



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

BELÂGAT VE PSİKOLOJİ İLİŞKİSİ

Bünyamin ORTA

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Mustafa AGÂH

Bingöl - 2025

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

BELÂGAT VE PSİKOLOJİ İLİŞKİSİ

Bünyamin ORTA

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Mustafa AGÂH

Bingöl - 2025

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	I
TEZ KABUL VE ONAY	II
ÖNSÖZ	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR	VI

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Önemi ve Amacı	2
3. Araştırmanın Yöntemi ve Çerçevesi	3
4. Araştırmanın Literatürü	6

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Fesâhat	11
2. Belâgat	15
3. Fesâhat ve Belâgat İlişkisi	21
4. Belâgatin Dinamikleri	22
4.1. Müttekellim	23
4.2. Kelâm	25
4.3. Üslup	28
4.4. Muktezâ-yı Hâl	32
4.5. Etkinlik	33
5. Psikoloji	34
6. Psikolojik Süreçler	38
6.1. Duygu	38
6.2. Düşünce	39
6.3. Davranış	40
7. Dil Olgusu	44
8. Dil/Belâgat ve Psikoloji İlişkisi	49

İKİNCİ BÖLÜM

BELÂGATİN PSİKOLOJİYE ETKİSİ

1. Dilin Etkinliği	54
2. Belâgatin Etkinliği	59
3. Belâgatin Sanatsal Boyutu	63
4. Belâgatin İşlev ve Gayesi.....	68
4.1. Meânî	71
4.1.1. Muktezâ-yı hâl	71
4.1.2. Nazım	74
4.2. Beyân.....	81
4.2.1. İzah.....	84
4.2.2. Etkinlik.....	85
4.2.2.1. Tasvir.....	88
4.2.2.2. Îcâz	89
4.2.2.3. Mübalağa.....	91
4.2.2.4. Garabet	93
4.2.2.5. Sembolizm.....	95
4.3. Bedî‘	96
4.3.1. Muhassinât-ı ma‘neviyye	97
4.3.2. Muhassinât-ı lafziyye	100
5. Belâgatin Psikolojik Süreçleri.....	104
5.1. Duygu.....	105
5.2. Düşünce.....	112
5.3. İkna.....	114
5.4. Davranış	116

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PSİKOLOJİNİN BELÂGATE ETKİSİ

1. Dilin Arka Planı	119
2. Belâgatin Oluşumunda Psikolojinin Rolü.....	125
3. Lafız-Mana İlişkisi	128
4. Belâgatin Doğal Boyutu.....	132
5. Belâgatin Kaynakları.....	135

5.1. Tabiat.....	138
5.2. Yaratıcılık.....	141
5.3. Zevk-i Selîm.....	146
5.4. İçgüdü.....	148
5.5. Duygu.....	150
5.6. Düşünce.....	154
5.7. İlham	163
5.8. Hayal	167
6. Hâl ve Psikolojik Süreçler.....	172
6.1. Mütakellimin Hâli	175
6.2. Muhatabın Hâli.....	177
SONUÇ	182
KAYNAKÇA	188
ÖZGEÇMİŞ	200

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım Belâgat ve Psikoloji İlişkisi adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyân ederim.

13/10/2025

Bünyamin ORTA

TEZ KABUL VE ONAY
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bünyamin ORTA tarafından hazırlanan Belâgat ve Psikoloji ilişkisi başlıklı bu çalışma, 13/10/2025 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan	: Doç. Dr. Hüseyin ESVED	İmza:
Danışman	: Prof. Dr. Mustafa AGÂH	İmza:
Üye	: Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Murtaza ÇAVUŞ	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Nurullah İRVEN	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/....../2025 tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Nebi BUTASIM

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Belâgat ve psikoloji ilişkisi her dönemde olduğu gibi özellikle son dönemde güncelliğini koruyan bir tartışma ve değerlendirme konusudur. Çünkü hem belâgat hem de psikoloji, insan ve onun ruh hali ekseninde ortaya çıkan sosyal bilimlerdir. Bu bağlamda insanın varlığıyla doğrudan ilişkili olan her iki bilim dalı birlikte değerlendirilmesi gerekir. Ancak şimdiye kadar konuya dair yeterli seviyede ilginin ve çalışmaların varlığından bahsetmek güçtür. Zira hem belâgat hem de psikolojinin bağımsız olarak kazandığı bilimsel düzeyi, belâgat ve psikoloji ilişkisi bağlamında görmek mümkün değildir. Bu anlamda ilgili boşluğu dolduracak çalışmalara ihtiyaç vardır. Mevcut çalışma, bu boşluğu tamamen doldurmasa da sürece dair bir farkındalık oluşturacak ve bu alanda atılmış adımlardan biri olacaktır.

Mutlak tekâmül, yüce Allah'ın mukaddes kitabı Kur'ân-ı Kerîm'e özgüdür. Dolayısıyla aslında “Tamamlanan her şey eksiktir.” düsturu gereği, insan ürünü bütün çalışmalarda olduğu gibi mevcut çalışmada da bazı eksikliklerin olması mümkündür. Bu bağlamda “Göz her şeyi görür, bir kendini göremez.” gerçeğinden hareketle dikkatlerden kaçan hususlar için ilgililerin ve okuyucuların hoşgörüsüne sığınılır.

Çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mustafa AGÂH'a, bu süreçte tez izleme komitesinde yer alarak katkılar sunan Doç. Dr. Hüseyin ESVED ve Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY hocalara, tezin yazım aşaması ve tashihinde katkılarını esirgemeyen Doç. Dr. Nimet FERAH, Dr. Öğr. Üyesi Sahip AKTAŞ, Arş. Gör. Mustafa ALTUNBOĞA hocalara ve ilk günden itibaren eğitim hayatımda maddi-manevi anlamda katkılar yapan tüm hocalarıma, aileme ve sair destekçilerime teşekkür ederim. Ayrıca çalışma sürecinde kendilerine ayırmam gereken vakti ilgili çalışmaya vererek yaptığım ihmalî ve boşluğu hoşgörüyle karşılayan değerli aileme şükranlarımı sunarım.

Çalışmanın tüm ilgililere faydalı olması dileğiyle...

Gayret bizden, tevfik Allah'tan...

13/10/2025

Bünyamin ORTA

ÖZET

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tez Özeti

Tezin Başlığı:	Belâgat ve Psikoloji İlişkisi
Tezin Yazarı:	Bünyamin ORTA
Danışman:	Prof. Dr. Mustafa AGÂH
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı:	Arap Dili ve Belâgatı
Kabul Tarihi:	13/10/2025
Sayfa Sayısı:	VI+201
Belâgat ile psikoloji arasında doğal bir ilişki vardır. Bu ilişkinin sürecini insanlık tarihiyle başlatmak mümkündür. Çünkü her iki disiplin, insanı ve insanın psikolojik süreçlerini merkeze almaktadır. Bu ortak payda, onları birbirine yaklaştıran en temel ve en güçlü bağıdır. Daha açık bir ifadeyle yetenek, yaratıcılık, zevk, estetik, etkinlik, iç güdü, hayal, ilham, duygu, düşünce ve ikna gibi insanla iltisaklı psikolojik olgular, her iki disiplini aynı noktada buluşturan temel bazı unsurlardır. Bu da söz konusu ilişkinin çeşitli açılardan tetkik edilmesini iktiza eder. Bunun yanında İslam dininin temel kaynakları olan Kur’ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şeriflerle birlikte diğer edebî metinlerdeki psikolojik yansımaları tespit etmek, bu metinler üzerinde psikolojik değerlendirme ve yorumlar geliştirmek belâgat-psikoloji ilişkisini anlamlı kılan önemli gerekçelerdendir. Bu noktadan hareketle mevcut çalışmada belâgatin başta duygu, düşünce ve davranış olmak üzere psikolojik süreçlerle ilişkisi ele alınmıştır. Özellikle klasik literatürde yer alan bazı kavramlar ve bulgular dikkate alınarak disiplinler arası temaslar kurulmaya çalışılmıştır. Nitekim ilk dönem belâgat kaynakları incelendiğinde söz konusu ilişkinin yalnızca tespiti değil aynı zamanda bu ilişkinin ne kadar köklü, kadim ve güçlü olduğu, belâgat sanatlarının psikolojiden nasıl beslendiği ve bu sanatların psikolojiye olan katkısı anlaşılabacaktır.	
Anahtar Kelimeler:	Belâgat, Muktezâ-yı hâl, Psikoloji, Psikolojik süreçler.

ABSTRACT

Bingol University Institute of Social Sciences Abstract of Ph.D. Dissertation

Title of the Thesis:	The Relationship between Rhetoric and Psychology
Author:	Bünyamin ORTA
Supervisor:	Prof. Dr. Mustafa AGÂH
Department:	Basic Islamic Sciences
Sub-field:	Arabic Language and Rhetoric
Acceptance Date:	13/10/2025
Date:	VI+201
There exists a natural relationship between rhetoric and psychology. The origins of this relationship can be traced back to the history of humanity, as both disciplines center on human beings and their psychological processes. This common ground constitutes the most fundamental and powerful link that brings them closer together. More specifically, human-related psychological phenomena such as talent, creativity, pleasure, aesthetics, efficacy, instinct, imagination, inspiration, emotion, thought, and persuasion are key elements that converge these two fields. This necessitates the examination of their relationship from various perspectives. Moreover, identifying psychological reflections in the primary sources of Islam, namely the Qur'an and Hadith, as well as in other literary texts, and developing psychological evaluations and interpretations of these texts, represents significant reasons that make the rhetoric-psychology relationship meaningful. Based on this premise, the present study addresses the relationship between rhetoric and psychological processes, primarily focusing on emotion, thought, and behavior. Interdisciplinary connections have been attempted, particularly by considering certain concepts and findings from the classical literature. Indeed, a close examination of early rhetorical sources reveals not only the existence of this relationship but also its depth, antiquity, and strength, illustrating how rhetorical arts are nourished by psychology and how they, in turn, contribute to the field of psychology.	
Keywords:	Rhetoric, Contextual necessity, Psychology, Psychological processes.

KISALTMALAR

a.s.	Aleyhisselâm
bk.	Bakınız
b.y.	Basım yeri yok
b.	Bin/İbn
c.c.	Celle Celâluh
çev.	Çeviren/Çevirmen
H.z.	Hazreti
haz.	Hazırlayan
h.	Hicrî
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
M.Ö.	Milattan Önce
ö.	Ölüm
r.a.	Radiyallahu Anh
thk.	Tahkik
ts.	Tarihsiz
TDK	Türk Dil Kurumu
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	Ve benzerleri
vd.	Ve diğerleri
Yay.	Yayınları/Yayıncılık
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Belâgat ve psikoloji her ne kadar iki bağımsız disiplin kabul edilse de aslında et-tırnak misali birbirine sıkı sıkıya bağlı bilimlerdir. Zira belâgat, söylem ve psikolojik süreçler arasında köprü kuran bir bilim ve sanat dalıdır. Belâgat hüviyetine sahip her söz, duygu, düşünce, davranış ve ikna gibi çeşitli psikolojik süreçlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlarken bu sanatsal sözlerin arka planında aynı şekilde psikolojik süreçlere dair izler vardır. Bu anlamda Mehmet Akif Ersoy’un İstiklâl Marşı’na dair şu tespitleri dikkate değerdir: “İstiklâl Marşı... O günler ne samimi ne heyecanlı günlerdi. O şiir, milletin o günkü heyecanının bir ifadesidir. Bin bir facia karşısında bunalan ruhların, ızdıraplar içinde halâs dakikalarını beklediği bir zamanda yazılan marş, o günlerin kıymetli bir hatırasıdır. O şiir bir daha yazılamaz. Onu kimse yazamaz. Onu ben de yazamam!.. Onu yazmak için o günleri görmek, o günleri yaşamak lâzım. O şiir artık benim değildir. O milletin malıdır. Benim millet(im)e karşı en kıymetli hediye budur.”¹

Metin, şerh ve haşiye düzeyine ulaşacak kadar olgunluğa erişen klasik belâgat mirası içerisinde belâgat ve psikoloji ilişkisine dair bağımsız bir literatürden bahsetmek mümkün olmasa da bu ilişkinin izlerine ilk dönem belâgat kaynaklarından itibaren rastlamak mümkündür. Nitekim belâgat ve psikoloji ilişkisine ışık tutan بَکْرٌ مَقَامٌ “Her makamın bir makâli vardır.”² gibi ilkesel söylemler erken dönemden itibaren sloganlaşmaya başlamıştır. Bunun yanında söz konusu bilimler arasındaki ilişkiye dair fikir verebilecek daha birçok veriyi ilgili kaynaklarda bulabilmek mümkündür. Bu noktadan hareketle mevcut çalışmanın konusu, belâgat ve psikoloji ilişkisini belâgat verileri ekseninde ele almak ve değerlendirmek şeklinde belirlenmiştir. Belâgat ve psikolojinin ortak yönleri, birbirinden istifade ettiği noktalar, psikolojik süreç ve olguların her iki bilim arasında kurduğu köprü çalışmanın omurgasını oluşturmuştur.

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz. Necmettin Turinay (TBMM Yay., 2021), 51.

² Ebû Müleyke Cervel b. Evs el-‘Absî el-Hutay’e, *Dîvânü’l-Hutay’e (bi rivâyeti ve şerhi İbn Sikkît)*, thk. Müfid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1413/1993), 164.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Belâgat ve psikolojinin birlikte değerlendirilmesi, psikoloji bilimine olduğu kadar belâgate de önemli katkılar sunar. Özellikle belâgatin, dil bilgisel olasılıklar içerisinde yaptığı kelime, üslup ve nazım tercihlerinin anlaşılması ve temellendirilmesi bu ilişkinin sonucunda daha da netlik kazanır. Zira nahiv ilmi, dilin geçerli kabul edilen bütün olasılıklarını değerlendirir ve ortaya koyar. Ancak tüm seçenekler arasında en doğru tercihi belâgat yapar. Bu tercihlerin arka planında ise çoğu zaman psikolojik olgular vardır. Çünkü sözel bir sanat olan belâgat, diğer tüm sanatlar gibi psikolojik izlerden bağımsız değildir. Bu noktadan hareketle belâgat literatürüne göre bir kelimenin veya bir ifadenin tercih sebebi ya da bir kelimenin söz dizimindeki yeri, “muktezâ-yı hâl” kriteriyle belirlenir. Çalışmada ele alınacağı gibi “hâl” kavramını psikolojik süreçlerle değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında çalışmayı anlamlı kılan önemli bir husus da şudur: Edebî eserlerin sadece iletişimle sınırlı bir işlevi yoktur. Aynı zamanda muhatapta çeşitli psikolojik etki ve izler bırakma niteliğine de sahiptir. Diğer önemli bir husus daha zikretmek gerekirse her toplum, tarihsel hafızasının bir yansıması olarak çeşitli edebî metinlere sahiptir. Edebî metinler, sadece estetik yapısıyla okurlarda birtakım hisler uyandırmak amacıyla kaleme alınan ürünler değildir. Aynı zamanda mütekellimin/söz sahibinin iç dünyasını ve içinde yaşamış olduğu toplumsal yapıyı yansıtan verilerdir. Belâgat sanatlarını psikolojik süreçleri merkeze alarak incelemek aynı zamanda bu metinleri iyi bir şekilde analiz etme imkânı verir. Böylece hem mütekellimin hem de içinde yaşamış olduğu toplumun psikolojik durumu hakkında sağlıklı veriler elde edilebilir. Bunlarla birlikte belâgat-psikoloji ikilisi, güçlü ve öz yapısıyla ön plana çıkan edebî metinlerin anlam katmanlarına nüfuz etme ve onları iyi bir şekilde anlama fırsatı verir. Birçok edebî mirasıyla birlikte Müslümanların kutsal kitabı Kur’ân-ı Kerîm’in eşsiz belâgati de daha iyi anlaşılır. Ayrıca belâgat ve psikoloji ilişkisine dair özgün çalışmaların yokluğu veya sınırlı sayıda olmasının literatürde meydana getirdiği boşluğu mevcut ve benzer çalışmalar belli bir oranda dolduracaktır. Bu öneme binaen çalışmanın temel amacı, belâgat ve psikoloji disiplinleri arasındaki ilişkiyi belâgat penceresinden hareketle ortaya koymak, bu iki alan arasındaki etkileşimleri incelemek ve bunların yansımalarını tespit ve analiz etmektir. Ancak bu ilişki, daha çok duygu, düşünce, davranış ve ikna süreçleriyle sınırlı tutulmaya çalışılmıştır.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Çerçevesi

Çalışmada özellikle belâgat verilerinden hareket edilerek bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Ancak bu alanda özgün ve bilimsel çalışmaların yetersiz veya kısıtlı olması araştırmanın konusunu önemli kılmakla birlikte bu süreci zorlaştırmıştır. Buna rağmen araştırma sürecinde çalışmanın temsil ettiği alan dikkate alınarak belâgat literatürü taraması yapılmış, konuyla ilgili veriler tespit edilmiş olup çalışmanın temel çerçevesi bu taramalar ekseninde şekillenmiştir. Her ne kadar belâgat mirası dikkate alınarak bir şablon oluşturulmuşsa da psikolojik veriler de ihmal edilmemiştir. Bunun yanında çalışmanın şablon ve çerçevesi doldurulurken her iki alandan uzmanların fikirlerine; doğu-batı, klasik-modern dil bilimcilerin konuyla ilgili tespitlerine yer verilmiştir.

Belâgat ve psikoloji ilişkisi çok önemli olmakla birlikte ele alınması zor bir konudur. Nitekim zihinsel süreçlerle kuşatılmış insanı anlamak güçtür. Diğer bir ifadeyle zihin ve zihin ile ilgili durumları tanımlamak ve buna dair birtakım yargılara varmak zordur. Hatta imkânsız olduğunu savunanlar da olmuştur. Bazı psikologlar özellikle de B. F. Skinner ve J. B. Watson gibi davranışçılar bundan tamamen uzak durmuşlar.³ Zihin ve zihinsel süreçleri tanımlamak zor olduğu gibi davranışları da değerlendirmek kolay değildir. Bazı davranışlar açık ve tek nedenli olduğu halde bazıları karmaşık ve birden çok uyarıcıya sahip olabilir. Özellikle karmaşık davranışlarda yanılmak mümkündür. Çünkü bir uyarıcı çeşitli tepkilere sebep olabileceği gibi bir tepkinin de çeşitli uyarıcıları olabilir.⁴ “Kör adamlar ve fil” öyküsünde olduğu gibi psikolojiye dair her yorum diğer yorumlarla yan yana düşünüldüğünde daha isabetli ve net fikirler verir. Ayrıca bir teorinin ancak aksinin ispatlanması mümkündür, doğruluğunun ispatlanması mümkün değildir.⁵ Zorunlu bilgiler dışında hiçbir şeyin doğruluğunun ispatlanamadığı dikkate alındığında bir teorinin doğru ve geçerli sayılması öznel ve anlaktır. Yeni kanıt ve bulgularla mevcut doğru yanlış addedilebilir. Nitekim bir şeyin geçmişte sürekli gerçekleşmiş olması gelecekte de kesinlikle gerçekleşeceği anlamına gelmez. Psikolojinin de doğruluğu ve geçerliliği kesin değildir. Psikologlar genel kural olarak %95 kesinliği geçer kabul

³ Nigel C. Benson, *Psikoloji; Zihin ve Davranışlarımızı Anlamak İçin Çizgibilim*, çev. Aysun Yavuz (İstanbul: NTV Yay., 2011), 4.

⁴ Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004), 29.

⁵ Benson, *Psikoloji*, 21.

ederler. %5’lik bir yanılma payı bırakırlar. Mümkünse %99 kesinliği ve %1’lik bir hata payını tercih ederler.⁶ Bu çerçevede söz konusu çalışmada psikolojiye dair geliştirilen yorum ve değerlendirmeler daha çok dış gözlemlerle değerlendirildiği için yanılma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Konu işlenirken daha çok belâgatın verilerinden hareketle psikolojik süreçlerle bir ilişkilendirme yapılmıştır. Belâgat sanatlarının arka planında psikolojik süreçlerinin varlığına temas edilirken ya da söz konusu sanatların muhatapta yaratabileceği psikolojik süreçler ele alınırken öncelikle teorik değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak bu teorilerin daha iyi anlaşılabilmesi için belâgat sanatlarını içeren edebî örnek ve metinlere de yer verilmiştir.

Çalışmada yer alan bazı başlık ve içerikler izafi/göreceli olup hem belâgatın psikolojiye etkisi hem de psikolojinin belâgate etkisi bağlamında düşünülebilir. Zira belâgat ve psikoloji iç içe ve çok girift bir ilişkiye sahiptir. Dolayısıyla ilgili bazı kavramlar ve yapılan birtakım değerlendirmeler, farklı bağlamlarda okurların karşısına çıkabilir. Bu anlamda çok kilit bir noktada yer alan muktezâ-yı hâl kavramı örnek olarak verilebilir. Edebî sözün yansımaları bağlamında zikredilebilen muktezâ-yı hâl kavramı aynı zamanda edebî sözün kaynağı ve arka planında da zikredilebilir. Diğer bir ifadeyle muktezâ-yı hâl, hem psikolojinin belâgate etkisi hem de belâgatın psikolojiye etkisi başlıkları altında düşünülebilir.

Çalışmanın bir tarafında belâgat diğer tarafında ise psikoloji yer alır. Bu durum, araştırmada hem belâgat hem de psikoloji sahasına temas etme durumunu doğurur. Bu da çalışma sahasını genişletmekle birlikte sağlıklı bir değerlendirme fırsatı sunmaz. Dolayısıyla çalışmayı belli çerçevelerde sınırlandırma zarureti doğmuştur. Belâgat ilmi itibariyle belâgat literatürü taranarak psikoloji içerikli veriler saptanmaya çalışılmıştır. Buna karşılık psikolojik boyutu itibariyle çalışma özellikle duygu, düşünce, davranış ve ikna gibi süreçlerle sınırlı tutulmuştur.

Araştırmanın temel çerçevesi giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşacak şekilde tasarlanmıştır. Giriş bölümü olan bu bölümde araştırmanın konusu, önemi ve amacı, yöntemi ve çerçevesi ve son olarak da literatürüne yer verilerek çalışmayla ilgili bir ön bilgi verilmiştir.

⁶ Benson, *Psikoloji*, 23-24.

Birinci bölümde hem belâgat hem de psikolojiye dair bir kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Burada çalışmaya ışık tutan belâgat ve psikoloji ile ilgili temel bazı kavramlar ele alınmıştır. Belâgatin sözlük ve terim anlamları hakkında yeterince kaynak, çalışma ve değerlendirme olsa da bu çalışmada yer verilen tanımlarda psikolojik boyutlar dikkate alınmıştır. Daha açık bir ifadeyle belâgatin sözlük anlamları taranırken psikoloji ve psikolojik süreçlerle olan bağlantısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde belâgatin sayısız terim anlamları içerisinde seçilen tanımların tercih sebebi psikoloji faktörü olmuştur. Zira bazı belâgat tanımlarında açıkça psikolojik izlere rastlamak mümkündür. Böylece belâgat ve psikoloji ilişkisi, belâgat kavramıyla başlatılmıştır. Bu kavramsal çerçevenin içerisinde belâgat ve psikoloji ile ilgili kavramlarla birlikte dil olgusu, belâgat ve psikoloji ilişkisine dair genel bir değerlendirmeye de yer verilmiştir.

İkinci bölümde belâgatin psikolojiye etkisi bağlamında öncelikle dil ve belâgatin etkinliği ele alınmıştır. Sanat ve sanat eserlerinin estetik yapısıyla ilgililerde psikolojik süreçler uyandırabilme potansiyeli göz önüne alınarak belâgatin sanatsal boyutu değerlendirilmiştir. Daha sonra belâgatin işlev ve gayesi meânî, beyân ve bedî‘ şeklinde klasik şablon takip edilerek sunulmuştur. Her biri ayrı bir çalışma hatta birden çok çalışma konusu olabilecek bu üç ilim genel hatlarıyla işlenmiştir. Söz konusu ilimlerin genel yapısı ele alınarak yaratabileceği psikolojik etkiler tespit edilmiştir. Bölümün sonunda belâgatin psikolojik süreçleri biraz daha somutlaştırılmış ve teorik bulgular uygulamalı olarak ortaya konulmuştur.

Üçüncü bölümde öncelikle dilin arka planına yer verilerek psikolojik süreçlerin dile etkisi saptanmıştır. Psikolojinin dil ve belâgate zemin oluşturması ve kaynaklık etmesi fikrine giriş bağlamında lafız-mana tartışması ve belâgatin doğal boyutuna yer verilmiştir. Bu bölümün temel konusu olarak tasarlanan belâgatin kaynakları başlığıyla belâgatin arka planında psikolojik süreçlerin varlığı irdelenmiştir. Son olarak belâgatin temel kriter ve olgularından biri olan muktezâ-yı hâl kavramındaki hâl kavramının psikolojik süreçlerle bağlantısı değerlendirilerek bu ilişki desteklenmiş ve belâgat literatüründeki sürecine işaret edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise çalışmayla birlikte elde edilen bulgular genel hatlarıyla sunulmuştur. Böylece okurların zihninde belâgat ve psikoloji ilişkisine dair genel bir tablo çizilmiştir.

4. Araştırmanın Literatürü

Araştırmanın literatürü başlığı altında hem çalışmanın literatür geçmişine hem de çalışmada kullanılan bazı temel kaynaklara yer verilmiştir. Araştırmanın içinde yer alan bazı konu ve başlıklarla uyumlu özgün ve bilimsel çalışmalar mevcut olmakla birlikte çalışmanın başlık ve içeriğiyle aynı olan çalışmalara rastlanmamıştır. Ancak Emin el-Hûlî'nin, *Menâhîcu tecdîd (fi'n-nahvi ve'l-belâgati ve't-tefsiri ve'l-edeb)* (b.y.: Dâru'l-ma'rife, 1961) isimli çalışmanın içerisinde yayınlanmış olan *el-Belâga ve ilmu'n-nefs* başlıklı bir çalışmasından söz edilebilir. Belâgat ve psikoloji arasındaki ilişkiyi eleştirel bir şekilde ortaya koymaya çalışan Hûlî'nin bu kısa çalışması, özünde mevcut araştırmayla aynı olsa da farklı detaylara sahiptir. Bunun yanında araştırmayla ortak noktalara sahip bazı özgün ve bilimsel çalışmalar şöyledir:

Emin el-Hûlî, *Fennu'l-kavl* (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1996)

Hûlî, ilgili eserinde farklı başlık ve içerikler yanında belâgat ile ilgili konuları da ele almıştır. Klasik ve modern verilerden hareket ederek eseri hazırlayan yazar, özellikle hâl kavramını psikolojik süreçlerle ilişkilendirerek bu çalışmaya katkı sunmuştur.

Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Difâ'un 'ani'l-belâga* (Kahire: 'Âlemu'l-kutub, 1976)

Belâgatin modern dönemde yaşamış olduğu sıkıntıları ele alan yazar, doğallık ve sunilik arasında belâgat, bilimsellik ve zevk arasında belâgat, belâgatin tanımı, belâgatin aracı, zevk, üslup gibi konulara yer vermiştir. Yazarın belâgat ve hâl kavramlarını psikolojik süreçlerle tanımlaması, klasik belâgat kaynaklarında yer alan “belâgat aracı” (آلة البلاغة) ifadesini tabiat olgusuyla ilişkilendirmesi, belâgati düşünmek, belîğ kimseyi ise düşünür olarak yorumlaması, zevk ve üslup hakkındaki değerlendirmeleri çalışmanın olgunlaşmasında önemli katkılar sunmuştur.

İbrahim Muhammed Abdullah el-Hûlî, *Muktezâ'l-hâl beyne'l-belâgati'l-kadîme ve'n-nakdi'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-besâir, 1428/2007)

Eser, -adından da anlaşıldığı gibi- muktezâ-yı hâl kavramını klasik verileri de dikkate alarak eleştirel ve detaylı bir şekilde ele almıştır. Mevcut çalışmada muktezâ-yı hâl kavramı değerlendirilirken muktezâ-yı hâlin nazım ve diğer belâgat

başlıklarındaki önemine yer verilirken, hâl kavramının psikolojik süreçlerle ilişkisi gibi konularda ilgili eserden yararlanılmıştır.

Ahmed Şâyib, *el-Uslûb; Dirâsetun belâgiyye tahlîliyye li usûli'l-esâlîbi'l-edebiyye* (Kahire: Mektebetu'n-nahda el-Mısriyye, 1411/1991)

Üsluba dair önemli değerlendirmelerle birlikte belâgat ve tenkit ile ilgili konulara da değinilen eserde belâgat ve psikoloji ilişkisine dair konulara da yer verilmiştir. Çalışmada üslup ve muktezâ-yı hâl ile ilgili değerlendirmeler yapılırken ilgili eserden istifade edildiği gibi yazarın hâl kavramına psikolojik anlamlar yüklemesi de çalışmanın olgunlaşmasına yardımcı olmuştur.

Hâmid Abdulkadir, *Dirâsâtun fî ilmi'n-nefsi'l-edebî* (b.y.: el-Matbaatu'n-nemûzeciyye, ts.)

Eser, edebiyat ve psikoloji ilişkisi, bu ilişkiye zemin hazırlayan güzellik, zevk, tasavvur, tahayyül, duygu ve anlam katmanları gibi konuları ele almıştır. Çalışmada özellikle psikolojik olguların belâgatin oluşumundaki katkıları noktasında ilgili eserden yararlanılmıştır.

Abdülhamid Hasan, *el-Usûlu'l-fenniyye li'l-edeb* (Mektebetu'l-anglo el-Mısriyye, 1964)

Eser, edebiyat, güzellik, lafız-mana, duygu, hayal ve çeşitli belâgat sanatlarını konu edinir. Muhassinât-ı lafziyye ve hayal başlıkları ile ilgili yapılan değerlendirmelerde ilgili eserden istifade edilmiştir.

Muhammed Halefullâh, *Mine'l-vicheti'n-nefsiyye fî dirâseti'l-edeb ve nakdih* (Kahire: Matbaatu lecneti't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1366/1947)

Edebiyat ve eleştirisine yön veren akımlar, edebiyat sanatının psikolojik açıdan yapısı gibi üst başlıklarla belâgat ve psikoloji ilişkisine ışık tutan bazı konulara temas eden eser, belâgatin sanatsal boyutu, ilham ve mütekellimin hâli gibi başlıklar ele alınırken çalışmaya katkı sunmuştur.

İzzeddîn İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edeb* (Kahire: Mektebetu garib, ts.)

Belâgat ve psikoloji ilişkisini nesnel bir şekilde ele alan eser, belâgat ve psikoloji ilişkisi, belâgatin etkinliği ve ilham gibi konularda çalışmaya yön vermiştir.

Abdullah Muhammed el-Ceyyûsî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî ve'd-delâletu'n-nefsiyye* (Dimaşk: Dâru'l-gavesânî li'd-dirâsâtî'l-Kurâniyye, 1435/2014)

Eser, belâgat sanatlarından hareketle Kur'an-ı Kerîm'in 'icâz boyutunu psikolojik yaklaşımlarla ortaya koymak gibi amaçlarla Kur'an ayetlerini psikolojik açıdan ele almayı hedeflemiştir.

Aristoteles, *Retorik*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2019)

Güzel konuşmayı bir sanat olarak tanımlayan Aristoteles, bu eserinde retorik'in ikna ve inandırma gücüne, etkili konuşmanın yöntemlerine, konuşma ile ilgili diğer olgulara ve psikolojik süreçler gibi birçok konuya temas etmiştir. Çalışmada özellikle dil ve belâgatin etkinliği konusunda ilgili eserden yararlanılmıştır.

Freud-Jung-Adler, *Psikanaliz Açısından Edebiyat*, çev. Selâhattin Hilav (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1981)

İlgili kitapta Sigmund Freud, Alfred Adler ve Carl Gustav Jung edebiyat ve psikanaliz arasındaki ilişki incelenmiştir. Özellikle eserdeki psikoloji ve edebiyat başlığı çalışmayla yakın ilişkilidir. Bu bağlamda yaratıcılık başlığı ele alınırken kitaptan yararlanılmıştır.

R. Wellek - A. Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev. Ahmet Edip Uysal (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983)

Edebiyat sanatı bilgisi, eleştirisi, bilimi ve edebiyat tarihini birleştirmeyi hedefleyen eserden belâgat ve psikoloji ilişkisi, belâgatin etkinliği ve belâgatin kaynakları gibi başlıklar ele alınırken yararlanılmıştır.

Mahmûd Ekrem Recâizâde, *Ta'lim-i Edebiyyât*, haz. Furkan Öztürk (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yay., 2016)

Recâizâde, bu eserinde belâgat ve edebiyata dair birçok başlığa yer vermiştir. Zihin, efkâr, hissiyyât, hüsn-i tabiât, kuvve-i hayâliyye ve zarâfet gibi olguları ele alan yazar, bir anlamda edebiyat ve psikoloji ilişkisine ışık tutmuştur. Belâgatin dinamikleri, belâgatin etkinliği ve belâgatin kaynakları gibi konular ele alınırken söz konusu eserden yararlanılmıştır.

İsmet Emre, *Edebiyat ve Psikoloji* (Ankara: Anı Yay., 2006)

Edebiyat ve psikoloji ilişkisini ele almaya çalışan yazar eseri hakkında şunları dile getirmiştir: “*Elinizdeki çalışma gerek sanat oluşları gerekse bilim çevrelerinde uzun süre kabullenmeyişi bakımından aynı kaderi paylaşan edebiyat ile psikoloji bilimleri arasındaki belirgin benzerlikleri bir kez daha tartışmaya açarak sadece terminolojik düzeyde kalan ‘edebiyat psikolojisi’ ara alanını biraz daha güçlendirmeye dönük bir çabanın ürünüdür.*”⁷ Çalışmada belâgat ve psikoloji ilişkisi, belâgatin oluşumunda psikolojinin rolü, belâgatin kaynakları gibi konularda ilgili eserden yararlanılmıştır.

İsmail Çetişli, *Edebiyat Sanatı ve Bilimi* (Ankara: Akçağ Yay., 2021)

Eserde estetik ve sanat, edebiyat sanatı ve edebiyat bilimi ana başlıklarına yer verilmiştir. Özellikle belâgatin sanatsal boyutu ve belâgatin etkinliği gibi konularda eserden yararlanılmıştır.

Araştırma sürecinde yararlanılan kaynaklar arasında belâgat ve psikolojik eserler zikredilebilir. Bununla birlikte konuyu destekleyen ve zenginleştiren diğer birçok kaynaktan bahsedilebilir. Ancak temel ve sıkça başvurulmuş bazı kaynaklardan bahsetmek gerekirse birinci bölümde fesâhat ve belâgat kavramlarının sözlük anlamları ele alınırken ilgili bazı kaynaklara başvurulmuştur. Bu alanda akla gelen kaynakların başında alfabetik diziyi takip etmesiyle sonrakilere ilham kaynağı olan Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) *Kitâbü’l-‘ayn* adlı eseri gelir. Bunun yanında İbn Fâris’in (ö. 395/1004) *Mü‘cemü mekâyîsi’l-luga*, Cevherî’nin (ö. 400/1009’dan önce) *Sihâh*, İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) *Lisânü’l-‘Arab* ve Fîrûzâbâdî’nin (ö. 817/1415) *Kamûsü’l-muhît* isimli eserini saymak mümkündür. Fesâhat ve belâgatin terim anlamları ve belâgatla ilgili diğer kavramlar değerlendirilirken özellikle belâgat ve edebiyatın bazı temel kaynaklarından istifade edilmiştir. Bunların başında Arap edebiyatına dair zengin bir miras bırakarak literatürde önemli bir yer edinen Câhiz’in (ö. 255/869) *Beyân* adlı eseri gelir. Bunun yanında nazım ve nesir başta olmak üzere belâgat gibi diğer bazı konuları da ihtiva eden Ebû Hilâl el-Askerî’nin (ö. 400/1009’dan sonra) *Sinâ’ateyn* ve Arap edebiyatıyla birlikte özellikle de fesâhat konusunu ele alan İbn Sinân el-Hafâci’nin (ö. 466/1073) *Sirrü’l-fesâha* adlı eseri

⁷ İsmet Emre, *Edebiyat ve Psikoloji* (Ankara: Anı Yay., 2006), VIII.

zikredilebilir. Belâgat tarihinde önemli bir konuma sahip olan Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) Kur'ân'ın i'câzını nazım teorisi ekseninde ele alan *Delâilü'l-i'câz* ve belâgate dair konuları işleyen *Esrârü'l-belâga* başlıklı eserleri de bu anlamda öne çıkan kaynaklardır. Kâtip ve şairlerin ihtiyaç duyacağı bilgileri içeren İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *Meselü's-sâir* eseriyle birlikte belâgat telif geleneğinde yeni bir dönemin temellerini atan Sekkâki'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* ve bu geleneğin sonucunda ortaya çıkan aynı zamanda metin, şerh ve haşiyeler arasında mekik dokumada önemli bir yer edinen ve belâgate yeni bir telif kültürü kazandıran Kazvîni'nin (ö. 739/1338) *Telhîs* ve *Îzâh* adlı eserleri de sayılabilir. Bu bölümde yer alan psikoloji ve duygu, düşünce, davranış gibi psikolojik süreçler ele alınırken Rasim Bakırcıoğlu'nun *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Ahmet Cevizci'nin, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Güncel Masaroğulları ve Muhammet Koçakgöl'ün *Psikoloji Sözlüğü*, Selçuk Budak'ın *Psikoloji Sözlüğü*, Rod Plotnik'in *Psikoloji'ye Giriş*, Richard J. Gerrig ve Philip G. Zimbardo'nun *Psikoloji ve Yaşam; Psikolojiye Giriş* ve Feriha Balkış Baymur'un *Genel Psikoloji* adlı eserine başvurulmuştur.

İkinci bölümde çalışmanın temel başlıklarından biri olan belâgatin işlev ve gayesi alt başlıklarıyla birlikte ele alınırken daha çok belâgatin temel kaynaklarından istifade edilmiştir. Bu bağlamda birinci bölümde zikredilen kaynakları burada tekrar saymak mümkündür. Ayrıca Yahya b. Hamza el-'Alevî'nin (ö. 749/1348) *Tırâz* ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasarü'l-meânî* adlı eserlerini de bu temel kaynaklar arasında saymak mümkündür. Son olarak Hâşimi'nin, *Cevâhirü'l-belâga* ve Merâği'nin, *'Ulûm'l-belâga* isimli eserleri de son dönem belâgat eserleri olarak zikredilebilir.

Üçüncü bölümde çalışmanın temel başlığı olan belâgatin kaynağı konusu ele alınırken birinci ve ikinci bölümde zikredilen temel belâgat ve psikoloji kaynaklarına tekrar başvurulmuştur. Ayrıca Oğuz Cebeci'nin *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, Recâîzâde'nin *Ta'lîm-i Edebiyyât*, Zeyyât'ın *Difâ'un 'ani'l-belâga*, Hâmid Abdülkadir'in *Dirâsâtün fî ilmi'n-nefsi'l-edebî*, İbrahim el-Hûlî'nin *Muktezâ'l-hâl*, Abdurrezzak Hamîde'nin *Şeyâtînu's-şu'arâ*, adlı eserleriyle birlikte Tevfik el-Hakîm'in *Fennu'l-edeb* eseri ve *el-İlham fî'l-edebi ve'l-fenn* çalışmasına da yer verilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde çalışma ile ilgili ön plana çıkan bazı kavramlara yer verilecektir. Başta çalışmanın temelini oluşturan “belâgat” ve “psikoloji” kavramları olmak üzere bu iki kavrama zemin hazırlayan, onları destekleyen ve onlarla ilişkili olan bazı yardımcı kavramlar ele alınacaktır.

1. Fesâhat

F-s-h (ف-ص-ح) maddesi, sözlükte “açık olmak”, “ortaya çıkmak”, “fazlalıklardan arınmak”, “öz ve saf” anlamlarına gelir. Zikredilen manalar doğrultusunda “sabahın doğuşu”, “kolostrum/ağız sütünün tükenerek sütün saflaşması”, “sütün köpükten ve kaymaktan arınması” şeklinde günlük yaşamda kullanılan bazı anlamlar, ilgili maddenin kapsamında yer alır. Kök anlamlarından yola çıkarak maddenin dil sahasında da birtakım anlamlar kazandığı görülmektedir. “Yabancı bir kimsenin Arapçayı doğru ve akıcı bir şekilde konuşması”, “iyi bir konuşma seviyesine erişmek”, “sözün güzel ve iyisini kötüsünden ayırt edebilen, yetkin ve akıcı konuşan kimseye fasîh denmesi” bu anlamlardan bazılarıdır.⁸ Hz. Mûsâ’nın (a.s.) ... وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا... “Kardeşim Hârûn benden daha açık ve düzgün konuşur...”⁹ şeklinde kardeşi Hz. Hârûn (a.s.) hakkındaki değerlendirmelerinde yer alan أَفْصَحُ kelimesi bu bağlamda kullanılmıştır.¹⁰

Fesâhatin terim anlamıyla ilgili klasik kaynaklarda birçok tanım ve değerlendirme yapılmıştır. İbnü’l-Esîr, fesâhat ve belâgat hakkında dil bilimcilerine ait süre gelen birçok tanım ve değerlendirmenin varlığından bahsederken bu noktada çok az kimsenin sözüne itimat edilebileceğini vurgulamıştır.¹¹

Fesâhat kavramını ilk ve aynı zamanda çokça kullananlardan biri olan Câhiz, *Beyân* adlı eserinde fesâhate hem lafız hem de mana açısından geniş bir misyon

⁸ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh; Tâcü’l-luga ve sihâhu’l-‘Arabiyye* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 1430/2009), 890; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/544-545.

⁹ Kur’ân Yolu (Erişim 26 Haziran 2025), el-Kasas, 28/34.

¹⁰ Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dâru’l-kalem, 1430/2009), 637.

¹¹ Ebü’l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Meseli’s-sâir fi edebi’l-kâtib ve’s-şâ’ir*, thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru nahdati Mısır, ts.), 1/90.

yüklemiştir. Fesâhati, belâgat ve beyân gibi kavramlarla sık sık yan yana zikretmiş ancak beyân ve belâgat kavramlarını tanımlarken¹² fesâhatin tanımına yer vermemiştir. Fesâhat ile ilgili ifadelerinden¹³ yola çıkarak onun fesâhate, “Arap dilinde olmayan kullanımlardan sakınmak” veya “Arap dilinde kullanılan harf, kelime ve ifadeleri doğru, akıcı, net ve eksiksiz bir şekilde kullanmak” gibi anlamlar yüklediğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte eserde fesâhatin sözlük ve terim anlamlarının sınırlarının net bir şekilde çizilmediği görülmektedir. Sözlük anlamı daha belirgin bir şekilde ön plana çıkarken terim anlamı aynı ölçüde netlik kazanmadığı söylenebilir. Ancak fesâhatin beyân ve belâgat kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanılması, onun terimsel anlamına dair bazı ip uçlar vermektedir. Özellikle fesâhatin manaya yönelik kullanımlarında belâgate yakın ve terimsel bir anlamın hâkim olduğu söylenebilir.

Hafâcî de fesâhat tartışmalarına açıklık getirmek amacıyla kaleme aldığını iddia ettiği¹⁴ *Sirrü'l-fesâha* adlı eserinde fesâhati, lafza ilişkin bir kavram olarak ele almış ve belâgatın bir parçası olarak konumlandırmıştır.¹⁵ Bilimsel bir tanım ortaya koymayan Hafâcî, lafızların fasîh sayılabilmesi için hem kelime hem de kelâm düzeyinde bir dizi ölçüt sıralamıştır. Eserin önemli bir bölümünü bu ölçütlere ayıran müellif, kelimenin fesâhatine dair şu şartlara yer vermiştir:

- Harf mahreçlerinin birbirinden uzak olması,
- Kulağa hoş gelmesi,
- Yaygın ve anlaşılır olması,
- Sıradan ve basit olmaması,
- Dil kurallarına şaz/aykırı olmaması,
- Asıl anlamıyla birlikte uygun olmayan başka bir anlama da delalet etmemesi,
- Harf sayısının ideal düzeyde olması,

¹² Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1418/1998), 1/76, 88-97.

¹³ Câhiz, *Beyân*, 1/41-42, 75, 162, 163; 2/17-18, 71, 221.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbn Sinan el-Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1402/1982), 13, 63.

¹⁵ Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 60, 63.

- Mananın uygun olması durumunda tasgir/küçültme sîgasıyla kullanılması.¹⁶

Ayrıca “her kelimenin yerinde kullanılması” gibi bazı özel şartlarla birlikte benzer maddeleri kelâmın fesâhat ölçütleri için de zikretmiştir.¹⁷ Hafâcî, her ne kadar fesâhati daha çok lafız merkezli bir kavram olarak değerlendirse de onu manadan bağımsız değerlendirmemiştir.¹⁸

Sekkâkî ise fesâhati manaya ve lafza yönelik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Manaya yönelik fesâhati “sözün karmaşık ve kapalılıktan uzak olması”, lafza yönelik fesâhati ise “kelimenin tenâfur/telaffuz güçlüğü vasfından uzak”, “dil kurallarına uygun”, “özgün ve köklü bir kelime olması” gibi bazı ölçütlerle izah etmiştir. Ancak kelimenin özgün olması, halkın ve müvelledûn diye tabir edilen kimselerin değil fasîh kimselerin kullanmasıyla anlaşılacağını ifade etmiştir.¹⁹

İbnü'l-Esîr de fesâhati lafzın bir vasfı olarak değerlendirmiş ve onu “güzel söz” karşılığında kullanmıştır. Ona göre fesâhat, yalnızca sözlük anlamı olan “belirgin ve açık” şeklindeki tanımlarla sınırlı tutulmamalıdır. Bu bağlamda alana hâkim olmayan ve söz konusu tanımlamaların ötesine geçemeyenleri birtakım itirazlar sıralayarak eleştirmiştir. Bu doğrultuda fesâhatin tanımında yer alan belirginlik ve açıklık kavramlarını izah eden İbnü'l-Esîr, açıklıktan maksadının “kelimenin sözlüklere müracaat edilmeden anlaşılabilir olması” gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü manası açık ve anlaşılır olan söz, edebiyatçılar tarafından bilinir. Edebiyatçılar tarafından bilinen de güzel kabul edilir. Nitekim onlar bütün kelimeleri edebî süzgeçten geçirerek çirkin olanları reddetmiş, güzel olanları ise seçmiş ve kullanmışlardır. Güzel sözün kullanılmasının sebebi, belirgin ve açık olmasıdır. Dolayısıyla fasîh söz, güzel sözdür. İbnü'l-Esîr, güzel ve çirkin sözün duysal ve algısal olduğunu, kulağa hoş gelenin güzel, kulağı tırmalayan sözün de çirkin olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda ona göre fesâhat, manaya değil lafza yönelik bir niteliktir. Zira الْمُرْنَةُ، الدَّيْمَةُ، الْبُعَاقُ kelimeleri aynı anlamı (yağmur) ifade ederken ilk iki kelime fasîh، الْبُعَاقُ kelimesi ise gayr-ı fasîh kabul edilmiştir. Zikredilen değerlendirmelerden sonra İbnü'l-Esîr'in konuyu şöyle

¹⁶ Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 63-92.

