisnai kıyaslar ve ardışık delillerle pekiştirilir. Aristoteles, *Retorik* adlı eserinde kıyasların ikna gücündeki önemine vurgu yapmıştır.

3.3.3.3. İhtibâk

İhtibâk, ez-Zemahşerî'nin *el-Burhan* adlı eserinde ele alınan belâgat terimlerinden biridir ve Kur'an'da sıkça yer alır. ez-Zemahşerî ihtibâkı şu şekilde tanımlar: "Konuşmada iki zıt öge bulunur; bunlardan birindeki karşıt öge, diğerine atıfta bulunularak eksiltilir." Örnek olarak, " أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعليّ إجرامي وأما بريء مما "

⁴⁸⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 629.

⁴⁸¹ Muhammed Şâkir, *el-İzâh li-Metni 'l-İsâgûci fi'l-Mantık*, 2. bs., Dâru'n-Nehda, Kahire, 1926, 63.

"تجرمون" (Hûd, 35) ayeti verilir. Bu ayetin aslı şu şekildedir: "Eğer onu uydurduysam, günahı bana aittir; siz ise ondan uzaksınız. Ancak işlediğiniz günahların sorumluluğu size aittir ve ben onlardan uzağım."⁴⁸²

Sûle, bu belâgat ilkesine uygun örnekleri analiz ederek, ihtibâkın hicâcî boyutunu ve hazif yoluyla ortaya çıkan ikna gücünü incelemiştir. Bu bağlamda dört örnek vermiştir; burada iki tanesine değinilmektedir:

1. "من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون." (A'râf, 178)
2. "إن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير" (En'âm, 17).

Sûle'ye göre, bu ayetlerdeki anlam ve yapı eksiksizdir. Ancak ihtibâk, cümlelerin karşılaştırılması ve aralarındaki anlam ilişkisinin belirlenmesiyle açığa çıkar. Örneğin, "من يهد الله فهو المهتدي" ifadesinde, açıkça belirtilmeyen bir anlam mevcuttur: "Kazanan kişi." Benzer şekilde, "ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون" ifadesinde ise, "Kaybeden kişi" anlamı ima edilir. Böylece, bir cümledeki eksik anlam diğer cümlede tamamlanmış olur.

Bu yaklaşım, İbn Âşûr'un şu ifadesiyle açıklanır: "Hidayetin dalâlete, doğru yolda olan kişinin kaybedene zıt olması hasebiyle, doğru yolda olan kişinin kazançlı olduğu ve başarıya ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu kazancın ifade edilmemesi, anlam yoğunluğu sağlamak amacıyla."⁴⁸³ Böylelikle ihtibâk, konuşmanın birbiriyle karşılaştırılmasından kaynaklanan anlamın derinliğini ortaya çıkarır. Dinleyicinin konuşma içindeki anlam üretimini incelemesi mümkündür; ancak bu durum, te'vil veya diğer türden yorumlara girmez. Dinleyici, eksik bırakılan ifadeyi yakalar ve konuşmayı kendi içinde düzenler. Eksik bırakılan bu ifade, konuşmanın dile getirilmediği ancak dinleyicinin onu keşfetmesi ve kendi argümanı hâline getirmesi için ima ettiği bir delildir.⁴⁸⁴

3.3.3.4. İktifâ

İktifâ, ez-Zerkeşî'nin belâgat terimleri arasında yer alan bir kavramdır. ez-Zerkeşî, bu terimi şu şekilde tanımlar: "İktifâ, iki şey arasında bir bağ veya ilişki bulunmasını gerektiren bir durumda, bu ikisinden yalnızca birinin zikredilerek diğerine

⁴⁸² ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ķur'ân*, 3/167.

⁴⁸³ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 9/181.

⁴⁸⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Ķur'ân*, 417.

atıfta bulunulmasıdır. Çoğunlukla, bu bağ, bağlaçlarla kurulur (...) Ancak herhangi bir iktifâ durumu gelişigüzel değil, belirli bir amaç doğrultusunda gerçekleşir.”⁴⁸⁵

Sûle, bu bağlamda, hangi unsurun hafzedildiğini ve hangi unsurla yetinildiğini sorgulamış ve şu üç örneği incelemiştir:

- "وجعل لكم سراويل تقيكم الحر." (en-Nahl, 81)
- "وله ما سكن بالليل والنهار." (el-En‘âm, 13)
- "بيدك الخير إنك على كل شيء قدير." (Âl-i İmrân, 26)

Bu örneklerden hareketle hafz ve iktifâ, Sûle tarafından beş farklı açıdan ele alınmıştır:

1. **Kısmi bir unsurun hafzedilmesi ve geneli temsil eden bir unsurla yetinilmesi:** Örneğin, "وله ما سكن بالليل والنهار" ifadesinde “hareket” hafzedilmiş ve yalnızca “sükûn” zikredilmiştir. “Sükûn” genel bir kavram olduğu için “hareket”i de kapsamaktadır.
2. **Yakın olanın hafzedilip uzak olanın zikredilmesi:** Örneğin, "والذين يؤمنون" ifadesinde “gayb” zikredilmiş, “şehadet” ise hafzedilmiştir. Çünkü “gayb” daha uzak bir kavram olup “şehadet”i de kapsamaktadır.
3. **Dinleyiciyi ilgilendirmeyen unsurların hafzedilmesi:** Örneğin, "سراويل تقيكم الحر" ifadesinde “soğuk”tan bahsedilmemiştir. Çünkü bu ifade, Arap coğrafyasında yaşayan insanlar için öncelikli bir mesele değildir.
4. **Dinleyiciyi rahatsız edecek unsurların hafzedilmesi:** Örneğin, "بيدك الخير إنك" ifadesinde yalnızca “hayır” zikredilmiş, “şer” ise hafzedilmiştir. Bu durum, dinleyiciyi motive etmek ve dikkatini olumlu bir unsura yöneltmek amacı taşır.
5. **Karşıt bir unsurun hafzedilmesi:** Örneğin, "فأما من تاب وآمن وعمل صالحًا فعسى أن يكون من المفلحين" (el-Kasas, 67) ifadesinde yalnızca tevbe eden ve salih amel işleyenler zikredilmiş, onların karşıtı olan inkârcı ve günahkârlar ise hafzedilmiştir. Ancak bu karşıtı grup, bağlamdan kolayca çıkarılabilir.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-‘Kur’ân*, III, 118.

⁴⁸⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî ‘l-‘Kur’ân*, 418.

Hazif yoluyla elde edilen hicâcî boyut, dildeki gereklilik ve mefhum ilişkisine dayanır. Bir unsurun zikredilmesi ve diğerinin hazfedilmesi, konuşmanın bağlamı aracılığıyla eksik unsura dair bir anlam oluşturur. Bu anlam, bir yönüyle Kur'an metninin, diğer yönüyle ise dinleyicinin aktif katkısıyla oluşur. Dinleyici, hazfedilen unsurun mefhumunu keşfederek anlam arayışına katkıda bulunur ve bu süreçte hicâcî bir etki meydana gelir.

3.3.4. Niteliksel Udûlün Retorik ve Argümantatif Yönü

Sûle, niteliksel türdeki *udûlün* belâgatteki yerini, şu şekilde tanımlamıştır: "Bir ifade biçiminden farklı ve genellikle karşıt olan başka bir ifade biçimine geçiş."⁴⁸⁷ Bu yaklaşım, yalnızca sözcüksel birimlerle sınırlı kalmayıp, ifadede kullanılan çeşitli dil unsurlarını, anlam yapılarını, ifade kalıplarını ve cümle türlerini de kapsamaktadır. Örneğin, haber ve inşa cümleleri arasındaki fark, isim cümlesi ile fiil cümlesi arasındaki dönüşümler bu kapsamda değerlendirilir. Sûle, *udûlü* iki kategoriye ayırır:

1. **Cedelî Udûl:** Bir ifade biçiminden başka bir ifade biçimine geçiş anlamına gelir. Bu, yapıların yer değiştirmesi şeklinde gerçekleşir; örneğin, haber cümlesinden inşa cümlesine geçiş veya tam tersi bir dönüşüm. Benzer şekilde, isim cümlesinden fiil cümlesine geçiş ya da bunun tersi bir durum da bu kapsamdadır.
2. **Nesekî Udûl:** Bu tür udûlde, cümle yapısındaki bir unsurda ya da ifade kalıbında "uyumsuzluk" veya "aykırılık" dikkat çeker.⁴⁸⁸ Örneğin, tefâil unsurlarında meydana gelen değişiklikler veya fiilin kullanımı ile ilgili farklılıklar bu türden sapmaları temsil eder. Kur'an'da belirgin şekilde görülen bu tür değişimler, özellikle "iltifat" veya "hikmetli üslup" gibi belâgat unsurlarında kendini göstermektedir.

3.3.4.1. Cedelî Niteliksel Udûlün Retoriği

Sûle, ez-Zemerkânî'nin (667/ 1269- 727/1327) "Haber, konuşmanın temelidir; diğer ifadeler ona bağlıdır. Örneğin 'Kalk' dediğinizde, bu ifadede zımnen 'Bunu söylüyorum ve emrediyorum' anlamı vardır" şeklindeki haber tanımını eleştirir. Bu tanımın, haberin esas alındığı bir aşırı yorum olduğunu düşünür. Sûle, Austin'in

⁴⁸⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 423.

⁴⁸⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 423.

pragmatik yaklaşımlarından yararlanarak, ifadelerde *ilk düzey inşa* (örneğin, "Kalk!") ile *ikinci düzey inşa* (örneğin, "Sana emrediyorum") arasındaki ayrımı açıklar.⁴⁸⁹ Ancak Sûle, haber ile inşa arasında kesin bir sınır olmadığını; bu iki yapı arasındaki farkın, bağlama göre kıyas yapılarak anlaşılabilirliğini ifade eder.

Kur'an'daki birçok bağlamda, inşaî ifadelerin bilgi verme ve pekiştirme amacıyla kullanıldığını belirtir. Özellikle, mecazî anlam taşıyan ve gerçek soru niteliği taşımayan "hicâcî istifham" (sorgulayıcı hitap) örneklerine dikkat çeker. Sûle, bu bağlamda, Blount'ın "sorgulayıcı hitap" teriminden faydalanır.⁴⁹⁰ Kur'an'daki şu ayetler, bu tür sorgulayıcı hitaplara örnek gösterilir:

- "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ"
("Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasını engelleyenenden daha zalim kim olabilir?" - Bakara, 114).
- "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ"
("De ki: Kör ile gören eşit olur mu? Ya da karanlıklar ile aydınlık eşit olur mu?" - Ra'd, 15).
- "أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ"
("Peki, sen sağıruları işittirebilir misin yahut körlere yol gösterebilir misin?" - Zuhruf, 40).

Bu gibi örneklerde sorgulayıcı ifadelerin amacı, karşı tarafı sorgulama veya ikna etme bağlamında bir diyalog içine çekmektir. Bu bağlamda inşaî yapılar, hicâcî bir etki oluşturarak, muhatapta düşünce ve kabul sürecini harekete geçirmeyi hedefler.

Bunlardan hareketle sorunun gerçek ya da gerçek dışı doğasının, konuşmacılar arasında bir diyalog çerçevesinde belirli bir cevabı zorunlu kıldığı anlaşılır. Bu bağlamda sorunun dayattığı anlam, tartışmayı yönlendirmek için bir gereklilik taşır. Yukarıdaki örneklerde, soru cümlesi olumsuzlama yerine geçmiştir. Sûle'ye göre, bu bağlamda olumsuzlama yerine soru formunun kullanılması, karşılıklı bir tartışmayı ve açık bir uyuşmazlığı ifade eder. Her iki taraf, birbirlerinin görüşlerini çürütmeye ve kendi görüşlerini savunmaya çalışır. Olumsuzlama yerine soruya başvurulması,

⁴⁸⁹ Kemâluddîn 'Abdülvâhid b. 'Abdülkerîm ez-Zemelkânî, *el-Burhânu'l-Kâşif 'an İ'câzi'l-Ḳur'ân*, thk. Ḥadîce el-Ḥadîşî ve Aḥmed Maṭlûb, 1. bs., Maṭba'atu'l-Ânî, Bağdat, 1974, 305.

⁴⁹⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Ḳur'ân*, 425.

çatışmanın seyrini kökten değiştirir ve tartışmayı, sorunun taşıdığı önerme çerçevesinde bir uzlaşmaya doğru taşır.⁴⁹¹ Eğer doğrudan bir olumsuzlama kullanılsaydı, muhatap veya dinleyici, argüman üretimine katkıda bulunamaz ve sunulan önerilerle ilişki kuramazdı.

3.3.4.2. Haberden İnşâya Geçiş

Bu tür bir geçişin veya *udûl*ün Kur'an'daki örnekleri bağlamında müfessirlerin ve belâgatçilerin incelediği ayetler şunlardır:

- **"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur beklerler."** (el-Bakara, 2/228).
- **"Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler."** (el-Bakara, 2/233).
- **"İsrailoğullarından şu sözü almıştık: 'Sadece Allah'a kulluk edeceksiniz.' "** (el-Bakara, 2/83).

Sûle, bu ayetlerde yer alan ifadeleri İbn Âşûr'un yaklaşımıyla incelemiştir. Örneğin, **"Sadece Allah'a kulluk edeceksiniz"** ifadesinin bir emir anlamına geldiğini, ancak haber formunda sunulmasının bu bağlamda daha etkili olduğunu vurgulamıştır. ez-Zemahşerî'nin aynı ayetle ilgili yorumuna göre ise bu ifade, açık bir emir ya da nehiy yerine geçer ve bu form, doğrudan emir veya nehiyden daha etkili bir anlam taşır.⁴⁹²

Sûle'ye göre burada kullanılan *udûl*, muhatapların istenen davranışı gerçekleştirme oranını artırmayı hedefler. Doğrudan emir ya da nehiy cümlelerinin yerine haber cümleleriyle ifade edilen öneriler, iletişimdeki başarısızlık riskini en aza indirir. Ayrıca, dilsel eylemin (emir veya nehiy) başarısızlığa uğramasını ve iletişimin kesintiye uğramasını önleyerek, mesajın etkili bir şekilde iletilmesini sağlar. Bu bağlamda Kur'an, belirli durumlarda inşâyerine haber formunu tercih ederek hedeflenen amacın gerçekleştirilmesini kolaylaştırır.⁴⁹³

3.3.4.3. Fiil Cümlesinden İsim Cümlesine Geçiş

Fâiller, geleneksel dilbilgisi çalışmaları kapsamında isim cümlesi ve fiil cümlesi arasında ayırım yapmaya yoğunlaşmıştır. Bu ayrımlar, genellikle dilbilgisel ölçütlere dayanmakta olup, bu iki cümle türünü birbirinden ayırmak için kullanılmıştır. Ancak Sûle, bu ölçütlere ek olarak, semantik ve belâgat açısından da farklar olduğunu öne

⁴⁹¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 428.

⁴⁹² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 433.

⁴⁹³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 434.

sürer. Geleneksel anlayışta, fiil cümlesi dilin en düşük seviyesini temsil ederken, isim cümlesi, anlam ve etki bakımından daha üstün bir konumda görülmüştür. Bu, Roland Barthes'ın "dilini sıfır derecesi" kavramıyla paralellik gösterir.⁴⁹⁴ Ancak Sûle, isim cümlesinin, özellikle hicâcî bağlamlarda güçlü bir ifade ve ikna kapasitesine sahip olduğunu savunur. Özellikle Kur'an'daki şart cümlelerinde isim cümlesinin kullanımı üzerine eğilir ve bu kullanımı, fiil cümlesinin yerini alan bir udûl olarak değerlendirir.

Örnekler:

1. **"Fakat onlar size karşı savaş açarlarsa, siz de onları öldürün. Bu, kâfirlerin cezasıdır. Ama eğer vazgeçerlerse bilin ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir."** (el-Bakara, 2/191-192)
2. **"Eğer sabreder ve sakınırsanız, şüphesiz bu, azim gerektiren işlerdendir."** (Âl-i İmrân, 3/186)

Bu örneklerden hareketle, Sûle üç hicâcî işlevi tanımlar:

1. **Dolaylı Anlamın Etkisi:** İsim cümlesi, fiil cümlesinin doğrudan açıklayıcı anlamına kıyasla dolaylı bir anlam taşır. Sûle'ye göre, dolaylı anlamın etkisi, doğrudan ifadeden daha güçlüdür. Örneğin, **"Eğer savaşı bırakırlarsa, onları öldürmeyin"** ifadesi, açık bir hüküm bildirirken, **"Eğer savaşı bırakırlarsa, bilin ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir"** cümlesi dolaylı bir anlamla aynı mesajı iletir. Dolaylı anlam, muhatabı daha güçlü bir şekilde ikna eder ve bu anlama boyun eğmeye zorlar.
2. **Sebeup-Sonuç İlişkisi:** Şart cümlesindeki isim cümlesi, fiil cümlesinin yerine geçerek bir gerekçe ya da neden sunar. Örneğin, **"Eğer savaşı bırakırlarsa, bilin ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir"** cümlesi, **"O hâlde onlarla savaşmayın"** hükmünü ima eden bir gerekçe sunar. İsim cümlesi, bir yargıyı desteklemek için gerekçe sağlayarak muhatabı bu yargıya boyun eğmeye zorlar.
3. **Zamansızlık ve Evrensellik:** İsim cümlesi, Pierlman ve Titiekah'nın ifadelerine göre, sözün zamandan bağımsız hâle gelmesini sağlar. Bu tür ifadeler, subjektiflikten ve önyargıdan arınmış görünür. İsim cümlesi ile dile getirilen ifadeler, evrensel hakikatler ya da mutlak kabuller olarak algılanır. Bu durum,

⁴⁹⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'an*, 435.

Kur'an'ın muhataplarına sunduğu mesajların tartışılmaz ve ikna edici bir nitelik taşımasını sağlar.⁴⁹⁵

Sûle'nin bu analizi, isim cümlelerinin hicâcî gücünü ve dolaylı anlam yoluyla muhatap üzerinde nasıl etkili olduğunu detaylandırır.

Bu çerçevede isim cümlesiyle ifade edilen mesajlar, fiil cümlesinin ötesine geçen birçok anlam taşır. Örneğin, "Eğer savaşı bırakırlarsa, bilin ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir" ayeti, Sûle'nin belirttiği gibi şu anlamları içerir: Allah, tövbe eden kâfirlerin tövbesini kabul eder; Allah kullarına karşı merhametlidir ve hoşgörülüdür; eğer savaşı bırakırlarsa, onları öldürmeyin.

3.3.4.4. Dizilimsel Niteliksel Geçiş

3.3.4.4.1. Tek Bir Cümle İçinde Olan Geçişler

- Öne Alma ve Geriye Bırakma

Abdülkâhir el-Cürçânî, öne alma (takdim) kavramını iki türe ayırmıştır:

1. **Gecikme niyetiyle öne alma:** Örneğin, haberin mübtedadan önce getirilmesi veya mef'ûlun failden önce gelmesi, "**MunṭalikunZeydun**" (Zeyd yola çıktı) ya da "**Ḍarabe'AmranZeydun**" (Zeyd, Amr'ı dövdü) gibi örneklerle ifade edilir.
2. **Gecikme niyeti olmaksızın öne alma:** Bu tür öne almada, cümlelerin anlamında ve sentaksında köklü bir değişiklik meydana gelir, örneğin: "**Zeydunmunṭalikun**" (Zeyd yolcudur) ve "**MunṭalikunZeydun**" (Yolcu olan Zeyd).⁴⁹⁶

Ancak el-Cürçânî, bu ayrımı yalnızca dilbilgisel bir perspektifle ele almıştır. Öne alma ve geriye bırakmanın belâgat ve anlam boyutlarını da dikkate almak gerekir.

Dilbilgisel ölçütlerle açısından örneğin, "De ki: Allah'a, dinimi O'na has kılarak ibadet ediyorum" (ez-Zümer, 39/14), "Onlara, berrak bir şarap dolu kadehler dolaştırılır, beyaz ve içenlere zevk veren" (es-Sâffât, 37/45-46), ve "Ancak sana ibadet eder ve

⁴⁹⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 437.

⁴⁹⁶ Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdurrâhmân el-Cürçânî, *Delâl'ilu'l-İ'câz*, thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir, Dâru'l-Ḥancî, Kahire, ty., 445.

ancak senden yardım dileriz" (el-Fâtiha, 1/5) ayetlerinde, özellikle son örnekte, gerçek bir kasr söz konusudur. "**İyyâke**" zamiri cümlenin odak noktasıdır ve anlam burada toplanır. Bu ifade, İbn Kayyim'in de belirttiği gibi Allah'ın büyüklüğünü yüceltmek ve yalnızca O'na ibadet ile yardım dilemenin gerekliliğini vurgulamak için özel olarak düzenlenmiştir.⁴⁹⁷

- **Anlamsal Ölçütlerle:** Örneğin, "**Ve gökten tertemiz su indirdik ki, onunla ölü bir beldeyi diriltelim, yarattığımız hayvanları ve birçok insanı sulayalım**" (el-Furkân, 25/48-49) ve "**Şüphesiz sen, her şeyi bilen ve hikmet sahibi olansın**" (el-Bakara, 2/32) ayetleri bu kategoriye girer.

Bu tür öne alma durumlarında, özellikle yapıların anlamsal yönü incelenir; burada mantıksal düzey öne çıkar. Örneğin, önce toprağın diriltilmesi ve hayvanların sulanmasının, ardından insanların sulanmasının belirtilmesi, mantıksal bir gereklilikten kaynaklanır. Bu durum, sıralamanın arkasında yatan mantığı ortaya koyar.

Anlamsal açıdan Sûle iki boyut ayırır:

1. Belirgin (mantûku'l-kaime) Anlam Boyutu: Bu boyutun amacı, Allah'ın varlığını, O'nun yaratıcılığını ve birliğini kanıtlamaktır.
2. Dolaylı (mefhûmu'l-kaime) Anlam Boyutu: Mantıksal bir yapı üzerine kurulan bu boyut, örneğin "el-âlimu'l-hakîm" ifadesinde olduğu gibi bilgi (ilim) ve hikmet arasındaki sıralamaya dayanır. Aynı şekilde, hayvanların yaşamının, insanların yaşamını destekleyen bir ön koşul olması sebebiyle, hayvanların sulanması insanlarınkinden önce zikredilir. Bu sıralama, hem mantıksal bir bağlam içinde, hem de dolaylı bir anlam düzleminde değerlendirilir.⁴⁹⁸

- Tazmîn

Tazmîn, İzzeddin bin Abdüsselam (577/ 1181- 660/1262) tarafından, "Bir ismin başka bir ismin anlamını içerecek şekilde kullanılması, bu şekilde iki anlamın birden elde edilmesi ve bu ismin, diğer ismin dilbilgisel özellikleriyle kullanılması" olarak

⁴⁹⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 445.

⁴⁹⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 448.

tanımlanır.⁴⁹⁹ Örneğin, “حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق” (Hâkka, 24) ayetinde, “حقيق” kelimesi, “حريص” (istekli) anlamını içerecek şekilde kullanılmıştır. Böylece, kelime hem doğruyu söylemenin gerekliliğini hem de bu konuda güçlü bir arzuyu ifade eder.

Abdulkadir el-Mehiri’ye göre ise, tazmîn, bazı fiillerin dilbilgisel yapılarının başka fiillere aktarılmasını içerir. Bu fiiller, anlam bakımından birbirine yakın olduğunda, fiil köklerinin yapısında eksiltme veya ilave ile anlam zenginliği sağlanır.⁵⁰⁰ Sûle, bu bağlamda aşağıdaki örneklerle tazmîn uygulamasını açıklamaktadır:

Örnek 1: “إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا. عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا” (İnsan, 5-6). Bu ayette, “içmek” fiili, hem “içerek tatmin olmayı” hem de “lezzet almayı” içerir. “يَشْرَبُونَ مِنْهَا” ifadesinde, tazmîn yoluyla bu anlamlar bir arada aktarılmıştır.

Örnek 2: “أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى. فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى” (Nâziât, 17-18). Bu ayette ise, “gitmek” fiiliyle birlikte bir yönlendirme ve teşvik anlamı bulunmaktadır. “هل لك إلى أن تزكى” ifadesinde, Firavun’un şirkten arınması için bir davet anlamı taşınır. Böylece, tazmîn yoluyla ifade edilen anlam, hem yönlendirme hem de çağrı içermektedir.⁵⁰¹

3.3.4.4.2. Cümleler Arasındaki Dizimsel Geçiş

- İltifât

İbn Kudâme, iltifatı şu şekilde tanımlar: “Şairin bir anlam üzerinde yoğunlaşırken, sanki bu anlamı sorgulaması, onun doğruluğunu şüpheyle ele alması ya da bir itirazla karşılaşacağını düşünmesi, hatta sebebini soran birine cevap vermesi üzerine, önceki anlamına dönüp bu anlamı ya gerekçelendirmesi ya da açıklığa kavuşturmasıdır.”⁵⁰² Bu bağlamda iltifat, sözün bir anlamdan başka bir anlama veya bir üsluptan başka bir üsluba dönüştürülmesi olarak ifade edilir ve bu tanım belagat âlimlerinin eserlerinde geniş yer bulur. Ancak, İbnü’l-Esîr (558/ 1163- 637/ 1239) iltifatı üç temel başlık altında sınıflandırır:

⁴⁹⁹ İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Mustafâ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mu’essesetu’l-Furkân li’l-Turâş el-İslâmî, Londra, 1999, 127.

⁵⁰⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 449.

⁵⁰¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 451.

⁵⁰² Kudame İbn Cafer, *Naḳdu’ş-Şi’r*, 150.

1. Zamirlerin kullanımında değişim: Gaib zamirinden muhataba veya bunun tersine dönüş.
2. Fiil kipinde değişim: Gelecek zamandan emir kipine veya geçmiş zamandan emir kipine dönüş.
3. Zaman kiplerinde değişim: Geçmişten geleceğe veya bunun tersine dönüş.⁵⁰³

Örnekler:

- Zamirler düzeyinde iltifat: “ إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون. وتقطّعوا أمرهم بينهم ” (Enbiyâ, 92-93).
- Zaman düzeyinde iltifat: “ ومن اللغات على مستوى الزمن قوله تعالى: "يوم يُنفخ في الصور" "ففزع من في السماوات ومن في الأرض" (Neml, 87).

Sûle'nin iltifatın hicâcî işlevlerine dair görüşleri şu şekilde toparlanabilir:

1. Huzurun Güçlendirilmesi: Sûle, Perelman ve Tyteca'nın iltifatın, bir kavramı veya olguyu alıcının zihninde daha görünür ve güçlü kıldığını ifade eden yorumlarına dikkat çeker. Bu bağlamda, iltifatın alıcıda yoğun bir dikkat ve farkındalık yarattığını belirtir.
2. Muhaliflerin Eleştirisi ve Dinleyici ile Okuyucunun Şahit Kılınması: İltifat, üslup çeşitliliği yoluyla dinleyicinin algısını güçlendirir, onu uyanık tutar ve konunun önemine dikkat çeker. Bu, Rivâter'in, okuyucunun veya dinleyicinin stilistik uyarıcıya verdiği tepkiyi analiz ederken ortaya koyduğu düşüncelerle uyumludur. En önemli yönü ise dinleyicinin meseleye aktif bir şekilde dahil edilmesi ve bu durumdan kaçınmaması, çünkü iltifat, konuyu cazip ve zorunlu kılacak bir üslupla sunar. Dinleyici, bu şekilde zihinsel olarak meseleye katılır, sorulara cevap verir ve tepkiler geliştirir.⁵⁰⁴ Bu, iltifatın hicâcî gücünün temel faydalarından biridir.

es-Sekkâkî, hikmetli üslubu şu şekilde tanımlamaktadır: “Bu, muhataba beklediğinden farklı bir şekilde cevap verme (...) ya da soruyu soranın talep ettiğinden farklı bir yanıt verme şeklidir (...) Soruyu soranın sorduğunun dışında, onun durumu

⁵⁰³ İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-Sâir*, II, 168-181.

⁵⁰⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 456-462.

için daha uygun olan başka bir soruya dikkat çekmek amacıyla, ona dolaylı bir şekilde nezaketle hitap etmektir.”⁵⁰⁵

Dizimsel geçiş, sorunun doğal akışını kırarak beklenenden farklı bir cevap verilmesiyle oluşur. Normalde cevabın soruya uygun olması beklenir; ancak cevap, sorudan farklı bir yönde verilirse bu durum, hem yapısal hem de anlamsal bir sapmayı ifade eder. Bu yaklaşımı, Meyer’in tartışmalı söylem teorisinde de görmek mümkündür. Hikmetli üsluba Kur’an’dan şu örnekler verilebilir:

- **Ayetler:**

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ لَقَدْ هِيَ مَوْقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا

Yes’elûnekeani’l-ehillet(i). Kul hiyemevâkîtu li’n-nâsive’l-hacc(i). Ve leyse’l-birrubi-en te’tû’l-buyûteminzuhûrihâ.
(Bakara, 189)

- **Ayetler:**

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَلِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ

Yes’elûnekemâzâyunfikûn. Kul mâenfaktumminhayrin fe li’l-vâlidaynive’l-akrabîn(e) ve’l-yetâmâve’l-mesâkîn(i) ve’bne’s-sebîl(i).
(Bakara, 215)

Yukarıdaki örneklerde cevap, doğrudan soruya uygun bir yanıt yerine, daha geniş bir bağlama yönelmiştir. Örneğin, hilâl ile ilgili soruda cevabın hilalin ne olduğu değil, onun işlevi hakkında verilmesi; infak sorusunda ise infakın mahiyetinden ziyade amacına yönelik bir açıklama yapılması gibi. Bu, tartışmanın yönünü değiştirerek yeni bir ufuk açar ve muhatabı daha geniş bir bağlamda düşünmeye sevk eder.⁵⁰⁶

- Sağlamaştırma ve Yıkma Üslubu

Yıkım üslubuna gelince İbn Kayyim, yıkım üslubunu şöyle tanımlamaktadır: “Bir kişinin ileri sürdüğü bir anlamı içeren bir söz üzerine, onun zıttını ifade eden bir söz getirerek o kişinin kurduğu yapıyı adeta yıkmak.”⁵⁰⁷ Bu üslup, büyük meselelerde, fikrî

⁵⁰⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 327.

⁵⁰⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi’l-Kur’ân*, 472.

⁵⁰⁷ Şemsuddin Abu Abdullah Muhammed İbnu’l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâ’idu’l-Muşevvik ilâ’Ulûmi’l-Kur’ân ve’İlmi’l-Beyân*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ty., 157.

ve itikadî tartışmalarda sıkça kullanılır; çünkü her iki taraf, karşı tarafın sunduğu delilleri ve argümanları çürütmeye çalışır. Kur'an-ı Kerim'de bu üsluba sıkça rastlanır, özellikle Hz. Muhammed'e (aleyhi's-salâtüve's-selâm) karşı çıkan müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlarla yapılan tartışmalarda. Örneğin *وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْتَنُوا اللَّهَ وَأَحْبَبُوهُ* (Mâide, 18) Burada hicâcî amaç, sesin bir sestene diğerine geçişiyle oluşan dizimsel geçiş (yani العدول النسقي) üzerinden açıklanır. Bu bağlamda, muhaliflerin görüşleri dile getirilir, ardından bunlar çürütülerek etkisiz hale getirilir. Böylece mücadele, gerçeklik düzlemindeki eylemlerden söz düzlemine taşınır; yani, gerçek dünyadaki bir çatışmadan metin veya söylem yoluyla gerçekleştirilen bir tartışmaya dönüşür. Bu tür bir söylem, düşmanların fikirlerini çökertip, onları aklî ve hicâcî delillerle mağlup etmeyi amaçlar. Özellikle, "de ki" (قل) gibi ifadelerle tartışmanın yönlendirilmesi, bu stratejiyi daha da belirgin hale getirir. Örneğin, "*De ki: Günahlarınızdan ötürü size neden azap ediyor?*" ifadesinde olduğu gibi (Mâide, 18), gerçek dünyadaki söylemin karşılığı metin içinde verilmiştir. Bu yöntemle, karşı tarafın iddiaları Kur'an metninde aklî ve hicâcî bir şekilde çürütülerek, okuyucuya karşı tarafın hatalı olduğu açıkça gösterilir.

3.4. Kur'ânî Tasvirin Argümantatif Retoriği

3.4.1. Tasvirin [Suret/İmge] Tanımı

Sûle, tasviri Muhammed el-Velî'nin şu tanımına dayanarak ele alır: "Duyularla algılanabilir bir şeyin dil aracılığıyla ifade edilmesi." Daha sonra bu tanımı tartışarak, tasvirin, gözle görülebilen ya da hissedilebilen bir şeyin genel bir kavram, fikir ya da anlam yerine kullanılması olduğunu vurgular. Bu ifade, konuşmacının iç dünyasında dolaşan düşünceleri açığa çıkarmak ya da sadece bir etki yaratma, ikna etme veya estetik bir haz sunma amacını taşır.⁵⁰⁸

Arapların, hem eski hem de modern dönemlerde, tasvirin önemine büyük ilgi gösterdiğini belirtir. Bu ilgi, özellikle tasvirin okuyucu üzerindeki etkisine, Kur'an'daki ya da Arap şiirindeki tasvirlerin incelenmesine ve tasvirin okuyucunun duygularını etkileyip zihinsel olarak ikna etme yönüne odaklanmıştır.

Tasvirin yedekleyici (istibdali) doğası açısından eski âlimler, tasviri genellikle gerçeğin yerini alan bir mecaz olarak ele almışlardır. Ancak bu yedekleme, genellikle

⁵⁰⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'an*, 481.

anlamın kendisinde bir değişikliğe yol açmaz. Değişen şey, anlamın ifade edildiği biçim ya da tasvirin kendisidir. Başlangıçta soyut ve hissedilemeyen bir şey, tasvir yoluyla somutlaştırılır ve görünür hale getirilir. Sûle, tasvirin eski âlimler tarafından “istibdal/yerine koyma” ilkesine dayandığını vurgular.⁵⁰⁹ Bu, tasvirin kaynağı ister doğrudan istiare, ister teşbih, mecaz ya da kinaye olsun, hep bir tür yer değiştirmeye dayandığı anlamına gelir.