¹⁷ Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 97-110.

¹⁸ Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 220, 229, 232, 234.

¹⁹ Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zarzûr (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1407/1987), 416, 417.

özetlediği söylenebilir: Fasîh lafız, açık ve belirgin olandır. Açık ve belirgin olmasının sebebi de edebiyatçılar tarafından kullanılagelmiş olmasıdır. Edebiyatçılar tarafından kullanılagelmiş olması da güzel olmasındadır. Güzellik de duysal ve algısalıdır.²⁰

Kazvîni ise fesâhat kavramını “müfred”²¹, “kelâm” ve “mütekellim” şeklinde üç unsurun vasfı olarak kullanmıştır. Müfredin fesâhati ile ilgili “tenâfurı’l-hurûf”, “garâbet” ve “dil kurallarına muhalefetten arınmak” şeklinde üç şarta yer vermiştir. Kimileri zikredilen şartlara “kelimenin kulağı tırmalamaması” şeklinde dördüncü bir şart daha ilave etmişse de kendisi bunu zayıf kabul etmiştir. O, dillerine güvenilir ve seçkin Arapların bir kelimeyi çokça kullanmasını fasîh kelimenin göstergesi olarak görür. Kelâmın fesâhati için de “za‘f-ı telîf”, “tenâfurı’l-kelimât” ve “te‘kîd” şartlarını zikretmiştir. “Çok tekrar” ve “zincirleme izafet tamlamaları” gibi şartları zikredenler olmuşsa da kendisi bunları zayıf görmüştür. Mütekellimin fesâhatini ise “meleke ve yetkinlik” olarak açıklamıştır. Ona göre maksadını fasîh sözlerle ifade edebilen bir kimse “fasîh mütekellim” niteliğine haiz olur.²²

Fesâhatin sadece lafızla mı, manayla mı ya da hem lafız hem de manayla mı ilişkili olduğu tartışılmıştır.²³ Bununla birlikte fesâhatin lafız eksenli bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu söylemden hareketle fesâhatin değerlendirilmesinde yalnızca lafzın merkeze alınması uygun değildir. Lafızla birlikte mana ve nazım olgularını da dikkate almak daha sağlıklı sonuçlar verir. Fakat kimi zaman fesâhat, هُجْع kelimesinde olduğu gibi yalnızca lafza yönelik olup mana ve nazım ile bir ilişkisi olmaz. Bazen de kelime, lafız olarak fasîh olmakla birlikte mana olarak ve nazım bağlamında gayr-ı fasîh olabilir. O halde gayr-i fasîhe yol açan etkenlerden “ta‘kîd”, “garabet” ve “za‘f-ı te‘lîfte” olduğu gibi fesâhat hem lafız hem mana hem de nazımla ilişkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla fasîh veya gayr-i fasîhe konu olan lafız olmakla birlikte mana ve nazım da belirleyici unsurlardandır. Herhalde Cürçânî’yi mana ve nazımı merkeze alarak fesâhat hakkındaki düşüncelerine sevk eden

²⁰ İbnü’l-Esîr, *Meselü’s-sâir*, 1/91.

²¹ Kazvîni, müfredin fesâhatinden bahsederken zaman zaman “kelime” ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla müfred kavramını kelime karşılığında kullandığını söylemek mümkündür. bk. Ebü’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân el-Kazvîni, *el-Îzâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1424/2003), 13, 15.

²² Ebü’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân el-Kazvîni, *Telhîsü’l-Miftâh* (Karaçi: Mektebetü’l-büşrâ, 1431/2010), 7-9; Kazvîni, *Îzâh*, 13-20.

²³ Yahya b. Hamza el-‘Alevî, *et-Tirâz*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, 1423/2002), 1/69-70.

etkenlerin başında bu iki unsuru göz ardı ederek lafzı merkeze alan değerlendirmelerin yoğunluğu olmuştur. Aksi halde Cürcânî, fesâhatin lafız boyutunu inkâr edecek değildir.²⁴

Sözlük ve terim anlamları ile ilgili verilen bilgiler ışığında fesâhat kavramının başlangıçta günlük ve temel ihtiyaçlar için kullanıldığı söylenebilir. Zamanla bu kullanım yanında dilin bir niteliği olarak da kullanılmaya başlanmış ve dilbilimsel kavrama doğru bir zemin oluşturulmuştur. Süreçle birlikte sadece gündelik anlamda değil, sözün estetik, fonetik ve anlam bakımından taşıdığı nitelikleri ifade eden bir kavram olarak terimsel anlama geçiş sağlanmıştır. Nitekim çerçevesi mutlak bir otorite tarafından çizilmemiş ve doğrudan tanımlanmamış diğer beşerî kavramlar gibi fesâhat kavramı da belli bir terminolojik olgunluğa ulaşınca kadar uzun bir süreçten geçmiştir. Bu bağlamda zikredilen bilgiler ışığında fesâhati, “kulağa hoş gelen, doğru, akıcı, anlaşılır, uygun kelime seçme ve nazım sanatı” şeklinde tanımlamak mümkündür.

2. Belâgat

B-l-ğ (ب-ل-غ) maddesi, sözlükte بَلَّغَ-يَبْلُغُ-بَلَاغٌ şeklinde “ulaşmak” anlamına gelir.²⁵ Bu temel anlam, hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem de erken dönem Arap şiirinde çeşitli örneklerle karşımıza çıkmaktadır. Nitekim وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا “Firavun, “Ey Hâmân!” dedi, “Bana yüksek bir kule inşa et; belki bazı yollara, göklerin yollarına ulaşırım da...”²⁶ ayetinde yer alan أَبْلُغْ ve ‘Amr b. Külsûm’un (ö. 584 veya 600) ... إِذَا بَلَغَ الْفَطَامُ لَنَا صَبِيٌّ “Bizden bir çocuk sütten kesilecek yaşa gelince...”²⁷ muallakasındaki şiirinde kullanılan بَلَّغَ fiilleri bu anlamda kullanılmıştır. Zikredilen kök anlam yanında “belâğ” (بَلَاغٌ) kelimesi “dilediğine ve

²⁴ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahman el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Ebû Fîhr Mahmud Muhammed Şakîr (Kahire-Cidde: Matbaatu'l-Medenî-Dâru'l-Medenî, 1413/1992), 442.

²⁵ Cevherî, *Sihâh*, 111; İsfahânî, *Müfredât*, 144; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/419; Ebû't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhîr*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerîyya Câbir Ahmed (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008), 157.

²⁶ el-Mü'mîn, 40/36.

²⁷ Ebû'l-Esved (Ebû Abbâd) Amr b. Külsûm, *Dîvânü 'Amr İbn Külsûm*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1411/1991), 91.

maksadına ulaştıran araç” karşılığında da kullanılmıştır.²⁸ Aynı şekilde “yaklaşmak” anlamı da zaman zaman bu maddenin kapsamında değerlendirilmiştir.²⁹ Nitekim İbn Fâris, “yaklaşmak” ile “ulaşmak” arasındaki semantik yakınlığa işaret ederek bu iki anlam arasında bir geçişlilik olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda *فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَھُنَّ* ... *فَأَمْسِكُوھُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوھُنَّ بِمَعْرُوفٍ* “Sürelerinin sonuna yaklaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayırılın...”³⁰ ayetinde zikredilen *بَلَغَ* fiilinde olduğu gibi zaman zaman “yaklaşmak” anlamı, “ulaşmak” anlamında kullanılan kelimelerle ifade edilebilir.³¹ “Yeterlilik”, “olgunlaşmak”, “doruk ve zirve” de ilgili maddenin içerisinde yer alan diğer bazı anlamlardır. Zira belâğ kelimesi, *إِنَّ فِي* *هَذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ* “İşte bunda, Allah’a kulluk eden topluluk için yeterli açıklama vardır.”³² ayetinde yer aldığı gibi zaman zaman “yeterlilik” anlamında kullanılmaktadır.³³ Söz konusu madde, *بَلَغَ* *وَأَحْتَلَمَ كَأَنَّهُ بَلَغَ وَقْتَ الْكِتَابِ عَلَيْهِ*, *بَلَغَ* *الْغُلَامُ: أَذْرَكَ وَاحْتَلَمَ كَأَنَّهُ بَلَغَ وَقْتَ الْكِتَابِ عَلَيْهِ* cümlesinde “Çocuk buluşa erişti.” anlamında kullanılmıştır. Ancak buradaki “erişmek” anlamı, sadece çocuğun biyolojik gelişimi değil, aynı zamanda “yetişkinlik” evresine ulaşması ya da ilahi sorumluluğu yüklenebilecek “olgunluğa” erişmesi şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim *بَلَغَ النَّبْتُ: اِنْتَهَى* ve *بَلَغَتِ النَّخْلَةُ: حَانَ إِذْرَاكُ ثَمَرِهَا* cümlelerinde olduğu gibi “olgunlaşmak”, “tam erişmek” ve “doruk” anlamları da maddenin kapsamında yer almıştır.³⁴ Ayrıca *فِرْزَابَادِي*, *هُوَ أَحْمَقُ بَلَغَ وَبَلَغَ وَبَلَغَةً أَي: مَعَ* *حَافَتِهِ يَبْلُغُ مَا يُرِيدُ أَوْ هَيَاةً فِي الْحُمُقِ* şeklindeki ifadelerle yer vererek³⁵ ulaşmak anlamıyla birlikte “zirve” anlamında da kullanıldığını ifade etmiştir. Aynı şekilde *أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا*

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/419.

²⁹ Cevherî, *Sihâh*, 111; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/420.

³⁰ et-Talâk, 65/2.

³¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mü'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 1/301-302.

³² el-Enbiyâ, 21/106.

³³ İbn Fâris, *Mü'cem*, 1/302; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/419.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/420.

³⁵ *Firûzâbâdî, Kamûsü'l-muhîr*, 157.

بَالِغَةً إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ “Yoksa, “Neye hüküm verirsiniz o mutlaka sizindir” diye tarafımızdan lehinize verilmiş, kıyamet gününe kadar geçerli kesin sözler mi var?”³⁶ ayetinde yer alan بَالِغَةً kelimesi, “kesin, güçlü ve kararlı” manalarıyla “zirve ve kemal” anlamında kullanılmıştır.³⁷ Zikredilen anlamlar yanında söz konusu madde, جَيِّدٌ شَيْءٌ بَالِغٌ cümlesinde³⁸ olduğu gibi “iyi ve güzel” anlamlarında kullanılarak “bir şeyin iyisi ve güzeli” kastedilmiştir.

Maddenin بَلَّغَ-يُبَلِّغُ-بَلَاغَةً şeklindeki kullanımına da rastlamak mümkündür. Bu bağlamda بَلَّغَ الرَّجُلُ cümlesiyle “belâgatte olgunlaşarak belli bir düzeye ulaşan, bu özellikleri karakter ve meleke haline getiren, etkili ve düzgün konuşan kişi” kastedilir.³⁹ Nitekim فَعَلَ kalıbı bir eylemin çoğunlukla tabiat ve karaktere dönüşmüş halini ifade eder.⁴⁰ Ayrıca وَبَلَّغَ، وَبَلَّغَ، وَبَلَّغَ cümlesinde belîğ kimse, “güzel, etkili ve fasîh sözlü” olarak tanımlanmıştır.⁴¹ “...ve onlara durumları hakkında tesirli söz söyle.”⁴² şeklindeki ayet bu minvalde zikredilebilir. O halde bu formuyla maddenin, doğrudan “güzel ve etkili söz” karşılığında kullanıldığı söylenebilir.

Zikredilen bilgiler doğrultusunda b-l-ğ maddesinin en temel ve en yaygın anlamı “ulaşmak” olmakla birlikte bu temel anlam etrafında şekillenen “ulaşım aracı”, “yaklaşmak”, “olgunlaşmak”, “yeterlilik”, “zirveye ve kemale erişmek”, “iyi, güzel ve etkili olmak” gibi içerikler de maddenin kapsamında yer alan diğer bazı anlamlardır.

Terim anlamı itibariyle belâgat (البلاغة) kelimesi, بَلَّغَ-يُبَلِّغُ-بَلَاغَةً şeklinde “ulaşmak” anlamındaki fiil kalıbının değil بَلَّغَ-يُبَلِّغُ-بَلَاغَةً fiil kalıbının mastarı olduğu

³⁶ el-Kalem, 68/39.

³⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 144.

³⁸ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, thk. Abülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1424/2003), 1/161; Cevherî, *Sihâh*, 112; Fîrûzâbâdî, *Kamûsü'l-muhît*, 157.

³⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 1/161; Cevherî, *Sihâh*, 112; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/420.

⁴⁰ Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fî 'ilmeyi't-tasrîfi ve'l-hat*, thk. Hasan Ahmed el-Osmân eş-Şâfiyecî (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1435/2014), 110.

⁴¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 1/161; Cevherî, *Sihâh*, 112; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/420.

⁴² en-Nisâ, 4/63.

söylenebilir. Ancak belâgat kavramı, iştikak olarak بَلَّغَ fiil kalıbından türetilse de mana olarak hem bu kalıp hem de asıl kalıp olan بَلَّغَ fiilinin anlamlarıyla bağdaştırılabilir. Nitekim İbn Fâris, fasîh ve güzel sözlü bir kimsenin belâgat vasfıyla nitelendirilmesini, birinci babın/kalıbın, diğer bir ifadeyle maddenin asıl anlamıyla (ulaşmak) bağdaştırmıştır. Zira böyle bir kimse, belâgatiyle hedefine ulaşabilmektedir.⁴³

Belâgatin sadru'l-İslamdan itibaren birçok terim anlamı zikredilmiştir.⁴⁴ Hatta bu süreci cahiliye dönemine kadar götürmek mümkündür.⁴⁵ Ancak zamansal olarak geriye doğru gittikçe bilimsel tanım ve değerlendirmeler yerine bedevî hayatın içinden neşet eden doğal ve pratik bir belâgat örneğiyle karşılaşmaktadır. Sadru'l-İslam ve sonrasında ise doğal belâgat yerine bilimsel bir belâgat süreci başlamıştır. Bu bilimsel süreçte konusuna, mahiyetine ve gayesine göre sayısız belâgat tanımları kayda geçirilmiştir. Öyle ki alanda söz sahibi olan herkesin belâgatin tanımına dair mutlaka bir değerlendirmesi ve yorumu olmuştur. Ancak yapılan tanımların birçoğu “efrâdını câmi, ağyârını mâni” formundan uzak kalmıştır. Diğer bir ifadeyle yapılan tanımlar, bilimsel bir çerçeveden ve hüviyetten ziyade belli bir başlığa ve noktaya dikkat çekme mahiyetinde değerlendirilebilir. Nitekim Hafâcî, bunların birçoğunu sembol ve işaret olarak görmekte ve doğru tanım kriterlerini taşımadığını ifade etmektedir.⁴⁶ Bu bağlamda kimisi “Belâgat, îcâzdır.”⁴⁷, kimisi “Belâgat, anlamlı bir işarettir.”⁴⁸, kimisi de “Belâgat, fasıl ve vasıldır.”⁴⁹ gibi sloganik söylemler geliştirerek belâgati tanımlamıştır. Bu ve buna benzer tanımlar daha çok öznel olup, beğenilen, önemsenen ve dikkat çekici ifadelerden oluşmaktadır. Belâgat gibi estetik bir ilme aynı doğrultuda tanım seçme gayreti, böyle bir tablonun ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Nihayetinde belâgate dair çoğu söylemler puzzle/yapboz misali birbirini tamamlayan unsurlar şeklinde görülebilir. Bunun yanında “Belâgat, hata yapmamak ve

⁴³ İbn Fâris, *Mü'cem*, 1/302.

⁴⁴ Câhiz, *Beyân*, 1/96; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn; el-kitâbe ve's-şî'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (b.y.: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1371/1952), 12, 51-52.

⁴⁵ Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1404/1983), 2/118.

⁴⁶ Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 59.

⁴⁷ Câhiz, *Beyân*, 1/116; Askerî, *Sinâ'ateyn*, 173; Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 207.

⁴⁸ Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 59.

⁴⁹ İbn Abdirabbih, *İkdü'l-ferîd*, 2/122.

yavaşlamamaktır.”⁵⁰ gibi bazı tanımların ise belâgatla ilişkisi karmaşık ve özgünlükten uzaktır. Çünkü ilgili tanımda yer alan “hata yapmamak...” ifadesi, birçok kavrama uyarlanabilecek genel bir kayıttır. Belâgatin tanımları içerisinde uzun uzun açıklama ve değerlendirmelerden müteşekkil ifadeler de görmek mümkündür.⁵¹ Ancak bu çalışmada bütün belâgat tanımlarına yer vermek yerine çalışmaya ışık tutacak bazı tanımlar zikredilecektir.

Hâlid b. Safvân (ö. 135/752-53) belâgati şöyle tanımlamıştır: “*Maksadın anlaşılması ve etkili bir ikna çabasıdır.*”⁵² Rummânî (ö. 384/994) ise belâgat ve tanımına dair bir takım ön bilgi ve eleştirilerde bulunduktan sonra şöyle bir tanım tercih etmiştir: “*Mananın, en güzel lafız ve ifadelerle kalbe aktarılmasıdır.*”⁵³ Askerî de şu sözlerle tanımlamıştır: “*Kabul edilebilir bir şekil, güzel bir sunum ve üslupla manayı, muhatabın içinde (mütakellimin içinde yerleştiği gibi) yerleşecek şekilde kalbine ulaşmasını sağlayan her şeye belâgat denir.*”⁵⁴ Ayrıca kendisi belâgate dair değerlendirmeleri içerisinde şöyle bir tanıma da yer vermiştir: “*Belâgat, mananın açık ve anlaşılır kılınması, sözün de güzelleştirilmesidir.*”⁵⁵ İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256) ise “hüsnü'l-beyân” ile belâgatin eş değer olduğunu ifade ederken hüsnü'l-beyânı, “*Manayı, anlaşılabilir en güzel şekillerde sunmak, onu en kısa ve en kolay bir yolla muhatabın anlayış ve idrakine ulaştırmaktır.*”⁵⁶ sözleriyle tanımlamıştır. İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456/1064) ifadesiyle kimi muhdesûn belâgatçılar şöyle bir tanım benimsemiştir: “*Manayı en güzel sözlerle kalbe aktarmaktır.*”⁵⁷ Kazvîni'nin kelâmın belâgatine dair “*Fasîh olmakla birlikte sözün muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır.*” şeklindeki tanımı, belâgatin bilimsel tanımına en güzel örneklerden biri olarak gösterilebilir.⁵⁸ Ayrıca batılı bilginlerden La Harpe “*Samimi duyguların doğru bir şekilde ifade edilmesidir.*”, Sourin ise “*Sağlam bir fikir, sonra uygun kelimedir.*”, Jean

⁵⁰ Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 59.

⁵¹ Câhiz, *Beyân*, 1/114, 115-116.

⁵² İbn Abdirabbih, *İkdü'l-ferîd*, 2/122.

⁵³ Ebü'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'an* (li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdilkâhir el-Cürcânî), thk. Muhammed Hâlefullah-Muhammed Zeğlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 75-76.

⁵⁴ Askerî, *Sinâ'ateyn*, 10.

⁵⁵ Askerî, *Sinâ'ateyn*, 10.

⁵⁶ Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'an*, thk. Hifnî Muhammed Şeref (b.y.: Nahdatu Mısır, ts.), 204.

⁵⁷ Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini'si-ri ve âdâbihi ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1401/1981), 1/246.

⁵⁸ Kazvîni, *Telhîs*, 10.

de La Bruy ère de “Psikolojileri ele geçirmeye olanak sağlayan ruhsal bir bağıştır.” şeklinde belâgate dair bazı tanımlar zikretmişlerdir.⁵⁹

Belâgat ile ilgili zikredilen tanımlarda “söz”, “mana”, “kalp”, “muktezâ-yı hâl”, “üslup”, “etkinlik”, “ikna” vb. unsurlara dikkat çekilmektedir. Bu kavram ve olgular çerçevesinde söz konusu tanımlarda “psikolojik süreçlerin” merkeze alındığı söylenebilir. Nitekim yapılan tanımlarda yer aldığı gibi belâgat, sadece ulaşmak değil, aynı zamanda uygun, güzel, etkili bir kelâm ve üslupla muhataba ulaşmaktır. Bu bağlamda Askerî, kendi tanımında yer alan “*kabul edilebilir bir şekilde, güzel bir sunum ve üslupla...*” şeklindeki ifadelerin, belâgatin bir şartı olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Gerekçesini de şöyle izah etmiştir: “*Bir sözün anlamı açık ve anlaşılır olduğu halde ifadeleri, sunumu ve üslubu demode ve eski olursa belîğ sayılmaz. (...) ‘Belâgat, ancak mananın anlaşılır halde aktarılmasıdır.’ iddiasında bulunun bir kimse ise fesâhat-lukne, hata-doğru ve kapalı-açık bütün sözleri tek bir değerlendirmeye tabi tutmuş olur. (...) Hâlbuki belâgat, beğenilen ve övülen sözlerle denir.*”⁶⁰ Belâgatin psikolojik boyutuna dair diğer bir önemli bir nokta ise verilmek istenen mesajın anlaşılır ve etkili bir şekilde muhatabın aklına ve kalbine aktarılmasıdır. Zira belâgat, *تَأْثِيرُ نَفْسٍ فِي نَفْسٍ وَفِكْرٍ فِي فِكْرٍ* “*Duygunun duyguya, düşüncenin düşünceye etkisidir.*”⁶¹ Dolayısıyla verilen mesajlarda muhatabın kalbinde iz bırakacak, onu düşündürecek, nihayetinde onu inandıracak ve ikna edecek bir üslup benimsemek belâgatin temel dinamiklerindendir. Bu noktada tanımlarda yer alan “muktezâ-yı hâl” olgusu, belâgatte etkin bir rol oynamaktadır. Nitekim belâgate dair geliştirilen bazı tanım ve değerlendirmelerde “kolaylıkla ve zorlanmadan muhatabın durumuna göre konuşabilmek ve anlatabilmek”⁶² şeklinde muktezâ-yı hâl ve muhatap kavramları ön plana çıkmaktadır.

Belâgatin terim anlamları incelendiğinde kelimenin kök anlamı olan “ulaşmak” anlamının dikkate alındığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim günlük dilde olduğu gibi belâgatte de mütakellim ile muhatap arasında bir iletişim ve bilgi akışı söz konusudur. Ancak sözlük anlamlar içerisinde yer alan “olgunlaşmak”, “yeterlilik”, “zirveye ve kemale erişmek”, “iyi ve güzel” gibi manaların da terim anlamlar

⁵⁹ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Difâ ‘un ‘ani’-l-belâga* (Kahire: Alemu’l-kutub, 1976), 33-34.

⁶⁰ Askerî, *Sinâ ‘ateyn*, 10.

⁶¹ Zeyyât, *Difâ ‘*, 34.

⁶² Kayrevânî, *Umde*, 1/244.

içerisinde kendine yer bulduğu söylenebilir. Çünkü belâgat sanatında mütakellim ve muhatap arasındaki iletişim yeterli, uygun ve güzel sözlerden oluşmaktadır. Bunun sonucunda muhatap sadece iletiyi almakla kalmayıp psikolojik anlamda da bir doyum ve duygusal hisler yaşamaktadır. Bu bağlamda belâgat terimini lûgat anlamıyla bağdaştırırken ön plana çıkan ulaşma anlamını göz önüne alıp diğerlerini gaz ardı etmek sağlıklı bir değerlendirme olmaz. Zira kelimenin lûgat anlamı içerisinde belâgat terimiyle birçok noktada benzerlik arz eden anlamlar mevcuttur.

3. Fesâhat ve Belâgat İlişkisi

İlk dönem bilginler, genellikle belâgat ile fesâhat kavramları arasında net bir ayırım yapmamış,⁶³ onları beyân, bedî‘ ve berâ‘a gibi terimlerle eş anlamlı olarak kullanmışlardır.⁶⁴ Bu kavramların sözlük anlamları arasında yakın bir ilişkinin bulunması ve ilk dönemlerde bilimsel kavramların tam bir bağımsızlık kazanmaması bunun doğal nedenleri olarak görülebilir. Nitekim Askerî, fesâhat ve belâgatın sözlük anlamlarından hareketle onları eş anlamlı olarak görmüştür. Ancak diğer bir bakış açısıyla da onları birbirinden ayrı olarak değerlendirmiştir.⁶⁵ Fesâhat ile belâgati birbirinden farklı görenler şu maddelere yer vermişler:

- Fesâhat -manayı göz ardı etmeden- lafza, belâgat ise hem lafız hem de manaya yöneliktir.⁶⁶ Kur’ân-ı Kerîm’deki ilgili ayetler dikkate alındığında iki kavram arasındaki bu ayırım fark edilmektedir. Hz. Mûsâ (a.s.), kardeşi Hz. Hârûn (a.s.) için هُوَ

... أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا... “O, benden daha açık ve düzgün konuşur...”⁶⁷ şeklindeki

değerlendirmesi, fesâhat kelimesinin lafza yönelik boyutunu gösterir. Aynı şekilde “Göğsüm daralır. Akıcı konuşamam.”⁶⁸, “Dilimdeki tutukluğu çöz ki sözümü anlasınlar.”⁶⁹ şeklinde Hz. Mûsâ’nın (a.s.) dilsel problemlerinin anlatıldığı bu ayetler

⁶³ Fesâhat ve belâgat kavramları neredeyse IV. asra kadar yan yana zikredilmiş ve sınırları net bir şekilde çizilmemiştir. Abdülkâhir el-Cürcânî sonrası -özellikle Sekkâkî ile birlikte- söz konusu kavramlar arasında bir ayırma gidilmeye başlanmıştır. bk. Fazl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ; ‘İlmu’l-meânî* (b.y.: Dâru’l-furkân, 1417/1997), 18; Mâzin el-Mubârek, *el-Mûcez fî târihi’l-belâga* (b.y.: Dâru’l-fîkr, ts.), 20; Abdülhamid Muhammed ‘Abîsî, *el-Belâga; Zevk ve Menhec* (Kahire: Metbaatu Hassân, 1405/1985), 226.

⁶⁴ Mustafa Çuhadar, “Fesahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/423; Hasan Abbas, *el-Belâga; ‘İlmu’l-meânî*, 18.

⁶⁵ Askerî, *Sinâ’ateyn*, 7-8.

⁶⁶ Askerî, *Sinâ’ateyn*, 8; Hafâcî, *Sirrü’l-fesâha*, 59; İbnü’l-Esîr, *Meselü’s-sâir*, 1/94.

⁶⁷ el-Kasas, 28/34.

⁶⁸ eş-Şuarâ, 26/13.

⁶⁹ Tâhâ, 20/27-28.

ve Firavun'un “Yoksa ben, şu zavallı, nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha hayırlı değil miyim?”⁷⁰ ifadelerle kendisini Hz. Mûsâ'yla (a.s.) kıyaslaması, fesâhat kelimesinin geçtiği ayeti daha da açıklığa kavuşturmakta ve fesâhatin lafza yönelik boyutunu desteklemektedir. وَقُلْ هُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا “...ve onlara durumları hakkında tesirli söz söyle.”⁷¹ ayetine göre de belâgatın kapsamında söz, mana, muhatap, etkinlik ve ikna gibi hem lafız hem de manaya yönelik birçok unsurun yer aldığı söylenebilir.

- Fesâhat genel, belâgat ise özeldir. Çünkü fesâhat lafız ve mana olgularından lafza, belâgat ise her ikisine yöneliktir. Bu bağlamda “Her belîğ fasîhtir, ama her fasîh belîğ değildir.”⁷²

- Fesâhat hem kelime hem kelâm hem de mütekellim şeklinde her üç unsura, belâgat ise sadece kelâm ve mütekellime yöneliktir.⁷³

- Fesâhat, belâgatın ön şartıdır.⁷⁴ Nitekim belâgat, kelâm ve nazma yönelik bir kavram olduğu için kelimelerin fesâhat vasfına sahip olması zorunluluk arz etmektedir. Doğru, uygun ve güzel bir söz dizimi aynı niteliklere haiz kelimelerin seçimiyle olur. Ancak bu niteliklere sahip kelimeler, her zaman ideal bir cümle ve nazmın ortaya çıkmasını gerektirmez. Çünkü belâgat sanatında fesâhat dışında başka unsurlar da belirleyici olabilmektedir. Bu durumda iki kavram arasında var olan “Her belîğ fasîhtir ama her fasîh belîğ değildir.” şeklindeki nispet, dört nispet türünden biri olan “tam girişimcilik/umum ve husus mutlak” ilişkisi kapsamındadır.

4. Belâgatın Dinamikleri

Her bilim ve sanat alanında olduğu gibi belâgat alanında da dikkate alınması gereken birtakım unsur ve dinamikler vardır. “Mananın açık ve anlaşılır olması”, “kelâmın muktezâ-yı hâle uygun olması” “mütekellimin belâgat yeteneği”, “güçlü ve etkin nazım”, “muhatapı etkileme ve ikna etme gayesi” gibi birçok unsur belâgatın dinamikleri arasında zikredilebilir. Bu unsurlar arasında “sebe-sonuç” ya da “lâzım-melzûm” şeklinde zorunlu bir ilişki vardır. Dolayısıyla bir kavramın ele alınması

⁷⁰ ez-Zuhuf, 43/52.

⁷¹ en-Nisâ, 4/63.

⁷² Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 59; İbnü'l-Esîr, *Meselü's-sâir*, 1/94.

⁷³ Kazvînî, *Telhis*, 7.

⁷⁴ ‘Alevî, *Tirâz*, 69.

diğerlerine de atıf gerektirebilir. Aynı şekilde bu unsurlardan birinin eksik ya da işlevsiz olması bütün paradigmayı aynı sonuca mahkûm edebilir. Burada çalışmaya yön verecek ilgili bazı unsurlar ele alınmaya çalışılacaktır.

4.1. Mütেকellim

Belâğatin en önemli unsurlarından birisi, söz sahibi olan mütেকellimdir. Bu kavram, belâgat teorisinde son derece kritik bir konuma sahiptir. Nitekim klasik belâgat kaynakları içerisinde mütেকellim olgusundan, onun belâgî yetenek ve yeterliliğinden bahsetmeyen kaynak neredeyse yoktur. Öyle ki kaynaklarda şuna benzer ifadeleri görmek tesadüf değildir: *بَلَاغَةُ الْمُتَكَلِّمِ هِيَ: مَلَكَهُ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى تَأْلِيفِ كَلَامٍ بَلِيغٍ*.

“Mütেকellimin belâgati, belîğ kelâm oluşturmaya yetkinlik kazandıran bir melekedir.”⁷⁵ Zikredilen tanımda dikkat çeken iki önemli nokta vardır: Birincisi, mütেকellime belâgat niteliğini kazandıran temel unsurların başında “belâgat melekesi” gelir. Belâgat alimlerinin mütেকellimin belâgat yönünü değerlendirirken meleke kelimesini bilinçli bir şekilde tercih ettikleri görülmektedir. Çünkü belâgat yeteneği, geçici ve sonradan kazanılan bir nitelikten çok nüvesi kişinin genlerinde yer edinmiş ve kök salmış bir melekedir.⁷⁶ Ancak bu meleke, geliştirilebilir ve olgunlaştırılabilir.⁷⁷ Mütেকellimin meleke ve yeteneğinin belâgatteki önemine binaen *أَوَّلُ الْبَلَاغَةِ اجْتِمَاعُ آلَةٍ*

البَلَاغَةِ “Belâğatin temeli, belâgat aracının (tabiat) bulunmasıdır.”⁷⁸ şeklindeki ifade, ilgili kaynaklarda yer edinmiştir. İkinci önemli nokta ise kelâmın kaynağının mütেকellim olmasıdır. Bu düşünceden hareketle kelâmın belâgatinden önce mütেকellimin belâgatinden bahsedilmelidir. Çünkü kelâma belâgat mührünü basan mütেকellimdir. Kelâmı okuyucunun gözünde değerli kılan temel unsur, mütেকellimin yetenekleri ölçüsünde duygu, düşünce, hayal, ilham gibi süreçlere uygun ve estetik ifade, üslup, nazım tercihleridir. Çünkü bir hakîkati beyân etmek a‘lâ olduğu gibi onu câlib-i nazar bir sûretde göstermek aliyyül-a‘lâdır.⁷⁹ Bu noktada mütেকellimi, insanları

⁷⁵ Kazvînî, *İzâh*, 21.

⁷⁶ Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Ali es-Sübî, *‘Arûsü’l-efrâh fî şerhi Telhîsi’l-miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘asriyye, 1423/2003), 1/89, 93.

⁷⁷ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru Ya‘rub, 1425/2004), 1/378.

⁷⁸ Câhiz, *Beyân*, 1/92.

⁷⁹ Mahmûd Ekrem Recâizâde, *Ta’lîm-i Edebiyyât*, haz. Furkan Öztürk (İstanbul: Dün Bugün Yayı., 2016), 87.

büyüleyen bir ressama benzetmek mümkündür. Ressam, tasavvur ettiği bir kareyi yansıtmak üzere önünde bulunan çeşitli renklerdeki boyaları ahenkli bir şekilde tuvale resmeder. Henüz tuvalde kullanılmayan boyaların sanat değeri yoktur. Ancak düzenli bir şekilde fırçalandıktan sonra sıradan bir boya olmaktan çıkıp resim adını alır. Ortaya çıkan bu manzaraya sanat değerini kazandıran ressamdır. Aksi halde herkes eline fırça alıp bir şeyler boyalayabilir. Ama ortaya çıkan her boyalama işlemine resim ve sanat denilmediği gibi her resim çizene de ressam ve sanatkâr denilmez. Dolayısıyla mütekellim, psikolojik süreçlerini yansıtırken uygun kelime, kelâm üslup ve nazım tercihlerinde bulunmalıdır. Hangi anlamı hangi kelimeyle ifade edeceğini, hangi bağlamda hangi sanat türüne başvuracağını iyi bilmelidir. Söz sanatlarını rastgele değil yerinde ve amacına uygun kullanmalıdır. Ortaya koyduğu kelâmın bir sanat olduğunu ve sanatın, sanatkârın kimliğini taşıdığını unutmamalıdır. Nitekim mütekellimin yetenek ve mahareti nitelikli sözleri gün yüzüne çıkarırken aynı zamanda onun fesâhat, belâgat, akıl, zekâ, ilim ve genel kültür seviyesini gösterir. Bu manada *اِخْتِيَارُ الرَّجُلِ قِطْعَةً* *عُقُولُ النَّاسِ مُدَوَّنَةٌ فِي كُتُبِهِمْ* “Kişinin tercihleri, aklının bir parçasıdır.”⁸⁰ ve *عُقُولُ النَّاسِ مُدَوَّنَةٌ فِي كُتُبِهِمْ* “İnsanların akılları, yazdıklarında tescillidir.”⁸¹ şeklinde hikmetli ve özgün sözler sarf edilmiştir.

Basit düzeydeki belâgat sanatları her insanın tabiat ve genlerinde bulunur. Bunun için ihtiyaç duyulan muhteva ve kelime gibi temel malzemeler herkese doğuştan verilmiştir. Verilen bu malzemelerle günlük diyalog ve konuşmalarda insanlar tarafından -bilinçli ya da bilinçsiz- kurulan “aslan gibi”, “dağ gibi” vb. belâgate dair birtakım esintiler görmek mümkündür. Bunlar son derece doğal bazı dilsel ürünlerdir. Zira dil ve iletişim aracı bu tür sanatları içinde barındırır. Ancak bu gibi örnekler her zaman nitelikli belâgat sanatı izlerini taşımamaktadır. Câhiz’in dikkat çektiği gibi mana ve içerikler Arap-acem, bedevî-medenî olmak üzere herkes için ulaşılabilir bir durumdadır. Kilit rol lafzın seçimi, akıcılık, dizim ve zevk-i selîmdir.⁸²

⁸⁰ Askerî, *Sinâ’ateyn*, 3.

⁸¹ Ebü’l-Yüsr İbrahim b. Muhammed er-Riyâdî, *er-Risâletü’l-‘azrâ fî mevâzîni’l-belâga ve edevâtî’l-kitâbe*, thk. Abbas Erhile (Fas: Menşûrâtü’l-beşîr bin’atiyye, 1440/2019), 156. Söz konusu risalenin kime olduğu noktasında bir belirsizlik vardır. Kimileri onu İbrahim İbn el-Mudebber’e nispet ederken risaleyi tahkik edenlerden Abbas Erhile ise onun İbn el-Mudebber’e değil er-Riyâdî diye bilinen Ebü’l-Yüsr İbrahim b. Muhammed’e nispet eder. bk. Riyâdî, *Risâletü’l-‘azrâ*, 20-35.

⁸² Ebü Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.: Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi bi Mısır, 1385/1965), 3/131-132.

Muhatapta coşku ve hayranlık uyandıracak, dikkatleri üzerine çekecek sanatlarla söz dizmek üst düzey ve belîğ insanlara bahşedilmiştir. Diğer bir ifadeyle üst düzey bir belâgate sahip olmak ve mütakellim seviyesine ulaşmak ancak müstesna insanlarda görülür. Çünkü belîğ seviyesine ulaşan bir kimse, söz söylemek ve yazmak istediğinde zorlanmaksızın dilinden ve kaleminden söz pınarları fışkırır.⁸³ Kelimelerle istediği gibi oynar ve kelimenin gemlerini eline geçirerek onları kolayca dizginler. Kelimeler zihninde yer edinmek ve sıraya girmek için birbiriyle yarışır.⁸⁴ Yeteneğiyle basit bir manayı ve sıradan nesneleri büyüleyici bir söylemle muhataba sunar.

4.2. Kelâm

İletişimin birçok kanalı vardır. Bir iletişim kanalı ve dilbilimsel disiplini olan belâgatin de söz, yazı, sayı, işaret ve lisanîhâl şeklinde birden çok ifade yolları zikredilmiştir. Her birinin, diğerlerinden bağımsız olarak tercih edilen bir yeri ve zamanı vardır. Bazen söz kullanılmaksızın da iletişim sağlanabilir. Nitekim toprağa “*Ağaçlarını diken, nehirlerini akıtan ve meyvelerini devşiren kimdir?*” diye sorulduğunda sözlü olmasa da delalet yoluyla cevap verir.⁸⁵ Ancak Askerî, İbnü’l-Mukaffa’nın (ö. 142/759) “*Belâgat, bazen sükût ile gerçekleşir...*” şeklindeki ifadelerine dair birtakım değerlendirmeler yaparken sükûtun belâgat olarak nitelendirilmesinin mecaz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü zaman zaman söz, -cahil vb. kimselerle sürdürülen diyaloglarda olduğu gibi- anlamsız ve kifayetsiz kalır. Bu durumda sükût, nutuktan daha çok işlev görür. Ebü’l-Atâhiye de (ö. 210/825 [?]) şu dizesinde bu noktaya temas etmiştir:

مَا كُلُّ نَطْقٍ لَهُ جَوَابٌ جَوَابُ مَا يُكْرَهُ السُّكُوتُ

*Her nutkun bir cevabı yoktur. Hoşlanılmayanın cevabı sükûttur.*⁸⁶

Askerî’nin söz dışındaki iletişim kanallarını mecazî anlamda belâgatin içerisinde değerlendirmesinin isabetli olduğu söylenebilir. Zira belâgate dair değerlendirmede bulunup da kelâmın belâgatinden bahsetmeyen belâgat eseri yoktur. Bu da belâgat ilminde sözlü ve yazılı kanalların merkeze alındığını gösterir. Ancak söz konusu

⁸³ Riyâdî, *Risâletü’l-‘azrâ*, 162.

⁸⁴ Ebü Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-Se‘âlibî, *Sihru’l-belâga ve sirrû’l-berâ’a*, thk. Abdüsselâm el-Hûfî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, ts.), 47.

⁸⁵ Riyâdî, *Risâletü’l-‘azrâ*, 170; İbn Abdîrabbih, *‘İkdü’l-ferîd*, 2/125.

⁸⁶ Askerî, *Sinâ’ateyn*, 14.

tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa gerek mecazî gerekse hakikî kabul edilen iletişim kanalları içerisinde ön plana çıkan unsur kelâmdır. Çünkü mütakellimin duygu ve düşüncelerini en iyi yansıtan, muhatabın da bu duygu ve düşünceleri doğru bir şekilde anlamasını sağlayan en nitelikli kanal kelâmdır. Nitekim Kindî, “*Belâgat nedir?*” sorusuna رُكْنُهَا اللَّفْظُ “*Dinamiği lafızdır.*” şeklinde karşılık vererek cevaba koyulmuştur.⁸⁷ Kimileri de مَدَارُ الْبَلَاغَةِ عَلَى تَحْيِيرِ اللَّفْظِ “*Belâgatin dinamiği, söz seçimine dayalıdır.*”⁸⁸ diyerek kelâm ve nazmın belâgatteki konumuna dikkat çekmişlerdir. Ancak belâgat sanatında muhatabın duygularına ve psikolojisine yön verecek, onda çeşitli hisler uyandıracak nitelikteki ve etkin sözler her zaman gözde bir konumda olmuştur. Bu bağlamda zaman zaman da إِنَّ أَكْثَرَ مَدَارِ الْبَلَاغَةِ عَلَى تَحْسِينِ اللَّفْظِ “*Belâgatin en önemli dinamiği, sözün güzelleştirilmesidir.*”⁸⁹ şeklinde belâgatin psikolojik, sanat ve estetik boyutlarına dikkat çekilmiştir. Zira belâgat sanatları, güzel, estetik ve nitelikli sözler doğrultusunda gün yüzüne çıkar. Bir filozof, “*Falan kişi şiirlerinde yalan söylemektedir.*” şeklindeki bir eleştiriye karşılık “*Şairlerden beklenen güzel sözdür, doğruluk ise peygamberlerden beklenir.*” cevabını vermiştir.⁹⁰ Elbette güzel sözle birlikte mananın da özel bir yeri vardır. İletilmek istenen manaların lafza kurban edilmeden doğru, tam ve anlaşılır bir şekilde aktarılması, belâgatin en büyük gayelerindendir. Aksi halde sözün estetik boyutundan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü “*En güzel söz, başka söze hacet bırakmayandır.*”⁹¹ Bunun yanında belâgatin diğer bir gayesi de okuyucuyu yormak ve onu yeni yeni sözler aramaya sevk etmek yerine kendisinde ufuk açacak ve onu mana okyanusuna daldıracak sözler seçmektir. Belâgatin لَمَحَّةٌ دَالَّةٌ “*Anlamlı bir işarettir.*” şeklindeki tanımı bu bağlamda daha belirgin ve anlaşılır bir hale gelmektedir. Aslında belâgati tartışmalardan uzak kısa, net ve sloganik bir söylemle tanımlamak gerekirse bunu “*fennül kav/söz sanatı*” şeklinde ifade etmek mümkündür.⁹²

⁸⁷ Kayrevânî, ‘Umde, 1/244.

⁸⁸ Askerî, Sinâ’ateyn, 23.

⁸⁹ Askerî, Sinâ’ateyn, 195.

⁹⁰ Askerî, Sinâ’ateyn, 137.

⁹¹ İbn Abdîrabbih, ‘İkdü’l-ferîd, 2/127.

⁹² Abdülkadir Hüseyin, Fennül belâga (Beyrut: Alemlü’l-kutub, 1405/1984), 37.

Kelâmın en önemli unsuru, nahiv kaide ve kuralları dikkate alınarak oluşturulan⁹³ nazım/söz dizimidir. Zira nazım, bir kelâmın belâgat kıstaslarının başında gelir. Kelime ve ifadelerin fesâhat ve belâgat düzeyleri bu yapıda kendini gösterir. Mütakellimin sanatsal yetenekleri ve psikolojik süreçleri burada ortaya çıkar. Muhatabın ilgi, dikkat ve zihinsel dönüşümü nazım formuyla sağlanır. Bu bağlamda kelime ve kelâmın etkinliği insanlara benzetilebilir. Bireyle topluluğun etkinlik ve üretkenliği kıyaslanamayacağı gibi kelime ve kelâmın estetik ve etkinliği de aynı olamaz. Dolayısıyla nazımdan bağımsız kelimeler tek başına belâgat niteliğine sahip olamaz. Ancak bir araya gelip bir aile misali düzenli bir yapı oluşturduğunda etkinlik kazanır. O halde dilin güç ve etkinliği tıpkı insanlar gibi “söz birliğinde” mündemiçtir. Nazma dair örnek olarak şu ayet zikredilebilir: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* “Allah’a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.”⁹⁴ Bu ayetin hiçbir ifadesi değiştirilmeye ve düzeltilmeye ihtiyaç duymadan; güçlü ve estetik bir nazımla şekillenmiştir. Yapılacak en ufak bir müdahale onun mevcut nazmını bozacak ve iletilmek istenen anlamın farklılaşmasına yol açacaktır. Ayetin dizimiyle ilgili değerlendirmelere geçmeden önce taşıdığı mesajı zikretmek mevcut nazımın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Verilmek istenen mesaj şudur: “Allah’a (c.c.) karşı gerçek manada saygı duyan ve huşû/takva elbisesine bürünerek bu doğrultuda hareket edenler ancak ve ancak âlimlerdir.” Dolayısıyla “Âlimlerden başka hiç kimse Allah’a (c.c.) karşı gerçek manada saygı duyamaz.” şeklindeki anlam, ayetin en somut mesajı olur. Bu bağlamda söz konusu anlamı ortaya çıkaran *إِنَّمَا*, *اللَّهُ* ve *الْعُلَمَاءُ* kelimeleri kritik bir konumda yer almaktadır. Eğer sadece nahiv kuralları dikkate alınarak bir söz dizimi yapılsaydı fiil cümlelerinde takip edilen genel tertip gereği, fiilden sonra fâilin, ardından mef’ûlün gelmesi beklenirdi. Bu durumda *اللَّهُ* kelimesi ile *الْعُلَمَاءُ* kelimesinin yer değiştirmesi birinci tercih olurdu. Zira bir fiil cümlesinde öncelikli tercih, fiilden sonra fâilin sonra da mef’ûlün zikredilmesidir. Eğer mevcut nazımda birinci tercihe dayanarak *اللَّهُ* ve *الْعُلَمَاءُ* kelimelerinin yerleri değiştirilseydi verilmek istenen mesaj yerini bulamazdı. Nitekim ayetin yeni anlamı “Âlimler, ancak ve ancak Allah’a (c.c.) karşı huşû duyarlar.” şeklinde olurdu. Bu durumda mefhûm-ı muhalif/akis anlamlar

⁹³ Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz*, 81.

⁹⁴ Fâtır, 28/35.

ise “Âlimler Allah’tan (c.c.) başka hiç kimseye saygı duymazlar.” ve “Âlim olmayanlar da Allah’a (c.c.) karşı hakkıyla saygıda bulunabilirler.” şeklinde olur. Hâlbuki ayetin vermek istediği mesaj bu değildir.⁹⁵

4.3. Üslup

Belâgat ilminde “Ne söylenmeli?” sorusundan çok “Nasıl söylenmeli?” sorusu, kılavuz ve referans sorularındandır. Mütakellimin dile getirmek istediği mana ve muhteva kadar belki de daha önemlisi, ilgili mana ve muhtevayı aktarma biçimi ve üslubudur. Çünkü ne söylememiz gerektiğini bilmemiz yeterli değildir, onu gerektiği gibi söylemek zorundayız. Bu da söylevin doğru izlenim bırakmasına çok katkıda bulunur.⁹⁶ Recâizâde’nin buyurduğu gibi: “*Efkârın kıymeti, suret-i ifadesinde teayyün eder.*”⁹⁷ Bu anlamda şair Nâbî de şöyle buyurmuştur:

Hüsn-i ta ‘bîr virür ma ‘naya hüsn-i dîger

*Şevket-i hüsne çok imdâdı olur üslûbun*⁹⁸

Klasik belâgat kaynaklarında üslup kavramının yeterince ele alınıp değerlendirildiği söylenemez.⁹⁹ Buna rağmen üslubu tanımlamak gerekirse kişinin duygu ve düşüncelerini, dile getirme şekli olarak zikredilebilir.”¹⁰⁰ Hasan ez-Zeyyât da yazar ya da şairin kelimelerin seçimi ve söz diziminde takip ettiği özel yol”, düşünceyi, uygun lafız formunda yaratma ve ortaya koyma yöntemi ve belâgî melekelerin ruhsal mühendisliği şeklinde üsluba dair bazı tanımlara yer vermiştir.¹⁰¹ Ahmed eş-Şâyib ise yukarıda zikredilen tanımlara benzer bazı tanım ve açıklamalara yer verdikten sonra üslubu “tefkîr”, “tasvir” ve “tabir” yöntemi olarak tanımlamıştır. Şâyib, bu kısa ve öz tanımın üslubun bütün unsurlarını içermekle birlikte edebî üslubun dışındaki üslup türlerinin maksat ve gayesini de kapsadığını ifade etmiştir.¹⁰² Bu tanımlardan sonra basit ve öz bir ifadeyle üslubu, “dili kullanma biçimi” şeklinde tanımlamak mümkündür.

⁹⁵ Cürcânî, *Delâilü’l-i ‘câz*, 338-339.

⁹⁶ Aristoteles, *Retorik*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2019), 167.

⁹⁷ Recâizâde, *Ta ‘lîm-i Edebiyyât*, 125.

⁹⁸ Recâizâde, *Ta ‘lîm-i Edebiyyât*, 126.

⁹⁹ Zeyyât, *Difâ’*, 68.

¹⁰⁰ İsmail Durmuş, “Üslûp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/383.

¹⁰¹ Zeyyât, *Difâ’*, 70, 74, 76.

¹⁰² Ahmed eş-Şâyib, *el-Uslûb; Dirâsetün belâgiyye tahlîliyye li usûli’l-esâlibi’l-edebiyye* (Kahire: Mektebetü’n-nahda el-Mısriyye, 1411/1991), 45-46.

Üslup, edebî eserin mührüdür, mütakellimin edebî vasfını tesciller. Mütakellimin belâgî ve edebî kimliği üslup aracılığıyla ortaya çıkar. Nitekim üslup olgusunda bilimsel ve teknik ilkeleri göz ardı etmeden muhtevayı özgün bir şekilde anlatmak belirleyici ve baskın bir formattır. Mütakellimin öncelikli hedefleri arasında kendisinin ya da muhatabın ruh halini dikkate alarak şekillenen ifade türünü belirlemek gelir. Bu bağlamda üslupta bilimsellikten çok özgünlük ön plandadır. Çünkü aynı konuda farklı söz sahiplerinin ifadeleri bilimsel ve dil bilgisi açısından benzerlik gösterse de üslupları birbirinden farklılık göstermesi kuvvetle muhtemeldir. Zira herkes –bilinçli ya da bilinçsiz- akıl, zekâ, duygu, düşünce, bilgi, ahlak ve kültürel arka planını konuşmasına yansıtır ve bir üslup geliştirir. Fransız edip ve doğa bilimcisi Georges Louis Leclerc’e (Comte de Buffon) atfedilen “*Üslûb-ı beyân, aynıyle insandır.*” sözü, bu gerçeği veciz bir şekilde dile getirir.¹⁰³

Esnek bir olgu olan üslubun doğal olarak biçim, düzey, edebî ekol, edebî tür, edebî devirlere, metne ve yazara göre değişen birçok çeşidi vardır.¹⁰⁴ Ancak bu çeşitliliği sağlayan temel unsurlar, muhteva ve mütakellimdir.¹⁰⁵ Seçilen konu ve içerik bilimsel olabileceği gibi edebî de olabilir. Edebî olması durumunda nazım ya da nesir formunda olur. Nazım türü içerisinde “medîh”, “hamaset”, “fahır” ve “hiciv” şeklinde birçok tema yer alırken nesir başlığı altında da “makale”, “hikâye” ve “hitabet” gibi birçok edebî türe rastlamak mümkündür. Bu muhteva çeşitliliğine mütakellimin belâgat yeteneği, zevki ve tabiatı gibi süreçlerin de eklenmesiyle birlikte edebî eserlerdeki renklilik ve çeşitlilik kaçınılmaz olur.¹⁰⁶ Bu çerçevede konu ve muhteva dikkate alınarak “genel üslup”, mütakellim ve sözün ortaya çıkış süreci göz önüne alınarak “özel üslup” türlerinden bahsedilebilir.¹⁰⁷ Ancak ilgili kaynaklarda daha çok zikredilen üslup çeşitleri “ilmî”, “hatâbî” ve “edebî” şeklindedir.¹⁰⁸ Her üslubun diğerlerden ayrılan temel özellikleri olsa da hepsi de özgün yapısını koruyarak hedefine ulaşma noktasında diğer üslup çeşitlerinden esintiler taşıyabilir.

Edebî üslubun temel dinamikleri güzellik ve estetikdir. Estetik kendisinde bulunan parlak hayal, ince tasvir, somutu soyut, soyutu somut biçimde ortaya koymak

¹⁰³ Durmuş, “Üslûp”, 42/383.

¹⁰⁴ Durmuş, “Üslûp”, 42/383.

¹⁰⁵ Şâyi, *Uslûb*, 54.

¹⁰⁶ Şâyi, *Uslûb*, 54-55.

¹⁰⁷ Şâyi, *Uslûb*, 123-124.

¹⁰⁸ Hasan Abbas, *Belâga; ‘İlmu’l-meânî*, 67; Nusrettin Bolelli, *Belâgat; Beyân Me’ânî Bedî’ İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 2013), 30.

gibi faktörlerden kaynaklanır. Mütেকellimin psikolojik durumunu yansıtan sübjektif, duygusal ve abartılı anlatım, özellikle olayların gerçek sebeplerini görmezlikten gelip onları bağlama uygun düşürülmüş edebî sebeplere dayandırma sanatı (hüsn-i ta'lîl), teşbih, mecaz, istiâre, cinas, seci, gibi beyân ve bedî' sanatlarıyla örülmüş süslü ama kapalı, çoğu zaman sembolik ve akıcı bir anlatım şekli edebî üslûbun öne çıkan nitelikleridir.¹⁰⁹ Bu üslup türünde mütেকellim, dış dünyadaki olgu, nesne ve olayların mahiyetini, nitelik ve sebeplerini kendi iç dünyasında değerlendirir ve yorumlar. Ancak bu değerlendirme ve yorumlama sürecinde zihinsel olgular ön plandadır. Mütেকellim, hayal dünyasına yaslanarak öznel bir bakış açısıyla olayları değerlendirir. Amacı iç dünyasında yaşadığı duygusal ve psikolojik süreçleri estetik bir şekilde dile getirmek ve muhatabın psikolojik dünyasında yer edinmektir. Onun için olayların iç yüzü amaç değil araçtır. Asıl amaç içinde kopan psikolojik fırtınaları güzel ve estetik bir üslupla dile getirerek hem rahatlamak hem de muhatabı etkilemek ve ikna etmektir. Nitekim edebî üslubun temel gayesi, muhtevayı güzel, estetik ve etkili bir formatta sunarak muhatapta psikolojik süreçler uyandırmaktır. Ayrıca edebî söylemde muhatabın zihninde beliren ilk izlenimler ses, lafız, nazım ve üslup olgularıdır. Muhteva ve anlam ise çoğu zaman bu biçimsel unsurların ardından idrak edilir ve yerini bulur. Dolayısıyla dikkat çekici bir muhteva basit bir üslupla sıradanlaşabildiği gibi basit içerikler de etkili bir üslupla dikkat çekici bir boyuta çıkabilir. Bu da muhatabın kulağında ve gönlünde doyumsuz ve kalıcı hisler yaratır. Söz gelimi bir doktor humma/sıtma hastalığını anlatırken muhatabı etkilemeden ve edebî bir haz vermeden bilimsel ve net ifadeler kullanır. Buna karşılık Mütenebbî (ö. 354/965) onu şöyle tasvir etmiştir:

فَلَيْسَ تَزُورُ إِلَّا فِي الظَّلَامِ	وَزَائِرِي كَأَنَّ بِهَا حَيَاءً
فَعَاثَتْهَا وَبَاتَتْ فِي عِظَامِي	بَدَلْتُ لَهَا الْمَطَارِفَ وَالْحَشَايَا
فَتَوَسَّعَتْهُ بِأَنْوَاعِ السِّقَامِ	يَضِيقُ الْجِلْدُ عَنْ نَفْسِي وَعَنْهَا
كَأَنَّ عَاكِفَانَ عَلَى حَرَامِ	إِذَا مَا فَارَقْتَنِي غَسَلْتَنِي
مَدَامِغُهَا بِأَرْبَعَةِ سِحَامِ	كَأَنَّ الصُّبْحَ يَطْرُدُهَا فَتَجْرِي
مُرَاقَبَةً الْمَشُوقِ الْمُسْتَهَامِ	أُرَاقِبُ وَقْتُهَا مِنْ غَيْرِ شَوْقِ

¹⁰⁹ Durmuş, "Üslûp", 42/383-384; Hasan Abbas, *el-Belâga*; 'İlmu 'l-meânî, 67; Bolelli, *Belâgat*, 31.

وَيَصْدُقُ وَعْدُهَا وَالصِّدْقُ شَرٌّ إِذَا أَلْقَاكَ فِي الْكُرْبِ الْعِظَامِ

Utancırasına beni ziyaret eder, (Utancından) ille de karanlıkta gelir.

Ona yataklar sererim amma reddeder, geceyi kemiklerimde geçirir.

Tenim, nefesime ve ona dar gelir, o ise türlü hastalıklarla onu genişletir.

Ayrılırken (terleterek) beni yıkatır, haram bir birliktelik yaşamışız gibi.

Sanki sabah onu kovar da göz pınarları dört gözle yağ akıtır.

Sevdalı ve aşıklar gibi vaktini gözlerim onun, heyecansız, isteksizce.

Sözüne sadıktır, (vaktinde gelir) doğruluk ne de kötüdür seni çekilmez dertlere sürükleyince.¹¹⁰

Mütenebbî, belâgat yeteneğiyle muhatabın zihin dünyasında olumsuz bir yer edinen bu hastalığı nazım ve üslubuyla farklı bir düzleme taşımıştır. Öyle ki hastalıkla ilgili okuyucunun zihninde olumsuz temalara mahal bırakmamıştır. Şiirde ele aldığı hastalığı, olumsuz bir pozisyondan çıkararak muhatabın tekrar tekrar dönüp okumak, dinlemek ve haz duymak isteyeceği bir temaya dönüştürmüştür. Hastalığı kimi zaman utangaç bir ziyaretçisine, kimi zaman da kendisiyle zorla geceleleyen ve zorla birlikteliğe sürükleyene benzeten şair, onunla ilişkisinin yollarını dört gözle bekleyen âşıklar gibi olduğunu dile getirmiştir. Ama bu bekleyiş, âşıkların duyduğu heyecan ve zevkten uzak bir duygudur. Hummanın aşkına olan sadakatinden bahseden Mütenebbî, ironik bir dille böyle bir sadakatin iyilikten çok kötülük doğurduğunu belirterek okuyucuların dikkatini celbetmiştir. Sadakatinden dolayı ayrılırken gözyaşları döktüğünü aktaran şair, tüm bu estetik benzetme, tasvir ve hayallere yer verirken lafız-anlam izdivacından, söz diziminden ve üsluptan yararlanmıştır.

Üslup konusunda son söz olarak Recâizâde'nin şu ifadelerine yer verilebilir: “*El-hâsıl esâlîb-i beyân eşhâs kadar mütegâyirül'-eşkâl, emzice kadar muhtelifü'l-ahvâldir.*”¹¹¹

¹¹⁰ Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*, thk. Salahuddin el-Hevârî (Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1421/2001), 4/27-28.

¹¹¹ Recâizâde, *Ta'lim-i Edebiyyât*, 129.

4.4. Muktezâ-yı Hâl

Muktezâ-yı hâl (مُقْتَضَى الْحَال), izâfet/isim tamlaması yapısıyla iki kelimeden oluşan bir kavramdır. Zaman zaman “makam” ve “mevkif” gibi kavramlarla da¹¹² ifade edilen “hâl” olgusu, mütekellimi uygun kelime, nazım ve üslup seçimine sevk ve kanallı eden durum şeklinde tanımlanması mümkündür.¹¹³ “İtibar-ı münasip”¹¹⁴ ve “husûsiyye”¹¹⁵ şeklinde de zikredilen “muktezâ” kavramı ise hâl ve durumun gereği olarak tanımlanabilir.¹¹⁶ Söz gelimi muhatabın mütekellimden farklı düşünmesi ve onun fikrini benimsememesi bir haldır. Bu durumun gerektirdiği tekit/vurgu ve ikna ortamı ise muktezâdır. Mütekellimin, muhatabın bu durumunu dikkate alarak vurgulayıcı ve ikna edici kelime, kelâm ve üslup seçimine ise مُطَابَقَةُ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَال “sözün muktezâ-yı hâle uyumu” denir. Muktezâ-yı hâle mutabık bir kelâm örneği için Yâsîn sûresinde yer alan bir ayetin ilgili bölümü zikredilebilir. Kısaca ayetteki hal ve durumu ifade etmek gerekirse Allah (c.c.), sapkın ve azgın bir halka iki elçi yolladı. Ancak inkâr devam edince onlara destek mahiyetinde üçüncü bir elçi daha yolladı. Bu inkâr ortamına uygun olarak da elçiler sapkın muhataplarına إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ “Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz”¹¹⁷ diyerek karşılık verdiler. Fark edildiği gibi ilgili ayet, tekit içerikli bir ifade ve nazımla muhatapların durumuna mutabık bir kelâm ortaya koymuştur. Sözün muktezâ-yı hâle uyumunu bir benzetmeyle somutlaştırmak gerekirse bir kimsenin parmağı hâl, parmak ölçüsü muktezâ, parmağa uygun yüzük seçmek veya yüzük yapmak ise mutabakattır.

Türkçede “sözün yer ve zamana uygun olması”¹¹⁸ şeklinde ifade edilen muktezâ-yı hâle uyum olgusu, belîğ bir sözün taşınması gereken temel şartlardan biridir. Bu

¹¹² İbrahim Muhammed Abdullah el-Hûlî, *Muktezâ'l-hâl beyne'l-belâgati'l-kadîme ve'n-nakdi'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-beşâir, 1428/2007), 21; Yusuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, *el-Muntehab (fi'l-me'ânî ve'l-beyân)*, thk. Sahip Aktaş (Bursa: Emin Yay., 2020), 20.

¹¹³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2003), 51; Şâyib, *Uslûb*, 19; Bedevî Tabâne, *Mü'cemü'l-belâgati'l-'Arabîyye* (Cidde-Riyad: Dâru'l-menâre-Dâru'r-rifâ'î, 1408/1988), 84.

¹¹⁴ Kazvînî, *Telhîs*, 10; Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh*, 1/92.

¹¹⁵ 'Abisî, *Belâga*, 249.

¹¹⁶ Şâyib, *Uslûb*, 19; Tabâne, *Mü'cem*, 84.

¹¹⁷ Yâsîn, 36/14.

¹¹⁸ Ali Bulut, *Belâgat; Meânî Beyân Bedî'* (İstanbul: İFAV, 2015), 47.

bağlamda Câhiz, *Beyân* adlı eserinde “*belâgatin medârı/dinamiği...*”¹¹⁹ diyerek muktezâ-yı hâle dikkat çekmiştir.

4.5. Etkinlik

Belâgatin ön plana çıkan özelliklerinin başında “etkinlik” olgusu gelir. Etkinlik, belâgatin dinamikleri bağlamında zikredilen unsur ve bileşenlerin bir araya gelmesiyle meydana gelir. Diğer bir ifadeyle etkinlik şimdiye kadar ele alınan belâgî kavram ve olguların doğal bir sonucudur. Mütakellimin muktezâ-yı hâle uygun kelime, kelâm ve üslup tercih etmesi, kelâmı etkin bir formata dönüştürür.

Belâgatin vazgeçilmez unsurlarından biri olan etkinlik, “teessür” ve “tesir” eksenli bir unsurdur. Daha açık bir ifadeyle etkinlik olgusu, mütakellimin iç ve dış dünyasının bir tezahürüdür. Bu tezahürün bir sonucu olarak ortaya çıkan etkili söz, muktezâ-yı hâle uygun, estetik ve tesirli hüviyetiyle muhatapta çeşitli hisler uyandıran, onu iletiye karşı düşündüren ve ikna etmeyi amaçlayan bir kelâmdır.

Söylenen ya da yazılan her ifadenin muhataplar tarafından kabul görebilmesi için öncelikle açık ve anlaşılır olması gerekir. İletişim dili, bilim dili ve diğer bütün diller bu ortak paydada buluşur. Ancak edebiyat dili ve belâgat sanatları bu paydayla birlikte etkinlik olgusuna da ihtiyacı duyar. Nitekim ilgili kaynaklarda yer verilen belâgat tanımlarında bu noktaya dikkat çekilmiştir. Aksi halde edebiyat ve belâgat kavramlarından ya da bu alanlara dair eserlerden bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca edip ve belîğ şahsiyetleri sıradan insanlardan ayıran belirleyici özelliklerden biri de bu nitelikteki sözlere sahip olmalarıdır. Steven Pinker’in “*Sosyal ilişkilerimizde ödül hızlı konuşana değil güzel konuşana, etkileyici konuşana, tatlı dilli olana, kendinden daha güçlü anne babasıyla binlerce isteği için savaş yürüten ikna edecek çocuğa gider.*”¹²⁰ şeklindeki sözü bu manayı destekler mahiyettedir.

Etkinlik, tercih edilen kelime, kelâm ve üslup aracılığıyla mütakellimden başlayarak muhatapta son bulan aşamalı ve bütüncül bir süreçtir. Mütakellimin duygu ve düşünceleri kelâm ve üsluba aksedilerek muhatapın zihinsel dünyasında karşılık bulur. Ancak burada şu nokta göz ardı edilmemelidir: Etkinliğin ilk adımı, mütakellimin zihnindeki psikolojik süreçlerdir. Sonra bu süreçler mütakellimin

¹¹⁹ Câhiz, *Beyân*, 1/93.

¹²⁰ Steven Pinker, *Dil İçgüdüsü; Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir*, çev. Feray İlgin (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2020), 13.

yetenekleri doğrultusunda kelime, kelâm ve üslup tercihleriyle sanatsal bir form kazanarak muhatapta etki ve tepki doğurur. Küçük bir su göletine atılan taşın oluşturduğu dalgaların yayılıp kıyıda son bulması metaforu, etkin sözün işleyişine dair bir benzetme olarak düşünülebilir. Tıpkı dalgaların merkezden çevreye doğru genişleyerek etkisini artırması gibi belâgî sözler de merkeze aldığı duygu ve düşüncelerden başlayarak katmanlı bir etkinlik süreciyle muhatabına ulaşır.

5. Psikoloji

Psikoloji, “ruh” anlamına gelen Psyche (Psiko) ve “bilgi/bilim” anlamına gelen Logos (Loji) kelimelerinden meydana gelen bir kavramdır.¹²¹ Bu etimolojik temele dayanarak psikolojiyi kısaca “ruh bilimi” şeklinde tanımlamak mümkündür. Buradaki ruhtan kasıt felsefedeki veya dindeki metafizik ruh anlayışı değil insanın algı, düşünce, zekâ, duygu, davranış gibi zihin işlevlerinden kaynaklanan süreçlerdir.¹²² Ancak ruh kelimesi doğaüstü ve mistik bir varlık anlamında kullanılmasından dolayı birçok psikolog ruh biliminin günümüz psikolojisini çok iyi karşılamadığını ifade etmektedir.¹²³

Psikolojinin herkes tarafından kabul edilen bir tanımından bahsetmek zordur. Ancak davranışları ve zihinsel süreçleri sistematik ve bilimsel olarak inceleyen bir disiplin¹²⁴ şeklinde yaygın kabul edilen bir tanım zikredilebilir. Bazı kaynaklarda davranışları inceleyen bilim dalı şeklindeki tanımlanmaktadır.¹²⁵ Ancak bu tür tanımlar, psikolojinin kapsamını daraltma riski taşımaktadır. Zira psikolojinin salt gözlemlenebilir davranışları değil davranışlarla ilgili veya davranışların altında yatan her türlü olguyu ve süreci de içine alan geniş bir kapsama sahiptir.¹²⁶ Diğer bir ifadeyle psikoloji hem doğrudan gözlemlenebilen hem de gözlemlenemeyen zihinsel süreçleri içerir.¹²⁷ Nitekim davranışlar yalnızca dışsal ve yansılardan ibaret değildir, zihinsel

¹²¹ Baymur, *Genel Psikoloji*, 1.

¹²² Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yay., 2012), 702; Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Dem Yay., 2019), 7.

¹²³ Baymur, *Genel Psikoloji*, 1.

¹²⁴ Ahmet Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yay., 2017), 1573; Güncel Masaroğulları - Muhammet Koçakgöl, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Nobel Akademik Yay., 2011), 142; Rod Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, çev. Tamer Geniş (İstanbul: Kaknüs Yay., 2009), 4.

¹²⁵ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2009), 597.

¹²⁶ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 597; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış; Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 22.

¹²⁷ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 702; Masaroğulları - Koçakgöl, *Psikoloji Sözlüğü*, 142.

süreçler de davranışlarla iç içedir. Bu bağlamda psikoloji, davranışların ve zihinsel süreçlerin bilimsel incelenmesi olarak da tanımlanabilir.¹²⁸

Tarihsel süreç içerisinde psikoloji hakkında birçok farklı tanıma yer verilmiştir. Kimi tanımlar “zihin” odaklıyken kimisi de “davranış” eksenli olmuştur. Nitekim William James psikolojiyi ruhsal yaşamı inceleyen bilim şeklinde tanımlayarak onu zihinsel boyutla sınırlandırmıştır. Buna karşılık John Watson gözlenebilen insan davranışlarının bilimsel olarak incelenmesi diyerek psikolojinin davranış boyutuna dikkat çekmiştir. Ancak bugün geline nokta itibariyle zihin ve davranış birleştirilerek psikoloji, davranışları ve zihinsel süreçleri bilimsel, akademik ve uygulamalı olarak inceleyen bir disiplin ya da insanın gözle görülür davranışların ve zihninden geçen iç yaşantılarını inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlanmıştır.¹²⁹

İnsan ve insanla ilgili konulara duyulan ilgi sadece psikologlara özgü bir merak değildir. Her insan bu merak duygusuyla herhangi bir olay karşısında zihninde birtakım sorular, o soruların cevap ve analizlerini üretmekte kişisel bilgi ve deneyimlerine dayanarak ilgili mevzuda bir yorum yapmaktadır. Günlük yaşamda sıklıkla kullanılan “Psikolojim bozuldu.” ya da “Psikolojisi bozuk.” gibi ifadeler, bireylerin bir anlamda kendilerine veya başkalarına yönelik psikolojik değerlendirmelerde bulunduğunu ve adeta birer “gündelik psikolog” rolünü üstlendiklerini göstermektedir. Nitekim tüm ebeveynler çocuklarının bebeklik çağından yetişkinlik dönemine kadar sergilediği davranışlar üzerinden doğru-yanlış bir takım psikolojik bulgular ve söylemler geliştirirler. Ancak bu tür yorumlar, bilimsellikten uzak öznel değerlendirmelerdir. Buna karşılık -zaman zaman benzer sonuçlara varılsa da- aynı olaylar hakkında psikologların yaklaşımı farklı olmaktadır. Onlar vakalara bilimsel bir perspektifle yaklaşır; olayları eleştirel, sistematik ve nesnel bir şekilde değerlendirerek yanlış yorum ihtimallerini en aza indirmeye çalışırlar. Bu anlamda psikoloji, yalnızca sezgisel ya da gündelik bilgiye dayanmayan, aynı zamanda bilimsel yöntemlere bağlı bir disiplindir. DeneySEL yöntemlerin yanı sıra gözlem, anket, görüşme ve vaka analizi gibi yöntemler de psikologların başvuru kaynakları olmuştur. Dolayısıyla psikoloji hem bireysel merakın hem de bilimsel yaklaşımın kesişim noktasında yer alan nesnel bir bilim dalıdır.

¹²⁸ Rita L. Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: Arkadaş Yay., 2010), 8.

¹²⁹ Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 7.

Psikolojinin insanı konu edinen bilimlerle doğrudan ya da dolaylı olarak bir ilişkisi vardır. Bu anlamda onu “bilimler arası” bir disiplin olarak görmek mümkündür.¹³⁰ Özellikle felsefe ve tıptan yoğun bir şekilde etkilenen psikoloji, felsefeden zihin, irade ve bilgi ile ilgili problemleri miras alırken tıptan gerçekleştirilene, düşünülen ve hissedilene ilişkin açıklamanın, biyoloji ve fizyolojinin terimleriyle ifade edilmesi gerektiği görüşünü almıştır.¹³¹ Psikolojinin 19. yy.dan (sonlarından) başlamak üzere 20. yy.da felsefeden bilimsel bağımsızlık kazanması,¹³² diğer bir ifadeyle geçmişte filozofların üstlendiği rolü modern dönemde psikologların devralması iki bilim arasında doğal ve güçlü bir ilişki doğurmuştur.

Psikoloji duygu, düşünce, davranış gibi olgular ekseninde sürekli güncellenen son derece dinamik bir disiplindir. Tarihsel süreç içerisinde bireysel ve toplumsal sorunları ele alan disiplinlerin içerisinde psikolojinin mutlaka bir yeri olmuştur. Özellikle teknolojik gelişmelerle birlikte giderek karmaşıklaşan yaşam koşullarına ayak uydurmaya çalışan bireylerin karşılaştığı sorunların çözümünde ve bu problemlerin önlenmesinde psikolojinin önemi ortaya çıkmaktadır. Kısaca, insanla ilişkili olan; onun yaşam şeklini ve kalitesini etkileyen her unsur psikolojiye konu olmakta ve ona davetiye çıkarmaktadır. Söz gelimi bugüne kadar ki bağımlılıkları mercek altına alan psikoloji, bugün ise teknolojik bağımlılığı bunlara dâhil etmiştir. İlerde ortaya çıkabilecek yeni bağımlılıkları da ele alacaktır. Bu bağlamda psikoloji, birey ve toplumla hareket halindedir. Nitekim psikoloji, bilimsel bir disiplin olarak modern çağda kurumsallaşmış olsa da işlevsel olarak insanlıkla birlikte var olagelmıştır. Deneysel psikologlardan Hermann Ebbinghaus “*Psikolojinin geçmişi uzun, tarihi kısadır.*”¹³³ derken muhtemelen bu noktaya dikkat çekmiştir.

Psikolojinin hedef kitlesi bireylerdir. Ancak sosyal psikoloji gibi alt alanlarda küçük gruplar ve bireyler arası etkileşimler de onun çalışma konusunu oluşturur. Büyük insan topluluklarını incelemek ise sosyolojinin konusudur.¹³⁴ Öğrenme, algı, duygular, zekâ, bilişsel süreçler, fizyolojik-biyolojik ihtiyaçların davranışlara

¹³⁰ Baymur, *Genel Psikoloji*, 4.

¹³¹ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 1573.

¹³² Wilhelm Wundt, 1879’da Almanya’da (Leipzig) ilk psikoloji laboratuvarını kurarak bu bağımsızlık hareketini başlatmış ve psikolojiye bilimsel bir hüviyet kazandırmıştır. bk. Plotnik, *Psikoloji’ye Giriş*, 12; Baymur, *Genel Psikoloji*, 312-313.

¹³³ Richard-Philip J. Gerrig-G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam Psikolojiye Giriş; Psychology And Life*, çev. Gamze Sart (Ankara: Nobel Akademik Yay., 2012), 5.

¹³⁴ Benson, *Psikoloji*, 5.

yansımaları, bireylerin birbirleriyle etkileşimi vb. konular psikolojinin başlıca ilgi alanlarıdır.¹³⁵

Psikolojin temel hedeflerine ise şu şekilde yer vermek mümkündür:

- Tanımlamak: Psikolojinin ilk hedefi, organizmaların çeşitli davranış şekillerini tanımlamaktır.¹³⁶ Psikologlar davranışlar hakkında net gözlemler yapar, veri toplama sürecinde uygun analiz şeklini belirler ve davranışı doğru gözlemleyip en objektif şekilde değerlendirmek için belirli yöntemler kullanırlar. Burada verileri ve bulguları olduğu gibi toplamak çok önemlidir. Zira asıl hedef, davranışı objektif bir biçimde tanımlamaktır.¹³⁷

- Açıklamak: İkinci hedef, davranışın sebebini açıklamaktır.¹³⁸ Tanımlamalar, gözlemlenen bilgilerden elde edilirken açıklamalar ise detaylı gözlemlerin ötesine geçer. Psikolojinin birçok alanda ana hedefi, davranışsal ve zihinsel süreçlerdeki rutin yolları bulmak ve davranışın nasıl gerçekleştiğini keşfetmektir. Psikolojik açıklamalar, genelde davranışın iç ve dış olmak üzere birçok faktörün kombinasyonu sonucuna göre yapılır. Bazen de amaç, birçok davranışı ana bir sebebe bağlamaktır.¹³⁹

- Öngörü: Üçüncü hedef, organizmaların belli şartlar altında ne şekilde davranacağını kestirmektir.¹⁴⁰ Psikolojide tahminler, davranışların nasıl olabilecekleri hakkındaki bildirimlerdir. Genelde bir davranışın sebebinin net bir açıklaması, gerçekleşecek diğer bir davranış hakkında tahminler yapmayı sağlar. Arkadaşınızın utangaç olduğuna inanıyorsak, kendimize güvenerek kalabalık bir sınıf önünde konuşma yapılması istendiğinde kendisinin rahatsız olacağını ileri sürebiliriz.¹⁴¹

- Kontrol: (Bazı psikologlar için) dördüncü hedef, organizmaların davranışlarını kontrol etmektir.¹⁴² Birçok psikolog için kontrol çok önemli, hatta en önemli hedeftir. Kontrol, davranışı ortaya çıkarmak veya çıkarmamaktır (başlatmak, sürekliliğini sağlamak, durdurmak, yapısını ve güçlülüğünü etkilemek, oluş sıklığını belirlemek

¹³⁵ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 597.

¹³⁶ Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 4.

¹³⁷ J. Gerrig-G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, 3-4.

¹³⁸ Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 4.

¹³⁹ J. Gerrig-G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, 3-4.

¹⁴⁰ Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 4.

¹⁴¹ J. Gerrig-G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, 5.

¹⁴² Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 4.

vb.). Davranışın nedensel açıklaması, davranışı yaratan etkenleri kontrol edebilmekten geçer.¹⁴³

Psikolojinin zikredilen hedeflerini teorik ve pratik olmak üzere iki temel noktada toplamak mümkündür: İlk olarak davranışı tanımlamak ve açıklamak amacıyla sistematik, teorik ve nesnel bir bilgi tabanı oluşturmak. İkinci olarak ise elde edilen verileri mevcut ve benzer davranışlara uygulamak, pratik çözümler üretmek, bireysel ya da toplumsal sorunlara müdahale etmektir.

6. Psikolojik Süreçler

Psikolojik süreçler başlığı altında belâgat ile psikoloji ilişkisinde önemli bir rol oynayan duygu, düşünce ve davranış şeklinde üç temel psikolojik olguya yer verilecektir. Her biri ayrı başlıklar halinde ele alınacak olan bu kavramlar, yapısal olarak birbirinden ayrı kabul edilse de işlevsel olarak birbirinden bağımsız düşünülemez.

6.1. Duygu

İnsanın günlük hayatında sıklıkla yaşayıp deneyimlediği ancak zaman zaman tanımlamak ve tarif etmekte zorlandığı süreçlerden biri duygudur. Üzerinde söz birliği edilmiş bir duygu tanımına rastlamak güçtür. Bu durum, duyguların doğası gereği soyut, karmaşık ve örtük yapılardan oluşmasından kaynaklanmaktadır. Yapılan birçok tanımın anlaşılma ve karmaşık olması, duyguların yapısal durumundan kaynaklanır. Bu bilgiler çerçevesinde duygunun bazı tanımları şunlardır:

Bireyin nesne, olay ya da diğer bireylerle olan ilişkilerinin sonucunda iç dünyasında meydana gelen ve çoğu kez fizyolojik temelleri ve kaynakları tam olarak bilinmeyen sevinç, hüzn, burukluk gibi izlenimler.¹⁴⁴

Mutluluk, üzgünlük, tiksinti gibi öznel ve sistemli olarak yaşanan, kısa süreli psikolojik durum ya da his.¹⁴⁵

¹⁴³ J. Gerrig-G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, 5.

¹⁴⁴ Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yay., 2002), 119.

¹⁴⁵ Masaroğulları - Koçakgöl, *Psikoloji Sözlüğü*, 52.

Duyduğumuz, duyumsadığımız her şey; özellikle de tüm tutkularımızın, hafif veya ortalama şiddetteki heyecanlarımızın, aşk, sevgi gibi genel hallerimizin, genel ve içgüdüsel eğilimlerimizin genel adı.¹⁴⁶

Öznel olarak yaşanan duygusal bir durumun dışavurumu olan gözlenebilir bir davranış yapısı. En sıradan örnekleri arasında üzüntü, sevinç ve öfke sayılabilir.¹⁴⁷

İnsanın iç ve dış çevresinden gelen uyarıcıların, elem ya da haz türünden izlenimler yaratmasıdır.¹⁴⁸

Bir his ve bu hisse özgü belirli düşünceler psikolojik ve biyolojik haller ve bir dizi hareket eğilimidir.¹⁴⁹

Karışımları, çeşitlemeleri, mutasyonları ve nüanslarıyla yüzlerce duygudan söz edilebilir. Araştırmacılar, tam olarak hangi duyguların birincil olarak nitelendirilebileceği, hatta birincil duyguların var olup olmadığı hakkında sürekli tartışmaktadırlar.¹⁵⁰ Robert Plutchik, “korkma”, “şaşıрма”, “üzülme”, “iğrenme”, “kızma”, “umma”, “sevinme” ve “benimseme” şeklinde sekiz temel duygunun var olduğunu ileri sürmektedir. Plutchik’e göre bu sekiz duygunun birleşmesi ile daha geniş ve zengin hisler oluşmaktadır. Ancak Plutchik’in sekiz temel duygu teorisi temel duygular olmamakla eleştirilmiştir. Zira sayısında mutabakat olmayan ancak bir düzineyi geçmeyen “korku”, “kızgınlık”, “üzüntü”, “eğlence”, “şaşıрма”, “iğrenme” ve “küçümseme” gibi birincil/temel duyguların, aynı şekilde ittifak edilmeyen, zamana, zemine ve kültüre göre değişen yüzlerce ikincil/değişken duygunun varlığı iddia edilmiştir.¹⁵¹

6.2. Düşünce

Psikolojinin temel süreçlerinden biri olan düşünce, tıpkı duygu gibi tanımlanması güç, soyut ve çok boyutlu bir olgudur. Hatta bazı yönleriyle duygudan daha karmaşık bir yapıya sahip olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda, düşünce kavramına ilişkin bazı tanımlar aşağıda sıralanmıştır:

¹⁴⁶ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 628.

¹⁴⁷ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 221.

¹⁴⁸ İbrahim Ethem Başaran, *Örgütsel Davranış; İnsanın Üretim Gücü* (Ankara: Ekinoks Eğitim Danışmanlık Yay., 2008), 149.

¹⁴⁹ Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ; Neden IQ'dan Daha Önemlidir?*, çev. Banu Seçkin Yüksel (İstanbul: Varlık Yay., 2016), 373.

¹⁵⁰ Goleman, *Duygusal Zekâ*, 373.

¹⁵¹ Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 59-61, 68.

Dış evrenin kişinin zihnine yansması.¹⁵²

Zihinsel etkinlikler sonucu oluşan ürün.¹⁵³

Nesnel dünyanın kavramlar, yargılar, kuramlar, vb. halinde yansıtıldığı sorunların çözümüne bağlı, etkin bir süreç; özel örgütlenimli bir madde olarak beyinin en yüksek ürünü.¹⁵⁴

Sözlü veya yazılı olarak başka öznelere de aktarabilme, devredebilme veya iletebilme özelliğine sahip zihinsel ürün.¹⁵⁵

İnsana özgü olan düşünme faaliyetinin, iç ya da dış uyaranlara yanıt olarak gelişen düşünme ediminin ürünü; insanın zihinsel faaliyetleri ile dış uyaranlar arasında kurduğu bağlantının sonucu olan şey. Kişinin bir konu üzerindeki yargısı, bir nesnenin fikirlerle oluşturulmuş soyut tasarımı; bilinçli insan varlığının kavramları birbirine bağlamasını ve yeni bilgilere ulaşmasını mümkün kılan işlemler, süreçler bütünü.¹⁵⁶

Düşünceye dair zikredilen tanımların yanı sıra Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) konu hakkındaki şu değerlendirmelerine de yer verilebilir: *"Düşüncelerin oluşturduğu alana, akla dayanan söz aracılığıyla ortaya konan her şey girdiği gibi, kanıtlama ve çürütme, korku, kızgınlıkla daha bu çeşitli duyguların uyandırılması ve bundan başka olayların büyütülüp küçültülmesi de girer."*¹⁵⁷

6.3. Davranış

Davranış, duygu ve düşünceye oranla daha somut, tanımlanabilir, dışarıdan gözlemlenebilir ve anlaşılabilir bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle davranış, psikolojik süreçlerin dışı yansıyan ve bilimsel olarak incelenmesi en elverişli bileşenlerinden biri olarak kabul edilebilir.

Davranış, psikoloji okullarınca değişik şekillerde tanımlanır. Yapısal psikolojiye göre davranış, insanın bilinçli etkinlikleridir. Davranış psikolojisi, devinimsel bir yaklaşımla uyarıcı-tepki zinciri olarak tanımlarken bütünlük psikolojisi, insanla çevresini bir bütün olarak ele alarak insanın çevresi ile etkileşiminin ürünü olarak

¹⁵² Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 298.

¹⁵³ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 298.

¹⁵⁴ İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yay., 1991), 134.

¹⁵⁵ Demir - Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 122.

¹⁵⁶ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 638.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Poetika*, çev. Bircan Çınar (Ankara: Alter Yay., 2010), 65.

tanımlar. İşlevsel psikoloji, insanın güdülerini doyurma etkinliği, diyalektik kuram da insanın kendisini geliştirmek ve çevresini değiştirmek için yaptığı etkinlikler olarak niteler. Dinamik psikolojisi ise davranışın insanın kendi kişisel ve başkalarıyla oluşan ikili çatışmasının çözülmesinde bir araç olduğunu savunur. Psikoloji okullarının davranışın tanımında birleştikleri noktalar dikkate alınarak şöyle bir tanım yapılabilir: İnsanın gözlenebilir, ölçülebilir, yinelenebilir ve anlatılabilir bilinçli etkinlikleridir.¹⁵⁸ Davranış kavramına ilişkin literatürde yer alan diğer bazı tanımlar ise şu şekildedir:

Bir kişinin özellikle ahlak bakımından gösterdiği davranım.¹⁵⁹

Kişinin içinde bulunduğu toplumsal, ekonomik ve kültürel koşullar dolayısıyla geliştirdiği ve onu aynı durumdaki kimselere yaklaştıran davranımların tümü.¹⁶⁰

Bir kimse veya bir olay karşısında takınılan durum.¹⁶¹

Bir organizmanın gösterdiği her türlü tepki; organizmanın, çevrede veya çevreyle olan ilişkisinde değişiklik yaratan eylemleri.¹⁶²

Bir nesnenin, özellikle de canlı bir yaratığın, bir organizmanın belli bir ortamdaki hareket tarzı, canlıların çeşitli durum ve ortamlardaki tepkileri, bireyin içinde bulunduğu doğal ya da sosyal ortamın uyarılarına tepki gösterme ya da cevap verme biçimi için kullanılan genel terim.¹⁶³

Davranışlar, başkaları tarafından gözlemlenebilen “açık davranış” ve düşünceler, duygular gibi yalnızca kişinin kendisi tarafından gözlemlenebilen “örtülü davranış” şeklinde iki gruba ayrılabilir.¹⁶⁴ Bu temel ayırmadan hareketle davranışı “geniş” ve “dar” kapsamlarla değerlendirmek mümkündür. Geniş anlamıyla davranışın içerisinde bireyin yaptığı ya da yaşadığı her türlü içsel ve dışsal süreç yer alır. Dolayısıyla düşünce, düş, yürüme, koşma, bir aracı yönetme vb. etkinliklerin tamamı birer davranış olarak değerlendirilebilir. Dar anlamıyla davranış ise gözlemlenebilen ve nesnel biçimde kaydedilebilen fiziksel tepkilerle sınırlıdır. Geniş anlamıyla davranışın kapsamında değerlendirilen duygu, düşünce ve davranış iç içe

¹⁵⁸ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 231.

¹⁵⁹ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 231.

¹⁶⁰ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 231.

¹⁶¹ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 231.

¹⁶² Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 184.

¹⁶³ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 488.

¹⁶⁴ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 184.

olgulardır. Nitekim dört bileşenden oluşan duyguda öncelikle bir uyarıcı (olay, nesne veya düşünce) meydana gelir. Kişi kendi durumuna göre o uyarıyı yorumlar ve değerlendirir. Sonra korku ve mutluluk gibi öznel bir duygu yaşar. Üçüncü olarak kalp atışı ve nefes alıp vermede değişiklik gibi fizyolojik değişimler ortaya çıkar. Nihayetinde gülümsemek veya ağlamak gibi gözlemlenebilir davranışlar meydana gelir.¹⁶⁵ Ancak duyguların dört bileşenden oluştuğu yönünde genel bir fikir birliği var olmakla birlikte bu bileşenlerin meydana gelme sırasında anlaşmazlık vardır. James-Lange (William James-Carl Lange) teorisi, beynimizin belli fizyolojik değişimleri duygu veya his olarak yorumladığını ve her bir duygunun altında farklı fizyolojik örüntüler yattığını söylüyor. Örneğin bir kimse ayı gördüğünde kaçtığı için korkar, korktuğu için kaçmaz. Bu teoriye göre dört bileşen sırasıyla şöyledir: Uyarıcı, fizyolojik değişimler, duygu, tepki. Bu teoriye birçok eleştiri yöneltilmiştir. Zira ifade edildiği gibi duygular, mutlaka fizyolojik değişimlerden sonra meydana gelmek zorunda değildir. Bazen de korkuya kapılan bir kimsenin kaçması gibi duygular davranışlara yön verir. Diğer bir eleştiri ise omurilikleri boyun bölgesinden hasar gören kişiler fizyolojik tepkilerden yoksun olduğu halde duyguları aynı yoğunlukta yaşayabilirler. Ancak araştırmacılar, fizyolojik değişimlerin duyguların birincil sebebi olmadığını kanıtlarken bu değişimlerin (kalbin hızlı atması gibi) duygusal deneyimlerin yoğunluğunu artırabileceğini ifade etmektedirler. Yüz geri bildirim teorisine göre yüz kaslarımızın ve derimizin hareketlerinden gelen geri bildirimler beynimiz tarafından farklı duygular olarak yorumlanır. Bu teoriye göre dört bileşen sırası şöyledir: Uyarıcı, geri bildirim, duygu, tepki. Charles Darwin'in bu teorisine şöyle bir eleştiri yöneltilebilir: Yüz felci geçirmiş bir insan, yüzündeki hasarlara rağmen çeşitli duygular hissetmektedir. Araştırmacılara göre yüz kasları ve deriden gelen geri bildirimler duyguları etkileme ve artırmada bir rolü var olmakla birlikte duyguları oluşturmada yetersizdir. Bilişsel değerlendirme teorisine göre bir durum, nesne, bir olayla ilgili yorum, değerlendirme, düşünce ve hatıranın, farklı duygular yaşamamıza yol açabileceğini ya da buna katkıda bulunabileceğini söylüyor. Söz gelimi elde edilen yüklü bir para insana çeşitli hayal ve düşüncelere sevk eder. Bu da kişide mutluluk gibi olumlu hisler uyandırır ve onu gülümsetir. Bu teoriye göre dört bileşen sırası ise şöyledir: Uyarıcı, düşünce, duygu, tepki. Bu teoriye göre önce

¹⁶⁵ Masaroğulları - Koçakgöl, *Psikoloji Sözlüğü*, 52; Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 359.

düşünce sonra duygu gelir. Ancak bazen merhamet gibi duygular düşüncelere yol açar. Ya da ıssız bir yerde ansızın görülen bir yılan düşünceden önce korku duygusunu doğurur.¹⁶⁶ Bu kuramlardan herhangi birini kesin ve tek doğru olarak addetmek doğru değildir. Duygu süreçleri son derece karmaşık olduğundan yerine ve zamanına göre bu bileşenler değişir. Bazen uyarılma duygulanmadan önce, bazen de düşünce duygudan önce gelir. Kimi zaman da süreç kendiliğinden gelişir.¹⁶⁷

Davranışları tetikleyen ve uyaran nedenler hem iç hem de dış etkenler olabilir. Göz önünden geçen bir cisimden dolayı göz kırpmak, açlık ve susuzluk hissedildiğinde yemek yemek ve su içmek gibi davranışlar meydana gelir. Bazen hem iç hem de dış etkenlerin bir arada bulunmasıyla davranışlar ortaya çıkar.¹⁶⁸ Zaman zaman da bir davranışın iç veya dış etkenlerden oluşan birden çok uyarıcısı olabilir. Ya da bu uyarıcılar, farklı farklı zamanlarda meydana gelmiş olabilir. Yakın zamanda meydana gelen bir etken davranışın bir uyarıcısı olarak akla gelse de geçmişte yaşanmış başka bir etkenin de rolü olabilir. Söz gelimi ders çalışan bir öğrencinin kalemını parmaklarında sık sık oynatması gözlemcinin aklına uyarıcı olarak sınav stresini getirirse de daha önce ortaya çıkan bir durum asıl etken olabilir. Bazı durumlarda da içsel ve dışsal etkenler birbirini tetikleyerek davranışın oluşmasına neden olur. Çalışma azmini özümseyen ve bu doğrultuda hiç kimsenin uyarılarına ihtiyaç duymadan sürekli ve planlı çalışan bir öğrenciyi buna sevk ve kanallandıran, haz ve hayal gibi içsel motivasyonlar olabilir. Ancak öğrencinin bu yüksek çalışma azmi, dış dünyada karşılaştığı zorluklar tarafından da tetiklenmiş olabilir. Dolayısıyla davranışların kaynağını bulmak her zaman kolay değildir. Özellikle içsel etkenler, en önemli ve en karmaşık etkenlerdir. İçsel etkenlerin soyut olması ve kişiye özgü olmaları bu önem ve karmaşıklığı doğuran ana unsurlardandır. Ya da çoğu zaman dışsal etkenlerin düşünce ve zihin süzgecinden geçirilerek davranışa yansıtılması içsel etkenleri ön plana çıkaran diğer bir nokta olabilir. Nitekim bir refleks sonucu ortaya çıkan davranışlar dışında aslında dış etkenlerin davranışları uyarması çoğunlukla içsel ve zihinsel bir süreçtir. Bu anlamda insan, günlük yaşamında birden çok dış uyarıcılara maruz kalmaktadır. Ancak bireyin sahip olduğu değerler sistemi, kişilik yapısı ve bilişsel süzgeçleriyle bu uyarıcılardan bazıları zihinsel süzgeçten ret alarak davranışa

¹⁶⁶ Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 359-361.