Tasvirin istibdalî doğası bağlamında Sûle, ez-Zemahşerî'nin teşbih ve temsil arasındaki farkı belirttiğı şu açıklamayı ele alır: "**Eğer dileseydik onu bu (ayetlerle) yüceltirdik, fakat o yere saplandı ve hevâsına uydu. Artık onun misali, üstüne varsan da bıraksan da hırlayan köpeğin misali gibidir.**" (A'râf, 176). Zemahşerî, bu ayetteki tasvirin anlamına işaret ederek şöyle der: “Onun köpeğin en aşağılık ve zelil haliyle temsil edilmesi, onu en derin şekilde alçaltmaktır.”⁵¹⁰ Bu açıklama, her teşbih ya da temsilde gerçekte var olan bir kavram ya da anlam yerine geçen bir tasvir bulunduğunu ortaya koyar.

Sûle'ye göre, tasvirin tüm türlerinde bir yedekleme söz konusudur. Bu bağlamda teşbih için İbn el-Kayyim'in (691/ 1292- 751/ 1350) görüşünü benimser. İbn el-Kayyim, teşbihi bir şeyin yerine geçen bir yedekleme olarak değerlendirir. Örneğin, “Zeyd aslandır” ifadesinde, Zeyd'in yiğitlik, güç ve cesaret nitelikleri daha açık ve etkili bir şekilde ifade edilir; bu nedenle, Zeyd'in bu özelliklerinin doğrudan sıralanmasından daha güçlü bir etki yaratır. İbn el-Kayyim'e göre, bu nedenle her teşbih bir temsildir.⁵¹¹

Kinaye konusunda da Sûle, yedekleme fikrini benimser ve İbnü'l-Esîr'in kinayeyi istiare olarak değerlendiren görüşüne dayanır. İbnü'l-Esîr'e göre, istiarede “kendisine ödünç alınan şey” gizlenirken, kinayede “kendisiyle kastedilen şey” gizlenir. Bu bağlamda, her kinaye bir istiare olsa da her istiare bir kinaye değildir. Ancak her iki ifade türü de "gizleme" ve "yerine koyma" temelinde bir bağ taşır. Aynı şekilde mecaz da İbnü'l-Esîr'e göre istiareye dâhildir ve dolayısıyla yedekleme temeline dayanır.⁵¹²

Tasvirin istibdalî işlevine gelince, Sûle, ilk dönem âlimlerinin tasviri istibdalî olarak değerlendirmeleri ile onun ikna ve etki aracı olarak işlevi arasında mantıksal bir bağ bulunduğunu belirtir. Bir kavram ya da anlamın yerine gelen tasvir, o anlamı en

⁵⁰⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 482.

⁵¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 532.

⁵¹¹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâ'idü'l-Muşevvik ilâ 'Ulûmi'l-Kur'ân ve 'İlmi'l-Beyân*, 55.

⁵¹² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 486.

etkili biçimde ifade eder ve duysal bir sunum yoluyla dinleyiciyi ikna eder. Bu tür tasvirler Kur'an üslubunda ve hadis-i şeriflerde sıkça rastlanır.

Sûle'ye göre, eski âlimler, özellikle istiare, kinaye, temsil ve mecaz-ı mürsel gibi mecaz türlerinde anlamın sabitlenmesi ve bir anlamın başka bir anlam üzerine delil kılınması bakımından istibdal (yerine koyma) ile istidlal (delil getirme) arasında bir bağ kurmuşlardır. Cürcânî ve Sekkâkî'nin görüşleri doğrultusunda, mecazın temeli, bir anlamın başka bir anlamla delillendirilmesi veya iddia edilen bir anlamın ispat edilmesidir.⁵¹³ Bu nedenle, eski müfessirler, mecazı sıklıkla tefsirlerinde delil olarak kullanmışlardır.

Sûle'ye göre, mecazın hem istidlal (delillendirme) hem de tasvir (betimleme) işlevleri, ikna edici özellikler taşır. Bu yaklaşımı özellikle Mu'tezilî âlimlerin eserlerinde gözlemlemiştir. Mutezilîler, mecazın çoğu türünü temsil olarak değerlendirir ve Kur'an'daki ifadeleri temsil yoluyla açıklamayı tercih ederlerdi. Aynı şekilde, bu ifadeleri düşüncelerini desteklemek ve somutlaştırmak için kullanmışlardır. Bu yaklaşım, ez-Zemahşerî'nin tefsirinde açıkça görülmektedir. Bununla birlikte, Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle ilgili meselelerde bu yöntemi kullanmaktan kaçınmışlardır. Genel olarak, eski âlimler, Kur'an tasvirinin yapısını istibdal kavramıyla sınırlamış ve buna istidlal, cisimlendirme, temsilleştirme ve etki bırakma işlevlerini atfetmişlerdir.⁵¹⁴

Sûle için, tasvirin maddesi ve şekli büyük önem taşır. Çünkü bu iki unsur, dinleyiciyi ikna etme ve onların kalplerine ve zihinlerine kolayca nüfuz etme açısından güçlü bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, Kur'an'ın üslup özelliklerini incelemek, istiare, temsil ve kinaye gibi farklı tasvir türlerinin araştırılmasına dayanır. Bu husus, Sûle'nin ilerleyen incelemelerinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

3.4.2. Kur'an'da Tasvirin Argümantatif İçeriği

Sûle, Kur'an'daki tasvirin içeriğini şu şekilde tanımlar: "Tasvirin içeriği, ikna amacıyla kullanılan, Kur'an'ın ilk muhatap kitlesinin dünyasıdır."⁵¹⁵ Burada "muhatap kitlesinin dünyası" ifadesiyle, o dönemin muhataplarının sahip olduğu bilgi, psikoloji, kültür ve inanç altyapısı kastedilmektedir. Bu altyapı, tasvirin onların zihinsel arka planına uygun olarak şekillenmesine olanak tanır ve tasvirin içeriğiyle muhatapların

⁵¹³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 490.

⁵¹⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 494.

⁵¹⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 496.

kolayca ikna olmalarını sağlar. Bu nedenle Kur'an, ilk muhataplarının zihniyetine uygun duyusal tasvirler sunmuştur. Ancak Sûle'ye göre, tasvirin içeriği her zaman bireylerin günlük yaşamlarından veya gözlemlerinden alınmaz; bazen soyut inanç ve kültürel unsurlardan türetilir. Örneğin, şu ayette olduğu gibi:

“الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ”

“Faiz yiyenler, şeytan çarpmış kimsenin kalkışı gibi kalkarlar.” (Bakara, 275).

Bu ayette, faiz yiyen kişi, şeytanın çarptığı ve dengesiz bir şekilde hareket eden birine benzetilmektedir. Bu tasvir, Arapların genel kültürel algısından alınmış bir betimlemedir. Ancak bu sadece hayal ürünü bir kurguyla sınırlı değildir; aynı zamanda Arapların gündelik hayatlarında gözlemleyebileceği bir gerçekliği de içerir.

3.4.2.1. Duyusal Alandan Alınan Tasvirin İçeriği:

- Tarım ve Hayvancılık Alanı:

Kur'an'da dünya hayatının geçiciliği ve faniliği, tarım ve hayvancılıkla ilgili imgeler ve temsillerle anlatılmıştır. Örneğin, suyun gökten inip bitkileri yeşertmesi, ardından bu bitkilerin kuruması ve yok olması gibi tasvirlerle, dünya hayatının son bulacağına dikkat çekilmiştir:

“إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ”

Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir ki, insanların ve hayvanların yediği yer bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde ve sahipleri bu güzellikleri kendi güçlerine bağladıklarında oraya, bir gece vakti yahut güpegündüz emrimiz ulaşır da onu -sanki dün de yokmuş gibi- kökünden biçilmiş hale getiririz. Düşünenler için âyetlerimizi işte böyle açıklıyoruz.

(Yunus, 24).

Bu ayette, dünya hayatı, gökten inen suya benzetilmiştir. Aynı şekilde, Arap Yarımadası'nda yağmur yağdıktan sonra toprakta yeşeren bitkiler, kısa sürede kuruyup

yok olmaya maruz kalır. “Feca'alnâhâhasîden” (biz onu biçilmiş bir hale getirdik) ifadesi, Arapların tarımsal gerçekliğinden alınan bir tasvirdir.⁵¹⁶

Aynı şekilde, insanın kötü amellerini ve bunların sonucunu, insanın kurduğu ancak bir afet sonucu yok olan bir bahçeye (cennet) benzetmiştir. Bu durum, şu ayette açıkça görülür:

"أَبْوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ"

“Her biriniz, altında nehirler akan, hurma ve üzüm bağlarından oluşan bir bahçesi olsun, orada her çeşit meyvesi bulunsun, kendisi yaşlı ve çocukları güçsüz durumda iken, bir kasırga gelip ateş salarak bahçesini yok etsin, ister mi?” (Bakara, 266).

Burada bahçe, hurma ve üzüm bağlarından oluşan bir cennet olarak tasvir edilmiştir. “Cennet” kelimesi, burada özellikle hurma ve üzüm bağlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Sûle, bu tasviri Arapların tarımsal yaşamına dayandırır ve “Taif Cenneti” olarak bilinen bölgeyi örnek gösterir. Bu bölgede hurma, üzüm, muz, diğer meyveler, akarsular ve vadiler yaygındır.⁵¹⁷ Tasvirin amacı, dünya cennetlerinin geçici olduğunu ve yok olmaya mahkûm olduğunu göstermek, bunun aksine ahiret cennetlerinin kalıcı ve ebedi olduğunu vurgulamaktır; bu cennetler, “Adn Cennetleri” olarak bilinir.

Kur’an’da bazı hayvan türleri, böcekler ve kuşlar zikredilmiştir. Bunlar arasında örümcek, inek, eşek, arı, karınca, fil, kurt, at, katır, sivrisinek, hüdhüd kuşu, balina ve diğerleri bulunur. Deve ise çoğunlukla “el-en‘âm” (davarlardan olanlar) terimiyle ifade edilmiş ve doğrudan da zikredilmiştir. Sûle, “en‘âm” kelimesinin Kur’an’da otuz yerde geçtiğini belirtir.⁵¹⁸ Bu kelime aynı zamanda deve anlamında da kullanılmıştır.

Hayvanlarla yapılan tasvirlerden biri şu ayette görülür:

"ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ. لَأَكْلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ رُفُومٍ. فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ. فَسَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ. فَسَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ"

⁵¹⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur‘ân*, 503.

⁵¹⁷ el-Hamevî, *Mu‘cemu'l-Buldân*, 4/9.

⁵¹⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fî'l-Kur‘ân*, 507.

“Sonra siz ey sapıklar ve yalanlayanlar, mutlaka zakkum ağacından yiyeceksiniz. Onunla karınlarınızı dolduracaksınız. Üzerine kaynar sudan içeceksiniz. Hem de susamış develer gibi içeceksiniz.” (Vakıa, 51-55).

Bu tasvir, cehennem azabını betimlemek için kullanılmış ve hayvanların doğal davranışlarıyla bağlantılı bir şekilde sunulmuştur. Özellikle “susamış develer gibi içmek” ifadesi, azabın şiddetini anlatmak için etkili bir örnek teşkil eder.

- Ticaret Alanı

Sûle, Roger Arnaldez’in Kur’an’daki ticari tasvirlerin önemine dair söylediklerini aktarmıştır. Bu tasvirler, doğrudan “ticaret” kelimesi ya da ticaretle bağlantılı kavramlar ve terimlerin, örneğin alım-satım, kâr, kazanç, zarar gibi kelimelerin istiare yoluyla kullanımıyla yapılır. Ayrıca ticaret araçları olan terazi, ağırlık ve denge gibi unsurlar veya ticaretle bağlantılı ödül, rehin, borç gibi kavramlar da yer alır.⁵¹⁹ Buna örnek olarak şu ayetler gösterilebilir:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ"

(“Ey iman edenler! Sizi, elem verici bir azaptan kurtaracak bir ticarete yönlendireyimi mi?”) (Saff, 10).

"أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تُّجَارَتُهُمْ"

(“İşte onlar hidayeti sapıklıkla değiştirenlerdir. Fakat ticaretleri kârlı çıkmamıştır.”) (Bakara, 16).

"شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ"

(“Allah, kendisinden başka hiçbir ilah olmadığına şahitlik etti; melekler ve ilim sahipleri de adaletle buna şahitlik etti.”) (Âl-i İmran, 18).

Bu örneklerde, ticaret kavramı açıkça tasvir edilmiştir. Örneğin, "ticaret" kelimesi doğrudan kullanılmış; "aldılar" (اشترُوا) fiili, burada hidayeti sapıklıkla değiş tokuş etmeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca, "adalet" (القسط) kelimesi, adaletin ölçüsü

⁵¹⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 512-511.

olan terazi (القسطاس) ile bağlantılıdır ve ticaretin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu tür kavramlar Kur'an'da birçok kez mecazi anlamda kullanılmıştır.

Sûle, Arnaldez'in şu görüşlerini eleştirir: Arnaldez, Kur'an'daki ticaret tasvirinin özellikle Mekke'nin önde gelen tüccarlarına hitap ettiğini ve bu tasvirin İsrailoğulları'nın manevi çöl tasavvuru karşısında İslam'ın ticari dünyasını yansıttığını öne sürmüştür.⁵²⁰ Sûle, bu görüşe iki açıdan karşı çıkar:

1. **Ticari Tasvirlere İndirgeme:** Sûle'ye göre, Kur'an'daki tasvirlerin yalnızca ticaret alanına indirgenmesi doğru değildir. Kur'an'da birçok farklı alanı kapsayan tasvirler bulunmaktadır.
2. **Tasvirlerin Sadece Mekke Tüccarlarına Yönelik Olduğu İddiası:** Sûle, bu görüşün de yanlış olduğunu savunur. Eğer bu iddia doğru olsaydı, Mekke dönemi Kur'an ayetleri bu tür tasvirlerle dolu olur ve bu tasvirler yalnızca Mekke müşriklerine hitap ederdi. Ayrıca Medine dönemi ayetlerinde bu tür tasvirlerle rastlanmazdı. Ancak durum bunun tam tersidir: "Ticaret" kelimesi Kur'an'da toplam dokuz kez geçmektedir; bunlardan sekiz tanesi Medine dönemi, bir tanesi ise Mekke dönemi ayetlerinde yer alır. Mecazi anlamıyla "ticaret" ve türevleri, Kur'an'da yirmi üç kez geçer; bunların yirmi biri Medine, iki tanesi ise Mekke dönemine aittir.⁵²¹

Medine döneminde inen Kur'an ayetlerinde ticari tasvirlerin daha belirgin hâle geldiği görülür. Bunun temel nedenlerinden biri, Yahudilerin ticaretle uğraşması ve yeni dinin Medine'de kök salmaya başlamasıyla ticaretin gelişmesidir. Ancak bu ticari tasvirlerin çoğunda, yeni dinin aleyhine bir kazanç sağlamak adına ticaretin dini değerlere tercih edilmesi eleştirilmiştir. Bu duruma şu ayet bir örnek teşkil eder:

"وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا"

"Bir ticaret veya bir eğlence gördüklerinde ona doğru dağıldılar ve seni ayakta bıraktılar." (Cuma, 11).

Bu ayette, ticaretle meşgul olup dini ihmal edenlere yönelik bir eleştiri yer alır. Yeni dinin teşvik ettiği ticaret ise maddi kazançtan ziyade ruhani bir ticaret olup, salih

⁵²⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 515.

⁵²¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 515.

amellerle ilgilidir. Bu, dünyevi ticaretin ötesinde, Allah'ın rızasını kazanmayı hedefleyen manevi bir alışveriştir.

Ayetler ayrıca hem açık anlamlar hem de dolaylı anlamlar taşır. Sûle, bu durumu bir tabloyla ifade etmiş ve örneklerle açıklamıştır. Ayetlerde, açıkça ifade edilen anlamlar dışında, imalı veya çağrışımsal anlamların da mevcut olduğu belirtilmiştir. Örneğin:

Ayet	Gösterge	Dünyevi Anlam	Dini Anlam
هل أدلكم على تجارة	Ticaret	Alım ve satım	İtaat karşılığında sevap talebi
فما ربحت تجارتهم	Ticaret	Alım ve satım	Hidayetten sapmaları ve dalaleti seçmeleri
شهد الله أنه قائمًا بالقسط...	Kıst	Terazi	İlahi adalet

- Sosyal Alan

Sûle, Kur'an'daki bazı ayetlerin, vahyin indiği dönemde Arapların sosyal yaşamıyla doğrudan ilişkilendirilebilecek nitelikte olduğunu belirterek, bu ayetlerdeki sosyal tasvirlerin, ikna ve etki oluşturma amacı taşıyan mecazi bir hâl olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda şu örneklerle yer vermiştir:

"ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا" ("Allah şöyle bir örnek verdi: Hiçbir şeye gücü yetmeyen bir köle ile kendisine tarafımızdan güzel bir rızık verilip de bu rızıktan gizli ve açık harcayan kimse bir olur mu?") (Nahl, 75).

Bu ayetteki tasvir, dönemin Arap toplumundaki sosyal sınıf ayrılıklarına işaret etmektedir. O dönemde toplum, efendi ve köle ilişkisine dayalı sınıfsal bir yapıya sahipti. Kur'an, onların sosyal gerçekliklerinden alınan bir örneği kullanarak, mesajını daha etkili bir şekilde iletmiştir. Köle figürü, mesajın güçlü bir mecazi anlatım aracı olarak işlev görmektedir.

"وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ"

(“Allah bir beldeyi örnek verdi: Güven içinde, huzurluydu; rızık her yerden bol bol geliyordu. Ama Allah’ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden Allah, onlara açlık ve korku elbisesini tattırdı; yapıp durdukları şeylerden dolayı.”) (Nahl, 112).

Sûle, burada "köy" kelimesine dair İbn Âşûr’un getirdiği yorumu tercih ederek, bu kelimenin "Mekke" şehrini temsil ettiğini belirtmiştir. Sûle’ye göre, bu ayette Mekkelilere bir örnek verilmiştir. Aynı şekilde Zemahşerî de bu yorumu destekler ve burada bahsedilen "köy"ün, Allah’ın nimetlerine nankörlük eden herhangi bir köy olabileceğini ifade eder.⁵²² ez-Zemahşerî’ye göre, Mekke halkı, Hz. Muhammed’e karşı gelerek ve onu reddederek bir kıtlık yaşamış ve bu durum onların helake uğramasına sebep olmuştur. Sûle, bu örneği, Kur’ân’ın sosyal bağlamı doğrudan ele alarak güçlü bir ikna etkisi oluşturduğunu göstermek için kullanmıştır.

3.4.2.2. Kültürel ve Sembolik Unsurlarla Şekillenen Tasvirlerin İçeriği

Kur’ân’ın ilk muhatapları olan Araplar, doğrudan kendi kültürleri, inançları ve günlük yaşamlarıyla temas eden bir mesajla karşılaştılar. Kur’ân, onların zihinlerindeki düşünceler, duygular ve kültürel unsurlar üzerinden konuştu. Bu kültürel ve sembolik unsurlar, yalnızca sosyal davranışlarını değil, dini algılarını da şekillendiren derin köklere sahiptir ve kuşaktan kuşağa aktarılır.

Sûle, Arap kültürünün bazı özelliklerini analiz etmiş ve bu özelliklerin Kur’ân’daki imgelerde nasıl yer bulduğunu göstermiştir. Örneğin, yemek arzusu ve oburluk, Arap kültüründe küçümsenen bir davranış olarak görülürdü. Çünkü "Obur" olarak tanımlanmak bir utanç vesilesiydi.⁵²³ Bu bağlamda, Kur’ân’ın, yemekle ilgili mecazları kullanarak eleştiri ve uyarılarda bulunduğu görülür. Sûle, bu tür imgelerin Kur’ân’da 15’ten fazla yerde geçtiğini tespit etmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

- **"Yetimlerin mallarını onlara verin, kötü olanı iyi ile değiştirmeyin ve mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin."** (Nisâ, 4:2) Bu ayette, mecaz olarak "malları yemek", aslında yetimlerin malını haksız yere gasbetmeyi ifade eder.

⁵²² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur’ân*, 523.

⁵²³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur’ân*, 524.

- **"Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin."** (*Âl-i İmrân*, 3:130) Burada da "faiz yemek", haksız kazancı ve adaletsizliği tasvir eden bir ifadedir.
- **"Faiz yiyenler, şeytanın çarptığı kimsenin kalkışı gibi kalkarlar."** (*Bakara*, 2:275) Bu ayette, "faiz yiyen" kişinin durumu, Arapların kültürel inanışlarından alınan bir tasvirle anlatılır. ez-Zemahşerî'ye göre, Araplar, şeytanın çarptığı kişinin yere düşüp bayılacağına inanırdı.⁵²⁴ Kur'ân bu kültürel tasviri kullanarak, faiz yiyenlerin durumunun çirkinliğini ve vahametini vurgular.

Arap yaşamında sembolik alandan hareketle, her insan topluluğunun kendine özgü sembolik unsurları bulunur. Bu unsurlar, günlük konuşmalarda kullanılan deyimler ve ifadeler şeklinde, bir tür "yerleşik kültürel kabuller" veya *Lieux* hâline gelir. Bu tür kabuller, bireyin uymak zorunda olduğu, üzerinde düşünmeden kabul ettiği ve kendiliğinden onayladığı sabiteler olarak görülür. Örneğin, renkler (beyaz/siyah) ve yönler (kuzey/güney) bu kabullerin birer parçasıdır. Sûle, bu kavramları Perelman ve Tyteca'dan alarak, onların Arap kültüründeki işlevlerini ele almıştır. Bu unsurların temel işlevi, muhatabı ikna etmek ve etkili bir iletişim kurmaktır.

Burada nesnelere arasında üstünlük ya da kıyaslama yapılır; bir şeyin başka bir şeyden daha büyük, daha fazla ya da daha güçlü olduğu ima edilir. Bu kıyaslama, zımnen kabul edilen büyük bir öncül (premis) üzerinden yapılır.⁵²⁵ Örneğin, şu ayette bu tür bir niceliksel kıyaslama görülür:

"Dediler ki: Biz daha çok mal ve evlat sahibiyiz ve biz azap göreceğiz değiliz." (*Sebe'*, 34:35).

Bu ayette, Kureyşli kâfirler, kendilerinin çok sayıda mal ve evlada sahip olmalarını, sayı ve zenginlik bakımından Müslümanların azlığı ve fakirliğiyle kıyaslayarak, kendilerinin daha üstün olduğunu savunmaktadırlar.

Araplar arasında renklerin sembolik anlamı da oldukça güçlüdür. Özellikle beyaz ve siyah renkler, diğer renklere kıyasla daha belirgin bir yer tutar. Râgıb el-İsfahânî, beyaz renk için şunları ifade etmiştir: *"Beyaz, Araplar arasında en üstün renk kabul edilirdi. Şöyle denilmiştir: Beyaz en üstün, siyah en korkutucu, kırmızı en güzel, sarı ise"*

⁵²⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 315.

⁵²⁵ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 528.

en karışık renktir. Bu yüzden fazilet ve kerem beyazlıkla ifade edilmiş, hiç kusuru bulunmayan kimseye 'yüzü ak' denilmiştir.⁵²⁶

Sûle, bu bağlamda, renklerin Araplar arasında bir tür "ikna deposu" olduğunu belirtir. İnsanlar, retorik ve hitaplarında beyaz ve siyah gibi renklerden yararlanarak bir şeyden nefret ettirmek ya da bir şeye teşvik etmek için bu sembolleri kullanmışlardır. Örneğin, şu ayette bu anlam net bir şekilde görülür:

"O gün bazı yüzler beyaz, bazı yüzler ise siyah olacaktır. Siyahlaşan yüzlere: 'İmanınızdan sonra inkâr mı ettiniz? Öyleyse inkârınız sebebiyle azabı tadın!' denir. Beyazlaşan yüzler ise Allah'ın rahmeti içindedir ve orada ebedî kalacaklardır." (Âl-i İmrân, 106-107).

Bu ayetteki beyaz ve siyah kavramları, müfessirler tarafından mecaz ve hakikat boyutlarıyla ele alınmıştır. Sûle'ye göre, beyaz ve siyah renkler, kıyamet günü yaratılış renkleri olarak hakikat anlamında düşünülebilir. Bunun yanında mecazî anlamda beyazlık, sevinç, mutluluk ve aydınlık ile; siyahlık ise üzüntü, keder ve karanlık ile ilişkilendirilir.

Işık ve karanlık, iman ve küfür, İslam ve şirk gibi kavramları ifade etmek için mecazen kullanılmıştır. Örneğin, "Allah göklerin ve yerin nurudur" (Nur, 35) ayetinde veya "Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar" (Tevbe, 32) ayetinde bu kullanım görülmektedir. Bu ifade, doğa alanından alınmış bir tasvir olup, Araplar ve Arap olmayanlar için tanıdık bir sembolik anlam taşır.

Yön kavramı ise sembolik bir yapıya sahiptir. Örneğin, "yukarı/aşağı" ve "sağ/sol" çiftlerinde, "yukarı" tercih edilmiştir çünkü yükseklik zihinde olumlu bir sembolik anlam taşır ve alçaklıktan daha değerlidir. Bu nedenle, yükselmek inişten daha üstün görülür. Aynı şekilde, "sağ" Araplar için daha tercih edilen bir yöndür çünkü bu taraftan "bereket ve iyilik" geldiğine inanılır ve bu yön bir sembol olarak kabul edilir. Sağ yönün, Âdem'in yaratılış hikâyesi ve Arapların hac ritüelleriyle de bağlantılı olduğu düşünülür.⁵²⁷ Sembolik yapıda, sağ taraf olumlu bir değer ifade ederken, sol taraf olumsuz bir anlam taşır. Bu durum, şu ayetlerde net bir şekilde görülür:

⁵²⁶ el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 66.

⁵²⁷ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 531.

"inkârcıların sözünü değersiz hale getirdi. Allah'ın sözü ise en yücedir." (*Tevbe*, 40) "Sağın ashabı, ne saadetlidir sağın ashabı! Solun ashabı, ne felakettedir solun ashabı!" (*Vâkıa*, 8-9).⁵²⁸

Burada "yukarı" ile "aşağı", "sağ" ile "sol" kavramları arasında bir karşıtlık kurulmuştur. Yukarı ve sağ, daha değerli ve olumlu bir sembolik anlam taşırken; aşağı ve sol, olumsuz değerler ifade eder. Bu yapı, Arapların günlük yaşamında bulunan sembolik ve mecazî bir yapıdan alınmıştır. Bu nedenle, Kur'ân'daki bu tür tasvirler onların zihin dünyasına uygun düşer ve ikna olmalarını kolaylaştırır. Böylece, Kur'ân'ın sunduğu deliller onların kültürel birikimlerinde tanıdık olan semboller üzerinden etkili bir şekilde aktarılmış olur.

3.4.3. Kur'ân'daki Betimsel Yapının Argümantatif Yönü

Kur'ân'daki görsel yapının şekli, tasvirlerin genel yapısı ve anlam ifade eden unsurların bir araya geliş biçimini ifade eder. Bu yapı, iki temel unsurdan oluşur: (A) teşbih edilen (müşebbeh) ve (C) teşbih edilen şey (müşebbeh bih). Sûle, bu tasvirlerin Kur'ân'daki beş farklı yapısal şekli olduğunu belirlemiştir:

1. Birinci Şekil: (A Ø C)

Burada, Ø işareti boş bir alanı ifade eder ve teşbihte "vech-i şebeh" (benzetme yönü) bulunmaz. Bu eksiklik, alıcuyu, kültürel ve mantıksal referanslarını kullanarak anlamı tamamlamaya yönlendirir. Bu yapıya örnekler:

- "O, sanki sarımtırak deve sürüleri gibidir." (*Mürselât*, 32-33)
- "O gün gökyüzü erimiş maden gibi, dağlar ise atılmış yün gibi olacaktır." (*Meâric*, 8-9).

2. İkinci Şekil: (Ø C)

Bu yapı, özellikle istiarelerde bulunur ve burada müşebbeh (A) eksiktir, sadece müşebbeh bih (C) yer alır. Örneğin:

⁵²⁸ Bu âyet el-İsrâ, el-Vâkıa, el-Hâkka, el-Müddessir, el-İnşikâk ve el-Beled surelerinde tekrar edilmiştir.

- "Bu, insanları karanlıktan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır." (*İbrahim, 1*). Burada "karanlık" küfür, "aydınlık" ise iman anlamında kullanılmıştır.
- "Kalplerinde hastalık vardır; Allah da onların hastalığını artırmıştır." (*Bakara, 10*). "Hastalık" burada küfrü temsil eder.

3. Üçüncü Şekil: (A B C D)

Bu temsilî yapı, iki unsurun iki başka unsurla eşleştirilmesiyle oluşur. Örnek:

- "Tevrat'la yükümlü tutulup da onu taşıyamayanların durumu, kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir." (*Cuma, 5*). Burada:
 - (A) Yahudiler,
 - (B) Tevrat,
 - (C) eşek,
 - (D) kitaplar. Bu tasvirde, Yahudilerin Tevrat'ı anlayıp uygulamadaki durumları, eşeğin kitapları anlamadan taşınmasıyla özdeşleştirilmiştir.

4. Dördüncü Şekil: (A Ø C D)

Bu yapı, temsilî bir tasvirde boşluk bırakarak alıcıyı bu boşluğu doldurmaya sevk eder. Örnekler:

- "Kâfirlerin durumu, bağırıp çağırmaktan başka bir şey duymayan çobanın durumuna benzer." (*Bakara, 171*).
- "Allah yolunda mal harcayanların durumu, yedi başak veren bir buğday tanesine benzer; her başakta yüz tane vardır." (*Bakara, 261*).

5. Beşinci Şekil: (ØØ C D)

Burada hem müşebbeh hem de müşebbeh bih eksiktir; tasvir daha çok istiare yoluyla ifade edilir. Örnekler:

- "Allah, bir adamın durumu ile örnek verir ki, bu adamın birçok ortağı vardır ve sürekli tartışma içindedir; bir diğer adam ise yalnızca bir kişiye bağlıdır. Bunlar bir olur mu?" (*Zümer, 29*).
- "Allah bir köleyi örnek verir: O, hiçbir şeye gücü yetmeyen birisidir. Diğerine ise kendisinden güzel bir rızık verilmiştir; o da bu rızıktan hem gizlice hem de açıkça infakta bulunur. Bunlar eşit midir?" (*Nahl, 75*).⁵²⁹

3.4.3.1. Birinci Argümantatif Yön: "Boş Alan" Ø veya ØØ Kavramla Doldurulur

Bu yöntemde, tasvirde boş bir alan bulunur (Ø veya ØØ), bu alan örtük veya dolaylıdır ve alıcı tarafından tasvirde bulunan diğer unsurlar (C veya C D) üzerinden anlamlandırılarak doldurulması gerekir. Sûle, bu tür tasvirlerin mecazi ifadeler aracılığıyla "kavram" (mefhum) ortaya koyduğunu belirtir. Bu kavram, tasvirin literal anlamından (mantûku) zorunlu olarak çıkar ve bu zorunluluk, **Ducrot'nun** "muktezâ" (zorunlu çıkarım) teorisiyle ilişkilendirilir.⁵³⁰ Çünkü kavram, literal anlamın içerdiği yönlendirme sayesinde alıcının konuşmadaki anlamı üretmesine olanak tanır ve bu süreçte konuşmacının öngördüğü bağlamda yorum yapılır.

Sûle'ye göre, bu kavram her zaman bağlama bağlı kalmaz; bazen literal veya mecazi ifadelerden bağımsız olarak tasvirin kendisinden kaynaklanır. Kavramın mecazi tasvirlerden elde edilmesinin literal ifadelerden daha sağlam, net ve etkili olduğunu vurgular. Bu süreçte kavramın oluşumuna altı temel unsurun katkıda bulunduğunu ifade eder:

- Sözlü Delilin Gerçek Anlamı Engellemesi: Örneğin, "Bunlar hidayeti sapıklıkla satın alanlardır." (*Bakara, 16*). Burada "sapıklık" kelimesi, "satın alma" fiilinin literal anlamını engeller ve bu anlamın bir kavram olarak yeniden değerlendirilmesini sağlar.
- Cümlenin İsnadındaki Yetersizlik: Bu durum, özellikle teşbih ve temsillerde görülür. Sadece literal anlam yetersizdir ve tasvirin tam anlamı, kavram üzerinden tamamlanır.
- İlk Anlamın Yetersizliği: Bir cümle kendi başına anlamlı olsa da, genel bağlam dikkate alındığında bu anlam yetersiz kalır. Örneğin:

⁵²⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 545.

⁵³⁰ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 556.

"Meryem oğlu Mesih yalnızca bir peygamberdir; ondan önce nice peygamber gelip geçti. Annesi de dosdoğru bir kadındı. İkisi de yemek yedi." (*Mâide*, 75). Burada "yemek yedi" ifadesi, cümlenin literal anlamından öte bir kavram (insanî ihtiyaçlar) ifade eder.

- Tasvir İçinde Kavramın Araştırılmasını Gerektiren İma: Bazı temsillerin sonunda veya içinde kavramın anlaşılmasını gerektiren doğrudan ifadeler bulunur. Örneğin:
"Allah, birbiriyle çekişen ortakları olan bir adam ile yalnız bir kişiye bağlı bir adamı örnek verir. Bu iki kişi bir olur mu?" (*Zümer*, 29). Bu tür ifadeler, tasvirin anlamına dair derinlemesine bir düşünmeyi teşvik eder.
- Bağlamın ve Genel Dilsel Akışın Delaleti: Bağlam, bazı tasvirlerin anlaşılmasında belirleyici rol oynar. Örneğin, "bir adam... başka bir adam" ifadesinde olduğu gibi bağlam, örtük bir kıyasın varlığını ima edebilir.
- Metinlerarası Delil (Tenasüfî Bağlantı): Kur'ân'da iç içe geçen tasvirler, metinlerarası bir ilişkiyle bağlanır. Örneğin: "Görmez misin ki Allah gökten bir su indirdi de onu yeryüzünde pınarlara akıttı. Sonra onunla türlü türlü ekinler çıkardı. Sonra o ekinler kurur, sararır ve sonunda çer çöp olur. Bunda akıl sahipleri için bir ibret vardır." (*Zümer*, 21). Sûle, bu ayeti bir temsil örneği olarak değerlendirmiştir. Çünkü ayet, dilsel ve söz dizimsel öğeleri aracılığıyla Kehf Suresi'ndeki şu ayete işaret etmektedir: "Dünya hayatı, gökten indirdiğimiz bir su gibidir; onunla yeryüzünde bitkiler yeşerir. Sonra bu bitkiler kuruyup, rüzgarın savurduğu bir çöp haline gelir." (*Kehf*, 45). Bu tür temsiller arasındaki metinlerarası ilişki, boş alanları doldurarak kavramın ortaya çıkmasına yardımcı olur.⁵³¹

Tasvir, her zaman yarısı metni üreten konuşmacının ya da metnin eseri, diğer yarısı ise bağlamı ve dilsel verileri kullanarak örtük anlamı ortaya çıkaran alıcının eseridir. Örtük anlamda, doldurulması gereken bir boşluk (mâhall-i şâgir) bulunur ve bu boşluğu dolduran en önemli unsur, kavramın (mefhûm) gelip bu boşluğa yerleşmesidir. Ancak, Sûle'ye göre kavram (mefhûm), burada iki aşamada gerçekleşir ve iki farklı kavram söz konusudur; birincisi: Tasvirin gerçekleştirildiği unsura dayanan kavramdır.