¹⁶⁷ Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 65.

¹⁶⁸ Baymur, *Genel Psikoloji*, 69.

yansınamaktadır. Söz gelimi bir insan, çeşitli sözlü ve fiili hakaretlere maruz kaldığında sahip olduğu etik ve ahlaki değerler sayesinde saldırgan davranışlarda bulunmaktan kaçınabilmektedir.

7. Dil Olgusu

Dilin tarihi, insanlık tarihiyle eş zamanlıdır. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem (a.s.) dil olgusuyla yaratılmıştır. “*Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti...*”¹⁶⁹ şeklindeki ayet, dil ve insanın tarihî birlikteliğini vurgulamaktadır. İlgili ayetten hareketle dil hakkında birçok düşünce ve fikir ortaya atılmıştır.¹⁷⁰ Süregelen bu tartışmalarla birlikte ön plana çıkan kavramlar “Âdem/insan” ve “ta’lîmu’l-esmâ/dil” olmuştur. İnsanla dili birlikte yaratan Allah (c.c.), dilin kaderini insanın kaderine bağlamıştır. Böylece insan dile “varlık” kazandırırken dil de insana “değer” katmıştır. Hâlid b. Safvân’ın (ö. 135/752-53) dediği gibi “*Dil olgusundan yoksun insan, ancak ruhsuz bir iskelet veya başıboş bir hayvandır.*”¹⁷¹

Dili olmayan bir topluma, dili olmayan bir insana rastlanamaz. Hiçbir insan topluluğu için “Acaba bu topluluğun dili var mı?” diye bir soru sorulmaz.¹⁷² O halde dil ve insan birbirinden bağımsız düşünülemez. Herhangi bir yerde iki ya da üç kişi bir araya gelse hemen sözcük alışverişine başlamaları büyük ihtimaldir. Eğer konuşacak kimse yoksa insan kendi kendine, hayvanlarıyla, hatta bitkileriyle konuşur.¹⁷³ Dolayısıyla dil, insanda hayat bulan bir varlıktır. İnsanın akıl ve zekâ düzeyini test etmeden zihinsel engellilerde de kendisine yer bulan içgüdüsel bir programdır. Çünkü dil olgusuna sahip olmak üst düzey bir zekâyla değil, zihinsel yapılanmayla bağlantılıdır.¹⁷⁴ Nitekim çok az insan edebiyatla ilgilenir, her insan yazar değil ama her insan konuşur.¹⁷⁵ Zira konuşmak için kişinin gerekli donanım ve duyularla donatılması diğer bir ifadeyle fizyolojik, nörolojik ve biyolojik donanımlarının mevcut

¹⁶⁹ el-Bakara, 1/31.

¹⁷⁰ Ebü’l-Feth Osmân el-Mevsîlî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1429/2008), 94-99; Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fîkhi’l-lugati’l-Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni’l-Arabi fî kelâmiyhâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1418/1997), 13-14.

¹⁷¹ Câhiz, *Beyân*, 1/170.

¹⁷² Nermi Uygur, *Dilin Gücü* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2012), 13.

¹⁷³ Pinker, *Dil İçgüdüsü*, 13.

¹⁷⁴ Noam Chomsky, *Dil ve zihin*, haz. R. Levent Aysever, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: BilgeSu Yay., 2018), 122.

¹⁷⁵ Mario Pei, *Üsûsü ‘ilmi’l-luga*, çev. Ahmed Muhtar Ömer (Kahire: ‘Alemlu’l-kutub, 1419/1998), 43.

olması yeterlidir.¹⁷⁶ Fakat aynı teori, diğer bilim, değer ve olgular için geçerli değildir. Bu durumda dil, insanla aynı hayat şartlarına sahiptir. İnsanın varlığı, gelişimi ve yokluğu dili de aynı oranda etkiler. Dili besleyen, büyüten varlık insan olduğu gibi onu zayıflatan ve yok eden de odur. Birey ve toplumların süreçle birlikte geçirdikleri evrimsel değişim dilin de aynı paralellikte seyretmesine ön ayak olmaktadır. Bu değişim çoğunlukla kendini o dilin kullanıcılarına hissettirmeden plansız ve doğaçlama bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çoğu kez aynı konuda birden çok kelime ortaya çıkmakta, daha sonra dil topluluğunun zevki veya keyfi, bunların arasından birisini seçmektedir.¹⁷⁷ Bu noktadan hareketle yeryüzündeki tüm insanların tek bir dille iletişim kurmaları mümkün mü? Ya da tüm insanların ortak bir dil kullandığı varsayımından hareketle bu dilin sürdürülmesi mümkün mü? Ortak dil düşüncesi, pratik anlamda pek de mümkün değildir. Esnek bir yapıya sahip olan dil, bu kadar indirgemeye elverişli değildir. Zira insanla birlikte ortaya çıkan her varlık ve olgunun özel bir dili vardır. Her toplumun doğup yetiştiği ortam, inanç, kültür ve düşüncesi farklıdır. Bu farklılıklar elbette dile de yansımaktadır. Bu durumda insanlar, canlı ve esnek bir dil yapıyla karşı karşıyadır.

Dilin vaz'ının ilahi mi ya da beşerî mi olduğu tartışılmıştır.¹⁷⁸ Bu tartışmanın kimi taraflarına göre insan, dilin kurucusu kabul edilmese de sürecin başından itibaren dil ile iç içedir. Bu bağlamda gerek kurucularına gerekse kullanıcılarına göre dilin “lügavî”, “istilâhî” ve “örfi” şeklinde birçok vaz' ve kullanımı vardır.¹⁷⁹ Kelime, ilk kullanımı itibariyle lügavî bir anlam taşıırken zamanla terimsel ve kültürel formlar kazanabilmektedir. Lügavî anlam, “hakikat”, “mecâz”, terimsel anlam ise “şer'î”, “gayr-ı şer'î”, kültürel anlam da “genel” ve “özel” şeklinde bir ayrıma tabi tutularak birçok kavram ve dil grubu sayılabilir. Bu çeşitliliği dilin kullanım sahasına göre daha da çoğaltmak mümkündür. Bu da dilin monoton olmayıp sürekli güncellenen bir varlık olduğunu gösterir. Nitekim “*Dil, vaz' ve istimalden ibarettir.*”¹⁸⁰ Ancak dilin bu süreçleri bireysel değil toplumsaldır. Nitekim bir dilin doğuşu, gelişimi ve yok oluşu

¹⁷⁶ Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 316.

¹⁷⁷ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1985), 1/33.

¹⁷⁸ Dilin kurucusuna ve kaynağına dair geniş bilgi için bk. Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce* (İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yay., 1986), 19-27; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık; Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yay., 2006), 38-42.

¹⁷⁹ Dilin kullanım sahasını “lügavî”, “şer'î”, “örfi” ve “istilâhî” şeklinde gruplandırmak da mümkündür. bk. Özdemir, *Dil ve Varlık*, 73.

¹⁸⁰ Özdemir, *Dil ve Varlık*, 72.

bireylerle değil toplumla orantılıdır. Bir bireyin ölümü, konuştuğu dili yok etmez, ancak bir toplumun yok oluşu, o dili tedavülden kaldırır. Çünkü bir toplumun dili, yeni nesillerle hayatta kalır. Yalnızca yetişkinler tarafından konuşulan bir dil kaderine terk edilmiştir. Nitekim dillerin yok oluşu, yaşam anları yok edilen bitki ve hayvan türlerinin yok oluşlarını andırır.¹⁸¹ Bu anlamda tüm bireylerin toplumsal bir miras olan dile katkısı muhakkaktır. Dolayısıyla bir dilin kelime hazinesi asla değişmez bir nicelik değildir, durmadan değişir ve büyür.¹⁸² Ancak mutad dilden meydana gelen her türlü sapma, başlangıçta yanlış addedilir. Bu tür yanlış kullanımlar, yerleşip benimsene kadar böyle kalır. Süreç ilerledikçe o zamana kadar doğru kabul edilen kullanım yanlış kabul edilmeye başlanır. Yeni kullanımlara öncülük eden kişi, bu değişiklikleri bilinçli bir şekilde yapabileceği gibi iradesinin dışında, hatta farkında olmadan ağzından çıkmış da olabilir. Bilmeden, istemeden gerçekleştirilen sapmalara, ruhsal güçler ve çeşitli şartlar sebep olur. Şu hâlde dilde her yeniliğin yayılışı, tıpkı suya atılan bir taşın sebep olduğu dalgalar gibi belirli bir başlangıç noktasından yavaş yavaş ve gittikçe genişleyen daireler şeklinde gerçekleşir. Bu yüzden, dilin değişimi ile bu görüşe “dalgalar teorisi” adı verilmiştir.¹⁸³ Ancak bu dilsel dalgaların temel hareket noktası, insanın düşünce ve zihin dünyasıdır. İnsanın zihinsel dünyasını ve buna bağlı olarak dilini şekillendiren, din, kültür ve psikoloji gibi onun hayatında iz bırakan unsurlardır.

Dile yön veren unsurların başında din gelir. Din, zaman zaman dilde bilinçli birtakım reformlar gerçekleştirir. Kişi inandığını ve düşündüğünü hayatının diğer alanlarına aksettirdiği gibi diline de aksettirir. Söz gelimi İslam’ın gelişiyle birlikte Arap dili başta olmak üzere farklı dillere sahip müntesiplerinin dilinde birçok değişiklik ve yeni kazanımlar elde edilmiştir. Bu bağlamda olumsuz bir anlam içeren “Yesrib” şehrinin ismi “Medine” ve “Taybe” gibi isimlerle değiştirilmesi örnek olarak verilebilir.¹⁸⁴ Bazen de inancın etkisiyle dildeki kazanımlar zaruret ve ihtiyaç sonucu ortaya çıkar. Ancak bu değişim ve kazanımlar sürecinde düşünce belirleyici bir rol oynar. Düşüncenin de ilk tarama sahası o dilin mevcut kelime ve kavramları olur. Nitekim sonradan kazanılan anlamlar, her ne kadar belli bir bağlamda tanımlanmış olsa da temelde lügavî anlamlarıyla daima bir ilişki içindedir. İslamiyet’le birlikte

¹⁸¹ Pinker, *Dil İçgüdüüsü*, 294.

¹⁸² Porzığ, *Dil Denen Mucize*, 1/147.

¹⁸³ Porzığ, *Dil Denen Mucize*, 2/107, 118.

¹⁸⁴ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/305-306.

“sünnet”, “bidat”, “mezhep”, “itikâf” ve “vakıf” gibi yeni içerikler kazanmış birçok kavram zikredilebilir.

Dilsel ihtiyaçların yoğun bir biçimde hissedildiği alanlardan biri de sürekli gelişerek insanın yaşam kalitesini yön veren icatlar ve teknolojik kazanımlardır. Teknolojik kazanımların dil dünyasında yerini alabilmesi için kelime ve kavramlara ihtiyaç duyulur. Bu noktadan hareketle düşüncenin dile yön verdiği en bariz alanlardan birisi de yeni kazanımlardır. Söz gelimi uçağın üretilmesiyle birlikte onu ifade edecek kelime arayışına başlayan insanın düşünce dünyası uçmak kelimesine yoğunlaşmış, nihayetinde Arapçada bu anlamı ifade eden طَيْرَان/طَيْر kökünden hareketle dile طَائِرَة ismi kazandırılmıştır. Ancak doğal olarak dildeki bilinçli yenilik, reform ve sapmalar ilk olarak ortaya çıktığında insanlar tarafından tepkiyle karşılaşır. Zira dil, kullanıcıları için bir alışkanlıklar manzumesidir. Bu tepkinin düzeyi kimi zaman bu sapmaları dışlayacak kadar sertleşir. Ancak dini terimlerde olduğu gibi önceden zihinsel altyapısı oluşturulan kelime ve kavramların kabulü daha çabuk ve kolay olur. Kelimelerin anlamları, insanın düşünce dünyasında iyi bir şekilde yer edindikten sonra onların dış dünyada varlık bulmaları daha çok kolaylaşır.

Dilin sıkı bir ilişki halinde olduğu alanlardan birisi de kültürdür. Dil, kültürün ayrılmaz bir parçasıdır. Kültürün bir parçası olduğu gibi kültürün kendisidir. Dil, insanın içine yerleştirilen en hassasça işlenmiş sembol sistemi olduğuna göre kültürün sembolü olması da tabiidir. Verili bir kültürü anlamak ve ona nüfuz etmek isteyen herkes o kültürün diline hâkim olmalıdır. Zira ancak dil aracılığıyla bir kültürü yaşamak ve ona dâhil olmak mümkündür.¹⁸⁵ Kültürün en önemli temsilcilerinden biri olan dil olgusu, kültür dahil olmak üzere bir toplumun din, düşünce, psikoloji ve coğrafya gibi kazanımlarının ipuçlarını verir. Bir kimse Arapçada deveyle ilgili sayısızca isim ve kavramla,¹⁸⁶ Türkçede ise tam aksine bir durumla karşılaşırken her iki toplumun coğrafyasına, hayat standartlarına ve kültürüne dair bir öngörude bulunabilir. Bununla beraber dilin kültür gibi insanî değerlerle ilişkisi tek taraflı değildir. Dil, kültürü temsil ederken kültür de dile birçok zenginlik katar. Bir kültüre hâkim olmak için o kültürün dilini bilmek ne kadar önemliyse bir dile hâkim olmak

¹⁸⁵ “Dil”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yay., 1990), 1/288, 289.

¹⁸⁶ Devenin isimleri için bk. Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî Asmaî, *Kitâbü'l-ibil*, thk. Hâtım Salih ed-Dâmin (Dubai: Dâru'l-beşâir, 1424/2003), 125-127.

için de o kültürü bilmek aynı öneme sahiptir. Çünkü her kültürün kendine has bir dili vardır. Cahiliye Arap kültürüne hâkim olmayan bir kimse “eyyâmü’l-Arab” (أَيَّامُ الْعَرَبِ) gibi kavramlara¹⁸⁷ farklı anlamlar yükleyebilir. Söz konusu kelimeye olduğu gibi kavramların içini, bazen sadece kelimenin lügavî anlamı değil örf, adet ve kültür gibi harici olgular doldurur. Bu anlamda dilin olgunlaşmasında kültür önemli bir yer edinmektedir.

Küreselleşme süreci ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, toplumların inanç, düşünce ve kültürleri üzerinde olduğu kadar, dili üzerinde de derin izler bırakmaktadır. Bu etkileşim, dillerin söz varlığında birçok değişime yol açmaktadır. Ancak sert, hızlı değişim ve geçişler bir dili yok ederken yeni bir dil inşa etmektedir. Fakat ağaç misali kökleri sağlam olan diller, sert esen rüzgârlara karşı ancak yapraklarını, belki de dallarını kaybeder ama kökleri sabit kalır. Kültürler arası geçişler de bu rüzgârları andırır. Bir toplumun kültürü, kendi diline yön verdiği gibi başka toplumların kültür ve diline de yön verir. Kültür alışverişlerinde yaygın, zengin ve baskın kültüre sahip olan dil, diğer kültürlerle bir yangın gibi yayılarak¹⁸⁸ veya su akar yolunu/yatağını bulur misali sessizce pozisyonunu alır. Dilbilimcileri, “Başka dillerden etkilenmeyen hiçbir gelişmiş dil yoktur.”¹⁸⁹ ya da “Dilin değişmeden masum kalan hiçbir yönü yoktur.”¹⁹⁰ derken diller arası geçişlere vurgu yapmaktadırlar. Tabi ki bu sürecin başrolünde, din, edebiyat, ortak yaşam, ticari ve siyasi ilişkilerle birlikte olağanüstü esnek bir yapıya sahip olan insan zekâsı vardır. Öyle ki kimi zaman başka dillerden sıçramış kelime ve ifadeler o kadar çok kullanılmış ve benimsenmiş ki o dilin konuşanları onların yabancı olduklarına yabancı kalır. “Kalp”, “akıl”, “saat”, “zaman”, “kitap”, “kalem”, “insan” gibi Arapça kökenli kelimeler bugün Türkçeden koparılamaz hale gelmiştir. Söz konusu kelimeleri Arapça sahiplendiği kadar Türkçe de sahiplenir. Ancak bazen baskın dilden pasif dile geçişlerde birtakım değişiklikler yaşanır. Arapçadan Türkçeye geçişler bu kategoride zikredilebilir. Özellikle din faktörüyle Arapçadan Türkçeye geçen birçok kelime bulunmaktadır. “Âlim” (عَالِم) ve

¹⁸⁷ Eyyâmü’l-Arab, cahiliye devrinde ve İslâmiyet’in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabirdir. bk. Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmü’l-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/14.

¹⁸⁸ Pinker, *Dil İçgüdüsi*, 31.

¹⁸⁹ Ramazan Abdüttevvâb, *el-Medhal ilâ ilmi’l-luga ve menâhici’l-bahsi’l-lugavî* (Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1417/1997), 171.

¹⁹⁰ Porzığ, *Dil Denen Mucize*, 2/82.

“cahil” (جاهل) gibi kelimeler kaynak dildeki özünü korurken “ceza” (جزاء) ve “fitne” (فتنة) gibi kelimeler ise anlam daralması yaşamıştır. “Miskin” (مسكين) ve “istismar” (استثمار) gibi kelimeler de yeni anlamlar kazanmıştır. “Misafir” (مُساویر) gibi kelimeler de anlamla birlikte ses değişikliği yaşamıştır. Bu dilsel esneklik, dilin insanla birlikte ve onun yaşantısıyla paralel olarak geliştiğini, varlık kazanma ve ifade imkânı bulma adına tıpkı bir rüzgâr gibi sızabileceği en küçük gedik ve boşluğu dahi değerlendirme eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, dilin statik değil, dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Dilin ilişkili olduğu disiplinleri daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak dilin sair disiplinlerle olan ilişki yelpazesi bu kadar genişken psikolojinin bunun dışında kalması düşünülemez. Zira dil, sahibinin duygu, düşünce ve psikolojik resmini yansıtır. G. von der Gabelentz bu ilişkiye dikkat çeken şu sözü söyler: “*İnsan, sadece bir şeyler anlatmak için değil kendisini ifade etmek için de dil kullanır.*”¹⁹¹

8. Dil/Belâgat ve Psikoloji İlişkisi

Dil, birçok açıdan psikolojiyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Psikoloji, insanı zihinsel ve davranışsal açıdan mercek altına alırken dil olgusuna da yeterince temas etmektedir. Zihinsel süreçlerden başlamak üzere dilin ortaya çıkarken, gelişirken ve olgunlaşırken karşılaştığı problemler ve buna dair çözümler dilbilimcilerini ilgilendirdiği kadar psikologları da ilgilendirmektedir. Hatta zaman zaman dilsel problemler sadece psikolojik olabilmektedir. Söz gelimi yabancı dil öğreniminde başarı ve başarısızlığın etkenleri arasına dil, zekâ, yöntem ve koşullar gibi zincirin birçok halkası olsa da en önemli halka psikolojiktir. Nitekim Bulgar psikiyatrist Lazanov’a göre, dil becerilerindeki yavaş ve yetersiz öğrenmenin nedeni psikolojiktir; öğrencinin yapamama ve başaramama korkusu, kendine güven duymayıdır. Yani psikodilbilimsel bazı zorluklardır.¹⁹² Ancak dil-psikoloji ilişkisi, tek taraflı değildir. Psikolojinin de kendini tanımlamada, problem çözmede ve hedeflerine ulaşmada en büyük yardımcısı dildir. Problemlili ve hasta bir bireyin kendini ifade etmesi, psikolog ve psikiyatristin bu bireyin sorununu çözme, onu sağlıklı bir birey olarak tekrar

¹⁹¹ Abdüttetvâb, *Medhal*, 137.

¹⁹² Ali Taştekin, “Dil Psikolojisinin İlgi Alanları”, *Journal of Turkish Studies* 11/4 (17 Ekim 2019), 92.

topluma kazandırma yolunda yapacağı motive, terapi ve tedavide temel dayanağı dildir. Bir liderin tebaası, bir pazarlamacının müşterisi, bir hatip ve konuşmacının dinleyicisi üzerindeki psikolojik etkinliği dil ve dil yetenekleri ölçüsündedir. Ancak dilsel yapıların içerisinde edebî eserlerin psikolojik etki ve yansımaları ayrı bir öneme sahiptir. Zira edebî eser, insanın duygu ve düşüncelerini çok özel ve mahrem taraflarının serpe serpe anlatıldığı üretimlerden biridir.¹⁹³ İnsanın en samimi, en şeffaf ve en yoğun hislerini edebî eserler taşıdığına göre psikolojinin insanı tanıma yolunda başvuracağı referanslar içerisinde edebiyat ve belâgat ilk sırada gelir. Bu bağlamda dilbilimi ile psikolojinin kesiştiği ortak alan çok geniştir. “Psikolinguistik”, “psikolojik dil”, “dil psikolojisi”, “psikodilbilim”, “sinir dili programlama”, “nörolinguistik”, “psikolojinin dili” ve “ruhsal dil bilim” gibi adlandırmalarla her iki alanın ortak yönleri incelenmektedir.¹⁹⁴ Belâgat/edebiyat¹⁹⁵ ile psikoloji ilişkisini ise عِلْمُ النَّفْسِ الْأَدَبِي /“edebiyat psikolojisi” terimiyle ifade etmek mümkündür.¹⁹⁶ Edebiyat psikolojisi deyince yazarın nasıl bir insan olduğunun, bir edebî eserin nasıl yaratıldığının veya edebî eserlerde karşımıza çıkan psikolojik insan tipleri ile bunların davranış özelliklerinin ve nihayet, edebiyatın okuyucular üzerindeki etkilerinin incelenmesi anlaşılır.¹⁹⁷

Belâgat ve psikoloji iki farklı disiplin olarak değerlendirilse de özünde birbiriyle yakın ilişkilidir. Zira sözün kaynağı insan olduğu gibi muhatabı da insandır. Aralarındaki ilişki ana hatlarıyla belli olsa da kesiştiği noktalar, çerçevesi ve mahiyeti itibarıyla incelenmesi gereken bir konudur. Bu bağlamda “Belâgat ve psikoloji nasıl bir ilişkiye sahiptir?”, “Her iki disiplinin birbirinden yararlandığı noktalar nelerdir?” gibi sorular tartışmaya açılabilir. Tartışmalardan uzak ve yalın bir şekilde ifade etmek gerekirse her iki bilimin birbiriyle sıkı bir ilişkisi vardır. Hem belâgatın teşekkül ve tenkidi sürecinde hem de psikolojik veriler elde etmede her iki bilimin de önemi tartışılmayacak kadar büyüktür. Edebiyat biliminin psikoloji biliminden alacakları

¹⁹³ Emre, *Edebiyat ve Psikoloji*, 262.

¹⁹⁴ Taştekin, “Dil Psikolojisinin İlgili Alanları”, 91.

¹⁹⁵ Çalışmada genel değerlendirmeler yapılırken belâgat ve edebiyat kavramları aynı anlamda kullanılmıştır.

¹⁹⁶ Emin el-Hûlî, *Menâhicu tecdid (fi'n-nahvi ve'l-belâgati ve't-tefsiri ve'l-edeb)* (b.y.: Dâru'l-ma'rife, 1961), 320; İsmet Emre, “Yeni Türk Edebiyatının Psikoloji Kaynakları”, *Journal of Turkish Studies* 4/1-1 (21 Ekim 2019), 327.

¹⁹⁷ R. Welles - A. Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev. Ahmet Edip Uysal (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983), 101.

edebiyat biliminin ufku daha genişletip, onun hareket kabiliyetini daha üst boyutlarına taşıırken; psikolojinin de kendi alanını genişletmek ve hareket kabiliyetini arttırmak için edebiyat biliminden alacağı pek çok unsur vardır. Her iki bilim dalı da birbirlerine ihtiyaç duymakta, birbirlerinin geliştirdikleri yöntemlerden yararlanarak kendi varlık alanlarının hem sınırlarını daha kolay ve rahat biçimde tayin etmekte hem de kendileri için belirledikleri misyonu yerine getirebilmektedir. Edebiyatın psikoloji bilimine sunduğu edebî eserlerin psikolojinin vazgeçilmez kavramlarına dönüşmesi ve bugün edebî eser çözümlerinde özellikle yazarın iç dünyasının aydınlatılmasından tutun da yaratma süreçlerinin niteliğine, edebî eserle yazar arasındaki bağa kadar pek çok üstü örtülü konunun psikoloji biliminden yararlanmaksızın yapılmasının zor oluşu gerçeği ortadadır.¹⁹⁸

Bazı disiplinler arası ilişkilerde taraflardan biri diğerine göre daha baskın ve yönlendirici bir konumda olabilmektedir. Felsefe ve psikoloji arasında böyle bir ilişki söz konusudur. Nitekim felsefe psikolojiye yön veren ve ona büyük katkılar sunan baskın bir bilim olmuştur. Öyle ki psikoloji, felsefe içinde belirli bir noktaya kadar gelişimini tamamlamış ve nihayetinde ondan ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Ancak dil, edebiyat ve belâgat gibi olgularla psikoloji arasındaki ilişki ilk insanla birlikte süregelmiştir. Zira hayatının her anında bir takım duygu ve düşünceler besleyen insan, bunları dışa aksettirme ve başkalarıyla paylaşmada dil ve edebiyata başvurmuştur. Ancak zaman zaman içindekilerini basit ifadeler yerine estetik ve etkin sözlere dökerek muhataplarını etkilemek istemiştir. Zihinsel aktivite ve konuşma yeteneğini her daim kendinde barındıran insan, bu ilişkiyi hep var etmiş ve canlı tutmuştur.

Belâgat ile psikolojiyi yan yana getiren temel unsurlar “zihin” ya da “zihinsel süreçler”dir. Bu ortak paydayı A. A. Roback’ın “*hayal, fikir, duygu vb. olgular belâgat ve psikolojinin ortak konularıdır.*”¹⁹⁹ sözüyle açmak mümkündür. Bunun yanında İsviçreli psikiyatrist C. G. Jung’un “*İnsan psişesi bütün bilim ve sanatların döl yatağıdır.*”²⁰⁰ sözüne de yer vermek faydalı olur. Ancak burada temel bir faktör ve aktör daha ön plana çıkmaktadır. O da bu ortak noktanın ortaya çıkmasında temel rol oynayan mütekillimdir. Zira bir işletme vazifesi üstlenen zihnin özne ve işletmecisi

¹⁹⁸ Emre, *Edebiyat ve Psikoloji*, 12-13, 333.

¹⁹⁹ İzzeddin İsmail, *et-Tefsîru 'n-nefsî li 'l-edeb* (Kahire: Mektebetu garib, ts.), 12.

²⁰⁰ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Payel Yay., 2006), 327.

de söz sahibidir. Bu bağlamda belâgat ve psikoloji arasındaki bağlantıyı sağlayan mütekellimdir. Mütekellim, içinde taşmaya hazır bekleyen psikolojik süreçleri sözel dünyada eşleştirdiği sözcük, söz dizim ve üslubuyla bir kılavuz rolünü üstlenmektedir. Edebî sözlerin esas kaynağı olan psikolojik süreçler, diğer bir ifadeyle mana ve içerikler olsa da onları lafızla kaynaştıran, aralarındaki kombinasyonu sağlayan mütekellimdir. Onun maharet ve yeteneği oranında söz konusu ilişkinin sağlıklı bir röntgeni çekilir. Edebî sanatıyla taraflı-tarafsız herkeste hayranlık uyandıran Mehmet Akif Ersoy'un şu dizleri bu anlamda en güzel örneklerden biridir:

*Cehennem olsa gelen, göğsümüzde söndürürüz;
Bu yol ki Hak yoludur, dönme bilmeyiz, yürürüz!*
*Düşer mi tek taşı, sandın, harîm-i nâmûsun?
Meğer ki harbe giden son nefer şehid olsun.*
*Şu karşımızdaki mahşer kudursa, çıldırsa;
Denizler ordu, bulutlar donanma yağdırsa;
Bu altımızdaki yerden bütün yanardağlar,
Taşıp da kaplasa âfâkı bir kızıl sarsa;
Değil mi cephemizin sinesinde iman bir;
Sevinme bir, acı bir, gaye aynı, vicdan bir;
Değil mi sinede birdir vuran yürek... Yılmaz!
Cihan yıkılsa, emin ol, bu cebhe sarsılmaz!²⁰¹*

Akif'le aynı duygu, düşünce ve kültürü paylaşan bir dinleyicinin bu dizeler karşısında tüylerinin ürpermemesi neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte şaire bunları söyleten, çevresinde cereyan eden olayların zihin dünyasında oluşturduğu duygu ve düşünceleridir. Ancak psikolojik süreçleri resmeden, edebiyatla psikolojiyi mezceden ve onlara sanatsal bir kimlik kazandıran söz sahibidir.

Belâgat ile psikolojiyi aynı noktada buluşturan zihin ve zihinsel süreçleri detaylandırmak gerekirse “insan tabiatı”, “yaratıcılık”, “zevk”, “güzellik”, “estetik”, “etkinlik”, “içgüdü”, “hayal”, “ilham”, “duygu”, “düşünce” ve “ikna” gibi birçok unsur bu ortak paydada zikredilebilir. Söz konusu unsurlar, belâgate sanatsal bir kimlik

²⁰¹ Ersoy, *Safahat*, 58, 79.

kazandırırken onu psikolojiyle de yakınlaştırmakta ve buluşturmaktadır. Ayrıca belâgatin temel unsurlarından biri “lafız”, diğeri ise “mana”dır. Lafız şekilsel bir olguyken mana ise içsel ve zihinseldir. Bu noktada belâgati bir pergele benzetmek gerekirse; sabit ayağı mana ve zihin içerisinde diğeri ayağı ise kelime ve dil dünyasında dolaşmaktadır. Dolayısıyla belâgat, dilsel bir faaliyet olmasına rağmen psikolojiyle olan ilişkisi azımsanmayacak kadar güçlüdür.

İKİNCİ BÖLÜM

BELÂGATİN PSİKOLOJİYE ETKİSİ

Belâgatın psikolojiye etkisi kapsamında belâgatın psikoloji üzerindeki etkisi, ona yön vermesi ve psikolojik süreçleri uyarması kastedilmektedir. Bu bağlamda dil olgusu, belâgat sanatlarının etkinliği ve psikolojik süreçler üzerindeki etkisi gibi bazı konular ele alınacaktır.

1. Dilin Etkinliği

İnsanın tanım ve mahiyetine dair birçok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmaların merkezinde insanın “akıllı ve canlı olması” gibi birçok unsur yer almaktadır. Ancak bu unsurlar içerisinde dil olgusunun da önemli bir yeri vardır. Zira dil, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli niteliklerdendir. Kimi hayvanlar arasında bildirişme ve haberleşme sistemleri bulunmasına karşın insanın konuşma konusunda özel bir durum ve yeteneği vardır. Bu anlamda dil, insanların ayrıcalık belgesidir.²⁰² Bu hakikat, tarih boyunca insanlar tarafından fark edilmiş ve inceleme konusu yapılmıştır. Nitekim Antik Çağ’da ortaya konmuş bir tanımlamaya göre “İnsan, konuşan bir varlıktır.”²⁰³ Söz konusu tartışmanın önemli temsilcilerinden biri olan mantıkçılar da dilin üstlendiği rol ve insana kattığı değerden hareketle insanı “konuşan canlı”²⁰⁴ şeklinde tarif ederek canlılık ile dili yan yana zikretmişlerdir. Öyle ki dilin toplumsal ve bireysel düzeydeki önemi, sadece tartışılmakla kalmayıp edebî eserlere de konu olmuştur. Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın (ö. 609 [?]) dilin önemine dair şu beyti bunlardan biridir:

لِسَانُ الْفَقِيٍّ نِصْفٌ وَنِصْفٌ فُؤَادُهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالْدَّمِ

*Kişinin dili yarısıdır, diğer yarısı da kalbidir. Geriye sadece et ve kandan ibaret bir suret kalır.*²⁰⁵

İnsanın tanım ve mahiyeti kapsamında dile yer verilmesinin temel nedeni elbette dilin sahip olduğu işlev ve rolüdür. Geçen yüzyılın önemli dilbilimcilerinden Roman

²⁰² Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil; Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yay., 2015), 51.

²⁰³ Emir Ali Ergat, *Felsefede Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi, (J. Locke ve G. Berkeley Örneği)* (İstanbul: Birey Yay., 2008), 10.

²⁰⁴ Câhiz, *Beyân*, 1/170; Kayrevânî, *‘Umde*, 1/242.

²⁰⁵ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu’l-Mu‘allakâti’s-seb‘*, thk. Komisyon (Dâru’l-‘alemiyye) (Beyrut: Dâru’l-‘alemiyye, 1413/1992), 84.

Jacobson bir mesajın lengüistik statüsünün, baskın işlevine bağlı olduğunu belirterek dilin işlevlerini şöyle sıralar:

- Vurgunun kontekste yapıldığı referansta bulunma işlevi;
- Mesaj vereni merkeze alan heyecansal işlevi;
- Vurgunun mesajın alıcısına kaydığı gayrete getirme işlevi;
- Mesajların esasen iletişime girmek, iletişimi sürdürmek veya kesmek amacıyla kullanıldığı duygusal işlevi;
- Söylemin koda odaklandığı üst-dil işlevi;
- Sonuncu olarak da vurgunun bizzat mesaja, olduğu gibi mesaja yapıldığı poetik işlevi.

Dilin bu işlevlerini örneklemek gerekirse:

- Enformasyon iletmekten oluşan referansta bulunma: Şoför yayalara “Buyurun, geçin.” işareti yapıyor.
- Bir heyecanı yansıtmak: “Kaba herif!”
- Muhatap üzerinde etki uyandırmayı hedefleyen gayrete getirme işlevi: “Çekil oradan!”
- İrtibat kurma ya da kurulmuş olanı sürdürmekten oluşan duygusal işlevi: “Bu sabah daha iyi misiniz?”
- Güzeli arayan poetik işlevi: “Ah şişede lal, hem de ay hilal . . .”
- Hatibin kendi söylemini düzenlemesine imkân veren üst-dilsel işlevi: “Söylediklerimle kimi kastettiğimi anlıyorsunuz.”²⁰⁶

Dil, insanın doğumundan ölümüne kadar yaşamı boyunca toplumsal ilişkilerini biçimlendiren ve sürdüren kesintisiz bir işleve sahiptir. Dil kadar kesintisizce yeryüzünü kaplayan başka bir insan başarısı yoktur. İnsanlar, dilsiz olamıyor, insanın öbür adı “konuşan” olmalıdır.²⁰⁷ Ancak dilin bu işlevi olumlu sonuçlar doğurduğu gibi olumsuz sonuçlara da yol açmaktadır. Toplumdaki pek çok problemin temelinde dil yattığı gibi birçok çözümün kaynağında da dil yatmaktadır. İnsanların bir an konuşma

²⁰⁶ Atakan Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2014), 26-27.

²⁰⁷ Uygur, *Dilin Gücü*, 13.

yetisinin kendilerinden alındığı varsayılırsa birçok sıkıntı ortaya çıkacağı gibi birçoğu da ortadan kalkar. Diğer bir ifadeyle insan hem konuşarak hem de susarak birçok sorun yarattığı gibi bu sorunların çözümlerini de beraberinde getirir. Bu anlamda dil, insanın içine yerleştirilmiş “etkin” bir araçtır.

Dil gerek semantik gerekse fonetik yapısıyla insanların birbirleriyle olan iletişim ve etkileşiminde eşsiz bir konuma sahiptir. Sigmund Freud’un dediği gibi, “*Söz bir insanın bir başkasını etkilemede başvurduğu en önemli çare, söylendiği kimsede ruhsal değişikliklere yol açma bakımından eşi bulunmaz bir araçtır.*”²⁰⁸ Dilin etkinliği noktasında hem insanı hem de dili var eden Allah’ın (c.c.) buyrukları dikkate değerdir. Kur’ân-ı Kerîm’de konuya dair başta Hz. Mûsâ’nın (a.s.) kıssasında yer alan ve daha önce zikredilenlerle birlikte birçok ayet yer almaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: ... فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِالْسِّنَةِ حَدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الْخَيْرِ... “...Korku gidince de ganimete karşı aşırı düşkünlük göstererek sizi keskin dillerle incitirler...”²⁰⁹ Söz konusu ayette dil demire benzetilmiştir. Çünkü zaman zaman dilin yarattığı etki demirin işleviyle eşdeğer hatta daha etkindir.²¹⁰ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا... “...ve onlara, kendileri hakkında etkili ve güzel söz söyle.”²¹¹ Bu ayette de sözün etkinliğine ve insanda uyandıracak etkilere dikkat çekilmiştir. اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ “Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar.”²¹² Zikredilen ayette de yumuşak, tatlı ve makama uygun sözlerin duygu ve düşünceye yön verme potansiyeline sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Dil, “*cirmi küçük, cürmü büyük*” şeklindeki atasözünde yer aldığı gibi küçük olsa da işlevi, yarattığı etki ve doğurduğu sonuçlar bakımından son derece büyük ve güçlü bir araçtır.²¹³ İki ucu keskin kılıç misali hem güzel, yapıcı ve olumlu etkileri hem de

²⁰⁸ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, çev. Kâmuran Şipal (İstanbul: Cem Yay., 1998), 44.

²⁰⁹ el-Ahzâb 33/19.

²¹⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 222.

²¹¹ en-Nisâ 4/63.

²¹² Tâhâ, 20/43, 44.

²¹³ Bir filozof, sırtında “*Köre yardım edin.*” şeklinde yazılı tabela bulunan kör bir dilenciye işlerin nasıl gittiğini sormuş. O da işlerin pek iyi gitmediğinden şikâyetinde bulunmuş. Filozof, dilencinin sırtındaki tabelanın arkasını çevirip şunu yazmış: “*Bahar geliyor, ama ben yine göremeyeceğim.*” Birkaç hafta sonra dilencinin bulunduğu bölgeden geçerken tekrar hatırını soran filozofa dilenci çok teşekkür etmiş

kötü, yıkıcı ve olumsuz sonuçları vardır. Dilin bu etkin rolü, tarih boyunca hiçbir toplumun dikkatinden kaçmamış ve bu bağlamda olumlu-olumsuz birçok yargıya yer verilmiştir. Veda'da²¹⁴ sözün tinsel (içsel, ruhsal) gücü ana motiflerden biridir. Rig Veda'da “Sözün gücü, Tanrı'nın gücüne yakındır.” şeklinde ifadelere yer verilmiştir. Çünkü doğan ve yok olan insan sözünün temelinde, başsız-sonsuz ve gelip-geçmez olan tanrısal söz bulunur.²¹⁵ Dilin güç ve etkinliğine dair Cerîr b. Atıyye'nin (ö. 110/728 [?]) şu beyti zikreilebilir:

وَلَيْسَ لِسِي فِي الْعِظَامِ بَقِيَّةٌ وَلِلْسَيْفِ أَشْوَى وَقَعَةً مِنْ لِسَانِيَا

*Kılıcımın kemiklerde bir iz kalmamıştır. Kılıç, dilimden daha etkin değildir.*²¹⁶

Yunus Emre de (ö. 720/1320 [?]) dilin gücüne şu ifadelerle dikkat çekmiştir:

Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı

*Söz ola ağulu aşı bal ile yağ ede bir söz*²¹⁷

İnsan iletişimi sadece sanki bir kablo ile birbirine bağlanmış iki faks makinesi gibi bir bilgi iletimi demek değildir. İnsanların kulaklarına sözcükleri aktarırken onları etkileriz ve saygın olsun ya da olmasın kendi niyetimizi açığa çıkarır, sanki onlara dokunuyormuşçasına etkileriz.²¹⁸ Nitekim kelimelerin çok büyük bir baskı gücü vardır. Kitleleri peşinden sürükleyen elektrikli düşünceler kelimelerde saklıdır. Kelimelerde somutlaşan bu güç patlayıcı bir nitelik gösterebilir ve kalabalıklarda, genel bir sarsıntının öncüsü olan dalgalanmalara yol açabilir. Her türlü kudurgan yobazlık böyle çıkar ortaya. Coşkun ya da kurnaz bir düzenbaz, çarpıcı sözleri ve hünerli konuşmalarıyla çevresini etkileyerek herkesi yanlış yola sürükleyebilir. Dünyayı karıştıran ayaklanmalar kelimelerle hazırlanır, kelimelerle sahneye konur. İnsanları en azgın savaşımlara, en iğrenç cinayetlere kelimeler sürüklemiştir. Güçsüz kalmıştır o zaman akıl ve türlü yanılgılar, türlü kötülükler “gerçek” ya da “erdem” adlarıyla süslenerek göklere çıkarılmıştır. Kelimelerin bu şaşırtıcı baskısını şöyle

ve: “İşler açıldı, ne yazmıştın, ben de merak ediyorum.” demiş. bk. Şükrü Ünal, *Dil ve Kültür* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım Yay., 2010), 23.

²¹⁴ Veda, Hinduizm'in Rig Veda, Yacur Veda, Sama Veda ve Atharva Veda'dan meydana gelen kutsal metinlerini ifade eder. bk. Ali İhsan Yitik, “Vedalar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/593.

²¹⁵ Bediâ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 15.

²¹⁶ Câhiz, *Beyân*, 1/167.

²¹⁷ Yunus Emre, *Divan*, haz. Faruk K. Timurtaş (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1986), 55.

²¹⁸ Pinker, *Dil İçgüdüsü*, 259.

açıklayabiliriz: Toplumsal bünyenin bağı olan dile bir virüs sızarak onu her türlü salgının yordakçısı durumuna sokabilir; işte, o zaman, virüs taklit yoluyla ondan ona bulaşır. Çünkü herkes konuşurken birini taklit eder, bu açık bir gerçek. Bazı durumlarda taklit aşırı derecede yayılır, dal budak salar, akla hiç söz hakkı tanımaz. Görülüyor ki dilin bu kötü eylemi, onu en üstün niteliklerden biri karşılığında ödediğimiz ceza aslında.²¹⁹

Sözün işlev ve gücüne dikkat çekme adına Hendek/Ahzab savaşında yaşanan bir hadise önemli referans olabilir. Üç bin kişilik Müslüman ordusuyla sayıları on bini bulan Mekkeli müşrikler ve müttefikleri arasında meydana gelen Hendek savaşı, Müslümanlar için çok çetin bir savaş olmuştur.²²⁰ Müslümanlar, kalabalık düşman ordusu karşısında Selmân el-Fârisî'nin (ö. 36/656 [?]) fikriyle Medine'nin etrafında hendekler kazarak savaşa hazırlık yaptı. Böylece düşman ordusu hendeklerin karşı tarafında pozisyon alarak Müslümanları kuşatmaya aldı. Medine'nin içerisinde de münafıkların ve Benî Kurayza Yahudilerinin ihanetiyle Müslümanların işi daha da zorlaşırken kuşatma bir aya yakın bir süreyle devam etti. Nihayetinde Allah'ın (c.c.) inayetiyle kuşatma sona erdi.²²¹ Ancak olayın gizli kahramanlarından birisi de Nuaym b. Mes'ûd b. Âmir el-Eşcaî (ö. 30/650 [?]) olmuştur. Nuaym, bu kaotik ortamda düşman safından ayrılarak Resulullah'a (s.a.s.) geldi ve Müslüman olduğunu açıklayarak şöyle dedi: “*Ey Allah'ın resulü! kavmim henüz Müslüman olduğumu bilmiyor. Bana ne emredersiniz?*” Resulullah da (s.a.s.) “*Sen de artık bizden birisin. Mümkünse düşman birliğini dağıt. Zira savaş, taktik ve hiledir.*” şeklinde karşılık verdi. Bunun üzerine akıl ve zekâsıyla dilini birleştiren Nuaym, müşrikler ve müttefikleriyle gizlice görüşerek her bir grubun zihnine diğerine karşı şüphe tohumlarını saçtı. Böylece müttefik güçler arasında güvensizlik hâkim oldu, birbirlerinden teminat ve güvence talep etmeye başladılar. Ortaya çıkan bu güvensizlik atmosferiyle birlikte düşman ordusunun başında bulunan Ebû Süfyân (ö. 31/651-52) müttefiklerinin kendilerine ihanet ettiğini ifade etti ve yaşanan diğer bazı gelişmelerle birlikte Kureyş kabilesi savaş alanından ayrıldı. Bunu gören diğer düşman grupları da oradan ayrıldı ve savaş sona erdi.²²² Hendek Savaşı'nda yaşanan bu gelişmeler, sözün işlevselliğini, stratejik

²¹⁹ J.V. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yay., 2001), 34.

²²⁰ el-Ahzâb, 33/10, 11.

²²¹ el-Ahzâb, 33/9.

²²² Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshak, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2004), 2/392-408; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn

ve psikolojik gücünü ortaya koyması açısından önemli bir referanstır. Tarihsel süreç dikkate alındığında Müslümanların sayıca fazla olan bir düşman ordusu karşısında yurtlarında kalarak savunma pozisyonu aldıkları bu savaşta askeri güçten ziyade akıl, zekâ ve iletişim becerisi belirleyici olmuştur. Selmân'ın savunma stratejisi olarak önerdiği hendek kazma taktiği, savaşın fiziksel seyrini değiştirirken Nuaym'ın akıl, zekâ ve dilsel girişimleri, savaşın psikolojik ve diplomatik boyutuna işaret eder. Düşman grupları arasında şüphe tohumları eken Nuaym, dil ve iletişimin bir savaş taktiği olarak kullanılabileceğini göstermiştir. Hz. Peygamber'in "*Zira savaş, taktik ve hiledir.*" ifadesi de bu bağlamda değerlendirildiğinde sözün yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda stratejik ve psikolojik bir güç unsuru olarak işlev gördüğünü ortaya koyar. Nuaym'ın savaş sırasında uyguladığı yöntem, bir "psikolojik harp" örneği olarak nitelendirilebilir. Askeri bir çatışmaya girmeden düşman ittifakı içindeki güven ilişkisini sarsarak savaşın seyrini değiştiren bu olay, hem İslam tarihindeki savaş stratejilerinin çok boyutluluğunu hem de dil, ikna ve algı yönetiminin önemini göstermektedir.

Sonuç itibarıyla, Hendek Savaşı'nda yaşanan bu hadise, dilin fiziksel güç kadar etkili olabileceğini ortaya koyan sembolik bir örnek teşkil eder. Nuaym'ın eylemi, savaşın sadece meydana değil, zihinlerde ve kalplerde kazanılabileceğini kanıtlamış; İslam düşüncesinde akıl, hikmet ve dilin bir arada kullanılmasının değerini vurgulamıştır.

2. Belâgatin Etkinliği

Belâgat ve edebiyat, estetik yapısıyla insanları daima etkilemiş ve onların ilgi odağı olmuştur. Öyle ki edebî dehanın mahiyeti bir tartışma konusu yapılmış ve eski Yunanlılardan bu yana nevroz/sinir hastalığından psikoza kadar uzanan bir çeşit delilik olarak kabul edilmiştir.²²³ Kimi batılılar, belâgatla ilgili tanımlamalarda abartıya kaçarak onun, insanın kalbinde yer edinen "meçhul bir ilah" olduğunu ifade etmiştir.²²⁴ Kendisini etkileyen ve büyüleyen varlık ve şahsiyetlere duyduğu ilgiyi zaman zaman abartarak birtakım söylem ve eylemlere yansıtan insan, aynı ilgiyi şairlere de göstermiştir. Nitekim cahiliye döneminde Arap kabileleri içerisinde bir şair

Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-'Arabî, 1410/1990), 3/165-183.

²²³ Welles - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 102.

²²⁴ Zeyyât, *Difâ'*, 34.

yetiştirildiğinde düğün vb. etkinliklerde olduğu gibi bir sevinç yumağı oluşturulur ve kutlamalar yapılırdı. Çünkü şair, nitelikli sözleriyle onların şereflerini himaye eder, atalarını savunur, geleneklerini arşivler ve onları yüceltirdi.²²⁵ Bu ilginin bir sonucu olarak şairlerin sıradan insanlar olmadıkları, cin, şeytan vb. varlıklarla ilişki halinde olduğu ve bu varlıkların kendilerine ilham kaynağı olduğu inancı doğmuştur. Nitekim bir şair bu anlamda şöyle bir beyit söylemiştir:

إِنِّي وَكُلُّ شَاعِرٍ مِنَ الْبَشَرِ شَيْطَانُهُ أُنْثَى وَشَيْطَانِي ذَكَرٌ

*Benim ve her şairin (bir şeytani var) onların şeytani dişi, benim şeytanım ise erkektir.*²²⁶

Şairlere duyulan ilgi öyle bir düzeye ulaşmıştı ki onlara deli, sihirbaz²²⁷ kâhin ve hayalperest²²⁸ gibi yakıştırmalar yapılmıştı. Çünkü şair, bazen hakikati hayalde arar.²²⁹ Bu anlamda o, bir bakıma diğer insanların hem üstünde hem altında, kendi dışında başka kuvvetlerin hâkimiyeti altında bulunan bir kimsedir. Onun şiirlerinin kaynağı olan bilinçaltı, aynı zamanda hem akıl üstü hem de akıl dışı bir alandır.²³⁰ Şairlerin toplum içerisindeki etkinliklerinden ve şiirlerinin de dilden dile hızlıca yayılmasından dolayı toplumun bireyleri hatta toplumun ileri gelenleri de şairlere sataşmak, onlarla uğraşmak ve şakalaşmaktan çekinmişlerdir. Zira şairlerin vereceği tepki insanlar tarafından ciddiye alınıp yayılmasından endişe edilirdi. Hicivleriyle tanınan Di‘bil el-Huzâî (ö. 246/860) şiiriyle bu noktaya şöyle dikkat çekmiştir:

لَا تُعَرِّضَنَّ بِمَرْحٍ لِأَمْرِئٍ طِينٍ مَا رَاضَهُ قَلْبُهُ أَجْرَاهُ فِي الشَّفَةِ
فَرُبَّ قَافِيَةٍ بِالْمَرْحِ جَارِيَةٍ فِي مَخْفَلٍ لَمْ يُرَدِّ إِغْمَاؤُهَا نَمَتِ
إِنِّي إِذَا قُلْتُ بَيْتًا مَاتَ قَائِلُهُ وَمَنْ يُقَالُ لَهُ وَالْبَيْتُ لَمْ يَمُتِ

Sakin ha! Mizahla da olsa akıllı kimseye çatma, gönlünde yatanı diline döker.

Divanda mizahla söylenen nice kafiye vardır ki istenmeyerek yayılmıştır.

²²⁵ Kayrevânî, 'Umde, 1/65.

²²⁶ İzzeddin İsmail, *Tefsîru'n-nefsî*, 21.

²²⁷ Kayrevânî, 'Umde, 1/197.

²²⁸ Welles - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 104.

²²⁹ İzzeddin İsmail, *Tefsîru'n-nefsî*, 36.

²³⁰ Welles - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 102.

*İnanın tek bir beyit söylemeye kalkarsam söyleyeni de muhatabı da ölür, ama beytin kendisi kalır.*²³¹

Dil ile zihin arasında çok güçlü bir etkileşim vardır. Dili besleyen ve onu işlevli kılan temel unsur zihin ve zihinsel süreçlerdir. Buna karşılık zihin ve zihinsel süreçleri tetikleyen en önemli faktörlerin başında da dil gelir. Steven Pinker’in dediği gibi “*Yalnızca ağızımızla oluşturabileceğimiz seslerle birbirimizin zihninde yeni fikir oluşumları canlandırabileceğimizi biliyoruz.*”²³² Ancak muhatapta yankı uyandıran, zihninde mesajın yer edinmesine zemin hazırlayan gündelik değil sanatsal hüviyetiyle ön plana çıkan edebiyat ve belâgat dilidir. Nitekim ses, söylenir söylenmez, havada kaybolan bir unsur olduğundan onu hatırlatacak ve unutulmayacak hale getiren vasıtalar icat edilmiştir. Kafiye, vezin, aliterasyon, asonans, tekerleme, darbimesel, sabit şekilli formül ve dualar... Kelimeleri değişmez bir nizam içinde saklayan bu vasıtalar sayesinde duygular ve düşünceler ağızdan ağıza, nesilden nesile geçme imkânı bulmuştur.²³³ Bu sanatsal yapısıyla edebî dil, muhatabı peşinden sürüklemeye, onu kendine bağlama ve kontrolü altına alma yolunda mütetekellimin en büyük silahı olmuştur. Nitekim varlıklı insanlar, köleleri ekonomik gücüyle satın alırken belîğ kimseler ise muhataplarını dil ve belâgatiyle satın alır.²³⁴ Çünkü *zarîfâne ifâdeler, nükteli sözler, nazikâne vü şîveli ta ‘bîrler, âhengdâr ibâreler, canlı timsâllerden hiçbir şey kendisine bî-gâne değildir.*²³⁵ Bu bağlamda belâgat, zihinlere egemen olmanın en kısa, en hızlı, en etkili ve en masrafsız yollarındandır. Bu nitelikleri kendisinde barındıran belâgat, bir iletişim aracından ziyade bir sanat ve psikoloji dilidir. Zira mütetekellimi etkin bir dil kullanmaya sevk eden, psikolojik dünyasıdır. Bunun yanında muhatabı kelâma kilitleyen, onda çeşitli hisler uyandıran ve sonunda onu mesaja ikna eden de etkin bir dildir. Muhtemelen bu bağlamdan ilham alınarak insanları etkisi altına alıp büyülediği için belâgate “helal sihir” yakıştırması yapılmıştır.²³⁶

Dilin temel işlevi, insanlar arasında iletişim sağlamaktır. Bu işlev için de çoğu zaman gündelik, sıradan ve basit ifadeler yeterlidir. Ancak dile etkinlik katarak ona psikolojik roller yüklemek diğer bir ifadeyle belâgî nitelikler kazandırmak ancak

²³¹ Kayrevânî, ‘Umde, 1/77.

²³² Pinker, *Dil İçgüdüğü*, 11.

²³³ Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergâh Yay., 2021), 138.

²³⁴ Hasan Abbas, *Belâga; ‘İlmu’l-meânî*, 13.

²³⁵ Recâizâde, *Ta ‘İlm-i Edebiyyât*, 268.

²³⁶ Hasan Abbas, *Belâga; ‘İlmu’l-meânî*, 13.

monoton, tekdüze ve alışagelmışin aksine ifadelerle olur. Nitekim “*Nükte ve incelik, alışılmışta değil, alışılmışın dışındadır.*”²³⁷ ilkesinden hareketle ifadelere belâgat kimliğinin kazandıran temel unsur çarpıcı ve sanatsal dildir. Çünkü günlük konuşma alışkanlığında gerçeklik algılarımız ve ona verdiğimiz tepkiler körleşir. Edebiyat ve belâgat ise, bizi dramatik bir dil farkındalığına iterek bu alışkanlık haline gelmiş tepkileri tazeler, nesneleri daha algılanabilir hale getirir. Dil, alışlageldiğinden daha zorlu ve öz bilinçli bir biçimde ele alınınca o dilin içerdiği dünya da çok canlı bir şekilde yenilenir.²³⁸ Böylece yeni bir çehreye bürünen dil, muhatabı etkisi altına alır ve onu aktarmak istediği fikir ve düşünceye ikna eder. Zira gündelik konuşmaya, alışılmışın dışında bir hava vermek iyidir. Gündelik dilden uzaklaşmak dili daha görkemli gösterir. İnsanlar yabancıların karşısında kendi yurttaşları karşısında duydukları duyguları duymazlar, aynı şey dil konusundaki duyguları için de geçerlidir. Alışılmış olmayana karşı merak ve hayranlık duyulur, merak ve hayranlık da keyif uyandırır. İnsanlar çarpıcı şeylerden hoşlanır, alışılmışın dışındaki şeyler onları çarpar.²³⁹ Demokritos’un (M.Ö. 460-370) “*Biraz çılgınlık olmadan şair olunamaz.*”²⁴⁰ şeklindeki tespiti, belâgat ve edebiyat dilinin etkin ve çarpıcı hüviyetini destekler.

Belâgat ve retorik, belirli bir içeriğe bağlı kalmadan evrensel ikna özelliğine sahip bir sanattır. Herhangi bir konuyla ilgili bütün inandırma yöntemlerini bulma yetisini kendinde barındırma özelliği başka hiçbir sanatta görülmez. Bütün diğer sanatlar sadece kendi konularıyla ilgili öğretici ve inandırıcıdır. Mesela tıp sağlığa ve hastalıklara, geometri boyutların özelliklerine, matematik sayılara ve diğer bilimler kendi konularına değinir. Ancak retorik bizi meşgul eden her konuda inandırıcı öğeler bulabileceğine ve bu yüzden herhangi belirli bir konu hakkında bilgi sahibi olunmayı gerektirmediğine inanılır.²⁴¹ İnsanı ilgilendiren her konuda ikna edici unsurlar geliştirebilme potansiyeliyle sınırsız bir kapsama sahip olan belâgatin bu özelliği belirli bir alanda farklı mevzular üzerinde ikna yolları üretmesine imkân tanır. Böylece belâgat ve retorik, her alanda teknik bir söz söyleme sanatı olma özelliğiyle ikna edici bir yapıya sahiptir. Nitekim konuşma yoluyla üretilen inandırma yöntemleri üç farklı türdendir: Birincisi hatibin karakterine, ikincisi sözlerinin dinleyicilerde

²³⁷ Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları* (İstanbul: Beyan Yay., 2014), 70.

²³⁸ Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 18.

²³⁹ Aristoteles, *Retorik*, 170.

²⁴⁰ Afşar Timuçin, *Estetik Bakış* (İstanbul: Bulut Yay., 2013), 97.

²⁴¹ Aristoteles, *Retorik*, 7-8.

uyandırdığı duygulara, sonuncusu da konuşma içindeki gerçek ya da gerçeğe benzer inandırma yollarına dayanır.²⁴² Her üç bileşeni de kendinde barındıran belâgat, psikolojik anlamda ikna sürecini kolaylaştırır.

Belâgatin etkinliği adına Emevî valisi Haccâc'ın (ö. 95/714) Kufe'de başkaldıran birtakım insanlara hitap ettiği sırada kullandığı şu ifadeler önemli bir referanstır: *وَإِنِّي لَأَرَى رُؤُوسًا قَدْ أُيْنَعَتْ وَحَانَ قِطَافُهَا، وَإِنِّي لَصَاحِبُهَا، وَإِنِّي لَأَنْظُرُ الدِّمَاءَ بَيْنَ الْعَمَائِمِ*...

... Kesinlikle olgunlaşmış ve koparılma vakti gelmiş birtakım kafalar görüyorum. Şüphesiz bunları koparmak benim işim. Sarıklar ve sakallar arasında kanların dökülmekte olduğunu görüyorum." ²⁴³ Haccâc'ın bu çarpıcı sözlerini duyan bir kimse muhtemelen fiziksel saldırıdan önce psikolojik saldırıya maruz kalır. Zira muhataplarına "asiliğinizin cezasını vereceğim, başınızı koparacağım, kanınızı akıtacağım" şeklinde basit ifadeler kullanmak yerine belâgat, sanat ve üslubuyla onları sarsan, onlara acı veren sözler tercih etmiştir.

3. Belâgatin Sanatsal Boyutu

Belâgatin hem "doğal" hem "bilimsel"²⁴⁴ hem de "sanatsal" bir boyutu vardır. Nitekim belâgat, ilk insanla birlikte var olan bir olgudur. Tarihsel süreç içerisinde her toplum ve her insan doğal olarak belâgat sanatlarını kullanmış ve bu sanatları duyduğunda psikolojik bir tepki vermiştir. Ancak zamanla her dilde olduğu gibi Arap dilinde de belâgat, doğal yapısıyla birlikte bilimsel bir boyut kazanmıştır. Bu geçiş sürecinde tümevarımsal bir yöntemden bahsedilebilir. Söz gelimi muhatapın durumuna göre kelâmı vurgulu-vurgusuz, kısa, normal ve uzun formlarda kullanabilme meziyeti insanın doğasında var olmakla birlikte bu durum zamanla "tekid-gayr-ı tekid", "îcâz", "musâvât" ve "itnâb" şeklinde terminolojik ve bilimsel bir hal almıştır. Bu durumu daha da açmak gerekirse îcâz sanatı, doğal olarak kullanılırken teorik mülahazalardan ve bilimsel ilkelerden uzak salt lafız-mana merkezli olarak değerlendirilebilir. Ancak lafız-mana ilişkisi üzerinde bilimsel bir bakış açısıyla yapılan değerlendirmeler sonucunda "îcâzu'l-kısar" ve "îcâzu'l-hazif" şeklinde bir terminolojiye varılmıştır. Belâgatin zikredilen bu iki yapısıyla birlikte özgün, estetik,

²⁴² Aristoteles, *Retorik*, 7-8.

²⁴³ İbn Abdîrabbîh, *İkdü'l-ferîd*, 4/208.

²⁴⁴ Edebiyatın bilimselliğine dair tartışmalar için bk. Emre, *Edebiyat ve Psikoloji*, 282-289.

etkin ve dokunulmaz nitelikleriyle ön plana çıkan sanatsal bir boyutu da söz konusudur.

Belâgat, birtakım usul ve esaslara dayanan bilimsel bir disiplin olsa da baş rolünde mütakellimin varlığı unutulmamalıdır. Her insan zevk, üslup, yetenek ve psikolojik süreçler gibi sübjektif bazı olgulara sahiptir. Belâgat, her ne kadar bilimsel bir boyuta sahip olsa da bahsi geçen unsurları özdeşleştirmek, tekdüzeleştirmek ve ilkeleştirmek daha öz bir ifadeyle “zapt-u rapt” altına almak mümkün değildir. Nitekim bu unsurlar, insanları birbirinden ayıran, toplumun her bir bireyine ayrı bir şahsiyet ve kimlik kazandıran olgulardır. Sübjektif olgu ve psikolojik süreçlerin disipline edilemediği ve belâgatin de bu süreçlerden yoksun olmadığı gerçeğinden hareketle salt bir belâgat biliminden bahsetmek realiteden uzaktır. Zira bu olgular, söz sahiplerini karakter ve kişisel olarak birbirinden ayırdığı gibi aynı belâgî ölçü ve ilkeler doğrultusunda sayısızca farklı edebî eserin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan etkenlerdir. Bunun yanında psikolojik süreçleri de içinde barındıran “muktezâ-yı hâl” gerçeği de dikkate alınırsa belâgatin sanatsal yapısı daha da netlik kazanır. Bu bağlamda belâgat, bilimsel bir paye taşımakla birlikte mimarî, resim, musiki vd. sanat dalları gibi bir sanattır. Nüvesi insanın tabiatına yerleştirilen, mütakellimin duygu, düşünce, ilham, hayal, zevk, üslup ve yetenek gibi süreçlerle ortaya çıkan dilsel bir sanattır. Her ne kadar teoride belâgatin bilimsel boyuttan bahsedilse de pratik anlamda mütakellimin sübjektif edebî olgu ve psikolojik süreçleri ona aynı zamanda sanatsal bir yapı kazandırmaktadır. Nitekim her mütakellim teşbih, istiâre, kinâye gibi sanatların ilke ve esaslarını aynı seviyede öğrenme imkânına sahip olsa da aynı sonuç ve aynı eserlerden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü her mütakellim, aynı temayı farklı ve kendine has üslubuyla işler. Söz gelimi Mütenebbî (ö. 354/965), teşbih sanatını kullanarak cömertlikle övdüğü kişiyi şöyle tasvir ederken:

كَالْبَحْرِ يَقْدِفُ لِلْقَرِيبِ جَوَاهِرًا جُودًا وَيَبْعَثُ لِلْبَعِيدِ سَحَابًا

*O, cömertliğiyle yakındakilere inciler saçan, uzaktakilere de bulutlar gönderen bir deniz gibidir.*²⁴⁵

²⁴⁵ Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Mütenebbî, *Dîvân* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1403/1983), 111.

Ebû Temmâm (ö. 231/846) ise aynı temayı aynı sanatla şu şekilde ifade eder:

هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيِّ التَّوَاحِي أَتَيْتَهُ فَلَجَّئُهُ الْمَعْرُوفُ وَالْجُودُ سَاحِلُهُ

*O, hangi kıyıdan yanaşırsan yanaş bir denizdir. Dalgası bağış, cömertliği kıyısıdır.*²⁴⁶

Bu verilerden hareketle belâğatin bilimsel yapısına aynı zamanda sanatsal bir boyut kazandıran muktezâ-yı hâl, psikolojik süreçler ve edebî donanım gibi faktörlerdir. Her mütekellim, aynı psikolojik süreçleri yaşamadığı gibi aynı zevk, üslup ve yeteneklere de sahip değildir. O halde belâgati, daha önce ifade edildiği gibi “söz sanatı”,²⁴⁷ ya da “sözün mimarisi”²⁴⁸ şeklinde tanımlamak mümkündür.

Duyulara, duygulara, düşüncelere ve hayallere en uygun kelimeleri nasıl bulmalı? Yazılan ve konuşulan dilde aşağı yukarı aynı manaya gelen beş altı tabir vardır. Yazar bunlardan birisini seçer. Sanat, bir seçimle başlar. Yerinde kullanılmayan bir kelime, ebedi olacak bir mısraı topal ve sakat yapar. Bundan dolayı gerçek sanatkâr, kullandığı her kelime üzerinde titrer.²⁴⁹ Bu noktadan hareketle doğru seçim, bir sanat eseri için çok önemlidir. Ressam, resim sanatına zihninde tasavvur ettiklerini birçok renk içerisinden bir renk ve tuvaldeki bir yer tercihiyle başlar. Henüz tuvale yansıtılmayan boyaların bir sanat değeri yoktur. Ancak sıralı ve ahenkli bir tercihle resim sanata doğru yol alır. Ressamı sanatkâr, resmi de sanat pozisyonuna getiren isabetli tercihlerdir. Aksi halde her eline fırça alan sanatkâr, her boya işlemi de sanat olurdu. Ama ortaya çıkan her boyalama işlemine resim ve sanat adı verilmediği gibi her resim çizene de ressam ve sanatkâr denilmez. Mütekellim de içindeki duygu, düşünce ve hayal gibi süreçleri yansıtırken çok iyi bir kelime, dizim ve üslup tercihinde bulunmalıdır. Tıpkı insan ve giydiği uygun kıyafetleri gibi hangi manaya hangi sözü giydireceğini ve nasıl giydireceğini iyi bilmelidir.

Belâgat, sanatçı kimliğine bürünen mütekellimin dilinde özgün bir faaliyetidir.²⁵⁰ Mütekellim, dil ve belâğatin ilkelerine bağlı kalarak özgür bir sanatçı

²⁴⁶ Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Muvâzenetü beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*, thk. Abdullah Hamed Muhârib (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1410/1990), 3/176.

²⁴⁷ Abdülkadir Hüseyin, *Fennül belâga*, 37.

²⁴⁸ Sabri Siyavuşgil, “Psikoloji ve Edebiyat I”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/2-3 (28 Nisan 2012), 449.

²⁴⁹ Kaplan, *Kültür ve Dil*, 181.

²⁵⁰ Muhammed Halefullâh, *Mine'l-vicheti'n-nefsiyye fî dirâseti'l-edeb ve nakdih* (Kahire: Matbaatu lecneti't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1366/1947), 143.

pozisyonundadır. Bir sanatçı gibi muhatap kitleyi dikkate alarak elindeki malzemeyle birtakım işlemler yapar ve bunu muhatapların beğenisine sunar. Duygularını ifade etmek ve muhatabın dikkatini çekmek için en uygun ifade ve üsluplar seçer. Öyle ki “*hakki batıl, batılı hak gösterecek*”²⁵¹ güçlü ifadeler kullanır. Nitekim belâgat ve edebiyatta “Ne söylenmeli?” sorusundan çok “Nasıl söylenmeli?” soru daha çok ön plandadır. Mütenebbî’nin -daha önce zikredilen- sıtma hastalığını tasvir eden dizeleri basit bir temanın nasıl da özgür ve sanatsal bir şekilde ortaya konulabileceğinin güzel bir örneğidir. Ancak bu özgürlük kelime ve ifadelerin, üslup ve nazım içerisinde sentezlenerek sanatsal bir forma diğer bir ifadeyle sanatçının sanat damgasıyla artık dokunulmaz bir hal alır. Zira tercih edilen kelime ve ifadeler gelişimini tamamlamış bir varlığa benzer. Her türlü müdahaleye kapalı, dokunulmaz ve eşsiz bir yapıttır. Çünkü sanat, zanaat gibi değildir; taklit edilmez ve öykünmez bir yapıttır. O bir yaratıdır özeldir özgündür. Sanatçının kendi kuralları geçerlidir.²⁵² Ayrıca edebî eserlerde mütakellim alelade bir dil, üslup ve nazım ortaya koymaz. Duygu, düşünce ve hayallerini muhataba estetik ve etkin bir şekilde sunmak için edebî sahada bazı taramalar yapar. Teşbih, istiâre, kinâye gibi çarpıcı ifade türlerini seçerek sanatsal bir faaliyet ortaya koyar. Ancak her mütakellimin yaşamış olduğu psikolojik süreçleri, bu süreçleri dile aktarması, bilgi, kültür, yetenek ve zevkleri farklılık gösterdiği için ortaya çıkan sanat eserleri de farklı olur. Dolayısıyla belâgat sanatı, zanaatın aksine başkası tarafından taklit edilemeyen özgün ve sübjektif bir olgudur. Çünkü sanatçı ve sanatı arasında mahremiyet ve gizli bir bağ vardır. Öyle ki çoğu zaman o sanatı icra eden sanatçının kendisi de aynısını ortaya koyamaz. Zira çoğu zaman kurulan o samimi bağ, ilk andan itibaren kopar. Mehmet Akif Ersoy “*İstiklâl Marşı bir daha yazılamaz. Kimse bir daha İstiklâl Marşı yazamaz, ben de yazamam!..*”²⁵³ diyerek İstiklal Marşı’nın kendisinin dahil hiç kimsenin öyküleyemediği bir sanat olduğunu ifade etmiştir. Nitekim İstiklal Marşını ortaya çıkaran aynı duygu, düşünce ve atmosfer zaman aşımına uğramıştır.

Belâgat sanatı, alelade bir dil kullanmaktan vazgeçmekle estetiğe kucak açar. Nitekim sanat, alışılmışın aşıldığı yerde başlar. Sanatçının özgünü arayışı, alışılmışın dışına çıkma deneylerini gerekli kılar. Sanatçı, özgünü yenide, yeniyi özgünde

²⁵¹ Kayrevânî, ‘*Umde*, 1/247.

²⁵² Afşar Timuçin, *Estetik* (İstanbul: Bulut Yay., 2013), 13-14.

²⁵³ Ersoy, *Safahat*, 19.

kurar.²⁵⁴ Estetik de özgün ve yeniye arayışın bir ürünüdür. Bu noktadan hareketle “Nasıl söylenmeli?” sorusunu referans kabul eden sanatkâr ve mütakellimin ortaya koyduğu eser, temelde güzellik, estetik ve etkinliği hedefler. Gayret, duygu, düşünce, ilham, hayal, zevk-i selîm, yetenek gibi süreçlerin ürünü olan belâğatin, estetiğin medarı olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda sanatçıyı ve mütakellimi güzelin yaratıcısı, sanat ve belâğati de güzelliğin merkezi ve mecrası diye nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Onun için belâgat sanatı “güzel sanatlar” kategorisinde yer alır. Sanat veya güzel sanatlar çatısı altında değerlendirilen belâgat, güzel ve estetik bir forma sahiptir. Nitekim güzelliğin bilimi olarak tarif edilen estetik, çok büyük ölçüde sanat güzelliği üzerine yoğunlaşır. Sanatın temeli, güzel ve güzelliğe dayanır. Bir başka ifadeyle sanatı, diğer insan faaliyetlerinden ayıran en önemli fark, güzelliği amaç edinmesidir.²⁵⁵ Dolayısıyla sanat ile estetik et ve tırnak gibi iç içe iki olgu kabul edilebilir.

Bilimsel aynı zamanda doğal ve sanatsal bir boyuta sahip olan belâgat çok yönlü bir alana sahiptir. Ancak bu farklılık ve zenginlik iç içe ve sentezlenerek edebî eserlere yansır. Eğer bilgi teorisi hakikatten söz ediyorsa, estetik de onun yerine güzel olandan; eğer bilgi teorisi hatadan söz ediyorsa, estetik de çirkin olandan söz edebilir.²⁵⁶ Bu bağlamda belâğatin bilimsellik ve sanatsal boyutlarına dair şöyle bir kıstas geliştirilebilir: Herhangi bir edebî ürün hakkında “doğru” veya “yanlış” şeklinde objektif bir değerlendirme, onun bilimsellik, “güzel” ya da “çirkin” şeklinde sübjektif bir değerlendirme ise onun sanatsal yapısını ortaya koyar.

Belâğatin sanatsal bir boyuta sahip olması onu psikolojiyle buluşturan en önemli noktalardandır. Bu anlamda Jung, sanat uğraşını psikolojik bir etkinlik olarak değerlendirmiştir.²⁵⁷ Nitekim insanın, doğası gereği güzel ve estetik ürünlere olumlu tepkiler vermesi tartışmaya mahal değildir. Çünkü güzeli gören, duyan, hisseden, sezen, algılayan; sonra onu değerlendirip takdir eden, hayran ve âşık olan ve nihayetinde ondan hoşlanan ve haz alan varlık insandır.²⁵⁸ Sanatsal bir formda olan

²⁵⁴ Timuçin, *Estetik*, 148.

²⁵⁵ İsmail Çetişli, *Edebiyat Sanatı ve Bilimi* (Ankara: Akçağ Yay., 2021), 26.

²⁵⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, haz. Uluğ Nutku (Ankara: Doğu Batı Yay., 2014), 262.

²⁵⁷ Jung, *Analitik Psikoloji*, 308.

²⁵⁸ Çetişli, *Edebiyat Sanatı*, 20.

belâgat da meânî, beyân ve bedî‘ sanatlarıyla okuyucuların ve dinleyicilerin duygu, düşünce ve hayal gibi psikolojik süreçlerine doğrudan hitap eder.

4. Belâgatin İşlev ve Gayesi

Belâgatin işlev ve gayesi nedir? sorusunun cevabı, dilin işlev ve gayesi nedir? sorusunun cevabıyla aranması belki de daha net sonuçlar verir. Hem dilin hem de belâgatin işlev ve gayesi temel noktada aynıdır. Her iki olgunun ilgi ve odağı insan olurken dilin işlev ve gayesinde “iletişim” belâgatin işlev ve gayesinde ise “etkinlik” temel rol oynamaktadır. Daha kapsamlı ve öncelikli bir pozisyonda yer alan dil, insanın hayatında vazgeçilmez bir konumdadır. Henüz yeni konuşmaya başlayan birisinin zihninde ve dilinde ilk olarak iletişim aracı olan dil vardır. Belâgat ise günlük hayatta bir iletişim aracı olmaktan çok özel bir kullanım sahasına sahiptir. Psikolojik süreçlerin faaliyetinde ortaya çıkar. Bu noktada şöyle bir soru ortaya atılabilir: Psikolojik süreçlerden bağımsız bir kelâm, belâgatin kapsamında yer alır mı? Hâlbuki belâgat, insan ve onun ruhsal durumunu merkeze alır. Hayatı ve çevresi ile insan; içi ve dışıyla insan, duygu ve düşünceleri ile insan; sevinç ve elemeleriyle insan, hayal ve ümitleri ile insan; dünü, bugünü ve yarını ile insan...²⁵⁹ Dolayısıyla belâgat var olmak, varlığını ve etkinliğini devam ettirmek için psikolojik süreçlere yani insan ruhuna bağlıdır.

Belâgatin birçok işlev ve gayesi vardır. Ancak en belirgin olanı “interaktif/etkileşim”, diğer bir ifadeyle “tesir ve teessür” ekseninde hareket eden bir sanat olmasıdır. Belâgat sanatları, muhatap psikolojik anlamda etkilemeyi amaçlarken onun duygu, düşünce ve algısal süreçlerini de göz ardı etmez. Çünkü belâgat, sadece mütakellimin psikolojik süreçlerini sergilediği bir sahne değil muhatapın da kendisine yer bulduğu bir alandır. Nitekim mütakellim tarafından benimsenen ancak muhatap tarafından kabul görmeyen sözün değer ve kıymeti kendisiyle sınırlı kalır. Dolayısıyla muhatap, belâgat sanatlarında kendisine yer bulabilmeli diğer bir ifadeyle psikolojik süreçlerine hitap edildiğini hissedebilmelidir. Bu bağlamda belâgat, mütakellim ve muhatap arasında neşet eden sosyal, bilimsel ve sanatsal bir faaliyettir. “*Muhatabın mütakellimi güzelce anlayabilmesi, mütakellimin de muhataba güzelce aktarabilmesi belâgate şans olarak yeter*”²⁶⁰ sözü bu ortak faaliyete dikkat çekmektedir. O halde

²⁵⁹ Çetişli, *Edebiyat Sanatı*, 127.

²⁶⁰ Câhiz, *Beyân*, 1/87.

belâgatin interaktif yapısından yola çıkarak onun psikolojiyle paralel hareket ettiği söylenebilir.

Belâgatin, muktezâ-yı hâle uygun bir dil geliştirmek, muhatapta duygusal ve düşünsel tepkiler uyandırmak, onu ikna etmek gibi birden çok işlev ve gayesinden bahsedilebilir. Ancak bu işlevleri öz bir kavramla ifade etmek gerekirse “etkinlik” kelimesi zikredilebilir. Daha önce ifade edildiği gibi etkin söz, muktezâ-yı hâle uygun, estetik, güzel ve tesirli hüviyetiyle muhatapta çeşitli hisler uyandıran, onu iletiye karşı düşündüren ve ikna etmeyi amaçlayan bir kelâmdır.

Salt bilimlerin aksine belâgat, sanatsal yapısıyla psikolojik rollere bürünerek muhataba ulaşmayı gaye edinir. Çünkü belâgatin, özümsemiği ahlaki değerleri veya diğer bilimlerde olduğu gibi savunduğu bir teori ve düşüncesi yoktur. Onun içerik ve temalarını -muktzâ-yı hâl göz ardı edilmeden- mütekellimin tercihleri belirler. Bu bağlamda belâgatin temel amacı, herhangi bir içeriği etkin bir formatta sunmaktır. Bazen methederek bazen de hicvederek kimi zaman mersiye ve ağıtlarla kimi zaman da aşk ve gazellerle kaybolan ve körelen duyguları harekete geçirmek ve psikolojik doyumluluğa erdirmektir. Tasvir ve betimlemelerle zihinleri kuşatarak okuyucuyu hayal dünyasında dolaştırmaktır. Bir lemha suretinde öz, aynı zamanda derin ve hikmetli sözlere yer vererek çeşitli hayal ve düşüncelere sevk etmektir. Hakkı batıl, batılı hak, güzeli çirkin, çirkinini güzel, hayali gerçek, gerçeği hayal şeklinde gösterebilmektir. Gündelik dilin yetersiz kaldığı durumlarda etkin hüviyetiyle devreye girebilmektir. Okuyucuyu başka ifade arayışına sevk etmeden, onu yormak yerine dinlendiren, zihninde ufuklar açan, anlam ve mana derinliklerine yönlendiren kelâm ve üslup tercih etmektir. Muhatapların ruh ve gönül dünyalarını okşayarak, zihinlerini esir alarak ileri sürdüğü fikir ve düşüncelere ikna zemini hazırlamaktır.

Cahiliye dönemi hatip ve şairlerinden Kus b. Sâide'nin (ö. 600) Ukâz panayırında kavmine yaptığı şu çağrı belâgat ve edebiyatın işlev ve gayesi adına güzel bir örnektir:

أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وَعُوا، مَنْ عَاشَ مَاتَ، وَمَنْ مَاتَ فَاتَ، وَكُلُّ مَا هُوَ آتٍ آتٍ، لَيْلٌ دَاجٍ، وَهَارٌ سَاجٍ،
وَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ، وَنُجُومٌ تَزْهَرُ، وَبَحَارٌ تَزْخَرُ، وَجِبَالٌ مُرْسَاةٌ، وَأَرْضٌ مُدْحَاةٌ، وَأَهَارٌ مُجْرَاةٌ. إِنَّ فِي السَّمَاءِ لَحَبْرًا، وَإِنَّ

فِي الْأَرْضِ لَعِبَرًا، مَا بَالُ النَّاسِ يَذْهَبُونَ وَلَا يَرْجِعُونَ، أَرْضُوا فَأَقَامُوا، أَمْ تَرَكُوا فَنَامُوا؟ يُقْسِمُ قُسٌّ بِاللَّهِ قَسَمًا لَا إِثْمَ فِيهِ: إِنَّ لِلَّهِ دِينًا هُوَ أَرْضَى لَهُ، وَأَفْضَلُ مِنْ دِينِكُمْ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ، إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ مِنَ الْأَمْرِ مُنْكَرًا.

“Ey insanlar! Dinleyiniz ve belleyiniz. Yaşayan ölür, ölen gider, olacak her şey olur, karanlık gece, aydınlık gündüz, burçlarla süslü gökyüzü, ışıldayan yıldızlar, coşkun denizler, sarsılmaz dağlar, döşenmiş yeryüzü ve akıp giden nehirler. Şüphesiz gökte haberler, yerde de ibretler vardır. İnsanlara ne oluyor ki gidip de dönmezler. Gittikleri yerden hoşnut oldukları için mi orda kaldılar yoksa alıkonulup da uykuya mı daldılar? Kus Allah’a (c.c.) samimi ve günahsız bir yeminle yemin eder ki; Allah’ın, (c.c.) sizin şu an üzerinde bulunduğunuz dinden daha çok hoşnut olduğu ve ondan daha üstün bir dini vardır. Gerçekten sizler dinde yanlış şeyler yapıyorsunuz.”

Kus’un, bu konuşmadan sonra şöyle bir şiir söylediği rivayet edilir:

فِي الدَّاهِيَيْنِ الْأَوَّلِيْنَ	نَ مِنَ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرُ
لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِدَا	لِلْمَوْتِ لَيْسَ هَا مَصَادِرُ
وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَحْوَهَا	تَمْضِي الْأَكَابِرُ وَالْأَصَاغِرُ
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي إِلَيَّ وَلَا	يَبْقَى مِنَ الْبَاقِينَ غَايِرُ
أَيَقْنَتْ أَنِّي لَا مَحَا	لَهُ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرُ

Bizden evvel göçüp gidenlerde bizler için ibretler vardır,

Baktım ki ölümün yolları var ama bahaneleri yok,

Kavmim de büyük-küçük demeden o yollara doğru akın ediyor,

Göçüp giden bana dönmüyor, olanlar da kalmıyor,

Katiyen anladım ki ben de onların gittiği yere gideceğim.²⁶¹

Kus b. Sâide’nin söz konusu hutbesi, belâgat ve edebiyatın en güzel verilerindendir. Zira muhataplarına vermek istediği mesajdan önce psikolojik bir giriş yapmıştır. Kavmi içinde saygın ve sözü dinlenir bir konumda olduğunun bilincinde olan Kus, konuşmasına meânî sanatlarından nidâ ve emir sanatlarını kullanarak

²⁶¹ İbn Abdірabbih, ‘İkdü’l-ferid, 4/214-215; Ahmet Zekî Safvet, Cemheretu hutabi’l-Arab fi ‘usûri’l-Arabiyyeti’z-zâhire (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘ilmiyye, 1352/1933), 1/38-39.

aktaracağı mesajın önemine dikkat çekmiştir. Ardından muhatabı, yaşadığı ortam ve çevrenin güzel ve ilgi çekici manzaraları hakkında çeşitli düşüncelere kanalize etmiştir. Ancak sözlerini daha çok bedî‘ sanatlarıyla süsleyerek ve dinleyicilerin ruhunu okşayarak serdetmiştir. Seçtiği öncül cümleleri bağlamından koparmadan asıl mesaja zemin hazırlamakta ve onları kanıt olarak kullanmaktadır.

4.1. Meânî

Belâğatin üç temel disiplinin biri olan meânî, “*muktezâ-yı hâle uygun sözün ilke ve esaslarını inceleyen ilim dalı*” olarak tarif edilmiştir.²⁶² Bu tanım çerçevesinde meânî ilminin temel başlıkları isnâd ve isnâdın halleri, haber ve inşâ cümleleri, fiilin müteallakları, kasr, fasıl, vasıl, îcâz, itnâb ve musâvât şeklinde zikredilmiştir.²⁶³

Meânî ilminin tanım ve içeriği dikkate alındığında iki temel unsur ön plana çıkarılabilir. Birincisi “muktezâ-yı hâl”, diğeri ise “nazım”dır. Bu iki unsur, aslında sadece meânî ilminin değil beyân ve bedî‘ de dâhil olmak üzere belâğatin temel dinamiklerindendir. Belâgati meânî, beyân ve bedî‘ şeklinde üçlü bir taksimata tabi tutmak, muktezâ-yı hâl ve nazım olgularına meânî kapsamında yer vermek teorik, bilimsel ve teknik anlamda kabul görse de pratik anlamda bu kadar net sınırlar çizmek mümkün değildir. Nitekim bir kelâmın içerisinde belâğatin her üç kısmına ait sanatlar de kendine yer bulabilir. Nitekim beyân sanatları, sadece kendi yapısıyla bir anlam ve etkinlik ifade etmez. Aksi halde her teşbih, her istiâre veya her kinâye sanatı her zaman ve her yerde etkili ya da etkisiz olarak nitelenmelidir. Hâlbuki söz konusu sanatların etkinlik kıstası muktezâ-yı hâl ve nazımdır. Dolayısıyla bu iki kavramı merkeze alan meânî ilmi diğeri iki ilmin bir girizgâhı ve ön şartı olarak kabul edilebilir.

4.1.1. Muktezâ-yı hâl

Bir sözün belîğ ve etkin olmasının temel şartlarından birisi muktezâ-yı hâle mutabakattır. Nitekim muktezâ-yı hâl kavramının belâğatin tanımında yer alacak²⁶⁴ kadar belâgat ilminin merkezinde yer edinmesi taşıdığı önem ve üstlendiği belirleyici rolden kaynaklanmaktadır. Bîşr b. Mu‘temir (ö. 210/825) ve alanın diğeri öncü simaları buna dair şöyle ifadeler kullanmışlardır:

²⁶² Kazvînî, *Telhîs*, 12.

²⁶³ Kazvînî, *Telhîs*, 12.

²⁶⁴ Kazvînî, *Telhîs*, 10, 12.

“Kelâmın değeri, doğru ve faydalı olmasıyla birlikte durum ve makama uygun olmasına bağlıdır.”²⁶⁵

“Belâgat, muhatapların seviyesine uygun iletiler ekseninde hareket eder...”²⁶⁶

Bunların yanında kelâm ve muktezâ-yı hâl ile ilgili değerlendirmelerde لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ

“Her makamın bir makâli vardır.”²⁶⁷ sözü yaygınlık kazanarak sloganlaşmış, kelâmın bir ilke ve kıstası kabul edilmiştir. Zira mütekellimi belli bir kelime, nazım ve üsluba sevk eden diğer bir ifadeyle onları alternatifsiz kılan ya da bir kelâma etkinlik, estetik ve sanat hüviyetini kazandıran muktezâ-yı hâldir. Minberdeki hatibi, kürsüdeki vaizi, sınıftaki öğretmeni, savaştaki komutanı birbirinden farklı ifade ve üsluplar kullanmaya zorlayan içinde bulundukları hâl ve durumdur. Bir kelâmda kelime ve ifade tekrarlarının ölçüsü de aynı gerekçeye bağlıdır. Zikir-hazif, takdim-tehir, zahir-zamir, tekid-gayr-ı tekid gibi ikilemlerdeki tercih sebebi de söz makamıdır. Îcâz, itnâb ve musâvât gibi ifadelere hüviyet kazandıran muhatap kitledir. Hatta bunları öznel kılan muhatapların algı ve zekâ seviyesidir. Îcâzı muğlak, itnâbı da tatvîl seviyesine taşıyan onların değişken halleridir. Belki de söz konusu üç ifade türünü lafızdan ziyade makam ve hâl kavramları ekseninde değerlendirmek gerekir.²⁶⁸ Diğer bir bakış açısıyla her îcâz ve her itnâb, muktezâ-yı hâle uygun hareket ettiği sürece musâvât vasfına haiz olur. Nihayetinde bir kelâm her yerde belîğ olmadığı gibi gayr-ı belîğ de değildir. Ancak söylendiği makam, yer ve zamana uygunluğu onu kategorileştirir. Dolayısıyla mütekellim, kelâma başlamadan önce sözün makamını sonra da kullanacağı ifadeleri düşünce süzgecinden geçirmelidir. Söz gelimi bilinçsizce ve muktezâ-yı hâl dikkate alınmadan uykuda sarfedilen sözlerle itibar edilmez. Öyle ki uykuda konuşmak sayıklamak addedilir. Aynı durum zihinsel vd. hastalıklarda söylenen sözler için de geçerlidir. Ancak bilinçli sarf edilen sözler makama uygun olmalıdır. Çünkü insan hayatı aşk, sevgi, acı, tatlı, hüzn ve sevinç gibi birçok duygusal süreçle kaplıdır. Dolayısıyla yer ve zamana, mevcut psikolojik süreçlere uygun kelime ve ifadeler seçilmelidir. Aksi halde sözün güzel, uygun ve etkin yapısından bahsetmek mümkün değildir. Kazvînî, bu noktada konuyu özetler mahiyette şunları söyler: “Bir kelâmın

²⁶⁵ Câhiz, *Beyân*, 1/136.

²⁶⁶ Câhiz, *Beyân*, 1/93.

²⁶⁷ Hutay’î, *Dîvân*, 164.

²⁶⁸ Hülî, *Muktezâ’l-hâl*, 93.

*kabul-ret, güzel-çirkin açısından nitelikli veya niteliksiz olarak tanımlanması muktezâ-yı hâle olan uyumuna bağlıdır.”*²⁶⁹

Belâgat ile psikolojiyi buluşturan, söze psikolojik güç ve etkinlik katan unsurların başında muktezâ-yı hâl gelir. Mütakellim ve muhatapın hali, konuşma yeri ve zamanı gibi içinde birçok başlık barındıran muktezâ-yı hâl, psikolojik süreçlerle kaplıdır. Mütakellimin ağzından dökülen bir söz, psikolojik süreçlerden bağımsız olmadığı gibi bu süreçlere hitap etmeyen söz de yoktur. Nitekim ilerleyen yaşlarında çocuk sahibi olmak için Allah’a (c.c.) niyaz eden Hz. Zekeriyâ’nın (a.s.) dilinden dökülen “*Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı. Sana yaptığım dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım.*”²⁷⁰ şeklindeki ifadeler, mütakellimin psikolojik durumunu ve dua makamını çok güzel yansıtan sözlerdir. Aynı şekilde hidayet noktasında babasına birçok nasihatte bulunan Hz. İbrahim’in (a.s.) “*Ey İbrahim! Sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, mutlaka seni taş a tutarım. Uzun bir süre benden uzaklaş!*”²⁷¹ şeklinde babasından gelen sert ve tehdit içerikli cevaba karşılık “*Esen kal! Senin için Rabbimden af dileyeceğim. Şüphesiz O, beni nimetleriyle kuşatmıştır.*”²⁷² şeklinde yumuşak ve nezaketli cevabı, babalık makamına yaraşır sözlerdir. Bu bağlamda psikolojik süreçlerle uyumlu olan ve onları en iyi şekilde yansıtan sözler, muktezâ-yı hâle de uygun olur. Psikolojik süreçlerle uyumlu diğer bir ifadeyle muktezâ-yı hâle mutabık bir kelâm da muhatapların duyularına hitap ettiği gibi duygularına da hitap eder. Muhatap onu duyduğunda onu kolaylıkla anlar, duygulanır, kendisini o atmosfer içerisinde bulur ve kelâmın taşıdığı mesaja ikna olur. Aksi halde mütakellim tarafından beğenilse de muhatap tarafından kabul görmeyen bir kelâm belagatten yoksun olur. Nitekim daha önce zikredildiği gibi “*Muhatabın mütakellimi güzelce anlayabilmesi, mütakellimin de muhataba güzelce aktarabilmesi belâgate şans olarak yeter*”²⁷³

Muktezâ-yı hâle mutabık bir kelâm örneği için Yâsîn sûresinde yer alan şu ayetler de zikredilebilir: *وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ*

“(Ey Muhammed!) Onlara, o memleket halkını

²⁶⁹ Kazvîni, *Telhîs*, 10.

²⁷⁰ Meryem, 19/4.

²⁷¹ Meryem, 19/46.

²⁷² Meryem, 19/47.

²⁷³ Câhiz, *Beyân*, 1/87.