⁵³¹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 558.

Bu unsur, tekil bir öge (ج) ya da bir bileşik öge (د ج) olabilir, örneğin, "aslan" kelimesinin cesaretle ilişkilendirilmesi gibi. İkincisi ise: İlk kavramdan türeyen ve ona dayanan, oradan yola çıkan bir kavramdır; yani bir "kavramın kavramı"dır.⁵³²

Bu iki kavram arasında hassas bir hicâcî ilişki bulunur; ilk kavram, ikinci kavramın gerekçesi (muktezâsı) olur. Dolayısıyla, tasvirin hicâcî süreci şu şekilde ilerler: Şekil (أ Ø ج) bağlamında aşağıdaki gibi işlenir:

Örnek ve Anlamı	Birinci Kavram (أ)	İkinci Kavram (Ø ile Doldurulan)
Kıvılcımlar saraylar gibi, deve sürüsü gibi.	Sarayın ve devenin büyüklüğü.	Cehennemin kıvılcımlarının büyüklüğü.
Gökyüzü yağ gibi, dağlar yün gibi.	Yağın akışkanlığı, yünün dağılıbilirliği.	Gökyüzünün çözülmesi, dağların parçalanması.

İkinci tasvir şekli: (Ø ج), bu yapıdaki tartışma yolu, Kur'ân'dan çıkarılan şu örneklerde olduğu gibi işler:

Örnek ve Amacı	ج ile Elde Edilen İlk Kavram	Ø Boşluğunu Dolduran İlk Kavramdan Elde Edilen Sonuç
Karanlıktan aydınlığa çıkarma	Karanlığın kavramı: karışıklık ve korku; karanlık görmeyi engeller ve görüşü kapatır. Aydınlığın kavramı: bunun tam tersi	O hâlde küfür, karışıklık ve korkudur; iman ise yol gösterici ve güvendir. Anlam: küfürden, sapkınlıktan ve korkudan imana, doğruya ve güvene çıkarma
Doğru yola hidayet	Doğru yolun kavramı: hidayet ve sapmama	O hâlde İslam, hidayet ve hak dinidir. Anlam: doğru dinden sapanlardır

3.4.3.2. İkinci Argümantatif Yön: (J) ve (J D) Unsurları ile Uyum ve Çelişki

Bu tasvir şekli, Kur'ân'ın muhaliflerin inkârlarını, inatlarını ve itirazlarını ele alarak tartıştığı konularla ilgilidir. Bu meseleler genellikle algılanması ve kavranması

⁵³² Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 563.

zor meselelerdir. Gerçek anlamda ifade edilen kelimenin hoş karşılanmadığı durumlarda, bu tür bir görüntü ifade ve sunum için daha uygun hale gelir. Bu tasvir şekli, şu işlevleri içerir:

- Kabul edileni temel alarak reddedileni inşa etmek: Bilinen bir gerçek, bilinmeyen bir gerçek üzerine kurulur.
- Bilineni temel alarak bilinmeyi inşa etmek: Alışılmış bir durum, alışılmamış bir durum üzerine oturtulur.
- Anlaşılamayanı temel alarak anlaşılabilir bir şey sunmak: Algılanamayan bir gerçek, tanıdık bir gerçek üzerinden açıklanır:

Hicâcî Fonksiyon	Örnek	Yeni Anlam	İlk Anlam
Onaylanmamış olana dayalı onaylanmış olanı kurmak	‘إِنَّهَا تَزِي بِبَشَرٍ كَالْقَصْرِ’ ‘كَأَنَّه جَمَالَتْ صُفْرُ’	Onaylanmamış: Ahiretteki cehennem kıvılcımlarının büyüklüğü ve yayılma kapasitesi	Onaylanmış: Sarayların yüksekliği ve ihtişamı
	‘السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ وَالْجِبَالُ كَالْعِهْنِ’	Onaylanmamış: Gökyüzünün çözülmesi ve dağların çatlaması	Onaylanmış: Yağın akışkanlığı ve yün gibi dağılması
Bilinmeyene dayalı bilinenin oluşturulması	‘فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ’	Bilinmeyen: Yemen bahçelerinin tahrip edilip çorak hale gelmesi	Bilinen: Çorak alan veya geceyi temsil eden çölün sembolik tanımı
	‘فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ وَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ’	Bilinmeyen: Gökyüzünün çatlaması ve parçalanması	Bilinen: Gülün kırmızı rengi ve çok katmanlı yapısı
Algılanamayan üzerine algılanabilir olanı kurmak	‘وَلَاتَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَضْتُمْ عَنْهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاتًا’	Algılanamayan: Yeminlerin bozulması ve inkâr edilmesi	Algılanabilir: Kureyşli bir kadının, kendi dokuma ipliğini yırtma davranışı

Bu şekildeki delillendirme yöntemiyle, Kur'an'ın ilk muhatapları ikna edilmekte ve onlara teşbih, kinaye ve temsille hitap edilerek delillendirme yapılmaktadır.

3.4.3.3. Üçüncü Argümantatif Yön: (ج) ya da (د ج) unsurunun değer hükmü biçiminde gelmesi veya bir değer hükmünü içermesi

Diğer tüm ifade türlerinde olduğu gibi, sanatsal tasvirlerde de ifade edilen düşünceler içinde değer hükümleri bulunmaktadır. Bu hükümler, tasvirin doğasını ve onun hangi amaçla ortaya konulduğunu belirler. Tasvir, doğası gereği zihinsel, duygusal, etkileyici veya ikna edici bir nitelik taşır.

Abdullah Sûle, dildeki hüküm kavramını **Auricchioni**'den almıştır.⁵³³ Auricchioni, bu hükümleri ikiye ayırır:

1. **Ahlaki değer hükmü:** Bu, iyilik/kötülük veya güzel/çirkin gibi karşıt kavramlar üzerine kuruludur. Ahlaki açıdan bir şeyin değerini belirler.
2. **Duygusal hüküm:** Bu, bir duygu uyandırmayı ve muhatapta bir etki bırakmayı hedefler.

- Ahlaki Değer Hükümü

Ahlaki değer hükmü, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde kullanılan dilsel unsurlara dayanır. Bu unsurlar, bir şeye ahlaki bir değer atfetmek amacıyla gelir. Abdullah Sûle, bu dilsel unsurları iki gruba ayırmıştır:

1. **Doğası Gereği Ahlaki Değer Taşıyan Dilsel Unsurlar:** Bu tür unsurlar, doğrudan kendilerinden kaynaklanan bir ahlaki değer taşır. Örneğin: "*Zulmettiler*", "*Bereketli*", "*Güzel*", "*Hayır*", "*Adalet*". Bu tür bir unsura örnek olarak şu ayet verilebilir:

"Dünya hayatında yaptıkları harcamalar, içinde dondurucu bir rüzgâr bulunan ve zalim bir kavmin ekinini vurarak mahveden bir rüzgâr gibidir." (Âl-i İmrân, 117).

Burada ikna edici nokta sadece temsilde değil, kullanılan "zalim" sıfatındadır. "*Zulmettiler*" ifadesi, hem helak olmayı kabul edilebilir hale getirir hem de bu helakın

⁵³³ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 587.

kapsamlı ve yıkıcı olduğunu vurgular. Bu durumda "*zulmettiler*" kelimesi, doğası gereği ahlaki bir değer hükmü taşır.⁵³⁴

2. **Mecazi Ahlaki Değer Hükmü Taşıyan Unsurlar:** Bu unsurlar, doğrudan ahlaki bir hüküm taşımaz; ancak bağlam içinde kazandıkları anlamla derin bir ikna gücüne sahiptir. Örneğin: "*Karanlık*", "*Işık*", "*Körlük*", "*Sağırılık*", "*Alçaklık*", "*Yükseklik*" gibi kelimeler. Bu kelimeler, hakikatte ahlaki bir değer ifade etmez; ancak müşriklere, kâfirlere ve doğru yoldan sapmışlara atfedildiğinde, güçlü bir ahlaki değer hükmü taşır. Bu durum, "*iman*" ve "*küfür*" gibi kavramların taşımadığı delillendirme enerjisini kazandırır.

- Duygusal Hüküm

İlk bölümde Auricchioni'nin duygusal hüküm içeren kelimelerle ilgili görüşlerine değinmiştik. Bu tür kelimeler, konuşmacının belirli bir olay ya da kişi hakkındaki duygusal tutumunu iletmesine olanak tanır. Örnek olarak: "*Üzücü*", "*Sevindirici*", "*Alışıldık*", "*Garip*" gibi kelimeler.

Abdullah Sûle'ye göre, önemli olan bu tür ifadelerin muhatap üzerinde bıraktığı duygusal ve zihinsel etkidir. Bu ifadeler, muhatapta korku, arzu, nefret gibi duygular uyandırabilir.

Kur'an'daki tasvir unsurları (ج يا دا ج), duygusal bir kelime ya da bir duygusal durum içerir. Sûle, duygusal yük taşıyan bu tür unsurların dört şekilde belirlendiğini ifade eder:

1. Benzetme Unsuru Belirtilerek: Örneğin: "*Saklı bir inci*" (Tûr, 24) ya da "*Onu biçilmiş ekin haline getirdik*" (Yûnus, 24).
2. Nicelik Vurgusuyla: Örneğin: "*Kim Allah'a güzel bir borç verirse, Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder*" (Bakara, 245). Buradaki "*kat kat fazlasıyla*" ifadesi, nicelik üzerinden bir duygusal değer taşır.
3. Sayısal Vurguyla: Örneğin: "*Bir buğday tanesi ki yedi başak vermiş, her başakta yüz tane var*" (Bakara, 261).

⁵³⁴ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 589.

4. Büyüklük Vurgusuyla: Örneğin: "O ateş kıvılcımlar saçar; her biri sanki birer saray gibidir" (Mürselât, 32).

Bu unsurlar, duygusal etkileriyle muhatapların zihinlerine işleyerek onları ikna etmeye ve davranışlarını değiştirmeye yönelik güçlü bir rol oynar.

3.4.3.4. Dördüncü Argümantatif Boyut: Kur'an'daki Meseller ve Halk Arasındaki Mesellerin Edebi Etkileşimi

Bu bölümde Abdullah Sûle, Kur'an'daki meselleri ele almış ve bunların mecaz yoluyla geldiğini belirtmiştir. Kur'an'da iki tür mesel bulunduğu dikkat çeker:

1. **Kur'an'dan önce Araplar arasında dolaşan mesellere benzeyen meseller.**
2. **Kur'an'ın getirdiği ve daha sonra Arapların dilinde yaygınlaşan meseller.**

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin şu görüşü bu bağlamda aktarılmıştır: Kur'an'daki mesellerin hiçbirinin Araplar arasında daha önce bir benzeri yoktur. Örneğin, şu ayeti tefsir ederken bunu dile getirir: "Ey insanlar! Bir örnek verildi; şimdi onu dinleyin: Allah'tan başka taptıklarınız bir araya gelseler, bir sinek bile yaratamazlar" (Hac, 73). İbn Kayyim şöyle der: "Kur'an'dan önce bu tür güzel bir temsil hiç duyulmamıştır. Eğer duyulsaydı da Kur'an bu meseli ilk kez sunmuş olurdu ve benzerinin olması mümkün değildir."⁵³⁵

Ancak Abdullah Sûle bu görüşe karşı çıkar ve şu açıklamaları yapar: Pek çok müfessir, özellikle Mutezilîler ve diğer mezhepler, Kur'an'daki mesellerin Arap mesellerine benzer olduğunu belirtmiş ve bu meselleri açıklamışlardır. Sûle, Kur'an'daki meselleri iki kategoriye ayırır:

Arap Mesellerini Anımsatan Kur'an Meselleri Kur'an'daki bazı meseller, Arapların eski mesellerine gönderme yapar. Örneğin: "Ve o kadının ipliğini sağlamca eğirdikten sonra söküp atan kadın gibi olmayın" (Nahl, 92). Bu ayet, Araplar arasında alay konusu olan bir davranışla özdeşleşmiştir. Burada bahsedilen kadın, Sa'd el-Temîmî kabilesinden Riyta'dır. Bu mesel, Araplar arasında şu ifadelerle de dile getirilmiştir: "Örgüsünü bozan kadar beceriksiz." veya "Örgüsünü bozan kadar zarara uğramış."

⁵³⁵ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâ'idul-Muşevvik ilâ 'Ulûmi'l-Kur'ân ve 'İlmi'l-Beyân*, 218.

Benzer şekilde, şu ayet de Araplar arasında bilinen bir meseli ifade eder: "Ve yıldızlara bir göz attı. Sonra, 'Ben hastayım.' dedi" (Sâffât, 88-89). Buradaki "yıldızlara bakmak", Araplar arasında bir konuyu derinlemesine düşünüp kafa yormak anlamında kullanılan bir meseldir. Nitekim Kurtubî, bu ifadeyle ilgili olarak şöyle der: "Bir mesele üzerinde düşünmeye dalan kişi için 'yıldızlara baktı' denir."⁵³⁶ Bu konuda başka benzer misaller de getirilebilir.⁵³⁷

Diğer kısım ise Arapların kullandıkları Kur'ân-ı Kerîm'in mesellerini oluştur. Bazı müfessirler ve belâgatçılar, Allah'ın kelamı ve Hz. Muhammed'in sünnetiyle benzer şekilde mesel getirmeyi kabul etmemiş, ancak bunu ciddi konularda ve mizah dışında bir bağlamda caiz görenler olmuştur. Bunlardan biri olan Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Kur'an'daki mesellerin ciddi bağlamlarda örnek alınabileceğini savunmuştur. Nitekim, Arapların Kur'an'daki mesellere dönük ifadeleri şu şekillerde örneklenmiştir: "Örümcek yuvasından daha zayıf," ve "Odun taşıyan kadından daha zararlı." Kur'an'daki meseller, Araplar arasında yaygınlaşmış ve edebî konuşmalarda sıkça kullanılmaya başlanmıştır.

Hicâcî açıdan Abdullah Sûle burada önemli bir noktaya değinir: Kur'an'ın Arap mesellerine yer vermesi, onların kültürünü ve düşünce tarzını olduğu gibi kabul ettiğini gösterir. Aynı şekilde, Arapların Kur'an'daki mesellere atıfta bulunmaları ve onları konuşmalarına dahil etmeleri, Kur'an'ı kabul ettiklerini ve onu kendi kültürlerine entegre ettiklerini ifade eder. Bu, eski bir kültürel norm olan Arap kültürü ile Kur'ân-ı Kerîm'in temsil ettiği yeni bir kültürel norm olan İslam'ın kaynaştığını ortaya koyar.⁵³⁸

Bu durum, Kur'an'ın indiği kültürle ilişki kurma biçimini ve o dönemin ideolojisiyle nasıl etkileşimde bulunduğunu gösterir. Aynı zamanda, bu mesellerin sürekli olarak tekrarlanması ve gündelik hayata yerleşmesi, Kur'an'ın dönemin hâkim ideolojisine yansıyan bir hakikat olarak kabul edilmesini sağlamıştır.⁵³⁹

⁵³⁶ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 597.

⁵³⁷ Muhammed Hüseyin Hıdır, *Belâğatu'l-Kur'ân*, thk. 'Alâ er-Rıdâ el-Hüseyinî, 1. bs., Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk-Beyrût-Kuveyt, 2010, 33.

⁵³⁸ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 559-600.

⁵³⁹ Abdullah Sûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân*, 559-601.

SONUÇ

Abdullah Sûle, belâgat ve hitâbetteki argümantatif [hicâcî] anlamıyla modern kavram olarak argümantasyonun ne olduğunu anlamaya ilk adımını, Chaim Perelman ve Lucie Olbrechts-Tyteca'nın *Musanneffi'l-Hicâc-el-Belâgatü'l-cedide* başlıklı kitabını okuyarak attı.

Sûle, argümantasyon kavramının diğer bilimlerle olan ilişkisini araştırdı; bu bağlamda, eski Yunan döneminden modern çağa kadar, felsefe, cedel (diyalektik), dilbilim ve belâgat gibi disiplinler üzerinde durdu.

Ona göre argümantasyon, cedel ya da klasik anlamdaki hitabet değildir. Bunun yerine, akıl temelli bir "yeni hitabet" anlayışını temsil eder.