örnek ver. Hani oraya elçiler gelmişti. Hani biz onlara iki elçi göndermiştik de onları yalancı saymışlardı. Biz de onlara üçüncü bir elçi ile destek vermiştik. Onlar, "Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz" dediler."²⁷⁴ İlgili ayetlerde yer aldığı gibi Allah (c.c.) sapkın, azgın ve inkârcı bir halka iki elçi yolladı. Ancak inkâr devam edince onlara destek mahiyetinde üçüncü bir elçi daha yolladı. Bu inkâr ortamına uygun olarak da elçiler sapkın muhataplarına *إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ* "Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz" diyerek tekit içerikli ifadelerle başvurular. Ardından sapkınlar *مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ* "Siz de ancak bizim gibi insansınız. Rahmân hiçbir şey indirmemiştir. Siz sadece yalan söylüyorsunuz."²⁷⁵ şeklindeki ifadelerle inkârın dozunu artıracak bir cevap verince elçiler de buna mukabil ve mutabık olarak *رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ* "Bizim gerçekten size gönderilmiş elçiler olduğumuzu Rabbimiz biliyor."²⁷⁶ diyerek daha da vurgulu sözlerle karşılık verdiler. Bu diyaloglarda geçtiği gibi elçilerin cevapları inkâr ortamına mutabık ve giderek vurgulu ifadelerle bürünmüştür. Bununla birlikte ikinci cevapta birincisinden farklı olarak *رَبُّنَا يَعْلَمُ* ifadeleri kullanılarak hem onların *مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ* şeklindeki sözlerine cevap verilmiş hem de duygusal bir ikna çabasına girişilmiştir. Nitekim Zemahşerî, (ö. 538/1144) *رَبُّنَا يَعْلَمُ* ifadesinin tekit makamında yeminin yerine geçtiğini ifade etmiştir.²⁷⁷ Elçilerin ikna çabası bu kadarla kalmayıp *وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ* "Bize düşen ancak apaçık bir tebliğdir."²⁷⁸ şeklinde hasır içerikli ifadelerle sürmüştür.

4.1.2. Nazım

Muktezâ-yı hâl ile birlikte belâgat ve meânî ilminin temel unsurlarından biri de nazımdır. Bu anlamda daha önce "*Belâğatin dinamiği, söz seçimine dayalıdır.*"²⁷⁹ şeklinde ifade edildiği gibi belâğatin odak noktasını nazma bağlayan birçok ifadeye

²⁷⁴ Yâsîn, 36/13, 14.

²⁷⁵ Yâsîn, 36/15.

²⁷⁶ Yâsîn, 36/16.

²⁷⁷ Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mûn Şiha (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1430/2009), 892.

²⁷⁸ Yâsîn, 36/17.

²⁷⁹ Askerî, *Sinâ'ateyn*, 23.

rastlamak mümkündür.²⁸⁰ Bunun yanında Cürçânî de nazımın misyon ve önemine “*Bir söz ne kadar dikkat çekici, ilginç ve garip olsa da onun değer ve kıymeti nazımla ölçülür. Dolayısıyla sözün medarı ve ekseni nazımdır.*” şeklindeki ifadelerle dikkat çekerken bu konuda alimlerin ittifakından bahsetmiştir.²⁸¹

Belâgat sanatında uygun, güzel ve etkili kelime tercihi kadar nazım tercihi de önemlidir. Hatta nazımın daha önemli olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü henüz bir nazım bünyesinde yer almayan kelimelerin birbirine karşı bir ayrıcalığı yoktur.²⁸² Aksine bir kelimenin öncelik ve üstünlüğü cümle içerisindeki yerleşim ve kombinasyona göre belirlenir. Diğer bir ifadeyle kelimeler, ancak nazım içerisinde olumlu veya olumsuz bir nitelik kazanır.²⁸³ Bu durum, mütekellimin aynanın karşısına geçip uygun kıyafet ve aksesuar tercihlerinde bulunmasına benzer. Hiçbir kelimenin diğerlerine göre bir önceliği olmadığından yola çıkarak şöyle bir soru sorulabilir: Sınırlı bir söz dizimi içerisinde yer alması uygun görülen kelime veya kelimelerin diğerlerinden ayrıcalığı nedir? Bu sorunun cevabı nazım sahibi mütekellimde saklıdır. Yapılacak kelime tercihleri ve oluşturulacak kombinasyon hem kelâmın hem de mütekellimin belâgat referansı olur. Nitekim Cürçânî şöyle buyurur: “*Uygun ve güzel gördüğün her kelime ve kelâmın mutlaka anlaşılır bir yönü, aklî ve tutarlı bir gerekçesi bulunmalıdır...*”²⁸⁴ Sınırlı bir nazımda kelime dünyasından belli tercihlerin temel gerekçesi herhalde muktezâ-yı hâle uyumdur. Nitekim kelâmın belâgatî, “*fasîh olmakla birlikte muktezâ-yı hâle mutabakat*” ile açıklanmıştır.²⁸⁵

Nahiv kaide ve kuralları dikkate alınarak şekillenen nazım olgusu belâgate uyarlanırken mana, psikolojik süreçler, muktezâ-yı hâl ve sözün sevk gayesi gibi birçok olguyla eş zamanlı hareket eder. Öncülleri mana ve psikolojik süreçler olan nazım, muktezâ-yı hâlin bir gereği olarak ortaya çıkan bir söz dizimidir. Diğer bir ifadeyle nazım, makama uygun bir “tefkir” ve “tabir” işlemidir. Psikolojik süreçleri uygun ve etkin söz dizimleriyle yansıtmaktır.²⁸⁶ Hattabî (ö. 388/998) kelâmın üç temel

²⁸⁰ Câhiz, *Beyân*, 1/114.

²⁸¹ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 80.

²⁸² Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 44-48. Ancak bazı kelimelerin kulağı tırmalamak, akıcı ve yaygın olmamak gibi fesâhate aykırı nitelikler taşıması onların özünde saklıdır. مُرْتَفَع kelimesinin مُسْتَشْرِ kelimesine göre akıcı ve yaygın olmamasından dolayı gayrı fasîh sayılması bu anlamda örnek olarak verilebilir. bk. Ahmet Ahmet Bedevî, *Min belâgati'l-Kur'an* (Kahire: Nahdatu Mısır, 2005), 49.

²⁸³ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 46.

²⁸⁴ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 41.

²⁸⁵ Kazvîni, *Telhîs*, 10.

²⁸⁶ Hülî, *Muktezâ'l-hâl*, 226.

dayanağını “*Mana yüklü lafız, lafza eşlik eden mana ve ikisini kaynaştıran bir nâzım*”²⁸⁷ şeklinde özetlerken aslında mütakellim gerçeği yanında zikredilen olgulara da dikkat çekmektedir. Nitekim mütakellim, nazım işlevine başlamadan önce muktezâ-yı hâli dikkate alarak çeşitli mana ve düşünce arayışına girer. Daha sonra ilgili makama uygun tasarlanan manaları yansıtacak lafız seçimi ve söz dizimine başlar. Nitekim bir mesajın mütakellim/kaynak, muhatap/alıcı, mana/ileti ve nazım/kanal şeklinde temel bazı unsurlarının zorunluluğu bilinmektedir. Ancak uygun kelime bulmak ve etkin bir söz dizimi ortaya koymak zor bir faaliyettir. Zira seçilen farklı farklı kelimeler nazımda yan yana gelerek fesâhat, belâgat, güzellik ve estetik gibi olgularda kardeş olur.²⁸⁸ Yabancılar arasında kardeşlik bağı kurmak için güçlü bir bağ ve iyi bir karakter analizi yapmak gerekir. Aksi halde farklı olan bir kelime nazım ailesine dâhil edilirse dışlanır. Kelimeler arasında mizaç ve karakter analizi yapacak ve onları muktezâ-yı hâle uygun yan yana getirecek olan da sanatkâr kimliğiyle tanınan mütakellimdir. Dolayısıyla söz diziminde söz sahibinin belâgat yeteneği yanında onun bilgi, kültür, değerlendirme, analiz vd. alanlardaki yetkinliği de önemlidir. Zira söz makamına, sözün sevk gayesine ve muhatapın durumuna uygun söz dizebilmek ancak mütakellimin söz konusu yetenek ve bilgileriyle mümkündür.

Nitelikli sözler, aynı zamanda sanatsal bir boyuta sahiptir. Kelime ve kelime grupları kaynaşarak nazma dönüşünce dokunulmaz bir hal alır. Söz sahibi zihnindeki mana, duygu ve düşüncelerini eksiksiz bir şekilde kelime ve nazıma yansıtır ona sanatsal bir hüviyet kazandırdıktan sonra onu değiştiremez. Değiştirmesi halinde yeni bir sanat ve nazım meydana getirmiş olur. Çünkü lafızlar vücut, manalar da ruh misalidir. Eğer kafa elin yerine, el de ayağın yerine yerleştirilirse bu durumda hem hilkat bozulur hem de estetik kaybolur. Söz diziminde de aynı durum geçerlidir. Mütakellim, -muktezâ-yı hâlden bağımsız- takdîm edilmesi gereken bir kelimeyi tehrîr veya tehrîr edilmesi gereken bir kelimeyi takdîm ederse hem nazmı hem de manayı değiştirmiş olur.²⁸⁹ Sözgelimi “ısırmak”, “adam” ve “köpek” kelimelerinden “Köpek adamı ısırdı.” şeklindeki söz dizimi, dikkat çekmeyen sıradan doğal bir nazım ve manaya sahiptir. Ancak “Adam köpeği ısırdı.” şeklinde kelimelerin yerlerinin

²⁸⁷ Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî, *Selâsu resâil fî i‘câzi’l-Kur‘ân (li’r-Rummânî ve’l-Hattâbî ve Abdilkâhir el-Cürcânî)*, thk. Muhammed Hâlefullah-Muhammed Zeglûl Sellâm (Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.), 27.

²⁸⁸ Riyâdî, *Risâletü’l-‘azrâ*, 155.

²⁸⁹ Askerî, *Sinâ‘ateyn*, 161.

değiştirilmesi durumunda önceki nazım bozulmakla birlikte doğal mana da değişmiştir. Yeni bir kimlik kazanan bu söz dizimiyle birlikte ilgililerin dikkatleri de değişkenlik göstermektedir.²⁹⁰

Nazım teorisinin en büyük savunucularından ve bu alanda ilk akla gelen isimlerden biri olan Cürcânî, Kur'ân Kerîm'in i'câz sırrının nazımda saklı olduğunu dile getirir.²⁹¹ Ona göre bir kelime her zaman ve her yerde aynı nitelikli vasıflara haiz olmaz. Bazen dile hafif, kulağa hoş, kalbe ve zihne doyumluluk veren bir kelime başka bir yerde olumsuz bir şekilde nitelenebilir. Bu durumda nitelikli kelime ve kelâmın ölçüsü kullanıldığı bağlam ve nazımdır. Aksi halde güzel vasfına bürünmüş bir kelime daima güzel, çirkin olan ise daima çirkin olmalıdır.²⁹² Cürcânî'ye göre muhatabı tatmin eden, onda derin izler bırakan ve onu psikolojik anlamda sarsan sözlerdeki sırrın nazımda müstetirdir/saklıdır.²⁹³ Nazım konusunda uzun bazı açıklama ve tartışmalardan sonra şunları söyler: “*Bazı sözlerin güzelliği sadece lafızda bazılarının da sadece nazımda saklıdır. Bazılarının ise hem lafız hem de nazımda gizlidir.*”²⁹⁴ İlk iki kısmın açık olup bilindiğini ancak üçüncü kısmın muğlak ve yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu dile getiren Cürcânî, bu gibi yerlerde lafzın ön plana çıkartılmasıyla nazımın göz ardı edildiğini söyler. İstiârenin yer aldığı nazmı üçüncü kısma örnek olarak gösteren Cürcânî, ancak nazım teorisini bilip onun hakikat ve mahiyetine vakıf olduktan sonra istiârede açıklanabilecek inceliklerin var olduğunu dile getirir. Ona göre çoğu kimse, *وَأَشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا*, “*Saçım sakalım ağardı.*”²⁹⁵ ayetini zikrederken var olan estetik ve etkinliği sadece istiâre sanatına bağlamaktadır. Hâlbuki istiâre sanatıyla birlikte içinde ilgili sanatın yer aldığı nazımın rolü yadsınamaz.²⁹⁶ Diğer bir ifadeyle buradaki etkinlik hem istiâre sanatında hem de nazımda gizlidir. Hatta istiâre sanatını ortaya çıkaran da nazımdır. Zira istiâre vd. sanatlar kelime ve ifadeler arasında meydana gelse de nazımdan bağımsız değerlendirilemez.

Nazım, nahiv ile belâgat ilimleri arasında müşterek bir olgudur. Özünde nahiv ilmi kapsamında değerlendirilen nazım, belâgat ilminin de temel olgularındandır. Zira

²⁹⁰ Pinker, *Dil İçgüdüğü*, 92.

²⁹¹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 38-39, 391.

²⁹² Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 46-47.

²⁹³ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 85.

²⁹⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 99-100.

²⁹⁵ Meryem, 19/4.

²⁹⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 99-100.

belâgat, nahvin belirlediği ilke ve esaslar çerçevesinde hareket ederek nazım tercihlerinde bulunur. Nahiv, bir nazım içerisinde olabilecek bütün versiyonları sunarken belâgat ise en uygun olasılığı tercih eder. Söz gelimi نَسْتَعِينُ وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ (Allah'ım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”²⁹⁷ ayeti nahiv bağlamında değerlendirildiğinde mef'ûl konumunda bulunan إِيَّاكَ ifadesi öne alındığı gibi fiilden sonra da (كَ şeklinde) zikredilebilir. Dolayısıyla ayette nahiv bağlamında birden çok nazım seçenekleri söz konusudur. Ancak belâgat açısından değerlendirildiğinde kullanıldığı makam ve bağlam dikkate alınarak mevcut nazım dışında başka bir olasılık yoktur. Bu bağlamda nahiv, nazma giden tüm yolları tespit eden, belâgat ise bu yollardan birini tercih eden bir disiplindir. O halde bir söz diziminde birçok seçenekle birlikte mütakellimi sınırlı ve zorunlu bir tercihe sevk eden gerekçe ne olabilir? Zikredilen ayette olduğu gibi belâgat, nahvin sunduğu yollardan birini tercih etmiştir. Ancak نَعْبُدُ içerikli birden çok ayette ise mef'ûl asıl yeri olan; fiilden sonra zikredildiği görülmektedir.²⁹⁸ Bu bağlamda إِيَّاكَ نَعْبُدُ ayetinde mef'ûlun, asıl ve temel kullanımına aykırı hareket ederek öne geçmesinin sebebi muktezâ-yı hâle uyumdur. Burada hâl ve makam ise Allah (c.c.) dışında ilah addedilen her şeyin kesin bir dille reddedilmesidir. Bu durumda nahiv ve belâgatin nazım anlayışındaki farklılık “Nahivdeki olasılıklar sözüün sevk gayesi ve makamı gereği belâgî bir zorunluğa dönüşür.”²⁹⁹ şeklinde bir ilke ve kıtas ile açıklanabilir. Bu bağlamda إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ayetinde nahiv ilmine göre mef'ûlün takdîm edilmesi bir seçenek ve olasılık, belâgat ilmine göre ise bir zorunluluk arz etmesi tevhit makamının bir sonucudur. Dolayısıyla nahiv ilmi “nazım”, belâgat ilmi ise “mutâbakatu'n-nazm” olarak tanımlanabilir.³⁰⁰ Belâgat ilminin nazma yaklaşımını somutlaştırma bağlamında قَالَ

أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ إِلَهِتِي يَا إِبْرَاهِيمُ “Babası, ”Ey İbrahim! Sen benim ilahlarımdan yüz mü

²⁹⁷ el-Fâtiha, 1/5.

²⁹⁸ el-Bakara, 2/133; el-A'râf, 7/70; İbrâhîm 14/35.

²⁹⁹ Hûlî, Muktezâ'l-hâl, 173.

³⁰⁰ Hûlî, Muktezâ'l-hâl, 154-155.

çeviriyorsun?... dedi.”³⁰¹ şeklindeki ayeti de zikretmek mümkündür. Nahiv bağlamında değerlendirmek gerekirse söz konusu ifadeler mevcut haliyle birlikte اَنْتَ zamiri istifham hemzesiyle birlikte başa alınarak اَنْتَ رَاغِبٌ... şeklinde de nazmedilebilir. Dolayısıyla bir tercih ve olasılık söz konusudur. Ancak belâgat açısından değerlendirildiğinde ilgili ayet muktezâ-yı hâle uygun olarak sadece olduğu gibi nazmedilebilir. Çünkü istifham edatı hangi kelimenin başına gelirse sorgulanan ve merak edilen nokta o olur.³⁰² Nitekim ayette Hz. İbrahim’in (a.s.) babası, onun ilahlardan yüz çevirip veya çevirmediğini sorgulamaktadır. Yüz çevirenin Hz. İbrahim (a.s.) mi yoksa başka biri mi olduğunu sorgulamamaktadır. Zira bu kimsenin Hz. İbrahim (a.s.) olduğu konusunda şüphe yoktur. Ancak hemze اَنْتَ رَاغِبٌ... şeklinde zamirin başına gelse sorgulanan nokta şahıs olur ve ifade muktezâsından sapmış olur. Ancak اَقَالُوا ءَاَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِاٰهِنٰنَا يَا اِبْرٰهِيْمُ (İbrahim gelince) ‘Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ey İbrahim’ dediler.”³⁰³ şeklindeki nazımda ise sorgulanan Hz. İbrahim (a.s.) olmuştur. Diğer bir ifadeyle ilahlara yapılanlar belli ancak onu yapan belli değildir. Dolayısıyla makam gereği hemze zamir ile yan yana kullanılarak sorunun ve sorgulamanın odak noktası Hz. İbrahim (a.s.) veya başka bir fail olmuştur. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.) بَلْ فَعَلَهُ كَبِירוٰهُمْ هٰذَا “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır.”³⁰⁴ şeklinde cevap vererek mesajı fail üzerinden vermiştir.

Muktezâ-yı hâlin nazma yön verdiği gerçeğinden hareketle nazımdan sapma olarak addedilen veya nazımda ikincil bir konumda olan birçok nazım türü belâgat açısından asıl ve birincil seçenek olarak kabul edilebilir. Bu anlamda belâgat kaynaklarında yer alan اَخْرُوجْ عَنْ مُقْتَضٰى الظَّاهِرِ، “Muktezâ-yı zahirden sapmak” şeklindeki ifadeleri temellendirmek adına belâgat açısından değerlendirmekten ziyade nahiv açısından değerlendirmek daha doğru olabilir. Diğer bir ifadeyle kelâmın doğal akışından sapmak nahiv ilmi bağlamında değerlendirilebilir. Belâgat ilminde ise muktezâ-yı hâle uygun kelâm temel, öncelikli ve geçerli kabul edilir. Söz gelimi فَهَلْ

³⁰¹ Meryem, 19/46.

³⁰² Cürcânî, *Delâilü 'l-i'câz*, 111.

³⁰³ el-Enbiyâ, 21/62.

³⁰⁴ el-Enbiyâ, 21/63.

لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ “...Şimdi bizim için şefaathçılar var mı ki bize şefaath etseler veya (dünyaya) döndürülsek de yaptıklarımızdan başkasını yapsak?”³⁰⁵ şeklinde cehennemliklere ait bu konuşmalarda yer alan ...فَهَلْ لَنَا ifadesi, belâgat kaynaklarında “istifham edatlarının muktezâsından sapması” başlığı altında zikredilir. Gerekçe olarak da buradaki istifham edatının لَيْتَ (keşke) anlamında kullanıldığıdır. Hâlbuki istifham edatı kullanılarak çıkmaza giren insanın -tabiatı gereği- hiçbir zaman yitirmedığı ümit duygusu ifadelere yansıtılmıştır. Dolayısıyla istifham edatı tercih edilerek aslında muktezâ-yı hâle uygun ifadeler kullanılmıştır. Ancak لَيْتَ kullanılsaydı ümit başta olmak üzere psikolojik içeriklerden uzak salt bir temenni ve çaresizlik anlamı ortaya çıkardı. Dolayısıyla söz konusu ayette nahiv açısından bir sapmadan bahsedilse de belâgat açısından böyle bir durumdan bahsetmek yerinde olmayabilir. Bu bağlamda söyle bir soru sorulabilir: Burada لَيْتَ kullanılsaydı belâgat açısından bir sapma nahiv açısından ise geçerli bir nazım olmaz mıydı? Keza belâgate göre “zikir” her zaman asıl ve temel bir unsur değildir. Makama göre zaman zaman “hazif” de aynı durumda olabilir. Nitekim هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ³⁰⁶ ayetinde iki defa tekrarlanan ve aslında müteaddî olarak kullanılan “ilim” maddesi mef’ûl almadan diğer bir ifadeyle mef’ûlü hazfedilmiş bir şekilde gelmiştir. Çünkü ilgili makama uygun olan zikir değil haziftir. Ayrıca burada mef’ûlün zikri, muhataplara haziften daha çok şey anlatamaz. Zira mef’ûlün hazfedilmesi sınırsız manalar doğurmuştur. Lafızda daralmaya gidilerek manada genişlik ve derinlik sağlanmıştır. Aynı şekilde hazif işlemi, أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ ذَا الْحِشْمِ³⁰⁷ “Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şımarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, "Benim Rabbim diriltir, öldürür." demiş; o da, "Ben de diriltir, öldürürüm" demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir,

³⁰⁵ el-A‘râf, 7/53.

³⁰⁶ ez-Zümer, 39/9.

sen de onu batıdan getir" deyince, kâfir şaşırıp kaldı."³⁰⁷ şeklindeki ayetin يُخَيِّ وَيُثَبِّت ve أُخِي وَأُمِيت fiillerindeki mef'ûllerde de meydana gelmiştir. Hem Hz. İbrahim'in (a.s.) hem de muhatabının kullandığı fillerde mef'ûl zikredilmemiştir. Zira makam, uluhiyeti ispat etme makamıdır. Dolayısıyla vurgu mutlak anlamda yaratma ve öldürme kudretine yöneliktir. Benzer şekilde وَأَقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا "Gerçek vaad (kıyametin kopması) yaklaşır, bir de bakarsın inkâr edenlerin gözleri açılıp donakalmıştır..."³⁰⁸ ayetinde yer alan شَاخِصَةٌ kelimesi öne alınmış, diğer bir ifadeyle (إِذَا) kelimesinden sonra zikredilmiştir. Böylece makama ve önceki cümleye uyum sağlanmıştır. Kıyametin yaklaşması özellikle inkârcılarda tarif edilemez korku ve endişeler doğurur. Olumsuz tabloları tasvir etmek adına شَاخِصَةٌ kelimesi öne alınarak gözlerden çok gözlerin korku ve endişeli hallerine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla makama uygun serdedilen ilgili kelime tam da yerinde kullanılmıştır.

Zikredilen örneklerde görüldüğü gibi belâgatin nazım ölçüsü muktezâ-yı hâl eksenslidir. Kelâmın etkinliği ancak muktezâ-yı hâl uygun olması, diğer bir ifadeyle insan psikolojine hitap etmesiyle ortaya çıkar. Nitekim Cürçânî, muhatabı tatmin eden, onda derin izler bırakan ve onu psikolojik anlamda sarsan sözlerdeki sırrın nazımda müstetir olduğunu belirtirken mutlak anlamda nazmı gerekçe göstermemiştir. Aksine nazımın bir bütün halinde kullanımı, yüklendiği mana, sevk gayesi ve kullanıldığı makamla olan uyumunu temel etken olarak göstermiştir.³⁰⁹

4.2. Beyân

Belâgatin temel disiplinlerinden biri olan beyân da "bir manayı -izah bağlamında- farklı ifade türleriyle anlatabilme sanatı" şeklinde tarif edilmiştir.³¹⁰ Tanımda kapalı halde zikredilen "farklı ifade türleri" "teşbih", "mecaz", "kinâye"

³⁰⁷ el-Bakara, 2/258.

³⁰⁸ el-Enbiyâ, 21/97.

³⁰⁹ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 87.

³¹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 162; Kazvînî, *Telhîs*, 81.

şeklinde açıklanmış ve söz konusu sanatlar, beyân ilminin temel başlıkları kabul edilmiştir.³¹¹

Kelâmda asıl olan “gayr-ı teşbih”, “hakikat” ve “sarih/tasrih” ifadelerin kullanılmasıdır. “Teşbih”, “mecaz” ve “kinâye” sanatları ise ihtiyaç duyulduğunda başvurulmuş ifade türleridir. O halde aslını kaybetmeyen bir şey “neden”, “nasıl” ve “niçin” gibi sorularla sorgulanmaz. Ancak özünü kaybederek başka bir hal aldığı anda söz konusu sorular gündeme gelir. Bu durumda beyân ilminin kelâmın doğal yapısının aksine farklı ifade türlerini konu edinmesinin gerekçe veya gerekçeleri ne olabilir? Tanımda yer aldığı gibi sadece bir manayı izah ve açıklığa kavuşturmak için bu ifade türlerine başvurulduğunu söylemek eksik bir gerekçe olur. Elbette söz konusu sanatların temel işlevleri arasında kapalı ve anlaşılmayan manaları açıklığa kavuşturmak vardır. Ancak zaman zaman bir manayı beyân sanatlarıyla ifade etmek onu asıl, doğal ve hakiki ifadelerden daha da kapalı kılabilir. Zira hakiki ifadelerin içerikleri insanlar tarafından kolaylıkla bilinir. Maksadın anlaşılması için muhatabın düşünmesine gerek yoktur. Çünkü zihnin odaklandığı nokta kelimenin temel anlamıdır.³¹² Dolayısıyla muhatabın zihinsel hareket sahası kullanılan lafızlarla sınırlı ve nettir. Buna karşılık beyân sanatları, çoğu zaman düşünme ve irdeleme gerektirir. Bu sanatlarda zihin, temel anlam, yan anlam ve karine şeklinde birden çok olguya yoğunlaşarak³¹³ temel anlam ile yan anlam arasında bağlantı kurmaya çalışır. Bu anlamda söz konusu sanatlar kimi zaman maksadı doğal ve hakiki ifadelerden daha fazla izaha kavuştururken kimi zaman daha da kapalı kılabilir. Söz gelimi Hansa (ö. 24/645) kardeşi Sahr’ı

طَوِيلُ النَّجَادِ رَفِيعُ الْعِمَادِ كَثِيرُ الرَّمَادِ إِذَا مَا شَتَا

*Kılıç bağı uzun, çadır direği yüksek, kış mevsiminde külü çoktur.*³¹⁴

şeklinde kinâyeli ifadelerle övmüştür. “Kılıç bağı uzun” ifadesiyle onun “yiğitliğine”, “çadır direği yüksek” sözüyle “konum ve liderliğine”, “külü çok” lafzıyla da “cömertlik ve misafirperverlik” yönlerine dikkat çekmiştir. Fakat zikredilen manaların

³¹¹ Kazvîni, *Telhîs*, 82; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘asriyye, 1999), 218; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *‘Ulûm’l-belâga el-Beyân ve’l-meânî ve’l-bedî* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1414/1993), 211.

³¹² ‘Alevî, *Tirâz*, 1/43.

³¹³ ‘Alevî, *Tirâz*, 1/44.

³¹⁴ Abdülazîz ‘Atîk, *İlmu’l-beyân* (Beyrut: Dâru’n-nahdati’l-‘Arabiyye, 1405/1985), 214.

hakiki lafızları, kinâyeli lafızlarından daha net ve açıktır.³¹⁵ Dolayısıyla beyân ilminin temel başlıkları göz önüne alındığında onu “sıra dışı, gayr-ı tabii ve alışagelmışin aksine bir söz sanatı” olarak da tanımlamak mümkündür.

Sıra dışı, çarpıcı ve garip ifadeler, söze etkinlik katıp insanları cezbedtiği bilinen bir gerçektir. Bu durumda beyân sanatlarıyla farklı ifade türlerine başvurulmasının gerekçeleri içerisinde izah olgusu yer aldığı gibi muhatabı etkilemek, ona haz veya acı vermek, onu düşündürmek ve ikna etmek gibi olgular da yer alır. Daha öz bir ifadeyle beyân sanatlarının temel işlev ve gayelerinin içerisinde “izah” yer almakla birlikte “etkinlik” de yer almaktadır. Ancak ilgili kaynaklar incelendiğinde beyânın tanımında çok izah işlevi ön plana çıkarılmaktadır. Öyle ki onun bu işlev ve gayesinden bahsetmeyen kaynak nerdeyse yoktur. Buna karşılık yapılan tanımlarda beyân ilminin söze kattığı etkinlikten ya hiç ya da olması gerektiği kadar bahsedilmemektedir. Hâlbuki dilin temel gayesi herhangi bir konuyu izah etmek, muhatabı bilgilendirmek ve aydınlatmak iken belâğatin amacı, bu işlevleri etkin ve uygun bir formda sunmaktır. Dolayısıyla beyân sanatlarının işlev ve gayesini salt izahla sınırlandırmak doğru değildir. Nitekim psikolojik temalardan uzak bir beyân sanatına rastlamak mümkün değildir. Sözelimi *طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ* “Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.”³¹⁶ ifadelerinin psikolojik işlev ve gayeleri göz ardı edilebilir mi? Nitekim ayette cehennemın meyveleri şeytanların kafasına benzetilmiştir. Ancak şeytanın fiziksel yapısı insanlar tarafından bilinmemektedir. Dolayısıyla burada temel gaye izahtan ziyade okuyucuyu duygu ve düşünce bağlamında etkilemek, ahirette bu meyvelerin duyusal acısını tattırmadan önce dünyada duygusal acısını tattırarak verilen mesaja ikna etmektir. O halde beyân sanatlarının temel amacı, mesajı açık ve etkin bir şekilde muhataba aktarmaktır.

Beyân sanatlarının işlev ve gayelerini farklı bakış açılarıyla çoğaltmak mümkündür. Ancak burada, beyân sanatlarının tanımında ön plana izah kavramıyla birlikte etkinlik olgusundan bahsedilecektir.

³¹⁵ Mutlak anlamda hakikat, mecazdan daha açık ve daha yaygındır. Ancak bazı mecaz ve kinâyeli ifadeler, zamanla hakikatten daha net ve açık olabilmektedir. Bu noktada kelime ve ifadelerin yaygınlık kazanması belirleyici bir rol oynar. Nitekim dil, vaz’ ve istimalden ibarettir. Dolayısıyla süreç içerisinde ifadelerin delaletinin açık ve kapalı olması değişkenlik gösterebilir. Zira yoğun kullanımlar sonucunda mecaz, hakikat gibi açık olabilmektedir. Hatta bazen asıl manalar unutulup yok olabilmekte, (örfi ve kültürel anlamda) hakikat mecaza, mecaz da hakikate evrilebilmektedir. bk. ‘Alevî, *Tirâz*, 1/54.

³¹⁶ es-Sâffât, 37/65.

4.2.1. İzah

Dilin en temel işlevi, iletiyi açık ve anlaşılır bir şekilde aktarmaktır. Ancak iletişimde çoğu zaman basit ve günlük konuşma dili yeterli olsa da bazen teşbih, mecaz ve kinâye gibi sıra dışı sanat ve ifade türlerine başvurmak gerekmektedir. Söz konusu sanatlar, mütekellimin maksadını tasvir ederek zihinlere hızlı ve net bir şekilde yerleştirme fonksiyonlarına sahiptir. Hatta zaman zaman maksadı anlatacak en uygun ifade ve üslup için beyân sanatları içerisinde de bir arayışa girilmektedir. Ancak beyân sanatları salt izah değil bunun yanında manayı açık ve etkin bir dille aktarma işlevi de görmektedir. Zira zikredilen sanatlar, manaları açıklamak, somutlaştırmak, vurgulamak, abartmak, tasvir etmek, mahiyetleri birbirinden farklı olan varlıklar (canlı-cansız, insan-hayvan, insan-doğa gibi) arasında güzel bir birliktelik ve insicam oluşturmak gibi çeşitli rollere sahiptir. Söz gelimi beyânın temel sanatlarından biri olan teşbih sanatının işlev ve gayeleri zikredilirken müşebbehin imkân ve olasılığı, hal ve durumu, miktar ve oranın belirtilmesi, iyi gösterilip methedilmesi, çirkin gösterilip yerilmesi, kabul görmesi ve benimsenmesi şeklinde birçok başlığa yer verilmektedir.³¹⁷ Dolayısıyla zikredilen gayeler incelendiğinde izah unsurunun yanında etkinlik de belirleyici bir noktada yer aldığı görülmektedir.

Beyân sanatlarının izah rolüne dair şu ayet örnek olarak zikredilebilir: **ثُمَّ قَسَتْ**

قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فِيهَا كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ

“Sonra bunun ardından

*kalpleriniz yine katılaştı, taş gibi; hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılır da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir.”*³¹⁸ İlgili ayet, muhatapların hakkı kabullenmemelerini konu edinmektedir.

Ancak bu durum, etkili bir dil ve üslupla izah edilmiştir. Kabul ve ret mekanizması olan kalp olgusu üzerinden anlatılarak duygusal bir acı tattırılmıştır. Kalplerinin kasvetli olduğu **ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ** şeklinde istiâre sanatıyla ifade edilerek söz konusu duygusal acı iyice hissettirilmiştir. İstiâre sanatı kullanılarak sapkınlıkları etkin bir

³¹⁷ bk. Kazvîni, *Îzâh*, 180-182; Merâgî, *‘Ulûm’l-belâga*, 234-237.

³¹⁸ el-Bakara 2/74.

dille tescillenmiş ve izah edilmiştir. Sonra kalplerin kasveti taş hatta daha da sert şeylere benzetilerek somut izah ve açıklamalarda bulunulmuştur. Ancak ilgili teşbih, izahla birlikte tasvir, vurgu ve mübalağalarla etkin bir şekilde süslenmiştir. Nitekim devamında *أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً* ifadesi yerine *أَوْ أَفْسَى* ifadesine yer verilerek birçok vurgulama yapılmıştır.³¹⁹ Çünkü ism-i tafdîl kalıbı ve temyîz üslubu söze daha çok güç ve etkinlik kazandırır. Ayetin devamında içinden sular ve ırmaklar fışkıran, Allah (c.c.) korkusuyla hareket eden taşların varlığından bahsedilerek vurgulu izahlara devam edilmiş ve aslında dikkatler taştan daha kasvetli şeylere çekilmiştir. Çünkü onların kalplerinin katılığı taşları bile geride bırakmıştır. Diğer bir ifadeyle taş onların kalplerinin yanında yumuşak kalmıştır.

Resulullah'ın (s.a.s.) teşbih içerikli şu veciz sözü de zikredilebilir: *عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْكِبِي فَقَالَ: "كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ"* Abdullah b. Ömer (r.a.) anlatıyor: Allah Resulü (s.a.s.) omuzumdan tuttu ve şöyle buyurdu: "Dünyada bir yabancı veya bir yolcu gibi ol!"³²⁰ İlgili hadiste dünyada nasıl hareket edilmesi, ona nasıl yaklaşılması ve onun nasıl konumlandırılması gerektiği teşbih sanatıyla veciz ve etkin bir şekilde açıklanmıştır. Muhatap, kullanılan teşbih sanatıyla öz bir yapıya bürünen bu ifadeleri kolaylıkla ezberleyebilme, ondan sınırsız anlamlar çıkarabilme ve çeşitli ilişkilendirmeler yapabilmektedir. Teşbih sanatı yeterince izahlar sağlamakla birlikte ortaya çıkardığı tepkiler sonucunda muhatabın dünyaya karşı duygusal, düşünsel ve davranışsal pozisyonlar alması ve bu hakikatlere karşı ikna olmasını kolaylaştırmıştır.

4.2.2. Etkinlik

Lafızlar delalet açısından hakikat ve mecaz şeklinde ikiye ayrılır. Hakikat, kelimenin ilk ve gerçek anlamında, mecaz ise gerçek anlamın delaletine engel bir karinenin bulunmasıyla kelimenin sonradan kazandığı bir anlamda kullanılmasıdır.³²¹ Bu bilgiler ışığında beyânın, "mecaz merkezli" bir ilim ve sanat olduğunu söylemek

³¹⁹ Nâsiruddîn Ebû Said (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1434/2013), 85.

³²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1423/2002). "Rikâk", 3 (6416).

³²¹ Kazvînî, *Îzâh*, 202-204.

mümkündür. Zira beyânın üç temel başlığından biri olan ve hakikatin içerisinde yer alan³²² teşbih sanatı kimilerine göre beyânın ana konusu değil³²³ aksine istiâre konusunun girişi³²⁴ mahiyetindedir.³²⁵ Bunun yanında “gerçek anlamın zikredilmesiyle birlikte lâzîmî mananın kastedilmesi”³²⁶ şeklinde tarif edilen kinâye de mecaz kabul edilir.³²⁷ Çünkü kinâyede zikredilen lafızlar hakiki olmakla birlikte kastedilen lâzîmî manalardır. Bu noktadan hareketle kinâyenin hakikat ve mecaz arasında yer aldığı, ancak mecaza daha yakın olduğu söylenebilir. Zira kinâyeli lafız, vaz‘ itibariyle hakikiyken işlevi ve vurgulamak istediği mana hakiki değildir. Nitekim Arapların, bir kimseyi -köpeği olmadığı halde- جَبَّانُ الْكَلْبِ “köpeği korkak” şeklinde metheden ifadelerinde olduğu gibi zaman zaman hakiki mana söz konusu değildir.³²⁸ Dolayısıyla beyân sanatları içerisinde mecazın hem nicelik hem de nitelik olarak daha çok ve etkin olması beyânın mecaz eksenli olmasını gerektirir.³²⁹

Beyânın gerek mecaz eksenli gerekse sıra dışı bir bilim ve sanat olması onu psikolojiyle buluşturan temel noktadır. Çünkü teşbih, mecaz ve kinâye gibi sıra dışı sanatlar kelâma zenginlik ve etkinlik katarak insan psikolojisine hitap etmektedir. Nitekim edebî metinlerde muhatabın duyu organları ve zihni doğal ifadeler yerine çarpıcı ve sıra dışı ifadeler arar.³³⁰ Söz gelimi “Muhammed cesurdur.” şeklinde hakiki bir cümlemin muhataba mesaj aktarmaktan başka hiçbir işlev ve fonksiyonu yoktur. Ancak “Muhammed deniz gibidir.” veya “Muhammed denizdir.” şeklinde beyân

³²² Teşbih sanatının hakikat mı yoksa mecaz mı olduğu tartışılmıştır. Ancak hakikat olduğu yönündeki yaklaşım daha fazla kabul görmüştür. bk. ‘Alevî, *Tirâz*, 1/135, 137; Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-i‘câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004), 126-127.

³²³ Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâga*, 217.

³²⁴ Teşbih sanatının istiâre konusunun bir girişi mahiyetinde olduğu fikrini kabul edenlerle birlikte onun bağımsız ve özgün bir sanat olduğunu savunanlar da vardır. bk. Fazl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ; ‘İlmu’l-beyân ve’l-bedî’* (b.y.: Dâru’l-furkân, 2005), 17-18. Ancak bağımsız bir sanat olması istiâreye giriş olmasına engel olmadığı gibi istiâreye giriş olması da bağımsız bir sanat olmasına engel değildir.

³²⁵ Merâgî, *‘Ulûm’l-belâga*, 211.

³²⁶ Kazvînî, *Îzâh*, 241.

³²⁷ Kemâlüddîn Abdülvahid b. Abdilkerim İbnü’z-Zemlekânî, *et-Tibyân fî ‘ulûmi’l-beyân; el-Mutli’ ‘alâ i‘câzi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Matlûb-Hatice el-Hadîsi (Bağdat: Matbaatu’l-‘Ânî, 1382/1964), 37; ‘Alevî, *Tirâz*, 1/185, 190.

³²⁸ Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-meânî* (Karaçi: Mektebetü’l-buşrâ, 1431/2010), 2/191.

³²⁹ Beyân sanatı, sıra dışı ve gayr-ı tabii söz sanatı olarak değerlendirildiğinde teşbih, mecaz ve kinâye olmak üzere bütün sanatlar kendine yer bulur. Ancak konu mecaz merkezli olarak ele alınırsa teşbih sanatı geri planda kalır. Bu durumda teşbihin etkisiz bir sanat olduğu sonucu doğmaz. Ama mutlak anlamda mecaz sanatından daha etkisiz olduğu söylenebilir.

³³⁰ Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbu Yay., 2018), 109.

içerikli ifadeler, muhataba mesaj aktarmakla birlikte onun psikolojik dünyasına da dokunmaktadır. İbnü'l-Esîr'in dediği gibi: “*Her hakikat, mecazın işlevini yapmaz ancak mecaz, hakikati de içinde barındırır.*”³³¹ Çünkü mecaz, hakikat üzerine inşa edilir. Diğer bir ifadeyle mecazın bir hakikat geçmişi vardır. Ancak hakikatin mecaz geçmişi olmayabilir.³³² İbn Cinnî de (ö. 392/1002) mecazın “ittisâ/ifade zenginliği”, “tekîl” ve “teşbih” şeklinde üç temel işlev ve gayesinin bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim ... *وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا* “*Bulunduğumuz kente (halkına) sor...*”³³³ şeklinde yer alan ayette zikredilen mecazın bu işlevlerini görmek mümkündür. Zira ayette kent insana benzetilerek muhatap kabul edilmiş ve kendisine bir şeyler sorulması talep edilmiştir. Diğer bir ifadeyle insana ait özellikler onun dışındaki varlıklara verilmiştir. Böylece *وَسَلِّ الْقَرْيَةَ* ve *وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ مَسْئُولَةٍ* şeklinde dile mecaz içerikli yeni ifadeler kazandırılmıştır. Söz konusu ifadede yer alan mecaz, ifade zenginliği ve teşbih ile birlikte tekîl ve mübalağa işlevi de görerek adeta şöyle bir manaya zemin hazırlamıştır: “*Dilersen kaldığımız kente sor o sana doğruyu söyleyecektir.*”³³⁴ İlgili ayetin Hz. Yakup (a.s.) ve oğulları arasında cereyan eden kıssayı aktardığı düşünülürse ifade daha da anlamlı ve anlaşılır bir hale gelir. Şöyle ki Hz. Yakup (a.s.) daha önce oğullarının kurduğu bir planla Hz. Yusuf'u (a.s.) kaybetmişti. Yıllar sonra aynı şekilde onlara teslim ettiği diğer oğlu Bünyamin'i de kaybedince çocuklarına olan öfkesi daha da artmış ve onlara duyduğu güven daha da azalmıştı. Bunun üzerine Bünyamin'in kaybında babalarına masumiyetlerini inandıramayacağını bilen oğullar, *وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي* “*(bize inanmıyorsan) Bulunduğumuz kente (halkına) ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz.*” şeklinde muktezâ-yı hâli dikkate alarak onu ikna edebilecek mecaz içerikli bir ifade kullanmışlardır. Mecaz yoluyla elde edilen bu içeriklerle birlikte sözün etkinliği artmış, muhatapın ilgisi çekilmiş ve söze ikna edici bir yapı kazandırılmıştır.

Mana ve içerikleri sıra dışı ve farklı ifade türleriyle anlatabilme imkânı sunan beyân sanatları, insana çeşitli şekillerde hitap etme ve muhatapı etkileme fırsatı

³³¹ İbnü'l-Esîr, *Meselî 's-sâir*, 1/88.

³³² 'Alevî, *Tırâz*, 1/54.

³³³ Yûsuf, 12/82.

³³⁴ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/208-211.

vermektedir. Birden çok ve aynı zamanda sıra dışı ifade kullanabilmek doğal olarak çeşitli duygu ve düşünceler doğurmakta ve alternatifli ikna yolları kazandırmaktadır. Dolayısıyla her bir beyân sanatı özünde barındırdığı niteliklerle diğerinden farklılaşmakta ve ondan daha farklı işlevler sergilemektedir. Muhatabı bir düşmana benzetmek gerekirse söz konusu sanatlar alternatifli silahlar konumundadır. Düşmanı etkisiz hale getirmek için yer ve zamana uygun silah kullanılır. Bu noktada beyân sanatları, meânî sanatlarından farklılık arz etmektedir. Meânî sanatlarında doğrudan akla hitap ederek ikna çabası yoğunken beyân sanatlarında ise daha çok hislere temas edilerek ikna zemini hazırlanmaktadır.

4.2.2.1. Tasvir

Beyân sanatlarını etkinleştiren faktörlerin başında tasvir gelir. Diğer bir ifadeyle beyân sanatları, tabiatı gereği gücünü bir metafordan alan söz sanatlarıdır.³³⁵ Tasvir ve metaforik anlatımın insan psikolojisine olan etkileri yadsınamaz. Muhataba düşünme, kurgulama ve benzetme gibi olanaklar sağlayan bu anlatım türü, manaları adeta görselleştirerek film, sinema ve tiyatro formatında sunmaktadır. Hayal ve düşünce özgürlüğü sunan bu yöntemle okuyucu kurgulanan sahneleri zihninde canlandırarak onları adeta yaşar. Bu da kendisinde doyulmaz hisler uyandırırken ikna zemini de hazırlar. Dolayısıyla beyân sanatları, adeta zihinlere kulak ve göz kanalıyla hitap eder. Hatta kimileri, “*En güzel tasvir, kulağı göze çevirendir.*”³³⁶ diyerek tasvirin etkin ve aynı zamanda görsel boyutuna dikkat çekmiştir. Tasvirin kulakla birlikte göze de hitap etmesi, sözün etkinliğini daha da arttırdığı bir gerçektir. Hitap edilen duyuların sayısı artıkça etkinlik ve ikna da artmaktadır. Hansa’nın daha önce zikredilen sözünü bu bakış açısıyla tekrar hatırlamak yerinde olacaktır: *Kılıç bağı uzun, çadır direği yüksek, kış mevsiminde külü çoktur.* Söz konusu kinâyeli ifadelerle kişinin yiğitliğine, konumuna ve misafirperverliğine dikkat çekilmiştir. Ancak kinâye sanatı yerine yiğit, lider ve cömert şeklinde doğal ve sarîh ifadeler kullanılsaydı aynı etkinliğe sahip olamazdı. Nitekim muhatap zikredilen kinâye sanatlarıyla kendini bir hayal dünyasında bulmakta, asırlar öncesine yani çöl hayatına yolculuk yapmaktadır. Yoğun kalabalıklara ev sahipliği yapan yüksek ve geniş bir çadırı, ocağında ateşi sönmeyen bir misafirperveri ve uzun kılıcını kuşanarak çarpışmaya giden yiğit bir karakteri

³³⁵ Celal Demir - Özge Karakaş Yıldırım, “Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (30 Aralık 2019), 1092.

³³⁶ Kayrevânî, ‘*Umde*, 2/295.

zihninde canlandırmaktadır. Okuyucuların zihin dünyasında bu şekilde hareketli, renkli ve canlı manzaraları tasvir eden sır kinâye sanatlarında saklıdır. Seçilen üslup ve yöntem sonucunda övülen kimse muhatabın zihninde özel bir konuma yerleşmekte ve ona karşı güzel intibalar uyanmaktadır.

4.2.2.2. İcâz

Beyân sanatlarının temel özelliklerinden biri de söze icâz sanatı kazandırmasıdır. İcâz sanatı, çoğu zaman izahtan doğan ve etkinlik doğuran bir unsurdur. Diğer bir ifadeyle mütakellim, maksadını izah ederken çoğu zaman farkına varmadan icâz sanatını meydana getirmiş olmakta, ortaya çıkan icâz sanatı da söze etkinlik kazandırmaktadır. Örnek vermek gerekirse خَالِدٌ أَسَدٌ “Halid, aslandır.” şeklinde zikredilen bir teşbih sanatı, muhataba Halid’in cesur ve yiğit olduğunu aktarırken icâz sanatıyla onun zihinsel dünyasında aslana dair tasvirler oluşturmaktadır. Bu durum aynı zamanda söze etkinlik kazandırmaktadır.