Sûle, argümantasyon kavramını dile dayalı bir yaklaşım üzerinden ele aldı; çünkü dilsel bir çaba, argümantasyonu propagandadan, duygusal aşırılıklardan ve yanıltmacalardan arındırır ve tamamen "akılcı delillendirme" üzerine inşa eder.

Argümantasyon teorilerinden en uygun bulduğu model olarak Perelman ve Tyteca'nın yaklaşımını seçti; çünkü bu model, belâgatı kitlelerin manipülasyonundan uzaklaştırıp daha akılcı bir düzleme taşıdı. Sûle, bu yöntemin Kur'an'daki argümantasyon içerikli metinlerin analizine uygun olduğunu değerlendirdi.

Kur'an'ın argümantasyon yöntemlerini inceleme fikrini, Muhammed el-Hâdî et-Tırablusî'nin *Huşâ' işü'l-üslûbifi ş-şevkiyyat* adlı kitabından esinlenerek geliştirdi.

Abdullah Sûle, çalışmalarında "tefvîk" yöntemini benimsemiş, yani İbn Yâîş, İbn Cinnî ve Süyûtî gibi klasik Arapça dil bilginlerinin çabalarını, Jan Cohen, Ducrot ve Anscombe gibi Batılı dil bilimcilerin katkılarıyla birleştirerek kıyaslamalar yapmış, uygun bulduğu tanımları seçip değerlendirmiş ve tarafsız bir şekilde kendi fikrini oluşturmuştur.

Yabancı terminolojiyi bilimsel açıdan iyi kavramış, terimlerinde belirsizlik ve anlam karmaşasına yer vermemiştir. Örneğin, "Epidictique" teriminde zorlukla

karşılaştığında, Hârizmî'ye başvurarak terimin "el-Efûdaktîki" şeklindeki çevirisini almış ve "hitabet" anlamında kullanmıştır.

Kur'an ayetlerindeki argümantatif boyutu ortaya çıkarmak için klasik Arap belâgati ve tefsir çalışmalarını esas almıştır. Bu bağlamda ez-Zemahşerî, ez-Zerkeşî, Süyûtî, es-Sekkâkî ve Abdulkâhir el-Cürcânî gibi isimlere dayanmıştır.

Aynı zamanda Batılı dil bilimcilerin, özellikle Catherine Kerbrat-Orecchioni, Oswald Ducrot ve Anscombe gibi isimlerin çalışmalarına da temel olarak başvurmuştur.

Sûle, iki farklı belâgati birleştirme konusunda öncü olmuştur: Hicâcî belâgat ile üslup belâgatını tek bir yapı içinde birleştirmiştir. Argümantatif unsurları üslubun içinde, üslubu ise hicâcî argümanlarda bir arada sunmuştur. Bu yaklaşımı, Reboul ile de ilişkilendirilebilir.

Hicâcî ve üslup belâgatlarını birleştirme çabası, Kur'an'daki hicâcî boyutu ortaya çıkarmak, ikna ve etkileycilik unsurlarını aramak, aynı zamanda muhatabın anlama yeteneğini değerlendirmek amacıyla onu modern belâgatçilerden biri yapmıştır. Akılcı açıdan ikna ve etkileycilik belâgatını araştıran bu yeni belâgatçiler arasında yer almıştır, her ne kadar hiçbir araştırmacı bunu açıkça ifade etmemiş olsa da.

Abdullah Sûle, mirası bir bütün olarak ele alır, anlamaya çalışır, meselelerini tartışır, ondan alır ve eleştirir, birçok görüşü saygı ve takdirle nesnel bir dil kullanarak yorumlar.

Sûle, etkileycilik belâgatını gerçekleştirmek için söylem analizi teorisine, söylemin pragmatik boyutundan belâgat açısından yaklaşmıştır. Ancak bu, Câhiz ve Cürcânî'deki gibi yalnızca "anlama ve anlatma" belâgati değildir.

Sûle, "üslupta udûl/geçiş/sapma" ilkesini benimsemiş ve bunu cümlenin yapısal düzeyinde argümantatif boyuta ulaşmak amacıyla uygulamıştır.

Sûle, Kur'an'daki argümantatif unsurları araştırırken pragmatik dil teorisini kullanmış, ancak pragmatiğin tanımları ve ayrıntılarına girmemiştir. Yani, üslubu inceleyerek onu argümantatif temele dayalı pragmatik anlamla ilişkilendirmiş ve pragmatiği argümantatif amaçlara ulaşmak için bir araç olarak kullanmıştır.

Sûle, sözlüğü "dil sözlüğü" ve "söylem sözlüğü" olmak üzere ikiye ayırmış ve "söylem sözlüğü"nü Kur'an sözlüğüne uygulamıştır.

Kur'an'daki kelime anlamlarını inceleyen Sûle, anlamın beş düzeyine ulaştığını belirtmiştir: sözlük anlamı, çevresel anlam, bağlamsal anlam, referans anlamı ve sembolik anlam.

Lafzatullah'ın muktezası üzerine tartışırken, Sûle, Allah lafzının "ilah" kelimesinden türetilmiş bir sıfat olarak "ma'bud" (ibadet edilen) anlamına gelen bir kavram ile bu sığata özğü özel bir isim olan "Allah" arasında bir yerde bulunduğunu ifade etmiştir. Bu görüş, daha önce eş-Şerif el-Cürcânî tarafından da benimsenmiştir.

Sûle, Kur'an sözlüğündeki kelimelerin çoğunun ahlaki bir değer hükmü içeren değerlendirme özelliğine sahip olduğunu, yani bir şeyi güzelleştirme veya çirkinleştirme amacı taşıdığını belirtmiştir. Bu durum, fiiller, sıfatlar (faal ismi, meful ismi, mübalağa ismi, tafdil ismi, sıfat-ı müşebbehe), mastarlar ve isimler gibi dil unsurlarında açıkça görülmektedir.

Arap yaşamında dini alanda kullanılan ve başka dillerden alınmış kelimeler, Kur'an'da da yer alarak İslam'ın yeni inancını ikna edici bir hicâcî boyut kazandırmıştır.

Sûle'nin benimsediğı ve uyguladığı en dikkat çekici konu, belagatle ilgili bir konu olan "**udûl**" olmuştur. Udûl, isimden sığata ya da tam tersi geçiş, tekilden çoğula geçiş gibi dilsel değişimlerle ilgilidir. Örneğin, Kur'an'da "Allah" lafzından "Rahman" lafzına yapılan geçiş, hem tevhid fikrini destekleyen bir hicâcî boyuta sahiptir hem de yeni dini, Mekke müşrikleri nezdinde daha ikna edici kılmakta ve önceki iki tevhid dininden ayıran bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu kullanım, özellikle Mekke döneminin sonlarına doğru ve Medine döneminde yeni dinin yolunu açmaya ve farklılığını vurgulamaya hizmet etmiştir.

Sûle'nin udûl için belirlediğı "sıfır derece" ölçütü, müellife göre üç temel fayda sağlamaktadır:

1. Keyfi yorumları ve belirsizlikleri önleyerek udûlün sıfır dereceye göre ölçülmesini sağlar.
2. Kur'an bilimlerinde yer alan dilsel olguları tek bir kapsayıcı ad altında birleştirir.
3. Udûlü, şiirsel ve estetik işlevlerden farklı olarak, yeni bir işlev olan hicâcî işlevle ilişkilendirir ve bağlamın etkisini bu yeni işlev üzerinden açıklar.

Sûle, cümledeki muktezâyı merkeze almış ve onun, mefhûm, mantûk ve açık ya da yan anlamlardan daha hicâcî (ikna edici) olduğunu görmüştür. Muktezânın, lafızda köklü bir şekilde yer aldığını ve onunla iç içe olduğunu ifade etmiştir.

Sûle, anlam mefhûmu ile söz dışı mefhûm (sözün ima ettikleri) arasında kafa karışıklığı yaşamış, bu iki kavramın iç içe geçmesi nedeniyle bir belirsizlikle karşılaşmıştır. Bununla birlikte, te'kîd (vurgulama) ve gerçek kasır (yalnızca anlamı sınırlama) gibi üslup araçları aracılığıyla mefhumların hicâcî boyutuna ulaşmayı başarmıştır.

İspatın yönlendirilmesi konusunda, Sûle, Orecchioni'nin aksine, tahmini (kesin olmayan) ifadelerin ispata katkı sağlamadığını, ancak kesinlik içeren yönlendiricilerin (örneğin, yemin) dinleyiciyi ikna etmede, şüpheleri gidermede ve inkârı reddetmede etkili olduğunu savunmuştur.

Konuşmadaki itiraz cümlelerinin metin içindeki uyumunu üç açıdan ele almıştır:

1. Ducrot açısından, orijinal cümle ile itiraz cümlesi arasındaki anlamsal uyum nedeniyle itirazın metinle uyumlu bir unsur olduğunu belirtmiştir.
2. Halliday ve Ruqaiya Hasan açısından, metinsel yapıların bir görünümü olarak ele alınmış ve metnin unsurlarıyla yapısal bir ilişki içinde bulunduğu ifade edilmiştir.
3. Bakhtin açısından, itiraz cümlesini diyalog ve çoklu sesliliğin bir göstergesi olarak görmüş ve onun metindeki dinamik ve canlı bir unsur olduğunu belirtmiştir.

Kur'an'daki cümleler arasında hicâcî (ikna edici) ilişkiler bulunmaktadır; birinci cümlenin mantûku (açık anlamı), ikinci cümlenin mefhûmunu (gizli anlamını) açıklar, ya da tam tersi, ikinci cümlenin mefhûmu, birinci cümlenin mantûkunu içerir ve ifade eder. Bu ilişki "ayna oyunu" olarak adlandırılmıştır.

Eksiltme ile yapılan üslup değişikliğindeki argümantatif boyut, belâgatte kullanılan şu terimlere dayanmaktadır: hazf (eksiltme), zamir (gizli anlam), ve iktifâ (yetinme). Konuşmada eksik bırakılmış bir unsur, "teb'îr" (odak belirleme) yoluyla açığa çıkarılır; burada odak, anlamın cümlede birleştiği noktadır ve bu odak belirlenerek eksik bırakılan ifadeye ulaşıldığında hicâcî boyut ortaya çıkar.

Dizimsel değişikliğe dayalı üslup değişikliği (العدل النسقي), cümle yapısında yapılan bir değişikliği ifade eder: haberden inşâya, isim cümlesinden fiil cümlesine veya tam tersi geçiş, ögelerin yer değiştirmesi (takdim ve tehir). Bu tür değişiklikler, rakiplerin görüşlerini sunma, bu görüşlere cevap verme ve onları çürütme süreçlerinde argümantatif/hicâcî boyutlar taşır. Dizimseldeğişiklikle, gerçeklikteki çatışmadan metin, söylem ve ifade düzeyindeki tartışmalara geçilir. Bu da karşıt görüşleri aklî delillerle çürütme ve onları argümantatif olarak mağlup etme imkânı sağlar.

Görüntü (tasvir) konusunda Abdullah Sûle, "yer değiştirme" (istibdâl) kavramına odaklanmıştır ve tüm tasvir türlerinin - teşbih, istiare, kinaye ve mecaz - istibdâle dayandığını düşünmüştür. Tasvirde, klasik belâgatçilerin tasviri istibdâl olarak ele almaları ile onun bir ikna ve etkileme aracı olması arasında mantıksal bir bağ kurmuştur.

Mecazın iki temel işlevi olduğunu belirtmiştir: istidlâlî (kanıt sunma) ve tasvîrî (görselleştirme). Bu iki işlev de esasen ikna amacına hizmet eder.

Tasvirin malzemesi ve biçimi, muhatapları ikna etmede, onların kalplerine ve akıllarına kolayca nüfuz etmede büyük önem taşır.

Kur'an'daki tasvirler, Arapların yaşamında önemli yer tutan tarım, hayvancılık, ticaret, kültürel ve sembolik alanlardan alınmıştır. Bu alanların seçilmesi, Arapların inançlarını değiştirmek ve onları yeni dine (İslam'a) ikna etmek için etkili bir araç olmuştur.

Kur'an'daki meseller ile Arap atasözleri arasında bir tenâs (metinlerarası ilişki) ve iç içe geçmişlik bulunmaktadır. Kur'an, Arap atasözlerinden faydalanmış, Araplar da Kur'an'daki meselleri benimsemiştir. Bu, Arap kültürü ile Kur'an'ın temsil ettiği yeni din (İslam) kültürü arasında bir bütünleşmeyi sağlamıştır.

Sûle'nin argümantatif incelemelerindeki temel hedefi, anlam ve etkisinin araştırılması olmuştur. O, Kur'an'daki tasvirlerin hicâcî boyutuna ulaşmak için ikna ve etkileme belâgatını, yani yeni belâgatin temelini oluşturan araçları - dilbilimsel ve iletişimsel mekanizmalar - kullanmıştır.

Abdullah Sûle'nin çalışmasına yöneltilen eleştiriler ve notlar, metodolojik uygulamayla ilgilidir. Bunlar, Kur'an metnine uygulanırken fark edilmeyen ayrıntılardır. Bu gözlemlerden bazıları şunlardır:

Abdullah Sûle, Kur'an'daki tartışmacı boyutu ele alırken "pragmatiği" bir yöntem olarak benimsemiştir ve bunu giriş ve sonuç bölümlerinde belirtmiştir. Ancak, yalnızca "yönlendirme" mekanizmasıyla sınırlı kalmış, ilk bölümde bazı kelimelerin kullanımı ve dolaşımıyla yetinmiştir. Pragmatiğin genişliğini ve çeşitli mekanizmalarını bırakmış, konuşma eylemlerini ve seviyelerini uygulamaya koymamıştır. Kur'an söylemi diyaloglarla dolu olmasına rağmen, diyalojik gerekliliğin uygulanmasına derinlemesine girmemiştir. Ayrıca, söylemde örtük tartışmacı boyutu ortaya çıkarmada niyetliliği daha kapsamlı bir şekilde uygulaması gerekirdi.

Sûle, "sapmayı", tartışmacı boyutu ortaya çıkarmak için stilistik araştırmanın temel dayanağı haline getirmiştir. "Benzerlik", "denklik", "paralellik", "uyumluluk" ve stilistik araştırmadaki diğer metodolojik mekanizmalar gibi diğer terimleri göz ardı etmiştir. Sanki tartışma sadece sapma ile ortaya çıkıyormuş gibi, stilistik araştırma sadece sapma ile sınırlı kalmıştır.

Sûle, delillerin türleri hakkında konuşmaktan kaçınmış, hatta Kur'an'daki argümantatif boyutları araştırırken delil kavramını tamamen dışlamıştır. Giriş bölümünde Perelman'ı okumasına ve tanımlamasına rağmen, Kur'an'daki tartışma delillerle doludur. Bu nedenle, bir şekilde delilin yapısını, oluşumunu, bulunduğu bağlamı ve delilin belagatı da içeren tartışmacı seyrini araştırması gerekirdi.

Sûle, Kur'an söylemindeki diyalojik yapılara, örneğin Allah'ın İblis ile olan diyaloguna, İbrahim'in Nemrut ile olan diyaloguna veya Musa'nın Firavun ile olan diyaloguna dikkat etmemiştir. Bu diyaloglarda birçok ikna edici argüman bulunmaktadır ve bunlar temelde ikna etmeyi amaçlayan tartışmacı diyaloglardır. Bu diyaloglara tartışmacı açıdan değinebilirdi.

Öneriler ve tavsiyeler ise, araştırmanın elde ettiği ve bu alandaki araştırmacılara ve okuyuculara fayda sağlayabilecek fikirlere ve vizyonlara dönüştürülebilecek sonuçlarla ilgilidir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Argümantasyon konusunu, dilbilimsel terimler içeren katı akademik alandan basitleştirerek, özellikle Kur'an ile ilişkisi bağlamında, sıradan okuyucuya ulaşan genel bir kültürel konu haline getirmek. Çünkü Kur'an'daki tartışma konusundaki akademik terim, sıradan okuyucunun onu okumasını ve anlamasını engellemektedir.

Öte yandan araştırmacılar, belagat araştırması (hicâc) alanındaki yeni konuların analiz ve okumasıyla ilgili bilimsel terimler ve kavramlar içeren bilişsel konulara ve yeni belagat veya yeni söylem konularına ilgi göstermeye yönlendirilmelidir.