Kalabalık kelime ve ifade grubu her zaman daha çok izah ve açıklama anlamına gelmez. Zaman zaman icâz sanatı, itnâb sanatından daha çok açıklama barındırır.³³⁷ Bunun yanında itnâb sanatının aksine icâz sanatı, söze daha çok etkinlik kazandırır. Beyân sanatlarının yapısı itibarıyla sözü icâz bir forma dönüştürdüğü dikkate alınırsa beyân sanatlarına etkinlik kazandıran unsurların başında icâz gelir. Zira kelâmın boyutu kısaldıkça hem etkisi ve nüfuzu artmakta hem de söze derinlik ve tasvir kazandırılmaktadır. Söz gelimi خَالِدٌ كَأَلَّأَسَدٍ فِي الشَّجَاعَةِ “Halit, cesaretle aslan gibidir.” ifadesinde bütün ilke ve esasların zikredildiği bir teşbih sanatı kullanılmıştır. Ancak bütün ilkeler zikredilerek kelâm uzatıldığı halde basit ve sıradan bir teşbih meydana gelmiştir. Aynı muhtevayı, خَالِدٌ كَأَلَّأَسَدٍ “Halit, aslan gibidir.” şeklinde vech-i şebehten yoksun bir şekilde dile getirmek veya خَالِدٌ أَسَدٌ فِي الشَّجَاعَةِ “Halit, cesaretle aslandır.” ifadesinde olduğu gibi edatsız zikretmek sözü kısaltırken etkinliği de artırmaktadır. Daha da icâza giderek خَالِدٌ أَسَدٌ “Halit, aslandır.” şeklinde hem vech-i şebek hem de edattan bağımsız bir teşbih ise sözü son derece kısaltırken manaya genişlik, tasvir ve

³³⁷ Zaman zaman kalabalık kelime ve cümle grupları da etkin olabilmektedir. Mütakellimin yetenek ve mahareti bu noktada belirleyici bir rol oynamaktadır. Ancak mütakellimin belâgat yeteneğinden bağımsız bir şekilde ifade etmek gerekirse icâzın daha fonksiyonel olduğunu söylemek mümkündür.

etkinlik katmaktadır. Böyle bir teşbih sanatına “teşbih-i belîğ” adının verilmesi de bundan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çünkü edatın zikredildiği bir teşbih sanatında müşebbehün bih daha güçlü, müşebbeh ise daha zayıf gösterilerek dikkatler müşebbehe çekildiği kadar müşebbehün bihe de çekilir. Ancak edat hazfedildiğinde müşebbehün bihin meziyet ve üstünlüğü nispeten arka plana atılıp müşebbeh ön plana çıkarılır.³³⁸ Mutekellim adeta Halid’in aslan olduğunu iddia ederek mübalağa yapmakta ve muhatabın zihinsel dünyasında müşebbehi özel bir yere konumlandırmaktadır. Ayrıca vech-i şebahi zikretmek, müşebbehi sadece söz konusu noktada müşebbehün bihe benzetme imkânını sunmaktadır. Dolayısıyla muhataba diğer açılardan benzetmede bir sınırlama getirmektedir.³³⁹ Ancak vech-i şebah hazfedildiğinde muhataba Halid’i istediği gibi aslana benzetme imkânı vermektedir. Doğal olarak böyle bir teşbihin tasvir sahası genişlemekte ve ikna gücü de artmaktadır. Kazvî de bu noktaya temas ederken teşbihin güç ve etkinliğini rükünlerinin tamamının veya bir kısmının zikredilmesiyle bağdaştırmaktadır.³⁴⁰ Sübkî (ö. 773/1372) ise teşbihin mübalağa, güç ve etkinliğinin teşbih rükünlerinin tamamının veya bir kısmının zikredilmesiyle değişkenlik gösterdiğini belirtirken buna bağlı olarak on sekiz teşbih versiyonu zikretmektedir. Ancak sonunda teşbih sanatının etkinliğini edat ve vech-i şebahin hazfedilmesine bağlamaktadır. Dolayısıyla edat ve vech-i şebah beraber hazfedildiğinde en üst düzeyde etkinliğin meydana geldiğini, hazif oranı azaldıkça etkinliğin azaldığını ve nihayet son bulunca da etkinliğin son bulduğunu ifade etmektedir.³⁴¹ Şimdiye kadar beyân sanatlarının îcâz boyutu teşbih sanatı ve örnekleri üzerinden anlatılsa da aynı durum diğer beyân sanatlarında da geçerlidir. Söz gelimi كَثِيرُ الرَّمَاد “külu çok” sözüyle kinâye sanatına yer verilirken aynı zamanda îcâz sanatına gidilmiştir. Zira aynı sözün hakiki ve sarîh karşılığı sadece cömertliktir. Ancak bir insanın cömertliğini zikredilen kinâye sanatıyla anlatmak birden çok gayeye hizmet etmektedir. Öncelikle kişinin cömert olduğu ifade edilerek temel amaç olan izah işlevi sağlanmıştır. Bunun yanında cömertliğin deliline de (külu çok) yer verilerek ikna zemini hazırlanmıştır. Ayrıca tasvir ortamı oluşturularak söze zenginlik ve etkinlik kazandırılmıştır. Bir diğer îcâz örneğini de mecaz-ı mürsel sanatı

³³⁸ Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *el-İşârât ve ’t-tenbihât fi ’ilmi ’l-belâğa*, thk. Abdulkadir Huseyn (b.y.: Mektebetu’l-âdâb, 1418/1997), 180.

³³⁹ Cürcânî, *İşârât*, 180.

³⁴⁰ Kazvîni, *İzâh*, 202.

³⁴¹ Sübkî, *’Arûsü’l-efrâh*, 2/114-117.

kullanılarak وَسَلِّ الْقَرْيَةَ “*kente (halkına) sor*”³⁴² şeklinde zikredilen ayette görmek mümkündür. Cümlenin doğal hali, وَسَلِّ أَهْلَ الْقَرْيَةَ “*Kent halkına sor*” şeklindedir. Ancak doğal ve uzun hali ile veciz ve mecaz şeklindeki sıra dışı hali hem şekil hem mana hem de etkinlik anlamında kıyaslanamaz.

4.2.2.3. Mübalağa

Beyân sanatlarında etkin söz ve ifadelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan unsurlardan biri de mübalağadır. Bir şeyi mahiyetinin çok üstünde veya çok altında göstermek suretiyle mübalağa yapmak zihinlere davetiye çıkarmaktır. Mübalağa yoluyla etkinleştirilen söz, körelen zihinleri tetikleme, düşündürme ve ikna etmek gibi çeşitli rollere sahiptir. Çünkü insan tabiatı, -ölçülü olmak kaydıyla- sıra dışı söz ve eylemlere meyillidir. Sürekli kullanılan olgular, zamanla sıra dışılık fonksiyonlarını kaybederken zihinsel hareketlilik ve duyarlılık hisleri zamanla köreler. Zira *her şey’in kesreti kıymetinin tedennisine sebep olabilmek mülâhazası gâh ü bî-gâh kendisinin üslûb-ı sadeye iltifât etmesinin iktizâ eder*.³⁴³ Artık “dağ gibi”, “dev gibi”, “ateş gibi” mübalağalı ifadeler ilk kullanımları kadar ilgi çekici değildir. Ancak bu benzetmeler, mütetekellimin yeteneğiyle yeni, estetik ve güçlü bir üslup ve nazım içerisinde yer alarak pek ala etkinliğini sürdürebilir.

Beyân sanatlarının mübalağa işlevini ve mübalağanın söze kattığı etkinliği görmek adına cömertlik teması ele alınabilir. Bu bağlamda bir kimseyi “O, cömerttir.” cümlesiyle tanıtmak beyân sanatlarıyla ilgisi olmayan, sıradan bir konuşma dilidir. Nitekim böyle bir cümle karşısında zihinlerin, verilen mesajı anlama ve algılamaktan başka bir tepkisi olamaz. Dolayısıyla haz alma ve düşünme gibi psikolojik aktiviteler söz konusu değildir. Ancak Mütenebbî’nin teşbih içerikli şu sözü zihinleri uyandırır mahiyettedir:

كَالْبَحْرِ يَقْدِفُ لِلْقَرِيبِ جَوَاهِرًا جُودًا وَبَيَعْتُ لِلْبَعِيدِ سَحَابًا

*O, cömertliğiyle yakındakilere inciler saçan, uzaktakilere de bulutlar gönderen deniz gibidir.*³⁴⁴

³⁴² Yûsuf, 12/82.

³⁴³ Recâizâde, *Ta’lîm-i Edebiyyât*, 268.

³⁴⁴ Mütenebbî, *Dîvân*, 111.

Teşbihin etkin bir sürümü olan teşbih-i belîğ sanatını barındıran Ebû Temmâm'ın bu sözü de zihinlere ayrı bir hareketlilik kazandırır:

هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيِّ النَّوَاحِي أَتَيْتَهُ فَلَجَّتْهُ الْمَعْرُوفُ وَالْجُودُ سَاحِلُهُ

*O bir denizdir hangi kıyıdan yanaşırsan yanaş, dalgası bağış, kıyısı da cömertliktir.*³⁴⁵

Mütenebbî'nin aşağıda zikredilen istiâre içerikli sözü ise daha da dikkat çekicidir:

تَعَرَّضَ لِي السَّحَابُ وَقَدْ قَفَلْنَا فَقُلْتُ إِلَيْكَ إِنَّ مَعِيَ السَّحَابَا

*Döndüğümüzde bir bulut göründü bana, Ona dedim ki: Yaklaşma! zira yanımda bulut var.*³⁴⁶

Mübalağa arayışı içerisinde olan edebiyatçılar zaman zaman beyân sanatlarını sıra dışı bir şekilde kullanabilmektedir. Bu bağlamda başvurdukları sanatlardan biri de “teşbih-i maktûb” sanatıdır. Nitekim teşbih-i maktûb, teşbih sanatının genel yapısından farklıdır. Teşbih sanatı, basit ve alışagelmiş kelâmın aksine bir ifade türü olduğu gibi teşbih-i maktûb sanatı da teşbih sanatı içerisinde aynı özelliklere sahiptir. Zira söz konusu sanat, bilinen teşbih sanatının aksine hareket eder. Şüphesiz bu durum, kelâma yeni bir hava ve etkinlik katar. Müşebbeh, müşebbehün bih, müşebbehün bih de müşebbeh şeklinde gösterilerek vech-i şebihin taşıdığı anlam ve muhtevanın müşebbehte daha çok ve yoğun bulunduğu mübalağalı bir şekilde anlatılmakta ve muhatap ikna edilmeye çalışılmaktadır. Kimilerine göre şu ayette de teşbih-i maktûb mevcuttur: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا

...الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...

*kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır...”*³⁴⁷ İlgili ayette teşbih-i maktûb sanatı kullanılarak alışverişin faize benzetildiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle faiz asıl ve müşebbehün bih, alışveriş ise fer‘ ve müşebbeh şeklinde zikredilmiştir. Zira cahiliye toplumu faizi o kadar içselleştirmişti ki onların inancına göre faiz meşru ve

³⁴⁵ Âmidî, *Muvâzene*, 3/176.

³⁴⁶ Mütenebbî, *Dîvân*, 216.

³⁴⁷ el-Bakara, 2/275.

doğal bir kazanç yoluydu. Bu bağlamda ayet-i kerimede mübalağa yoluyla onların faize olan bakışına yer verilmiştir.³⁴⁸

4.2.2.4. Garabet

Beyân sanatlarına günlük dilde de sıkça rastlamak mümkündür. Öyle ki söz sahibi, bu sanatları kullanmak için çoğu zaman bir gayret sarf etmediği gibi bunları kullandığının da farkında değildir. Zira bu sanatlar sıkça kullanılarak günlük dilin bir parçası olmuştur. Bu hakikatten yola çıkarak beyân sanatlarının temel bir özelliği de günlük dilden sıyrılarak; kelâma yenilik, değişiklik ve garabet katmaktır. Elbette söz konusu sanatlarda “deniz”, “güneş”, “ay” ve “aslan” gibi sembolleşen ve sürekli kullanılan bazı figürler vardır. Ancak bunları sürekli yenilemek, farklı üslup, nazım ve sözdizimleriyle okuyucuya sunmak gerekir. Hiç şüphesiz bu da mütakellimin belâgat yeteneğine kalmıştır. Bu noktada Mütenebbî'nin şu sözleri zikredilmeye değerdir:

وَأَقْبَلَ يَمْشِي فِي الْبَسَاطِ فَمَا دَرَى إِلَى الْبَحْرِ يَسْعَى أَمْ إِلَى الْبَدْرِ يَرْتَقِي

*Yaygıda yürüyerek (ona doğru) ilerledi. Denize doğru mu yöneldiğini yoksa dolunaya mı yükseldiğini bilemedi.*³⁴⁹

Mütenebbî, zikredilen beyitte Seyfüddevle el-Hamdânî'yi denize ve dolunaya benzeterek övmüştür. Aslında seçtiği semboller, sık sık kullanılmakta ve bilinmektedir. Ancak aynı semboller üzerinden güçlü bir nazım içerisinde etkin bir istiâre sanatına ve dikkat çekici ifadelerle yer vererek okuyucunun körelen duygu ve düşüncelerini harekete geçirmiştir.

Beyân sanatlarının okuyucuyu bıktırmamak, rahatsız etmemek ve - anlaşılmayacak derecede- kapalı olmamak kaydıyla yeni, dikkat çekici ve garip ifadelerden oluşması söze güç katar. Diğer bir ifadeyle fesâhat ve belâgatın ilkelerine bağlı kalarak söz konusu arayışlara girişmek hoş karşılanmakta ve benimsenmektedir. Ancak yenilik ve garabet edasıyla hareket ederek zikredilenin aksine bir yol

³⁴⁸ Kur'an-ı Kerim'de teşbih-i mahlûb ile ilgili örneklerin var olup olmadığı tartışılmıştır. Teşbih-i mahlûba dair örneklerin bulunmadığı söyleminden hareketle söz konusu ayette normal ve doğal bir teşbih mevcuttur. Bu durumda faiz asıl ve müşebbehün bih, alışveriş ise fer' ve müşebbeh bir konumda gelmiştir. Zira cahiliye toplumunun inanç ve zihniyetine göre faiz meşru kabul edilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise zikredilen teşbih içerikli ifadeler, faizi meşru görenlere aittir. Kur'an-ı Kerim ise sadece bu durumu aktarmıştır. bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 153-154; Cürcânî, *İşârât*, 172; Hasan Abbas, *Belâga: 'İlmu 'l-beyân ve 'l-bedî'*, 110.

³⁴⁹ Mütenebbî, *Dîvân*, 347.

izlemek,³⁵⁰ mütekellim ile muhatap arasında kopukluk meydana getirir. Hâlbuki dil ve edebiyata başvururken taraflar arasındaki iletişim kopukluğuna sebebiyet vermemeli ve iletişim bağı güçlü tutulmalıdır. Dolayısıyla mütekellim, edebiyatın güçlü simaları tarafından kabul görmüş, okuyucular tarafından da karşılık bulmuş kelime, ifade ve sembollerini yeni bir formatla sunabilir.

Beyân sanatları, muhatabı düşündürcek ve zihinsel aktivite yaptıracak derin, zengin ve sadelikten uzak ifadelerle sahip olmalıdır. Bununla birlikte muhatabı bu engin söz ve mana dünyasına dâhil edecek bazı ipuçlarını da taşımalıdır. Başka bir deyişle muhataba, mütekellimin zihinsel dünyasına girecek anahtar, meşale ve küçük gedikler bırakmalıdır. Nitekim daha önce ifade edildiği gibi belâgat, “*Anlamlı bir kıvılcım ve işarettir.*” Bu noktadan hareketle ortak noktaları bulunmayan taraflar arasında teşbih yapmak garipsendiği gibi her açıdan aynı olan taraflar arasında teşbih yapmak da basit bir teşbih addedilmekte ve hoş karşılanmamaktadır. Bu durumda teşbih sanatında tarafların ortak yönleri bulunması gerektiği gibi ayrıldığı noktalar da olmalıdır.³⁵¹ Ancak taraflar birbirlerine ne kadar çok yabancı, garip ve uzak olursa o kadar etkili bir teşbih olur.³⁵² Söz gelimi, “Muhammed, cömertlikte Ahmet gibidir.” şeklindeki bir benzetme, belâgat değeri olmayan sıradan bir teşbihtir. Ancak “Muhammed, cömertlikte deniz gibidir.” ya da “Muhammed, denizdir.” şeklindeki ifadelerde zihinlere hitap eden etkin bir benzetme söz konusudur. Aynı durum diğer sanatlar için de geçerlidir. Nitekim istiâre sanatı, teşbih sanatının sağladığı derinlik ve zenginliği daha üst seviyeye çıkartmaktadır. Böylece daha da etkin bir pozisyonda yer almaktadır. Ona bu niteliği kazandıran etkenlerin başında da teşbihin taraflarından birinin atılmasıdır. Ancak taraflardan birinin atılmasıyla kelâma bir kapalılık, giriftlik ve derinlik katılırken geride bıraktığı levazım/ipuçlarıyla okuyucuya anlama ve düşünme fırsatı sunulmaktadır. Bu noktada Mütenebbî’nin zikredilen sözünü tekrar irdelemek yerinde olur. Nitekim şair, *إِلَى الْبَحْرِ يَسْعَى أَمْ إِلَى الْبَدْرِ يَرْتَقِي*... diyerek garip ve ilginç bir istiâre sanatına yer vermiştir. Söz konusu garabetin sebebi *وَأَقْبَلَ يَمْشِي*

³⁵⁰ Hafâcî, *Sirrü’l-fesâha*, 253.

³⁵¹ Ebü’l-Ferec Kudâme b. Ca’fer, *Nakdû’s-şi’r*, thk. Muhammad Abdülmun’im Hafâcî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, ts.), 124; Hafâcî, *Sirrü’l-fesâha*, 246.

³⁵² Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 450; Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 125; ‘Alevî, *Tirâz*, 1/145; Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *el-Belâgatü’l-vâziha*, thk. Kasım Muhammed en-Nürî (Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-fecr, 1435/2014), 123.

... فِي الْبَسَاطِ ... şeklindeki lazım içerikli ifadelerdir. Zira yaygı ve kilim bir yerleşim ortamına delalet etmektedir. Bu da deniz ve dolunayın gerçek anlamlarında kullanılmadığını gösterir. Böylece kapalı ve düşündürücü ifadeler meydana gelmiş, sözün kapalı ve düşündürücü olmaya başladığı yerde garabet, etkinlik ve belâgat ortaya çıkmıştır.

4.2.2.5. Sembolizm

Beyân sanatları, işlev ve gayesini bir takım sembol ve figürler üzerinden gerçekleştirmektedir. Nitekim teşbih ve istiâre sanatlarında benzetme yapılırken vurgulanmak istenen manada ön plana çıkan aslan ve deniz gibi semboller kullanılır. Bu yöntem kelâma etkinlik kazandırır. Çünkü birey ve toplumun zihinsel dünyasında özel bir yere sahip olan sembollerin mütakellimin dilinde hayat bulması, muhatapla mütakellimi ortak noktada buluştururken duygusal ve düşünsel süreçlerle birlikte ikna zemini de hazırlar. Bundan dolayı belâgat kaynaklarında bu noktaya şu gibi ifadelerle dikkat çekildiği görülmektedir: “Müşebbehün bih, vech-i şebah konusunda müşebbehten daha açık, üstün ve etkin (sembollerden) olmalıdır.” Diğer bir ifadeyle “Mütakellim, hangi maksatla teşbih sanatına başvuracaksa o nitelikler müşebbehün bihte daha çok ön plana çıkmalıdır.” Dolayısıyla müşebbehün bih, vech-i şebah noktasında yaygınlık kazanmalı ve sembolleşmelidir. Aksi halde teşbih sanatı hoş karşılanmadığı gibi işlev ve gayesinde de başarısız olur.³⁵³ Bu anlamda şu ayete yer vermek mümkündür: وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ “Denizde akıp giden dağlar gibi yüksek gemiler de O'nundur.”³⁵⁴ Zikredilen ayette yer aldığı gibi gemilerin büyüklüğü yüksek dağlara benzetilmiştir. Zira denizdeki gemiler, karadaki dağları andırmaktadır.³⁵⁵ Denizde devasa bir manzara oluşturan gemiler, büyüklük ve yücelikte zihinlerde sembolleşen dağlara benzetilmiştir. Daha önce zikredilen طُلُعَهَا كَأَنَّهُ

رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ “Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.”³⁵⁶ şeklindeki ayeti kerimede de şeytan sembol olarak kullanılmıştır. İnsanlık tarihinden bugüne kadar

³⁵³ İbnü'l-Esîr, *Meselü's-sâir*, 2/124-127; 'Atîk, *İlmu'l-beyân*, 119, 129.

³⁵⁴ er-Rahmân, 55/24.

³⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1427/2006), 20/131.

³⁵⁶ es-Sâffât, 37/65.

şeytan kötülüğü, sapkınlığı ve batılı temsil eden bir varlık olmuştur. Hal böyleyken Allah (c.c.) cehenneme karşı nefret uyandıracak en etkili sembolü tercih etmiştir.

Kalıplaşmış ve özdeşleşmiş ifade, deyim ve atasözleri gibi yaygınlık kazanan hikmetli sözleri de bu bağlamda zikretmek yerinde olur. Nitekim kinâye sanatında belli bir mana ve içerikle özdeşleşmiş kalıplardan hareketle melzûmdan lâzıma ulaşılmaya çalışır. Aynı şeyleri “teşbih-i zımnî” için de söylemek mümkündür. Adından da anlaşılacağı gibi teşbih-i zımnîde açık bir teşbih söz konusu değildir. Verilmek istenen mesajdan sonra atasözü ve deyim gibi toplum tarafından kabul görmüş kalıp ifadelerle yer verilmektedir. Zikredilen bu ifadeler ise adeta verilen mesajın bir kanıt ve delili olarak muhataba sunulur ikna zemini hazırlanmaktadır. Ebü'l-Atâhiye'nin (ö. 210/825 [?]) şu şiiri teşbih-i zımnîye örnek olarak zikredilebilir:

تَرْجُو النَّجَاةَ وَلَمْ تَسْلُكْ مَسَالِكَهَا إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْبَيْسِ

*Kurtuluş bekler amma yollarını takip etmezsin, gerçek şu ki gemi karada yüzmeyi.*³⁵⁷

Şair, “...gemi karada yürümez” şeklinde hikmetli sözden güç alarak muhatabını “hedefine varmak istiyorsan hedefine giden yolu takip etmeli ve gereklerini yapmalısın” mesajına ikna etmeye çalışmıştır.

4.3. Bedî‘

Belâğatin temel disiplinlerinden biri olan bedî‘ ise “*muktezâ-yı hâle uygun ve delaleti açık olan bir kelâmı güzelleştirme yöntem ve metotlarını inceleyen bir ilim*” şeklinde tarif edilmiştir.³⁵⁸ Yapılan tanıma dikkat edildiğinde bedî‘ sanatı, meânî ve beyân sanatlarıyla bir bütün olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bedî‘, hem meânî hem de beyân ile anlam kazanır. Onun için diğer belâgat sanatlarının dikkate alınmadığı bir bedî‘ sanatı, özünde güzel olmayan bir yüzü makyaj yaparak güzelleştirmeye benzetilmiştir.³⁵⁹ Meânî ve beyân sanatlarındaki estetik özsel/zâtî, bedî‘ sanatının ise ilintisel/arazî olduğu³⁶⁰ göz önüne alındığında bedî‘ sanatı, meânî ve beyânla birlikte kelâm zincirinin son halkasıdır.

³⁵⁷ Merâgî, ‘Ulûm’l-belâga, 226.

³⁵⁸ Kazvîni, *Telhîs*, 114.

³⁵⁹ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 155.

³⁶⁰ Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâğatü'l-‘Arabiyye; Ususuḥâ ve ‘ulûmuḥâ ve funûnuḥâ* (Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-kalem-ed-Dâru’ş-şâmiye, 1416/1996), 2/367.

Kelâmı güzelleştiren birçok unsur var olmakla birlikte bunları “muhassinât-ı ma‘neviyye” ve “muhassinât-ı lafziyye” şeklinde iki ana başlık altında toplamak mümkündür.³⁶¹ Ancak her iki başlık arasında net ve kesin bir sınır çizgisi çizmek mümkün değildir.³⁶² İlgili başlıklar altında yer alan ve “muhassinât” diye adlandırılan bu güzelleştirici unsurların söze estetik kattığı bir gerçektir. Bu anlamda bedî‘ sanatındaki estetik olgular psikolojik süreçlerin uyarılmasında önemli bir konuma sahiptir.

İnsan, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde çevresindeki varlık ve nesneleri demodeleştirme ve eskitme karakterine sahiptir. Diğer bir bakış açısıyla daima yeniyi ve yeniliğe merak duyar. Dolayısıyla kendisi ile dış dünyası, çevresi ve ilişkili olduğu şeyler arasında sağlam bir bağ kurmadığı takdirde demodeleştirme rolüne bürünür. Dini ve kültürel değerlerde yaşanan bazı sapmalar bu anlamda örnek verilebilir. Nitekim çoğu zaman yeniyi duyulan merakla kadim değerler unutulabilmektedir. Aynı durum dil alanında da geçerlidir. Sık sık kullanılan ve duyulan kelime, ifade ve üsluplar zamanla muhatabın kulağında ve zihninde miadını doldurmuş kabul edilmektedir. Monoton bir dil karşısında ise muhatabın zihni körelerek adeta uyku moduna girer. Böylece miadını doldurmuş bir kelâm, muhatap için sıradanlaşmakta ve çekiciliğini yitirmektedir. Elbette zihin de böyle bir söze karşılık tepkisiz kalmaktadır. Ancak sıra dışı, yeni ve çarpıcı bir yapıya sahip olan belâgat sayesinde muhatabın körelen zihni canlı tutulmaktadır. Muhatap, istem dışı da olsa verilen mesaja dikkat kesilmektedir. Bu bağlamda bedî‘ sanatları, basit ve sıradan dilin akışına kapılıp hareketsiz ve tepkisiz kalan zihinleri uyandırır, onlara canlılık ve dinamizm katar.

4.3.1. Muhassinât-ı ma‘neviyye

Adından da anlaşılacağı gibi söz konusu başlık altında yer alan güzelleştirici unsurlar manevidir. Diğer bir ifadeyle bu unsurlar, muhassinât-ı lafziyye sanatlarının aksine duyu organlarından ziyade zihne hitap eder. Bu noktadan hareketle muhassinât-ı ma‘neviyye sanatlarının psikolojiyle olan ilişkisi doğrudan zihinde başlar.

Bir kelime veya bir ifadenin değeri, nazımda yer alan diğer kelime ve ifadelerle anlaşılır. Kelimenin cümle içindeki yeri yanı sıra mana olarak diğer kelimelerle olan yakınlığı, benzerliği ve karşıtlığı da bu noktada etkin rol oynar. Lafızların ifade ettiği

³⁶¹ Kazvîni, *Telhîs*, 114.

³⁶² Bulut, *Belâgat*, 345.

anlamlar, anlambilimle sağlıklı bir şekilde açıklığa kavuşur. Karşıt anlam ya da eş anlamdan söz etmek için en az iki kelime üzerinde düşünmek, ayrıca onların ortak ve farklı yönlerinin zihinde yer edinmesi gerekir. “Güzellik” olgusu “çirkinlik” ile kurduğu karşıtlık ilişkisiyle anlam kazanır. “Hoş” “tatlı”, “etkileyici”, “çekici”, “alımlı”, “cazibeli” vb. kavramlar birbiriyle olan yakınlığıyla belirginleşir. Duygu ve düşüncelerimizin dile aktarılmasında ifadeler arasındaki anlam ilişkisinden yararlanmak, metnin etkinliğini artırmakta ve kalıcılığını sağlamaktadır. Bu karşıt ifadeler, günlük dilde de yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. “Gökte ararken yerde bulmak” deymi, gök-yer ve aramak-bulmak karşıtlıklarından yararlanarak etkinliği süreklilik kazanan bir deyimdir.³⁶³ Bu noktadan hareketle muhassinât-ı ma‘neviyye içerikli sanat ve ifadeler, çoğu zaman kelâm içinde yer alan diğer kelime, ifade ve manalarla bağlantılı olarak anlam kazanır. Muhatabın zihni, sonradan zikredilen ifadeleri öncekilerle ya da önceki ifadelerle sonraki ifadeler arasında veya muhtemel mana ve anlamlar arasında bir ilgi kurmak zorundadır. Söz gelimi “tübâk” sanatına yer verilirken iki kelime arasında,³⁶⁴ “mukâbele” sanatı zikredilirken de -gruplar halinde- birden çok kelime arasındaki tezatlık³⁶⁵ ilişkisi sağlanır. “Tevriye” ile bir ifadenin muhtemel açık-kapalı ve yakın-uzak manaları arasında bağlantı kurulur. Kastedilen mana uzak ve kapalı olurken açık ve yakın mana zikredilerek kastedilen mana kamufle edilir.³⁶⁶ Bu durum, güzel ve kıymetli bir eşyayı bir şeyin içinde saklamaya benzer. Muhatap ise zihinsel bir gayret ve çaba göstererek kamufle edilen asıl mesajı bulmaya çalışır. Aynı zihinsel hareketliliği diğer manevi sanatlarda da görmek mümkündür. Dolayısıyla muhassinât-ı ma‘neviyye sanatları, zihinsel hareketlilik ve aktivitenin araçları olarak kabul edilebilir.

Muhassinât-ı ma‘neviyye sanatlarının psikolojik anlamda iki temel işlevinden söz edilebilir. Birincisi herhangi bir içeriği muhatabın zihnine net ve ikna edici bir şekilde yerleştirmek diğeri ise mesajı aktarırken çeşitli hisler uyandırmak ve zihinsel canlılığı sağlamaktır. Söz gelimi mütekellim tevriye sanatı kullanarak ilk anda muhatabı yanıltmakta, zihnini açık ve yakın manaya yönlendirir. Muhatap zıt manalar arasında düşünmeye başladıkça yanıldığını anlar. Böylece mütekellim, muhatabı,

³⁶³ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 159.

³⁶⁴ Sadrüddîn Ali Hân b. Nizâmiddîn İbn Ma’sûm, *Envâru’r-rebi’ fî envâ’i’l-bedî’*, thk. Şakir Hâdî Şukr (Necef: Matbaatu’n-Nu‘mân, 1388/1968), 2/31.

³⁶⁵ Hasan Abbas, *Belâga; ‘İlmu’l-beyân ve’l-bedî’*, 282.

³⁶⁶ Hasan Habenneke, *Belâgatu’l-‘Arabiyye*, 2/373.

vermek istediği mesaja daha çok kilitler. Çünkü muhatap, böyle bir üslup karşısında mesajı almakla kalmayıp bazı duygusal hazlar tadar. Dolayısıyla tevriye sanatı, tıpkı yapılan bir hatadan sonra doğruyu bulmak gibi muhatapta kalıcı ve derin izler bırakır. Aynı temel işlevleri tıbâk ve mukâbele sanatlarında da görmek mümkündür. Bu bağlamda şu ayet örnek olarak verilebilir: قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin."³⁶⁷ Ayette تَنْزِعُ ve تُعِزُّ fiilleri arasında tıbâk sanatı kullanılmıştır. Şu ayetleri de örnek olarak zikretmek mümkündür: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى “Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah'a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz. Fakat kim cimrilik eder, kendini Allah'a muhtaç görmez ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) yalanlarsa biz de onu en zor olana kolayca iletiriz.”³⁶⁸ İlgili ayetlerde de mukâbele sanatı kullanmıştır. Nitekim فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (أَعْطَى، اتَّقَى، صَدَّقَ، الْيُسْرَى) ifadeleri ayetlerdeki ifadeler (بَخِلَ، اسْتَغْنَى، كَذَّبَ، الْعُسْرَى) karşılaştırılmıştır. Söz konusu ayetlerde kullanılan tıbâk ve mukâbele sanatlarıyla kelâma güç ve etkinlik katılmış, verilmek istenen mesaj daha da vurgulu, anlamlı ve anlaşılır kılınmıştır. Nitekim tıbâk sanatının kullanıldığı ayette asıl mesaj, ayetin sonunda zikredilen, Allah'ın (c.c.) güç ve kudretine işaret eden “Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.” ifadesidir. Ancak mesajdan önce tıbâk sanatı kullanılarak onun güç ve kudretinin kanıtları zikredilmiştir. Dolayısıyla mesajdan önce güzel ve etkin bir ikna zemini hazırlanmıştır. Aynı gayeleri, وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ “Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu.

³⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/26

³⁶⁸ el-Leyl, 92/5-10.

*Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.”*³⁶⁹, وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ, “Onlar böyle bir tuzak kurdular, biz de kendileri farkında olmadan bir tuzak kurduk.”³⁷⁰ ayetlerinde kullanılan “müşâkele” sanatı için de söylemek mümkündür. Zikredilen ayetlerde “kişiyi hile ile hedefinden saptırmak”³⁷¹ anlamını ifade eden مَكْرُ kelimesinin gerçek anlamıyla Allah’a (c.c.) yakıştırılması mümkün değildir. Allah (c.c.) için uygun olan bu manayı farklı bir kelimeyle değil, kelâmın içinde geçen bir ifadeyle ve ona karşı kullanarak söze estetik ve etkinlik katmak istenmiştir. Şüphesiz ilk ayette müşâkele sanatı kullanılmayıp “Onlar (Yahudiler) tuzak kurdular Allah (c.c.) ise Hz. İsa’yı kurtardı”³⁷² vb. ifadeler kullanılsaydı aynı estetik ve etkinliğe sahip olmazdı. Özellikle ayetin sonunda “*Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.*” diyerek müşâkele sanatındaki güç ve zarafet daha da artırılmıştır.

4.3.2. Muhassinât-ı lafziyye

Muhassinât-ı ma‘neviyyenin aksine muhassinât-ı lafziyye sanatları, duysal eksenslidir. Muhassinât-ı ma‘neviyye sanatlarında mananın özsel, lafzın ise ilintisel, muhassinât-ı lafziyye sanatlarında da aksi bir durum olduğu söylenebilir.³⁷³ Nitekim muhassinât-ı lafziyye sanatları, muhassinât-ı ma‘neviyye sanatlarının aksine ifade, üslup ve nazım gibi daha çok kelâmın lafız boyutuyla ilgilidir. Bu durumda muhassinât-ı ma‘neviyye sanatlarından farklı olarak söz konusu sanatların psikolojiyle olan ilişkisi duyularla başlar.

Dil olgusu, sahip olduğu işleviyle insanı ayrıcalıklı kılan en önemli meziyetlerdendir. Nitekim dil, sadece zihinler arası iletilerle yetinmeyip onları etkileme ve ele geçirme gibi büyük bir güce sahiptir. Allah (c.c.) “... *keskin dillerle...*”³⁷⁴ ifadesiyle dilleri demire benzeterek onların işlev ve gücüne dikkat çekmiştir. Şüphesiz dilin eşsiz gücü, kelimelerin yüklendiği anlamla birlikte barındırdıkları tını ve seslerde saklıdır. Öyle ki insanlar, yalnızca ağızlarıyla oluşturdukları ses ve titreşimlerle birbirlerinin zihninde yeni fikir oluşumları

³⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/54.

³⁷⁰ en-Neml, 27/50.

³⁷¹ İsfahânî, *Müfredât*, 772.

³⁷² Beyzâvî, *Envâr*, 181.

³⁷³ Abduh Abdülaziz Kalkile, *el-Belâgatü l-istilâhiyye* (Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, 1412/1992), 289.

³⁷⁴ el-Ahzâb 33/19.

canlandırabilmektedirler.³⁷⁵ Seslerin, insan üzerindeki etkisinden yola çıkarak çeşitli toplumlarda tıp tarihi kadar eskiye dayanan “müzik terapisi” uygulamaları ortaya çıkmıştır. Bu uygulamalar neticesinde bireylerin fiziksel, psikolojik, sosyal ve zihinsel ihtiyaçlarının karşılandığı kabul edilmiştir.³⁷⁶ Nitekim insanlar, psikolojik süreçleri duyu organlarıyla yaşamaya başlar. Sinir sistemleriyle sesler arasında güçlü bir bağ olduğu için³⁷⁷ duyular hissettiklerini zihinsel ortama olduğu gibi yansıtır. Dolayısıyla duyu veya duyu algılarının zihne yön verdiği söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle duyuların davranış, durum, atmosfer, nesne ve olgulardan olumlu-olumsuz anlamda hissettikleri, görme, tat, koku, dokunma ve seslerin yansımaları zihinlerde de kendine yer bulur. Duyular, kendilerine hitap eden şeylerden acı veya haz alır. Ağız lezzetli tatlardan, burun güzel kokulardan, göz güzel manzaralardan hoşlandığı gibi kulak da güzel seslerden hoşlanır. Zihin diğer duyu organlarından aldığı verilerle yaşadığı süreçlerin aynısını kulak ile de yaşar. Nitekim kimileri, “*Seslerin kulaklara hitabı, görsellerin gözlere olan hitabına benzer.*”³⁷⁸ şeklindeki ifadelerle kulak ile gözün benzer etkileşim yaşadıklarını anlatmıştır. Özellikle Arapçanın birçok dilden farklı olarak boğaz, dil ve dudak olmak üzere hakiki, cevfi (boğaz ile ağız boşluğu) ve geniz gibi takdiri/itibari mahreç yerlerini³⁷⁹ en iyi şekilde kullanması, kulaklara güzel sesler sunar. Bununla birlikte harflerin mahreçlerinden çıkarken cehr, hems, şiddet, rihvet, itbak, infitah... gibi sesin açık-gizli, güçlü-zayıf, zor-kolay, kalın-ince gibi birçok ses yansımalarının da bulunması³⁸⁰ kulaklara farklı duyum ve doyumlar verir. Duyu merkezli muhassinât-ı lafziyye sanatları da güzellik, estetik ve etkinliğini daha çok kelâmın fonetik ve musikisi yapısından alır. Fonetik ve musiki olguların belâgatteki önem ve işlevinden dolayı erken dönemlerden itibaren belâgat ve tenkitçileri tarafından dikkate alınmıştır. Nitekim belâgatin ön şartlarından biri olarak kabul edilen fesâhat kavramından bahsedilirken “tenâfur” ve “kerâhiyyetu’s-sem” gibi kavramlarla bu noktaya dikkat çekilmiştir.

Muhassinât-ı lafziyye sanatlarının musiki etkinliğinden bahsedilirken zihinleri sadece lafız olgusuna kilitlemek doğru değildir. Muhassinât-ı ma‘neviyye sanatlarında

³⁷⁵ Pinker, *Dil İçgüdüüsü*, 11.

³⁷⁶ Neslihan Karamızrak, “Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi”, *Koşuyolu Kalp Dergisi* 17/1 (01 Ocak 2013), 54.

³⁷⁷ Abdülhamid Hasan, *el-Usûlu’l-fenniyye li’l-edeb* (b.y.: Mektebetu’l-anglo el-Mısıriyye, 1964), 23.

³⁷⁸ Kayrevânî, *‘Umde*, 1/128.

³⁷⁹ Demirhan Ünlü, *Kur’an-ı Kerîm’in Tecvidi* (Ankara: TDV Yay., 2013), 56-62.

³⁸⁰ Ünlü, *Kur’an-ı Kerîm’in Tecvidi*, 46-55.

kelâmın lafız boyutu göz ardı edilemeyeceği gibi muhassinât-ı lafziyye sanatlarında da mana göz ardı edilemez. Zira lafız ile mana ayrılmaz bir bütündür. Söz gelimi “cinas” içerikli bir kelâm karşısında muhatabın uyarılan psikolojik süreçleri lafızla harekete geçerken mana ile zirveye ve doyumluluğa erişir. *وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ* “Kıyametin kopacağı gün suçlular, (dünyada) bir andan fazla kalmadıklarına yemin ederler.”³⁸¹ şeklindeki ayette birinci *السَّاعَةُ* kelimesinden sonra ikincisini duyan muhatap, kelâmdaki estetik ve etkinliği hissetmeye başlar. Diğer bir ifadeyle lafızların tekrarı bu psikolojik süreci başlatır. Ancak muhatap, ikinci kelimenin birinci kelimeyle aynı olmadığını fark ettiğinde söz konusu etkinlik zihinsel bir noktaya taşınmış olur. Bu noktadan hareketle muhassinât-ı lafziyye sanatlarında lafız ve duyularla insan psikolojisinin tetiklendiği, zihin ve manayla da zirveye çıktığı söylenebilir.

Muhassinât-ı lafziyye sanatları yerinde, orantılı ve dengeli kullanılmalıdır. Bedî’in tanımında yer alan “muktezâ-yı hâl” ve “delaleti açık” kavramlarıyla işret edilen meânî ve beyân sanatlarının yapısını bozacak ihlallerden kaçınılmalıdır. Bedî’ sanatları, kelâmın ana unsurları gibi gösterilmemeli, aksine meânî ve beyân sanatlarının üstüne inşa edilmelidir. Lafzın manaya hizmetkâr olduğu gerçeği göz önünde bulundurularak maksat ve gayeyi tam anlamıyla yansıtabilecek ifadeler seçilmeli, lafız-mana dengesi kurulmalı ve biri diğerini kamufle etmemelidir. Lafzın manayla uyumu dikkate alınırken kelimelerin birbiriyle olan uyumuna da dikkat edilmelidir. Lügaz, bilmece ve kelime oyunlarına son derece müsait bir alan olan muhassinât-ı lafziyye sanatları zorlamalardan uzak,³⁸² manayı yansıtarak estetik bir yapıya sahip olmalıdır. Aksi halde estetik ve etkinliğini kaybeder. Söz gelimi

مَوَدَّتُهُ تَدُومُ لِكُلِّ هَوْلٍ وَهَلْ كُلُّ مَوَدَّتِهِ تَدُومُ

*Sevgisi tüm zorluklarda devam eder, acaba tüm sevgisi devam eder mi?*³⁸³ şeklindeki beyitte olumsuz bir tablo söz konusudur. İlgili sözleri duyan muhatabın zihninde temel amacın kelime oyunu olduğu fikrinin oluşması kuvvetle muhtemeldir.

³⁸¹ er-Rûm, 30/55.

³⁸² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 432.

³⁸³ Ahmet Ahmet Bedevî, *Üsûsü’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab* (Kahire: Nahdatu Mısır, 1996), 476.

Nitekim beyit geriden okunduğunda ikinci kısmın birinciyle aynı olduğu görülecektir. Bununla birlikte psikolojik süreçlerden yoksun, vurgulamak istediği düşünce ve manalar da açık değildir.³⁸⁴

Muhassinât-ı lafziyye sanatları da muhassinâtu'l-maneviye gibi manaları zihinlere net ve kolay bir şekilde ulaştırırken psikolojik süreçleri de etkiler. Nitekim ilgili sanatlarla sıra dışı, çarpıcı ve dikkat çekici ifadelerle gündelik, basit ve sıradan lafızlar karşısında körelen ve yorgun düşen zihinler canlı tutulmakta ve muhatap verilmek istenen mesaja sevk edilmektedir. Zira kulaklar vezinli, kafiyeli ve ahenkli kelimeler duymaya ilgi duyarken bu durum zihinlere de davetiye çıkarmaktadır. Bu bağlamda şu ayetler örnek olarak zikredilebilir: *وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ فِي سِدْرٍ*

مُخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ “Ahiret mutluluğuna erenler, ne mutlu

*kimselerdir! (Onlar), dikensiz sidir ağaçları ve meyveleri küme küme dizili muz ağaçları altında, yayılmış sürekli bir gölgede, çağlayan bir su başında...”*³⁸⁵ İlgili ayetler, bir şaşkınlık ve bir soru ifadesiyle başlamıştır. Kurtuluşa eren ashâb-ı yemîne gıpta edilecek bir üslup seçilmiştir. Adeta muhataplara “Ashâb-ı yemîn diye adlandırılan ideal şahsiyetlerin ve kurtuluşa erenlerin ne durumda olduklarını merak ediyor musunuz?” şeklinde bir mesaj verilmiştir. Salt bir soruyla değil, içerisinde şaşkınlık, saygı ve özendirme barındıran bir soruyla başlanmıştır. Böyle bir girişten sonra gelecek olan ifadeleri muhatap can kulağıyla dinlemek ister. Dolayısıyla muhatabı, ashâb-ı yemîne verilen vaatlere kelime, nazım ve üslupla özendirmek ve etkilemek gerekir. Bu doğrultuda muhassinât-ı lafziyye sanatlarıyla süslü, güzel ve etkin ifadeler yer verilmiştir. Nitekim sonraki ifadelerde *(فِي سِدْرٍ مُّخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ وَظِلٍّ*

(مَّمْدُودٍ) fevâsilü'l-aye/ayetlerin sonlarında aynı vezin (مَفْعُول) ve aynı harf (د) noktasında

bir uyum³⁸⁶ söz konusudur. Devamındaki *(وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ)* ayetinde de vezin birliği devam

ederken son harf değişikliğe uğramıştır. Ancak ilgili ayetlerin sonlarındaki د ve ب harfleri hurûfu'l-mütecânise/aynı cins harflerden olmasa da hurûfu'l-mütekârîbe/birbirine yakın harflerdendir. Birbirine yakın harfler de ifadeye güzellik

³⁸⁴ Bedevî, *Üsûsü'n-nakd*, 476.

³⁸⁵ el-Vâkıa, 56/27-31.

³⁸⁶ Bu durum belagat kaynaklarında seci olarak da ifade edilmiştir. bk. Kazvîni, *Telhîs*, 136.

ve etkinlik katmaktadır.³⁸⁷ Bunun yanında د ve ب harflerinin şiddet harflerinden olduğu³⁸⁸ için kulaklara yankılı bir şekilde hitap etmektedir. İlgili ayetler, harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet edilerek tertille okunduğunda çok güzel ses ve tonların ortaya çıktığı fark edilecektir. Her ayette tenvînden sonra mim harfî gelerek ortaya idgâm-ı me‘a’l-gunne çıkmaktadır. İdgâm-ı me‘a’l-gunne uygulanırken tenvînle mim seslerinin insicamıyla genizden güzel bir ses ve tınının meydana gelmesine olanak sağlanmaktadır. Aynı tını, ayetler zincirinde uzayıp giderek kulaklara bir zevk ve zihinlere bir rahatlama vermektedir. Ashâb-ı yemîne karşılık zikredilen ashâb-ı şimâl ile ilgili ayetler de benzer sanatlarla süslenmiştir: وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ فِي سَمُومٍ

وَحَمِيمٍ وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ “Kötülüğe batanlar ise ne mutsuz kimselerdir. Onlar, iliklere işleyen bir ateş ve bir kaynar su içindedirler. Ne serin ve ne de yararlı olan zifiri bir gölge içinde...”³⁸⁹

5. Belâgatin Psikolojik Süreçleri

Çalışmanın bundan önceki bölümlerinde yer alan değerlendirmeler belâgat-psikoloji ilişkisi ve belâgatin doğurduğu psikolojik tepkiler adına bir fikir verdiği söylenebilir. Ancak bu değerlendirmeler, daha çok klasik belâgatin tasnif, kavram ve sanatları dikkate alınarak yapıldı. Mevcut başlık altında ise belâgatin teorik işleyişinden ziyade örnekler üzerinden psikolojik süreçler uygulamalı gösterilmeye çalışılacaktır. Belâgatin ne derecede uyarıcı olduğu, bu uyarılmaya karşılık tepkilerin boyutları irdelenecektir.