Ayrıca araştırmacılar, tartışma teorisi ile üslup arasındaki ilişkiyi bağımsız olarak incelemeye ve farklı edebi türlerde uygulamaya teşvik edilmelidir. Özellikle Abdullah Sûle'nin *Tartışma Teorileri... İncelemeler ve Uygulamalar* adlı kitabındaki araştırması, tartışmayı bağımsız araştırmalarda üslup açısından incelemiştir. Bu nedenle, çalışmasının incelenmesi ve araştırma yoluyla değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bunun yanı sıra araştırmacılar, Abdullah Sûle'nin Kur'an'daki argümantasyon konusundaki çalışmasını geliştirmeye teşvik edilmelidir. Sûle, argümantasyonu sadece belagatsal pragmatik açıdan incelemekle yetinmiş, diğer yönleri bırakmıştır. Bu nedenle, Kur'an'daki argümantasyon mantıksal inceleme, felsefi inceleme, sosyal inceleme ve söylemsel veya edebi açıdan inceleme vb. çeşitli açılardan incelenebilir.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm metninin okunmasında eski Arap belagatı ile yeni belagat arasındaki ilişkiyi bağlamaya özen göstererek modern çağın yaşamına ayak uyduran çağdaş anlamlarla ilgili Kur'an söyleminde yeni araştırma alanları keşfedilebilir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Şûle, *Fî Nazariyeti'l-Hicâc: Dirâsât ve Taṭbîkât*, Meskilyânîlin-Neşrve't-Tevzî', Tunus, 1. Baskı, 2011.
- Abdullah Şûle, *el-Hicâc fi'l-Kur'ân min Hilâli Ehemmi Haşâ'ışıhi'l-Üslûbiyye*, Dârü'l-Fârâbî, Beyrut, 2. Baskı, 2007.
- 'Abdullaṭîf, 'Îmâd, *el-Belâgatu'l-'Arabîyye el-cedîde: Mesârât ve muḳârebât*, 2. bs., Dâru Kunûzi'l-Ma'rife li'n-Neşr, Amman, 2021.
- Abdülmuttalib, Muhammed, *el-Belâga ve'l-üslûbiyye*, Mektebetu Lübnân Nâşîrûn, eş-Şeriketu'l-Mışriyye el-'Âlemiyye li'n-Neşr - Loncmân, 1. bs., Dâru Nevâber li't-Ṭîbâ'a, Kâhire, 1994.
- Abdurrahmân, Tâhâ, *el-Lisân ve'l-mîzân evi't-tekevşuru'l-'aklî*, 1. bs., el-Merkezu's-Şekâfi el-'Arabî, Dârülbeyzâ-Beyrut, 1998.
- Abdurrahmân, Tâhâ, *et-Tevâşul ve'l-hicâc*, Câmi'atu İbn Zuhr, Maṭba'atu'l-Ma'ârif el-Cedîde, er-Ribât, bs., ts.
- Abîdî, Münye, *et-Tahlîlu'n-nakdî li'l-hitâb*, 1. bs., Daru Kunûzi'l-Ma'rife, Amman, 2016.
- Âdil, 'Abdüllatif, *Belâgatu'l-iknâ fi'l-munâzara*, 1. bs., Menşûrâtu Zıfâf - Menşûrâtu'l-İhṭilâf, Beyrut - Cezayir, 2013.
- Afaâye, Muhammed Nûrüddîn, *el-Ḥadâse ve't-Tevâşul fi'l-Felsefeti'n-Nakdiyye el-Mu'âşira: Nemûzec Ḥâbermâs*, 2. bs., Dâru Efḳâri'l-'Arabîyye, Beyrut-Dârülbeyzâ, 1998.
- 'Alî, Cevâd, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab ḳable'l-İslâm*, 2. bs., Câmi'atu Bağdâd, Bağdâd, 1993.
- 'Alvân, Yûsuf Fâdîl ve Muhammed, Yûsuf Fâlih ve Sa'd, Aḳmed'Abdu'z-Zehre, *el-Mefâhîmu'l-İlmiyye ve İstrâteciyyâtu Ta'lîmihâ*, 1. bs., Mektebetu'l-Mecma'i'l-İlmî - Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 'Ammân, 2014.
- Aristoteles, *Fennu's-Şi'r*, trc. Abdurrahmân Bedevî, Mektebetu'n-Nehḳa el-Mışriyye, Kâhire, 1953.
- Aristoteles, *el-Ḥaṭâbe*, thk. Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Maṭbû'ât-Dâru'l-Ḳalem, Kuveyt-Beyrut, 1979.

- Aristoteles, *Kitâbu'l-Hitâbe*, trc. İbrahim Selâme, 1. bs., Mektebetu'l-Anclo el-Mısriyye, Kahire, 1950.
- Aristoteles, *Retorik*, trc. Furkan Akderin, Say Yayınları, Ankara, 2. bs., 2019.
- Aurikiyoni, Catherine ve Ziltman-Moules, Claire, *Fi't-Tevâduliyyeti'l-Mu'âşıra ve't-Tevâşul: Fusûl Muhtâra*, trc. Muḥammed Nazîf, Afrîkiyâ eş-Şark li'n-Neşr, Dârülbeyzâ, 2014.
- Aurikiyoni, Catherine, *Fi'lu'l-ḳavl mine'z-Zâtiyye ile'l-Luġa*, trc. Muhammed Nazîf, Dâru Afrîkiyâ eş-Şark, Dârülbeyzâ, 2007.
- Aydemir, Salih, *Retorik ve Şiir*, 1. bs., İmleç Kitap, İstanbul, 2020.
- el-'Azzâvî, Ebû Bekr, *el-Ḥıṭâb ve'l-ḥicâc*, 1. bs., Mü'essesetu'r-Reḥâb el-Ḥadîşe, Beyrut, 2010.
- el-'Azzâvî, Ebû Bekr, *el-Luġa ve'l-ḥicâc*, 1. bs., el-'Umde fi't-Ṭab', Dârülbeyzâ, 2006.
- Baba, Coşkun, *Retoriğin İkna Gücü*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2018.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Ḥalef, *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Ḥicâc*, trc. 'Abdülmecîd Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ty.
- Benû Hâşim, el-Ḥuseyn, *Belâġatu'l-Ḥicâc: el-Uşûlu'l-Yûnâniyye*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehid, Beyrut, 2014.
- Benû Hâşim, el-Ḥuseyn, *Nazariyyetu'l-Ḥicâc inde Chaim Perelman*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehid, Beyrut, 2014.
- Brouton, Philippe ve Gauthier, Gilles, *Târîḫu nazariyyâti'l-ḥicâc*, trc. Muḥammed el-Ġâmidî, 1. bs., Câmi'atu'l-Melik Abdülazîz, Cidde, 2011.
- Brown, Gillian - Yule, George, *Discourse Analysis*, Cambridge University Press, 1983.
- Buḫârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl, *Şahîḫu'l-Buḫârî* (c. 1), 1. bs., Dâru't-Te'sîl, Kâhire, 2012.
- el-Câbirî, Muḥammed'Âbid, *et-Turâs ve'l-Ḥadâse Dirâsât ve Münâḳaşât*, Merkez Dirâsâti'l-Vaḫdeti'l-'Arabiyye, Beyrût, 1. Baskı, 1991.
- el-Câhîz, Ebû 'Osmân'Amr b. Baḫr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. 'Abdüsselâm Hârûn, Mektebetu'l-Ḥancî, Kahire, ty.

- Cemâ'atu Bâhişîn, *Binâ'u'l-Mefâhîm: Dirâsât Ma'rifiyye ve Nemâzic Taṭbîkiyye*, işrâf: 'Alî Cuma'a ve Seyfüddîn Abdülfettâh, el-Mecma'u'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Kâhire, 1998.
- el-Cevherî, Ebû Naşr İsmâ'îl, eş-Şihâh Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, 1. bs., Dâru'l-Ḥadîs, Kahire, 2009.
- Culler, Jonathan, *en-Nazariyyetu'l-edebiyye*, trc. Reşâd 'Abdülkâdir, Menşûrâtu Vezâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2004.
- el-Cürçânî, Ebû Bekr' Abdülkâhir b. 'Abdürrahmân, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ḥancî, Kahire, ty.
- Dik, Van, *Discourse as structure and process*, Sage Publications, London, vol. 1, 1997.
- Ducrot, Oswald, *es-Selîmiyyâtu'l-Ḥicâciyye*, trc. Ebûbekr el-'Azzâvî, 1. bs., Maṭba'atu Verâkati Bilâl, Fes, 2020.
- Ebû Mûsâ, Muhammed Hüseyin, *el-Belâgatu'l-Ḳur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemaşserî ve Eseruhâ fî'd-Dirâsâti'l-Belâgiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, ty.
- Eflatun, *Muḥâkemetu Suḳrâṭ*, trc. 'İzzet Ḳarnî, Dârü Ḳıbbâ'li'n-Neşr ve't-Tıbbâ'a, Kâhire, 2. Baskı, 2001.
- Eflatun, *Muḥâveratu Cûrciyâs*, trc. Muhammed Ḥasan Zâzâ, el-Hey'etu'l-'Âmmeti'l-Mişriyye li'l-Kitâb, Kâhire, 1970.
- Eflatun, *el-Muḥâverâtu'l-Kâmile: el-Cumhûriyye* (c. 1), trc. Şevkî Dâvûd, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût, 1. Baskı, 1994.
- el-Ehvânî, Ahmed Fuad, *Eflatûn*, 4. bs., Daru'l-Ma'ârif, ty.
- el-Emin, La'lavne Muhammed, *Mebâdi' fî'd-Dersi'l-Ḥicâcî*, Dâru'l-Mücid li'n-Neşr ve't-Tevzî', Setîf-Cezâyir, ty.
- el-Ġazâlî, Ebû Ḥâmid, *el-Maḳşidu'l-esnâ fî şerḫi Esmâ'i'llâhi'l-Ḥüsnâ*, thk. Bessâm' Abdülvehhâb el-Câbî, 1. bs., Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbilî'n-neşr ve't-tab' ve Dâru İbn Ḥazm li'n-neşr ve't-tab', Beyrut, 2003.
- el-Ġazâlî, Ebû Ḥâmid, *el-Mustaşfâ min'ilmi'l-uşûl*, 3. bs., Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, Beyrut, 1993.
- el-Ḥıdr, Muhammed Hüseyin, *Belâgatu'l-Ḳur'ân*, thk. 'Alâ'r-Rıdâ el-Ḥüseyinî, 1. bs., Dâru'n-Nevâdir, Dimaşk-Beyrût-Kuveyt, 2010.

- *el-Kāmûs Faransî- 'Arabî*, 2. bs., Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut, 2004.
- el-Kartâcennî, Ebu'l-Hasan Hâzim, *Minhâcü 'l-Bülağâ' ve Sirâcü 'l-Üdebâ'*, thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hüce. 3. bs., Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986,
- el-Şâfir, Abdullâh Sâlih, *Beyânu Erkâni 'l-Îmân*, 1. bs., Mektebetu'l-Melik Fehd li'n-Neşr, Riyâd, 2003.
- el-Kazvîni, el-Hatîb, *el-İzâh fi 'Ulûmi 'l-Belâga*, 6. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut, 1985.
- *el-Kitâbu 'l-Mukaddes Tercumetu 'l- 'Âlemi 'l-Cedîd*, el-İşhâh 32, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.
- el-Şurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed, *el-Câmi' li-Aḥkâmi 'l-Şur'ân*, thk. 'Abdullâh 'Abdülmühsin et-Turkî, 1. bs., Dâru'r-Risâle, Beyrut, 2006.
- el-Mâşîta, Mecîd, er-Rukâbî, Emced, *Mesredu 't-Tevâduliyye*, 1. bs., Dâru'r-Rıdvân li'n-neşr ve't-tevzî', Amman, 2018.
- el-Muğâmsî, Âmâl Yûsuf, *el-Hicâc fi 'l-Ḥadîsi 'n-Nebevî: Dirâse Tevâduliyye*, 1. bs., ed-Dâru'l-Mütevassıtiyye li'n-Neşr, Tunus, 2016.
- el-Müberred, Ebu'l-Abbas. *el-Belâga*, thk. Ramazan Abdu'ttevvab, 2. bs., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye li'n-Neşr, Kahire, 1985.
- Perelman, Chaim, *el-İmbrâtu'riyyetu 'l-Ḥıḥâbiyye*, trc. el-Ḥuseyn Benû Hâşim, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehid, Beyrut, 2022.
- el-'Umerî, Muhammed, *el-Belâgatu 'l- 'Arabıyye Uşûluhâ ve İmtidâdâtuhâ*, Dâru Afrîkyâ' eş-Şarḩ, Beyrut, 1999.
- el-'Umerî, Muhammed, *el-Belâgatu 'l-Cedîde beyne 't-Taḥyîl ve 't-Tevâdul*, 2. bs., Dâru Afrîkyâ eş-Şarḩ, Dârülbeyzâ, 2012.
- el-'Umerî, Muhammed, *Es'iletu 'l-Belâga fi 'n-Nazariyye ve 't-Târîḩ ve 'l-Kırâ'e*, Dâru Afrîkyâ eş-Şarḩ, Dârülbeyzâ, 2013.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Aḥmed, *Esbâbu 'n-Nuzûl*, thk. 'İşâm b. 'Abdülmühsin, 2. bs., Dâru'l-İşlâḩ, ed-Demmâm, 1992.
- el-Velî, Muhammed, *el-Ḥıḩâbe ve 'l-ḩicâc beyne Eflâtûn ve Aristû ve Perelman*, 1. bs., Fâliyye li't-Ṭab' ve'n-Neşr ve't-Tevcîḩ, Dârülbeyzâ, 2020.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaḩâ, *Tâcu 'l- 'Arûs min Cevâhiri 'l-Kâmûs*, c. 32, thk. İbrâhîm et-Terzî, 1. bs., el-Mecmû' u'l-A' lâ li'ş-Şakâfe ve'l-Âḩâb ve'l-Funûn, Kuveyt, 2000.

- ez-Zemaḥşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakkâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvili fi Vucûhi't-Te'vil*, c. 2, thk. 'Âdil Aḥmed Abdülmevcûd ve Alî Muḥammed 'Avd, 1. bs., Dâru'l-'Abîkân, Riyâd, 1998.
- ez-Zemaḥşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Maḥmûd, *el-Keşşâf*, c. 1, thk. Muḥammed Abdüsselâm Şâhîn, 1. bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1995.
- ez-Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Ömer, *el-Mufaşşal fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Faḥr Şâlih Kâdâre, 1. bs., Dâru 'Ammâr li'n-Neşr ve't-Tevcîh, Amman, 2004.
- ez-Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Ömer, *el-Mufaşşal fi'n-Naḥv*, thk. J.P. Broch, Sumtibus Universitatis Regiae Fredericianae, ty.
- ez-Zemerkânî, Kemâlû'd-Dîn 'Abdülvâhid b. 'Abdü'l-Kerîm, *el-Burhânu'l-Kâşif 'an İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ḥadîce'l-Ḥadîsî ve Aḥmed Maṭlûb, 1. bs., Maṭba'atu'l-'Ânî, Bağdâd, 1974.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muḥammed, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 2, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm, 3. bs., Mektebetu Dâru't-Turâs, 1984.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muḥammed, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Faḍled-Dimyâtî, Dârü'l-Ḥadîsli'n-neşr, Kahire, 2006.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muḥammed, *Ma'nâ lâ ilâhe illâllâh*, thk. 'Alî Muḥyiddîn 'Alî, Dâru'l-İ'tişâm li'n-neşr, Beyrut, ty.
- eş-Şemmerî, Mehdî Şâlih Sultân, *Fi'l-Muṣṭalaḥ ve Luğati'l-'İlm*, Câmî'atu Bağdâd, Külliyyetu'l-Âdâb, Bağdat, 2012.
- eş-Şevkânî, Muḥammed 'Alî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min 'İlmi'l-Uşûl*, c. 1, thk. Sâmi b. el-'Arabî, 1. bs., Dâru'l-Faḍîle li'n-neşr ve't-tevcîh, Riyâd, 2000.
- Ḥabâşe, Şâbir, *et-Tedâvuliyye ve'l-Hicâc: Medâhil ve Nuşûs*, 1. bs., Şafḥât li'n-neşr ve't-tevcîh, Dimaşk, 2008.
- Ḥabâşe, Şâbir, *Muğâmeratu'l-Ma'nâ mine'n-Naḥv ile't-Tedâvuliyye*, 1. bs., Dâru Şafḥât li'd-dirâsât ve'n-neşr, Dimaşk, 2011.
- Hadot, Pierre, *el-Felsefe Tarîkatu Hayât: et-Tedribâtü'r-Rûhiyye min Sukrât ilâ Fûkû*, trc. 'Âdil Muştafâ, Ru'yeli'n-Neşri ve't-Tevzî', Kâhire, 2019.
- Ḥalîl, Ḥilmî, *el-Kelime: Dirâse Luğaviyye Mu'cemiyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmî'iyye, İskenderiyye, 1998.

- el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû ‘Abdullâh Yâkût, *Mu‘cemu’l-Buldân*, c. 4, Dâr Şâdir, Beyrut, 1977.
- Haşâdî, Necîb, *Nehcu’l-Minhâc*, ed-Dâru’l-Cemâhîriyye li’n-neşr ve’t-tevcîh, Libya, ty.
- Hassân, Temmâm, *el-Beyân fî Revâ’i’l-‘Kur’ân: Dirâse Luğaviyye Uslûbiyye li’n-Naşşi’l-‘Kur’ânî*, 1. bs., Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, Kâhire, 1993.
- Hassân, Temmâm, *Menâhîcu’l-Bahş fî’l-Luğa*, Mektebetü’l-Enclû el-Mışriyyeli’t-‘Tıba‘a ve’n-Neşr, Kâhire, 1955.
- İbn ‘Abdü’l-Kâdir el-Müferrec, *Nağdu’s-Şi‘r*, thk. Muḥammed ‘Abdü’l-Mun‘im Ḥafâcî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbn ‘Âşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir, *Tefsîru’t-Taḥrîr ve’t-Tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnisiyye li’n-Neşr, Tunus, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû’l-Feth‘Osmân, *el-Ḥaşâ‘iş*, Mektebetü’l-‘İlmiyye, ty.
- İbn Ebi’l-Işba‘, *Bedî‘u’l-Kur’ânî’l-Mecîd*, thk. Mustafa Muhammed Şeref, Nehdat Mısır, Kahire, ty.
- İbn Fâris, Aḥmed, *eş-Şâhibî fî Fıkhî’l-Luğa ve Suneni’l-‘Arab fî Kelâmihâ*, Mektebetu’s-Selâfiyye, Kahire, 1910.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mukrim, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Şâdir, Beyrut, ty.
- İbnü’l-Enbârî, Ebu’l-Berekât‘Abdurrahmân, *el-İnşâf fî Mesâ‘ili’l-Ḥilâf beyne’n-Nahviyyîn: el-Başriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, Dâru’l-Fikr, Kahire, ty.
- İbnü’l-Enbârî, Ebü’l-Berekât, *el-İnşâf fî Mesâ‘ili’l-Ḥilâf*, 1. Baskı, Mektebetu’l-Ḥâncî, Kahire, 2002.
- İbnü’l-Esîr, Ebu’l-Feth Zıyâuddîn Naşrullâh b. Muḥammed, *el-Meşelu’s-Sâ‘ir fî Edebi’l-Kâtib ve’s-Şâ‘ir*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abdülhamîd, c. 2, Şeriketu Mektebeti ve Maṭba‘ati Mustafa el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâduhu, Kahire 1939.
- İbnü’l-Esîr, Zıyâuddîn, *el-Meşelu’s-Sâ‘ir fî Edebi’l-Kâtib ve’s-Şâ‘ir*, c. 3, thk. Aḥmed el-Ḥûfî ve Bedvî Ṭabâne, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, ty.
- İbnu’l-Ḳayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Fevâ‘idu’l-Muşevvik ilâ ‘Ulûmi’l-‘Kur’ân ve ‘İlmi’l-Beyân*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ty.

- İbnu'z-Zubeyr el-Gırnâtî, Ebû Câ'fer Aḥmed b. İbrâhîm, *Melâku't-Te`vîli'l-Kâti' bi-Zevi'l-İlhâd ve't-Ta`îl fî Tevcihi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzîl*, c. 1-2, Dipnotlar: 'Abdülġanî el-Fâsî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- el-İsfahânî, Râġıb, *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Ḳur'ân*, trc. Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buḥûs fî Mektebeti Nizâr Muştafâ, Mektebetu Nizâr Mustafa, ty.
- el-İsfahânî, Râġıb, *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Ḳur'ân*, thk.: Muḥammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ty.
- İzzüddîn 'Abdül'azîz b. 'Abdüsselâm, *Mecâzu'l-Ḳur'ân*, thk. Muştafâ Muḥammed Ḥüseyn ez-Zehebî, Mu'essesetu'l-Furḳân li'l-Turâş el-İslâmî, Londra, 1999.
- Kâdâ, 'Abdü'l-'Alî, *Belâġatu'l-İknâ' Dirâse Nazariyye Taḫbîkiyye*, 1. bs., Dâru Kunûzi'l-Ma'rife li'n-Neşr ve't-Tevzî', Amman, 2016.
- Kâsim, Yaḥyâ İbrâhîm, *el-Mu'arrab ve'd-Daḥîl fî'l-'Arabiyye Dirâse fî Tâci'l-'Arûs*, 1. bs., 'Âlemi'l-Kutubi'l-Ḥadîş, İrbid, 2015.
- Karaca, Meriç Seyhan, *Chaim Perelman: Bir Hukuk Filozofu*, Yüksek Lisans Tezi, Uludaġ Üniversitesi, Bursa, 2015.
- Kerberat-Orecchioni, Catherine, *el-Mużmer*, trc. Rîtâ Ḥâtır, 1. bs., Merkezu Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, Beyrût, 2008.
- Longhi, Julien ve Servani, George Elia, *Ḳâmûsu't-Tevâduliyye*, trc. Luṭfî es-Seyyid Mansûr, 1. bs., Dâru'r-Râfidîn, Beyrût, 2020.
- Maïer, Michel, *el-Belâġa*, trc. Muḥammed Esîdâ, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Mutteḥide, Beyrût, 2021.
- Mason, Cora, *Suḳrâṭ er-Raculu'llezî Ceru'e'alâ's-Su'âl*, trc. Mahmûd Mahmûd, el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, Ḳâhire, 2013.
- Meşbâl, Muḥammed, *el-Belâġa ve's-Serd: Cedelu't-Taşvîr ve'l-Ḥicâc fî Aḥbâri'l-Câhîz*, Menşûrâtu Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Tatvan, 2010.
- Meşbâl, Muḥammed, *Muḥadarât fî'l-Belâġati'l-Cedîde*, 1. bs., Daru'r-Rafidayn, Beyrut, 2021.
- Muḥammed, Mahmûd Muḥammed Alî, *Mefhûmu'l-'Aḳlâniyye inde Stîfen Tûlmân*, Maṭba'atu Suhec, Ḳâhire, ty.

- Perelman, Chaim, *el-İmbrâtûriyyetu'l-Hıfâbiyye*, trc. el-Huseyn Benû Hâşim, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehîde, Beyrut, 2022.
- Perelman, Chaim ve Lucie Olbrechts-Tyteca, *el-Musannef fi'l-Hicâc el-Hatâbetu'l-Cedîde*, trc. Muhammed el-Velî. 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehîde, Beyrut, 2023.
- Plantin, Christian, *el-Hicâc*, trc. 'Abdülkâdir el-Mihîrî, Dâru's-Sînâtrâ el-Merkezu'l-Ğavmî li't-Terceme, Tûnis, 2010.
- Platon, *el-Muhaverâtu'l-Kâmile*, cild 1, trc. Şevki Davud, 1. bs., el-Ehliyye li'l-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1994.
- Platon, *Sokrates'in Muhakemesi*, trc. İzzet Karni, 2. bs., Dar Küba li'n-Neşr ve't-Tıbbâ'a, Kahire, 2001.
- Rûbûl, Olivye, *Medhal ile'l-Hatâbe*, trc. Rizvân el-'Aşbe, 1. bs., Dâru Afrîkiyâ eş-Şark, Dârûlbeyzâ, 2017.
- eş-Şahrâvî, Mes'ûd, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-'Ulemâ'i'l-'Arab Dirâse Tevâduliyye li-Zâhirati "el-Ef'âlu'l-Kelâmiyye" fi't-Turâsi'l-Lisâni'l-'Arabî*, 1. bs., Dâru't-Ṭalî'a li't-Ṭıbbâ'a, Beyrut, 2005.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Na'îm Zerzûr, 2. bs., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1987.
- es-Suyûfî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn 'Abdurrahmân Ebû Bekr, *Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Ğur'ân*, şabt: Aḥmed Şemseddîn, c. 1, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1. bs., 1988.
- Şâhîn, Aḥmed Fehd Şâlih, *en-Nazariyyetu't-tevâduliyye ve-eşeruhâ fi'd-dirâsâti'n-naḥviyyeti'l-mu'âşıra*, 1. bs., 'Âlemu'l-Kutubi'l-Ğadîs, İrbid, 2015.
- Şâkir, Muhammed, *el-İzâh li-Metni'l-İsâgûcî fi'l-Manṭık*, Dâru'n-Nehda, Ķâhire, 2. bs., 1926.
- eş-Şerfî, 'Abdülmecîd, *el-Fikru'l-İslâmî fi'r-Red 'ale'n-naşârâ hattâ Nihâyeti'l-Ğarni'r-Râbi'el-Âşir*, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr - el-Mu'essesetu'l-Vaṭaniyye li'l-Kitâb, Tunus - Cezâyir, 1986.
- eş-Şerfî, 'Abdülmecîd, *Lebinât*, Dâru'l-Cenûb li'n-Neşr, Tunus, 1994.
- eş-Şerîf el-Cürçânî, 'Alî b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1985.

- Ȧarûs, Muhammed, *en-Nazariyyetu'l-Hicâciyye mine'l-Dirâsâti'l-Belâgiyye ve'l-Manṭıkiyye ve'l-Lisâniyye*, 1. bs., Dâru's-Şekâfe, Dârülbeyzâ, 2005.
- Taylor, Alfred, *Aristû*, trc. 'İzzet Kârni, 1. bs., Dâru't-Ȧalı'a li't-Ȧıbâ'a ve'n-Neşr, Beyrut, 1992.
- Ȧabâne, Bedevî, *Mu'cemu'l-Belâga el-'Arabiyye*, Dâru'l-Menâra - Dâru'r-Rifâ'î, Cidde/Riyâd, 3. bs., 1988.
- et-Tehânevî, Muhammed 'Alî, *Keşşâfu İşılâhâti'l-Funûn* (c. 2), Kalküta, 1984.
- Todorov, Tzvetan, *Mikâil Bâktin: Diyalog İlkesi*, trc. Fahri Salih, 2. bs., Dâru'l-Faris, Amman, 1996.
- Vehbe, Murâd, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, 5. bs., Dâru Kubâ'i'l-Ĥadîse li't-Ȧıbâ'a, Kâhire, 2007.

Yüksek Lisans Tezleri:

- 'Abdüsselâm, Muhammed İbrâhîm, *Zâhiratu'l-'Udûl fi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1420/1989.
- el-Ĥâc, Sâlî Abdülazîz Ahmed, *Cuĥûdu's-Sekkâki fi 'İlmi'l-Beyân (626)*, Câmi'atu Ümmi Dermân el-İslâmiyye, Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Kışmu'l-Luğati'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, Sudan.
- eş-Şûbkî, Râniye Cihâd İsmâ'îl, *eṭ-Ȧâhir İbn 'Âşûr ve Cuĥûduhu'l-Belâgiyye fi Dav'i Tefsîrihi et-Taḥrîr ve't-Tenvîr "el-Ma'ânî ve'l-Bedî"*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Külliyyetu'l-Âdâb/Kışmu'l-Luğati'l-'Arabiyye, Ğazze, 2009.
- Şâdıĥ, Muhammed Mü'min, *eş-Şûretu'l-Beyâniyye fi Şi'ri Ḥalîl Muṭrân*, Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Ümmi Dermân el-İslâmiyye, Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Külliyyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye, Kışmu'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'n-Naḥdiyye, Sudan, 2008/2009.

Doktora Tezleri:

- Bûznâşe, Nûruddîn, *el-Ĥicâc beyne'd-Dersi'l-Belâgî el-'Arabî ve'd-Dersi'l-Lisâni el-Ġarbî Dirâse Tekâbuliyye Muḳârane*, Doktora Tezi, Câmi'atu

- Muhammed Lemîn Debâgîn, *Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luġât, Kışmu'l-Luġati'l-'Arabiyye*, Cezayir, 2016.
- Cuġâm, Leylâ, *el-Hicâc fî Kitâbi'l-Beyân ve't-Tebyîn li'l-Câhız*, Doktora Tezi, Câmi'atu Muhammed Hudaýr, Beskire, *Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luġât, Kıřmu'l-Luġati'l-'Arabiyye*, Cezayir, 2012–2013.
 - İbn Tarıyye, Ömer, *et-Tefkîru'l-Belâġi 'inde'z-Zerkeşî min Hılâli Kitâbihî el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Ķur'ân*, Doktora Tezi, Câmi'atu'l-Ahđar Bâtne, *Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Kışmu'l-Luġati'l-'Arabiyye*, 2009–2010.

Bilimsel Makaleler:

- Abdullâh Şûle, “Fikratu'l-'Udûl fî'd-Dirâsâti'l-Uslûbiyye el-Mu'âşıra”, *Mecelletu Dirâsât Lisâniyye ve Sîmiyâ'iyye ve Edebiyye*, sayı 1, Fes, 1987.
- Abdüllatîf, Fâtıma Ramazân, “Mantıķu'l-İknâ': Dirâse ve Taţbîķ fî'l-Hicâci'l-'Aķlânî 'inde Stîfen Tûlmîn”, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb Ķenâ*, Câmi'atu Cenûbi'l-Vâdî, sayı 56, Temmuz 2022.
- Âdil, Abdüllatîf, “el-Meşrû'u'l-Hicâci li'd-Duktûr Ebû Bekir el-'Azzâvî”, *el-Hicâcu'l-Luġavî: Ķırâ'e fî A'mâli Ebû Bekir el-'Azzâvî*, 1. bs., 'Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, İrbid, 2017.
- Âl Şûnît, Mü'eyyed, “et-Tedâvuliyye Ķırâ'e fî'n-Neş'e ve'l-Meķhûm” *et-Tedâvuliyye fî'l-Baġsi'l-Luġavî ve'n-Naķdî*, ed. Beşîr el-Bustanî, 1. bs., Mu'essesetu's-Seyyâb li't-Tıbbâ'a, Londra, 2012.
- el-'Azzâvî, Ebû Bekr, “el-Hicâc fî'l-Luġa”, *el-Hicâc: Mehfûmuh ve Me'âlâtuh Dirâsât Nazariyye ve Taţbikiyye fî'l-Belâġati'l-Cedîde*, ed. Hâfiz İsmâ'îl 'Alevî, c. 1, 1. bs., Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Ürdün, 2010.
- el-Mebhût, Şükrî, “el-Hicâc fî'l-Luġa”, *Ehemmu Nâzariyyâti'l-Hicâc fî't-Teķâlîdi'l-Ķarbiye min Aristu ile'l-Yevm*, ed. Hammâdî Şammûd, Câmi'atu'l-Âdâb ve'l-Funûn ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye Tûnis, *Kulliyetu'l-Âdâb*, Menûbe, ty.
- er-Rîfî, Hişâm, “el-Hicâc 'inde Aristu”, *Ehemmu Nâzariyyâti'l-Hicâc fî't-Teķâlîdi'l-Ķarbiye min Aristu ile'l-Yevm*, ed. Hammâdî Şammûd, Câmi'atu'l-

- Âdâb ve'l-Funûn ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye Tûnis, Kulliyetu'l-Âdâb, Menûbe, ty.
- er-Ruḳbî, Rıdḩvân, “el-İstidlâlu'l-Hicâcî et-Tedâvulî ve Âliyâtu İştigâlih,” *Âlemu'l-Fikr*, c. 40, sayı 2, Ekim–Aralık 2011, Kuveyt, el-Meclisu'l-Vaṭanîyyu'l-A'lâ li's-Şaḩâfe ve'l-Âdâb ve'l-Funûn.
 - es-Sertî, Zekerıyyâ, “el-LuĒa ve'l-Hicâc: ḩırâ'e fî Kitâbi el-LuĒa ve'l-Hicâc li-Doktor Ebûbekir el-'Azzâvî,” *el-Hicâcu'l-LuĒavî: ḩırâ'ât fî A'mâli'l-'Azzâvî* içinde, 1. bs., 'Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîş, İrbid, 2017.
 - ḩandîl, Muḩammed, “el-Esâsu'l-Felsefiyye li'l-Hiṭâbeti'l-Cedîde 'inde Chaim Perelman”, *Mecelletu Tekâmul*, sayı 1, Ocak 2021, erişim: <https://revue>.
 - Lumbîrûr, Âlân Biker, “Chaim Perelman ve'l-Hayâtu'l-BelâĒiyye li'l-ḩânûn”, trc. Âmâl Ebrîṭîl, *Mecelletu Tekâmul*, sayı 1, Ocak 2021, erişim: <https://revue>.
 - Nâşır, 'Amâra, “el-Hicâcu'l-LuĒavî fî'l-Hiṭâbi'l-Felsefî Hirmînyûṭîḩâ Rîkûr”, *el-Hicâc ve'l-İstidlâlu'l-Hicâcî: Dirâsât fî'l-BelâĒati'l-Cedîde*, ed. ḩâfız İsmâ'îlî Alevî, 1. bs., Dâru Verd el-Ürdünniyye li'n-Neşr, 2011.
 - Perelman, Chaim, “Fî Cedeliyyeti'l-'Aḩli'l-Hicâcî,” trc. Envâr Ṭâhir, Merkezu Efkâr li'd-Dirâsât ve'l-Buḩûş, 2020, erişim: <https://afkaar.center/2020/03/17/%D9%81%D9%8A-%D8%AC%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%A9>.
 - Serḩân, İdrîs, “et-Te'vîlu'd-Delâli ve't-Tedâvulî li'l-Melfûzât ve Envâ'u'l-Kifâyâti'l-Maṭlûbe fî'l-Mü'evvil,” *et-Tedâvulıyyât ve 'İlmi İsti'mâli'l-LuĒa*, ed. ḩâfız İsmâ'îlî Alevî, 2. bs., 'Âlemü'l-Kutubi'l-Hadîş, İrbid, Ürdün, 2014.
 - Tiktek, İkrâm, “el-Hicâc ve'l-BelâĒatu'l-Cedîde”, *Mecelletu'l-Haḩîḩa*, sayı 31, Câmi'atu Aḩmed Derâye Edrâr, Cezayir, erişim: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downSomaitepdf/49/13/4/14106>.
 - Yeṭâvî, Muḩammed, “Uşûlu Nazariyyeti'l-Hicâc 'inde'l-'Arab beyne'l-Mümârese ve't-Tanzîr”, *Mecelletu Câmi'ati Ümmi'l-ḩurâ li-'Ulûmi'l-LuĒât ve Âdâbihâ*, sayı 21, Şâban 1439 H./Mayıs 2018, erişim: <https://uqu.edu.sa/jll/App/FILES/105344>.