Duygu, düşünce, ikna ve davranış gibi psikolojik süreçler birbiriyle iç içe olan, birbirini tetikleyen, takip eden ve tamamlayan olgulardır. Bu süreçler, “uyarıcı-tepki” zincirinin birer halkasıdır. Dolayısıyla onları birbirinden bağımsız düşünmek, aralarında keskin ve net sınırlar çizmek mümkün değildir. Ancak burada belâgatin doğurduğu psikolojik süreç ve tepkileri vuzuha kavuşturma, somutlaştırma ve anlamlandırma adına ilgili süreçler ayrı ayrı başlıklar halinde zikredilecektir. Ancak bir başlık altında zikredilen örnekler diğer süreçlere de hitap edebilir.

³⁸⁷ Rummânî, *Selâsu resâil*, 98.

³⁸⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Mukaddimetu'l-Cezerî*, haz. M. Sadi Çöğenli (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts.), 5.

³⁸⁹ el-Vâkıa, 56/42-44.

5.1. Duygu

Belâgat içerikli sözler karşısında etki ve tepki olarak ortaya çıkan süreçlerin başında duygu gelir. Hatta duygu, psikolojik süreçler içerisinde diğerlerinden daha yoğun olduğu söylenebilir. Nitekim estetik ve etkin sözler karşısında ikna olmak ve gözlemlenebilir davranışlar sergilemek her zaman karşılaşılan bir durum değildir. Ancak çeşitli duygu ve düşünceler deneyimlemek sıklıkla rastlanan bir durumdur. Öyle ki çoğu zaman istem dışı bir takım duygu ve düşünceler ortaya çıkar. Zira “Sözcükler, duygularımızı kışkırtmak ve sonra onları bize doğru yansıtmak üzere kurulmuş birer tuzak gibi oradadırlar; her sözcük bir aşkınlık yoludur, duygulanımlarımızı alevlendirir, adlandırır, düşsel bir kişiye yükler...”³⁹⁰

Genel anlamda duygular “olumlu-olumsuz” ya da “haz-acı” şeklinde iki gruba ayrılır. Buna göre belîğ ve etkin sözlerin uyardığı duyguları da aynı şekilde gruplandırmak mümkündür.

Haz

Belâgat ve edebiyat bir tür psikoterapidir. İnsanı ruhsal anlamda rahatlatma, ona haz verme, onu motive etmenin en ulaşılabilir ve etkili yollarından biri, edebî eserlerdir. Bazı dönemlerde insanların bir tür terapi olarak edebiyata başvurdukları bilinmektedir. Cahiliye dönemi bu anlamda tipik bir örnektir. Bu dönemde edebiyat, psikolojik ve siyasal bir güç olarak kullanılmış olsa da kişinin kendini bulma, sevinç ve mutluluk duyma gibi hazların aracı da olmuştur. Edebiyatın içselleştirildiği bu dönemde hayatın birçok aşamasında istikrar ve düzenden bahsetmek mümkün olmasa da panayır gibi etkinliklerle bir edebiyat hafızasından bahsetmek mümkündür.

Belâgat, edebiyat, şiir, hitabet vb. uyarıcıların insanın ruh haline olumlu yansımaları vardır. Kimileri için terapi, kimileri için bağımlılık ve kimileri için sanat olan bu olgular nihayetinde insanlar için bir tutku haline gelmiştir. Din ve ilim noktasında hatırı sayılır bir kimse olan Ebü’s-Sâib el-Mahzûmî şiire karşı duydukları hazzı ve şiirle olan ilişkilerini şu sözlerle ifade eder: “*Vallahi eğer şiir haram olsaydı her gün defalarca Rahbe’ye (had cezalarının uygulandığı yer) uğrardık.*” Mahzûmî, burada bir taraftan şiirin haram olmadığına dikkat çekerken diğer taraftan da şiirden aldıkları haz ve ona gösterdikleri rağbete dikkat çekmiştir. Nitekim İbn Reşîk el-

³⁹⁰ Jean-Paul Sartre, *Edebiyat Nedir*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Can Yay., 2008), 54.

Kayrevânî, ilgili sözü şöyle yorumlamıştır: “O, şiire karşı zaaf göstereceğini, böylece her gün tekrar tekrar had cezasına çarptırılacağını, ancak yine de şiiri terk edemeyeceğini ifade etmiştir.”³⁹¹

Etkin bir kelâmın uyandırdığı olumlu duygular için şu ayet zikredilebilir: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ بِمَبَرِّينَ وَمَنْ يَنْفِقْ بِمَبَرٍّ مَحْذُومٍ يَرْجِعْ بِمَا يَصَدَّقَ بِهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ “Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”³⁹²

İnsan, cimrilik karakterine sahip bir varlıktır. Nitekim Allah (c.c.) bu gerçeğe, “De ki: Eğer siz rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, o zaman da tükenir korkusuyla cimrilik ederdiniz. Zaten insan çok cimridir”³⁹³ sözleriyle dikkat çekmektedir. Ancak insanın sahip olduğu karakterler zıddının etkin olmasıyla pasifleşir. Dolayısıyla cimriliğin körelmesi için yardımlaşma, şefkat ve merhamet gibi cömertliği uyaran olguların güçlü olması diğer bir ifadeyle cömertliğin cimriliğe baskın olmasıyla mümkündür. Ya da çok güvendiği birinin ona tükenen varlığını telafi etme sözünü vermesi, onun cimrilik duygusunu törpüler ve zayıflatır. Bir babanın ya da bir annenin çocuğuna elindekini başkalarıyla paylaşması durumunda aynısını veya daha iyisini vereceğini taahhüt etmesi buna örnek verilebilir. Zikredilen ayette de Allah, (c.c.) cimriliği çok güzel ve etkin bir üslupla törpülemektedir. Şöyle ki kendi yolunda harcanan hiçbir şeyin bitip tükenmeyeceğini diğer bir ifadeyle uğrunda infak edilenin azalmayacağını hatta kat kat çoğalacağını vadetmektedir. Bu bağlamda mallarını Allah yolunda harcayanların durumunu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohuma benzetmektedir. Allah, (c.c.) burada teşbih sanatına yer vererek insanların zihinlerinde adeta buğdayın gelişim aşamalarını tasvir etmektedir. Toprağa ekilen tohumların filizlenmesi sonra başağa dönüşmesi ve her başakta yüzlerce tanenin bulunması şeklinde buğdayın gelişim serüvenini betimlemektedir. Teşbih sanatıyla elde edilen tasvir, kişiye düş kurma ve düşünme ortamı sağlamakta ona güven, ümit ve mutluluk gibi hazlar verip cömertliğe ikna etmekte ve nihayetinde

³⁹¹ Kayrevânî, ‘Umde, 1/31.

³⁹² el-Bakara, 2/261.

³⁹³ el-İsrâ, 17/100.

onu infak davranışına kanalize etmektedir. Burada şöyle bir soruya yer verilebilir: Müminlerin cimrilik karakterini törpüleyen, onları sadaka ve zekât gibi infak kanallarıyla cömertliğe iten neden tamamen inançtır. Dolayısıyla inanç kaynağının vaadi, inanç sahiplerini değiştirmeye ve dönüştürmeye yeterlidir. O halde inananların karakter değişimini başka yerde aramak nasıl izah edilebilir? Elbette cimrilik gibi olumsuz karakterlerin değiştirilip dönüştürülmesinde temel etken inanç kaynağı ve onun teminatıdır. Ancak bu kaynağın ve teminatın sahibi olan Allah (c.c.) söz konusu ayet yerine “Mallarını Allah (c.c.) yolunda harcayanlara kat kat mükâfat verilecektir.” şeklinde sıradan ve basit ifadeler kullanabilirdi. Fakat o, diğer birçok konuda olduğu gibi kişisel ve sosyal hayata hatta bireyin ibadet yaşantısına da psikolojik açıdan yaklaşmaktadır. Burada da kendisine inananlara vaadini, onların psikolojik süreçlerine hitap ederek vermektedir. Böylece muhatapın inancıyla kazandığı cömertlik duygusu, daha da güçlendirilmekte ve infaka daha kolay ikna edilmektedir.

Acı

Belâğatin hazla birlikte muhatapta uyandırdığı diğer bir duygu da elem ve acıdır. Elbette haz verme gücüne sahip olan belâgat, acı da verebilmektedir. Rivayete göre Resulullah, (s.a.s.) Hassân b. Sâbit’e (ö. 60/680 [?]) şöyle buyurmuştur: “*Onlara (Kureyşlilere) saldır. Vallahi senin hicivlerin onlara ok yarasından daha çok acı verir...*”³⁹⁴ İlgili rivayetten de anlaşıldığı gibi insan, belâgat ve edebiyatı hemcinslerine karşı olumlu anlamda kullanabildiği gibi bir silah olarak da kullanabilir. Bu konuda Ahtal’in (ö. 92/710-11) Cerîr (ö. 110/728 [?]) ve kavmine hiciv makamında söylediği şu beyitleri zikredilebilir:

قَوْمٌ إِذَا اسْتَنْبَحَ الْأَضْيَافُ كُلَّهُمْ قَالُوا لِأُمِّهِمْ بُوَيَ عَلَى النَّارِ
فَتُمْسِكُ الْبَوْلَ بَحْلًا أَنْ تَجُودَ بِهِ وَمَا تَبُولُ هُمْ إِلَّا بِمِقْدَارِ

Onlar öyle bir toplum ki misafirler köpeklerini havlatınca annelerine ateşe işeyin derler.

*Fakat (anneleri) cimrilikten idrarını esirger ve onlar için az bir miktar (ateşe) işerler.*³⁹⁵

³⁹⁴ Kayrevânî, ‘Umde, 1/31.

³⁹⁵ Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal, *Divân*, thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, 1414/1994), 166.

Asmaî, (ö. 216/831) söz konusu şiirin hiciv makamında söylenebilecek en ağır şiir olduğunu söyler.³⁹⁶ Söz sahibi Ahtal ise şöyle der: “*Hiç kimsenin şu şiirimden daha hicivli bir şiir söylediğini zannetmem.*”³⁹⁷ Rivayete göre yukarıdaki sözlere muhatap olan Cerîr de bu ağır sözler karşısında duyduğu acıyı şöyle itiraf etmiştir: “*Hiçbir zaman Ahtal’in sözünden daha ağır bir hicivle aşağılanmadık.*” Bu sözünü açan Cerîr, hissettiği acıları şöyle sıralar: “*Bizi birkaç açıdan yerdi: Birincisi annemizi hizmetçimiz kıldı. İkincisi misafirin/yolcunun pusulasına (ateşe) annemizin ... emrini verdik. Üçüncüsü haya uzvunu açtırdık. Dördüncüsü bizi misafirperverlikte cimrilikle itham etti.*”³⁹⁸ Şiir ile ilgili değerlendirmelere yer vermek gerekirse zikredilen beyitlerden de anlaşıldığı gibi Araplar için cimrilik çok utanç verici bir durumdu. Bu noktadan hareketle Ahtal, hiciv konusu olarak cimriliği seçmiş ve onları bu konuda eleştirmiştir. Beyân ve bedî‘ sanatlarına çokça başvurmadan sıkça kullanılan kelime ve ifadeler yer veren şair, mana ile lafızları çok iyi bir şekilde buluşturmuş, sonra da bunları etkin bir üslup ve nazımla aktarmıştır. Dolayısıyla Cürcanî’nin nazım bağlamında sık sık vurguladığı gibi Ahtal’in sözlerine sanat, estetik ve etkinlik havasını katan ana unsur nazım olmuştur. Neredeyse her ifadesinde hiciv barındıran bu sözlerin etkinliği şöyle izah edilebilir: Hiciv ve kınamalara nekireli bir kelime (قَوْمٌ) getirilerek başlanmıştır. Zira makam gereği buradaki tenvîn “hakaret”, “aşağılık” ve “küçümsemeyi” ifade eder.³⁹⁹ İlgili kelimenin tahkîr ifade eden tenvînle birlikte mübtedâsız gelmesi ortaya adeta şöyle bir mana çıkarmıştır: Onlar o kadar değersiz, alçak ve tanınmayan bir toplum ki başlarına gelen şu talihsiz cimrilik hadisesi de olmasa çölde nesyen mensiyyen (unutulacaklar) olurlardı. Böyle bir talihsiz olayla tanınmış oldular!⁴⁰⁰ إِذْ kelimesi, genellikle gelecek zamanı ifade eden ve şart manası içeren bir zarf olarak kullanılır.⁴⁰¹ Burada da aynı manada kullanılmıştır. Şart edatı kullanılarak şöyle bir ithamda bulunmuştur: Onlara misafir nadiren uğrar. Olur da

³⁹⁶ Bedevî, *Min belâgati’l-Kur’an*, 28.

³⁹⁷ Kayrevânî, *Umde*, 2/181.

³⁹⁸ Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ, *Nekâizu Cerîr ve’l-Ferezdak*, thk. Halil İmran el-Mansur (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1419/1998), 2/351.

³⁹⁹ Tenvînin makama göre kazandığı anlamlar için bk. Fâzıl Salih es-Semerrâî, *Me‘âni’n-nahv* (Amman: Dâru’l-fikr, 1420/2000), 1/40-41.

⁴⁰⁰ Bedevî, *Min belâgati’l-Kur’an*, 28.

⁴⁰¹ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Mugni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e‘ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Sayda-Beyrut: el-Mektebetu’l-‘asriyye, 1411/1991), 1/108.

gelirse...⁴⁰² Devamında yer alan ...إِسْتَنْبَحَ الْأَصْيَافُ كُلَّهُمْ... “...misafirler köpeklerini havlatınca...” ifadesi, aynı zamanda Arapların bir kültürünü yansıtır. Zira onlar çölde gezerken köpeklerin havlamasıyla da iz sürer ve yol bulurlardı.⁴⁰³ Burada da misafirler, onların yerini tespit etmek için onların köpeklerini havlatmaya çalışırlar. Ancak köpekleri de misafirlerin gelmemesi için cimrilik yapar ve havlamaz. Bunun üzerine misafirler, köpeği havlamaya zorlayacak yöntemler denerler. Zira نَبَحَ fiili yerine تَسَبَّحَ harflerini içeren اسْتَنْبَحَ fiili kullanılmıştır. Bu fiil kalıbının da temel anlamı talep ve istektir. Köpeklerin havlamaması şöyle de yorumlanabilir: Köpekleri hiç misafir görmediği için artık geriye onlar için tek iş olarak uyumak kalmıştır. Köpek, derin uyku çekince de misafirler iz bulamaz olmuş ve köpeği havlatmak için özel gayret sarf etmişler. Bir diğer yorum ise köpekleri zayıflık ve açlıktan dolayı havlamaz bir durumdadır.⁴⁰⁴ Ayrıca köpeklerinin zayıf ve cılız olması da onların cimrilğine delalet eden başka bir kanıttır. Misafirler anlamına gelen ضُيُوف yerine أَصْيَافُ çoğulunun tercih edilmesinin nedeni ise onlara misafirin nadiren uğradığı gibi sayı olarak da çok az uğradığını ifade etmek içindir. Zira أَفْعَال kalıbındaki çoğullar “cem-‘i kille” olup aksine bir delil olmadıkça genellikle üç ile on arasındaki sayılar için kullanılır.⁴⁰⁵ Misafirler köpeklerini havlatmaya kalkınca ...قَالُوا لِأُمَّهَاتِهِمْ بُيُوتٌ عَلَى النَّارِ... “...annelerine ateşe işeyin dediler...” Söz konusu ifade, birden çok hiciv içermektedir. Şöyle ki misafirlerin geleceği korkusuyla erkekler saklanıp kadınlar da ortada bırakıldı. Böylece misafirleri atlatmak için gereken sorumluluk kadınlara verildi. Hâlbuki erkeklerin misafirleri karşılaması gerekirdi. Annelerine emir vermeleri, annelerini küçük gördüklerini, hizmetçilerinin olmadığını ve hizmetçi olarak da annelerini çalıştırdıklarını vurgular. Ayrıca hizmetçinin olmayışı, misafirlerinin de olmadığını bir işarettir. Fakat annelerini çalıştırırken de en çirkin istekte bulunmuşlar. Ateşin yanması, bir toplumun cömertliğinin sembolüdür. Zira ıssız bir ortamda ateşin yanması, gelip geçenlere ateş sahibinin varlığını ve misafirperverliğini

⁴⁰² Bedevî, *Min belâgati 'l-Kur'an*, 28.

⁴⁰³ Kayrevânî, *'Umde*, 2/187.

⁴⁰⁴ Bedevî, *Min belâgati 'l-Kur'an*, 28.

⁴⁰⁵ Fâzıl Salih es-Semerrâî, *es-Sarfu 'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013), 157-159.

hissettirmektir. Ancak onlar, ateşi söndürmeye çalışarak cimriliklerini tescillemiş oldular. Ateşi söndürmek için de su yerine idrarını kullanmaları onların az bir miktar suyu bile kullanamayacak kadar cimri olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte onların yaktıkları ateş o kadar az olmalı ki idrarın da onu söndürebileceğini düşündüler. Bu kadar az bir ateş yakmak onların misafirperverlikten yoksun olduklarının diğer bir delilidir. Hâlbuki misafirperver bir toplum odunuyla, aleviyle ve külüyle büyük bir ateşe sahip olur. Özellikle idrar kelimesinin seçilmesi çok ağır bir hiciv olmuştur. Nitekim onların kaba saba ve kirli olduğu vurgulanmıştır. “...ateşe işeyin...” cümlesiyle adeta annelerinin idrarıyla ateşi söndürmeye çalışmaları resmedilmiş ve devam eden tasvir zincirine bir yenisi daha eklenmiştir. Herhalde ifadeleri etkinleştiren ve onların acı hissetmesine sebebiyet veren unsurların başında onların açıkça cimri oldukları söylenmek yerine kinâyeli ve kapalı ifade tercihleri olmuştur.⁴⁰⁶ Son beyitte ise ... فَتَمَسِّكُ الْبَوْلَ مُخْلًا أَنْ تَجُودَ بِهِ... “*Fakat (anneleri) cimrilikten idrarını esirger...*” ifadeleri kullanılarak onların cimrilikte zirve yaptıkları vurgulanmıştır. Öyle ki anneleri de son derece cimri olan bu toplum, su yerine idrar kullanmaları alçaklık ve cimrilik damgası olarak yetmezmiş gibi işedikleri idrarda da cimri davranmaktadırlar.

İlgili başlık altında daha önce konumu gereği fazla izah edilemeyen ancak belâgat ve psikoloji ilişkisini temellendirme adına güzel bir örnek olan şu ayetlere de yer verilebilir: أَدْلِكَ خَيْرٌ نُزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الرَّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ إِنَّمَا شَجَرَةُ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْحَجِيمِ “*Ziyafet*” فَانَّهُمْ لَا يَكُونُونَ مِنْهَا فَمَا لَوْ أَنَّ مِنْهَا الْبُطُونُ ثُمَّ إِنَّهُمْ عَلَى شَوْبٍ مِنْ حَمِيمٍ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ *olarak bu mu daha hayırlı, yoksa zakkum ağacı mı? Şüphesiz biz onu zalimler için bir imtihan aracı kıldık. O, cehennem dibinde biten bir ağaçtır. Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır. Cehennemlikler ondan yiyecekler ve onunla karınlarını dolduracaklardır. Sonra onlar için bunun üstüne kaynar sudan karışık bir içecek vardır.*”⁴⁰⁷ Bahsi geçen ayetlerin tamamını hem mana hem de lafız ve şekil açısından değerlendirmek mümkün olmakla birlikte burada daha çok طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ ayetine yer verilecektir. Cehennem ile cennetin karşılaştırıldığı bu ayetlerde cehennemden

⁴⁰⁶ Kayrevânî, ‘Umde, 2/175; Bedevî, Min belâgati ‘l-Kur’an, 28.

⁴⁰⁷ es-Sâffât, 37/62-67.

özellikle de zakkum ağacı ve meyvelerinden bahsedilmiştir. Meyvelerin olumsuz tablosu da teşbih sanatı kullanılarak şeytanların kafalarına benzetilmiştir.⁴⁰⁸ Burada şöyle bir soru üzerinde düşünülebilir: Zakkum ağacının meyvelerini şeytanların kafalarına benzetmenin temel nedeni ne olabilir? Elbette bu soru üzerinde kafa yorarken teşbihin de içerisinde yer aldığı beyân sanatlarının klasik kaynaklarda yer alan “*bir manayı -izah bağlamında- farklı ifade türleriyle anlatabilme sanatı*” şeklindeki tanımını da yeniden hatırlamak gerekir. Beyân sanatlarından teşbih kullanıldığı için doğal olarak temel nedenler arasında meyvelerin durumunu izah etmek ve açıklamak akla gelen ihtimallerin başında gelir. Ancak müşebbehün bih olan şeytan ve şeytanların kafaları, hiç kimse tarafından bilinmemektedir. Dolayısıyla şeytanın fiziksel ve biyolojik yapısına dair hiç kimsenin bir fikri yoktur. Fakat şeytan fiziksel anlamda bilinmese de onun kötülüğün sembolü olduğu herkes tarafından bilinmektedir. O halde bir varlık olarak şeytana dair bilgilerimiz duysal değil zihinseldir. Görülmeyen, duyulmayan, tadılmayan, koklanmayan ve temas edilmeyen bir varlık olan şeytana benzetmeler yapmanın temel nedeni izahın ötesinde olmalıdır. Ayetin bağlamı düşünüldüğünde cehennem ve içindekileri anlatılarak insanların cehenneme karşı dikkatli ve mesafeli olmaları istendiği anlaşılır. Ayetlerde zakkum ağacı ve meyveleri ile ilgili kullanılan “*O, cehennemin dibinde biten bir ağaçtır. Cehennemlikler ondan yiyecekler ve onunla karınlarını dolduracaklardır. Sonra onlar için bunun üstüne kaynar sudan karışık bir içecek vardır.*” şeklindeki ifadeler korkunç bir içeriğe sahiptir. Bu korkunç manzarayı anlatan ifadeler içerisinde “*Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.*” ayetinin bulunması, muhatabın korkmasını ve korunmasını hedefleyen ayetleri destelemektir. Nitekim başka sûrede “*Şüphesiz, zakkum ağacı, günahkarların yemeğidir. O, maden eriyiği gibidir. Kaynar suyun kaynaması gibi karınlarda kaynar.*”⁴⁰⁹ ifadeleriyle benzer bir durum anlatılmıştır. Dolayısıyla burada teşbihin temel gayesi izahtan çok endişe, çekinme, dehşet ve korku gibi hisleri uyarmak, daha genel bir ifadeyle psikolojik süreçlere hitap etmektir. Bununla birlikte muhatabın zihinsel dünyasında şeytana dair oluşan intibalar çerçevesinde bir izah ve açıklamanın ortaya çıkması da kaçınılmazdır. İlgili ayeti

⁴⁰⁸ Zikredilen değerlendirmeler, ayetteki “şeytanlar” ifadesinin hakiki manada yorumlanması doğrultusunda yapılmıştır. Zira şeytanlar ifadesine dair farklı yorumlar da söz konusudur. bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf-İsâm Fâris el-Harestânî (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 1415/1995), 6/308.

⁴⁰⁹ ed-Duhân, 44/43-46.

uyarıcı ve elem verici bir bağlamda değerlendirmek gerekirse kullanılan teşbih sanatının korku ve endişe gibi olumsuz hislere temas ettiği söylenebilir. Allah'ın, (c.c.) kulları adına her iki dünyada da hayır, saadet ve mutluluk dilediği dikkate alındığında ayette muhatapların, cehennemin kötü bir yer olduğuna ikna edilmesi temel bir gaye olarak görülebilir. Zira ikna olmak, davranışlara yön verir ve kişiyi yanlış yapmaktan uzaklaştırır. Ancak ayette ikna aşamasından önce duygu ve düşüncelere hitap edilerek ikna zemini hazırlanmıştır. Özellikle vech-i şebih zikredilmeyerek ortak noktayı bulma özgürlüğü okuyucu ve dinleyicilere verilerek korku, endişe, işkence gibi olumsuz tabloları sınırsızca resmedebilmesi sağlanmıştır.

5.2. Düşünce

Duyguyla birlikte belâğatin kesintisiz bir şekilde hitap ettiği ve uyardığı diğer bir olgu da düşüncedir. Duyumsadıklarını ve hissettiklerini düşünmekten geri durmayan insanın, ilgi çekici ve düşündürücü sözlerle karşı kayıtsız kalması mümkün değildir. Öyle ki duyumsanan şeyler karşısında çeşitli düşüncelere kapılmak çoğu zaman kişinin elinde değildir. Belâgat içerikli sözler de düşündürerek ve hayal ettirerek satırlarda yaşananları sadırlarda/gönüllerde yaşatır. Söz gelimi kinâye sanatının lâzîmî ve arka plandaki manasını, kullanılan lafız ve ifadelerle birlikte muhatapın düşünce gücü ve yorum yeteneği gün yüzüne çıkarır. “*Külü çok*” ifadesinden cömertlik manasına varmak ancak düşünme faaliyetiyle olur. Aynı durum istiâre sanatı için de geçerlidir.⁴¹⁰ Elbette ki belâgat, kişiyi aktif bir düşünceye sevk ederken düşünceye yer verecek ortam ve ifadeler de sunar. Kimi zaman “*lemhatun dâlle*” niteliğiyle bir kıvılcım ve işaret derecesinde îcâza bürünse de yoğun manalar ve düşünceler barındırır. Özellikle beyân sanatlarıyla doğan tasvir olgusu, zaman ve mekân mefhumlarını kaldırarak muhataba, mütekellimin sunduğu atmosferi hayal etme ve yorumlama şansı verir. Bu noktadan hareketle mütekellim her kelime ve ifadeyi düşünce süzgecinden geçirip muhataba sunarken muhatap da süreçleri takip ederek mütekellimin yaşadığını yaşar ya da yaşamaya çalışır. İlgili başlık altında hak-batıl mücadelesinin yapıldığı şu ayet örnek olarak zikredilebilir: *بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ*

فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ “Hayır, biz hakkı batılın üzerine atarız da beynini parçalar. Bir de bakarsın yok olup gitmiş. Allah (c.c.)’a karşı yakıştırdığınız

⁴¹⁰ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 431-432.

nitelemelerden ötürü yazıklar olsun size!”⁴¹¹ Söz konusu ayetin değerlendirmesine geçmeden önce Kur’ân-ı Kerîm’de hak-batıl mücadelesinin farklı ifadelerle anlatıldığı şu ayetlere de yer vermek faydalı olur: *“De ki: قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا”* *De ki: "Hak geldi, batıl yok oldu. Şüphesiz batıl, yok olmaya mahkumdur.”*⁴¹² *قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ* *de geri getiremez.”*⁴¹³ Bir konuyu, makamına ve bağlamına göre birbirinden farklı, ancak uygun ifadelerle anlatabilme özelliğine sahip olan Kur’ân-ı Kerîm, hak-batıl karşılaştırmasında da aynı yolu takip etmiştir. Burada değerlendirmeye konu olan *“...biz hakkı batılın üzerine atarız da beynini parçalar.”* şeklindeki ayet, hak-batıl mücadelesini adeta fiziki bir boyuta taşınmıştır. Diğer ayetlerden farklı olarak bu ayette kullanılan *نَقَذَ* ve *فَيَدْمَغُهُ* kelimeleri son derece dikkat çekicidir. *قَذَفَ* kelimesi, kök yapısıyla *“uzun atış”*, *قَذَفَهُ بِهِ* şeklindeki fiil kullanımı da *“bir şeyi bir şeye çarptırmak”* anlamını ifade eder.⁴¹⁴ *دَمَغَ* kelimesi de *“beyni parçalamak”*, *دَمَغَ* fiili ise *“beyine varıncaya kadar kafaya vurmak ve onu yarmak”* demektir.⁴¹⁵ Kelimenin asıl manasından hareketle *دَمَغَ* maddesi, *“bir şeyin hayati ve merkezi noktasını işlevsiz bırakmak”* anlamında da kullanılmıştır.⁴¹⁶ Her iki kelime ile ilgili verilen bilgiler ışığında bahse konu olan ayet, *“hakkın batıla bir kesici alet gibi uzaktan fırlatılıp çarptırıldığı ve böylece batılın beynini parçalayıp onu darmadağın ettiği”* tasvir ve metaforuyla açıklanabilir. Hakkın batılı yok etmesi için *دَمَغَ* ifadesinin seçilmesi çok manidardır. Zira beynin parçalanması ve darmadağın olması, beynin fonksiyonlarını kaybetmesi ve kişinin hayattan kopması demektir. Aynı şekilde *قَذَفَ* kelimesi de dikkate değerdir. Kelimenin kök anlamı göz önüne alındığında hakkın adeta delici ve kesici bir alet gibi uzaktan fırlatılarak beyni parçalamasını ifade eder. Ayette istiâre sanatı kullanılarak hakkın batılı yok etmesi, sert ve kesici bir cismin (beyin gibi)

⁴¹¹ el-Enbiyâ, 21/18.

⁴¹² el-İsrâ 17/81.

⁴¹³ Sebe’, 34/49.

⁴¹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 661; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9/277.

⁴¹⁵ İbn Fâris, *Mü’cem*, 2/302; Cevherî, *Sihâh*, 385; İsfahânî, *Müfredât*, 318.

⁴¹⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 318.

yumuşak bir maddeyi yok etmesine⁴¹⁷ ya da bir kimsenin bir başkasının beynini parçalamasına⁴¹⁸ benzetilmiştir. Söz konusu iki kelimenin diğer kelimelerle oluşturduğu kombinasyon, muhatabın zihninde savaş sahnelerini canlandırmaktadır. Devamında *إِذْ* kelimesi ve isim cümlesine yer verilmesi, mevcut tasvire farklı bir boyut kazandırırken batılın hızlıca yok olacağını ifade etmektedir.⁴¹⁹ Adeta “elinde bir kılıç tutan hak, batılın kafasını ve beynini parçalar ve bir anda batıl yere serilip hızlıca ölür” şeklinde bir sahne zihinlerde canlanır. Yapılan benzetme ve tasvirlerle muhatap “Hak kaim, batıl ise zaildir.” sloganına düşünsel bir yolla inandırılmaya ve ikna edilmeye sevk edilmiştir.

5.3. İkna

Muhatabı ikna etmenin birçok yolu vardır. Bunlardan bazıları -bilimsel ve mantıksal gibi- tartışma yaratmayacak şekilde yüz de yüz sonuç verirken bazıları ise kesin sonuç vermez. Dolayısıyla muhatabı ikna etmek için zaman zaman farklı yollara başvurmak gerekir. Kendini muhataba beğendirmek ve kabul ettirmek, onun psikolojisini ele geçirmek bu yollardan bazılarıdır. Nitekim akla hitap eden verilerle kişiyi ikna etmek mümkün olduğu gibi psikolojik süreçlere temas etmekle de mümkün olabilmektedir. Çünkü nesne ile aklın örtüşmesinden “doğru”, nesne ile duyuların örtüşmesinden ise “güzel” doğar.⁴²⁰ Sanat, estetik ve güzelliğin kaynağı olan belâgat da bu niteliklerini kullanarak kişiyi kendine bağlar ve ikna zemini hazırlar. Nitekim belâgatin sembolü olan Kur’ân-ı Kerîm ibadet, alışveriş vd. birçok konuda mesajlarını muhataplarına benimsetmek ve kabul ettirmek için psikolojik etkenlere başvurmaktadır. Söz gelimi mirasla ilgili verilen bir takım hüküm ve açıklamalardan sonra cennet-cehennem vaatleriyle psikolojik süreçlere temas etmektedir.⁴²¹

Belâgate dair bazı tanımlarda ikna olgusunu açıkça görmek mümkündür.⁴²² Temel işlev ve gayelerinden birini ikna olarak belirleyen belâgatin bunu sağlayacak potansiyeli de vardır. Nitekim zihni duygusal ve düşünsel anlamda uyarma, şüpheleri

⁴¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 674-675.

⁴¹⁸ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 4/244-245.

⁴¹⁹ Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh el- el-Âlûsî, *Rûhu l-me ‘ânî fî tefsîri l-Kur ‘ânî l- ‘azîm ve ‘s-seb ‘i l-mesânî*, thk. Muhammed Mu‘tezz Kerîmuddîn (Beyrut: Muessesetu r-risâle, 1431/2010), 17/43.

⁴²⁰ Çetişli, *Edebiyat Sanatı*, 123.

⁴²¹ en-Nisâ, 4/13-14.

⁴²² Sübkî, *‘Arûsü l-efrâh*, 1/90-91.

giderecek psikolojik bir ikna ortamı yaratma noktasında belâgatin sayısızca ifade, üslup ve nazım geliştirme olanakları mevcuttur. Bunun yanında zaman zaman kendi içerisinde geliştirdiği birtakım argüman ve deliller de onun yapısını güçlendirmektedir. Söz gelimi kinâye sanatı, okuyucuyu düşündürmek, kendisine bağlamak ve ikna etmek gibi birtakım psikolojik süreçler meydana getirirken delil nitelikli ifadelerle yer vermektedir. Nitekim “*külü çok*” ifadesi, hakiki anlamı olan “*cömert*” ifadesinden daha etkindir. Muhatap cömert kelimesi yerine söz konusu ifadeyi duyduğunda zihinsel bir uyarılma yaşar. Ancak ifadeyi biraz daha irdeleyip düşündüğünde sadece cömertlik anlamına değil aynı zamanda cömertliğe delalet edecek delillere de ulaşır. Nihayetinde muhatabın zihninde şöyle bir mantıksal önerme yer edinir: “Bu adamın külü çoktur. Külü çok olanın misafiri de çok olur. Misafiri çok olan da cömerttir. O halde bu adam da cömerttir.”⁴²³ İstiare sanatında da bu veriler mübalağalı bir şekilde sunularak sonuca gidilmeye çalışılır. Benzer durumları teşbih-i zımnî için de söylemek mümkündür. Çünkü verilmek istenen mesajdan sonra genellikle atasözü ve deyim gibi toplum tarafından kabul görmüş, konuyla bağlantılı ifadelerle yer verilmektedir. Zikredilen bu ifadeler ise adeta verilen mesajın bir delili olarak muhataba sunularak ikna zemini hazırlanmaktadır. Bu konuda İbnü’l-Mu‘tezz’in (ö. 296/908) hikmet dolu şu şiirine yer verilebilir:

إِصْبِرْ عَلَى حَسَدِ الْحُسُودِ فَإِنَّ صَبْرَكَ قَاتِلُهُ
فَالنَّارُ تَأْكُلُ بَعْضَهَا إِنَّ لَمْ تَحِدْ مَا تَأْكُلُهُ

Hasetçinin hasedine karşı sabret, şüphesiz senin sabrın onu öldürecek

*Zira ateş, yakacak bir şey bulamadığında kendisini yakmaya başlar.*⁴²⁴

Şair, kıskanç kimsenin olumsuz tavırlarına karşı muhatabına “*Hasetçinin hasedine karşı sabret*” sözleriyle sabrı tavsiye etmektedir. Ancak olumsuz davranışlara maruz kalan muhatabını teselli etmekle birlikte onun da aynı şekilde olumsuz bir tepki vermesini engellemek için ikna edici argümanlar ileri sürmesi gerekir. Bunun üzerine “*Şüphesiz senin sabrın onu öldürecek*” sözüyle ona sabrın sonunun selamet olduğunu ve sabrın mutlaka hasedi yeneceğini ifade etmektedir. Ancak bu delilin örtük olduğunu ve muhatabın buna çok da ikna olamayacağını

⁴²³ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 66, 71.

⁴²⁴ Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Mu‘tezz, *Dîvân* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 389.

düşünen şair, ona kendi durumuyla karşılaştırma yapabileceği açık bir delil sunmaktadır. Bunun üzerine şöyle bir hakikati hatırlatmaktadır: “*Ateş, yakacak bir şey bulamadığında kendisini yakmaya başlar.*” Şair, ateşin, odun vd. yakıtlarının bitmesi durumunda kül olup yok olana kadar kendi kendine yandığını ve kendi kendisini yaktığını, muhatabının da sabretmesi durumunda hasedin mutlaka yok olacağını ifade ederek onu teskin ve ikna etmeye çalışmaktadır.

5.4. Davranış

Davranışlar, başkaları tarafından gözlemlenebilen “açık davranış”, duygu ve düşünce gibi kişinin kendisi tarafından gözlemlenebilen “örtülü davranış” şeklinde iki gruba ayrılabilir.⁴²⁵ Bu bilgilerden hareketle şimdiye kadar yapılan değerlendirmeler, genel anlamda belâgat-davranış ilişkisini de kapsar. Zira bu tanımlamaya göre bir uyarıcıya karşı verilen her türlü tepki davranış sayılır.

İnsanların zaman zaman sergiledikleri bazı davranışlar, birtakım sözlerin eseridir. Alfred Karzybski’nin dediği gibi dil, sadece düşünceye değil insan davranışlarının tümüne şekil verir.⁴²⁶ Özellikle etkili ve uyarıcı sözler, bu noktada önemli bir rol oynar. Edebiyatın etkin olduğu cahiliye döneminde uyarıcı-tepki süreçleri bağlamında edebiyat ve davranış birlikteliğini yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Dilin ve sanatın yaşama ve yaşatma kudretini iyi bilen Araplar, şiirden her vesileyle faydalanmaya çalışmışlardı. Samimi methiyelerine karşılık, Harim b. Sinan el-Murârî, Züheyr’e her fırsatta ihsanlarda bulunmuştu. Bir gün Hz. Ömer, Harim’in çocuklarından birine, “*Züheyr’in hakkınızda söylediği şiirlerden bana oku.*” der ve o da okur. Dinledikten sonra “*Züheyr hakkınızda güzel şiirler söylerdi*” diyerek takdirlerini ifade eder. Harim’in oğlu, “*Ey Müminlerin emiri! biz de ona karşılığını verir, bol bol ihsanlarda bulunurduk.*” deyince Hz. Ömer “*Sizin ona verdikleriniz kaybolup gitti, ama onun size verdikleri kaldı*” diyerek mukabelede bulunur.⁴²⁷ Aynı şekilde şairler, taraftarlarını teşvik etmek, motivasyonlarını yüksek tutmak ve savaş meydanında dirençli olmaları için onlarla savaflara katılır, onları şiirleriyle desteklerdi. Müslümanlara karşı şiirleriyle Kureyşlilere destek veren şair Ebû ‘Azze

⁴²⁵ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 184.

⁴²⁶ Jon C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası; Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yay., 1998), 13.

⁴²⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 1/144; Nihad Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yay., 2019), 2.

de bunlardan biriydi. Bedir savaşında esir düşen Ebû ‘Azze –fakirliğini ve ailesini gerekçe göstererek- bir daha şiirleriyle Müslümanlara karşı olmaması sözü karşılığında Resulullah (s.a.s.) tarafından serbest bırakılır. Bir müddet sözünü tuttukten sonra Uhud savaşıyla birlikte eski düşmanlığına devam eden Ebû ‘Azze, aynı şekilde Resulullahtan (s.a.s.) affını diler. Ancak “*Mekke’de sakallarını okşayarak iki defa Muhammed’i kandırdım diyemezsin*” cevabını alır ve öldürülür.⁴²⁸ Edebiyat kodlarının toplumun genlerine işlendiği bu dönemde edebiyatta zirve bir kitap olan Kur’ân-ı Kerîm’in buyrukları müşriklerin morallerini bozsa da edebiyatı, onlara haz verirdi. İçerdiği ilahi mesajla birlikte Kur’ân ayetlerinin etkisinde kalarak iman eden Hz. Ömer ve Tufel b. ‘Amr gibi birçok kimsenin yanında Ebû Cehil ve Ebû Süfyân (iman etmediği dönemde) gibi iman etmediği halde gizlice Kur’ân dinleyen Kureyş liderleri vardı.⁴²⁹

Belâgat ve davranışın uyarıcı-tepki süreçlerine dair ilgili başlıklar altında şimdiye kadar zikredilen ifadeleri örnek olarak göstermek mümkün olduğu gibi Ebû’l-Hasen el-Enbârî’nin (ö. IV. yy. sonları) Büveyhî vezirlerinden İbn Bakıyye (ö. 367/978) hakkındaki şu mersiyesini de zikretmek mümkündür:

عَلُوٌّ فِي الْحَيَاةِ وَفِي الْمَمَاتِ	لَحَقَّ أَنْتَ إِحْدَى الْمُعْجَزَاتِ
كَأَنَّ النَّاسَ حَوْلَكَ حِينَ قَامُوا	وَفُودُ نَدَاكَ أَيَّامَ الصَّلَاتِ
كَأَنَّكَ قَائِمٌ فِيهِمْ خَطِيبًا	وَكُلُّهُمْ قِيَامٌ لِلصَّلَاةِ

Yaşarken de büyüktün ölürken de, gerçekten sen mucizelerden bir mucizesin.

Etrafında ayakta duran insanlar, bağış günlerinde cömertliğini bekleyen heyetleri andırır.

Sanki sen onların içinde ayağa kalkmış bir hatipsin, onlar da hep birlikte namaza durmuş.

Büveyhî hükümdarı Adudüddевle’ye (ö. 372/983) karşı büyük bir muhalefet içerisinde olan İbn Bakıyye, Adudüddевle tarafından fillere ezdirilerek öldürülür ve asılır. Bunun üzerine Enbârî, -yukarıda ilk beyitleri zikredilen- bir mersiye yazar.

⁴²⁸ Resulullah’ın (s.a.s.): “Mümin, bir delikten iki defa ısırılmaz.” dediği de rivayet edilmiştir. bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 3/68; Kayrevânî, *‘Umde*, 1/61.

⁴²⁹ İbn İshak, *Sîre*, 1/222, 226-227; İbn Hişâm, *Sîre*, 2/34-35.

Safedî, (ö. 764/1363) söz konusu mersiye için “*Asılan bir kimse hakkında bundan daha güzel sözler duymadım.*” diyerek beğenisini dile getirir. Rivayete göre Enbârî, mersiyei çeşitli nüshalara yazarak Bağdat’ın sokaklarına atar. Nihayetinde edebiyatçıların eline geçecek kadar yayılan bu gelişme Adudüddeve’ye ulaşır. Huzurunda okunan kasideyi çok beğenen Adudüddeve, İbn Bakıyye’nin yerinde kendisinin olup mersiyein sahibi olmayı temenni eder. Tüm bu yaşananları öğrenen âlim, edip ve şair olan Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) Adudüddeve’den Enbârî için teminat alır, böylece Enbârî, Sâhib’in huzuruna gelir. Sâhib, ondan o beyitleri tekrar okumasını talep eder. Enbârî, mersiyei okuyup

وَلَمْ أَرْ قَبْلَ جَذْعِكَ قَطُّ جَذْعًا تَمَكَّنَ مِنْ عِنَاقِ الْمَكْرُمَاتِ

Senin darağacından önce hiçbir darağacının faziletlerine sınıksız sarıldığını görmedim. şeklindeki beyte varınca Sâhib ona doğru ayağa kalkar ve “*ağzına sağlık*” diyerek onu takdir eder.⁴³⁰

⁴³⁰ Mersiyein tamamı ve detaylı bilgi için bk. Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-e’yân ve enbâ’u ebnâ’i’z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1997), 4/118-122; Ebü’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, 1420/2000), 1/98-100.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PSİKOLOJİNİN BELÂGATE ETKİSİ

Psikolojinin belâgate etkisi başlığı ile psikolojinin belâgat ilmine olan etkisi ve katkısı kastedilmektedir. Bu bağlamda dilin arka planıyla birlikte lafız-mana ilişkisi, belâgatin doğal boyutu, belâgatin kaynakları ve son olarak hâl kavramının psikolojik süreçlerle olan ilişkisi ele alınacaktır.

1. Dilin Arka Planı

İnsanlık tarihiyle eş zamanlı bir geçmişe sahip olan dilin arka planında yine insan ve insanla ilgili olgular yer almalıdır. Zira bir insan ürünü olan dil, bütün ifadelerinde insandan bir şeyler bulunur.⁴³¹ İnsanın varlığı dilin varlığını, yokluğu da dilin yokluğunu iktiza etmesi, dilin kaynağı, gelişimi ve yok oluşunun insan ve insanla ilgili unsurlara bağlı olmasının doğal bir sonucudur. Bu noktadan hareketle dilin arka planında duygu, düşünce, inanç, örf, adet ve kültür gibi insanla -doğrudan veya dolaylı- iltisaklı birçok olgu yer alır. Ancak bunların başında psikolojik ve zihinsel süreçlerin geldiğini söylemek mümkündür.

Konuşma, bir şahsın beyninde oluşan birtakım düşüncelerin “kelime örnekleri” tarzında, belli sinir yolları ile gırtlak, dil, damak ve solunum kaslarına intikal etmesi, akciğerlerdeki havanın bu kaslar vasıtasıyla özel bir şekilde titreştirilmesi neticesi meydana gelen hava titreşimlerinin diğer bir şahsın kulağına ve oradan da beynine intikali ile onda aynı kelime hayallerinin uyanması, netice olarak düşüncenin intikali demektir. O halde, konuşma önce psikolojik bir olaydır.⁴³² Nitekim Jung’un daha önce zikredilen sözünde yer aldığı gibi “*İnsan psişesi bütün bilim ve sanatların döl yatağıdır.*”⁴³³ Bu bağlamda inanç ve kültür gibi insanı kuşatan bütün bağların, dilin varlığına katkısı olsa da dilin özel bir içgüdü ve zihinsel bir ürün olduğu unutulmamalıdır. Öyle ki bazı bilişsel bilimciler dili, ruhsal bir melek, zihinsel bir organ, bir sinir sistemi ve veri işleme ögesi olarak tanımlamaktadır.⁴³⁴ Elbette dilin arka planında içsel süreçlerin var olduğu söylemi, dilin bütünüyle bu süreçler üzerine inşa edildiği anlamına gelmez. İlgili diğer unsurlarla birlikte dilin vaz’ ve istimal yönü

⁴³¹ Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, 114.

⁴³² Songar, *Dil ve Düşünce*, 37.

⁴³³ Jung, *Analitik Psikoloji*, 327.

⁴³⁴ Pinker, *Dil İçgüdüsü*, 14.

de göz ardı edilmemelidir. Platon'nun dediği gibi yuvarlak adı verilenlere düz, düz adı verilenlere de yuvarlak demek neyi değiştirir?⁴³⁵ Ancak isimlendirmelerde belirleyici olan kullanımdır. Özellikle kavram ve isim türetmede, söz dizimi, deyim ve atasözlerin terkininde ismin içerik ve müsemmayla uyumlu olması, eşyanın hakikatinin dile yansması, duygu ve düşüncelerin ifadelere aksettirilip uygun ifadelerle aktarılmasında dilin zihinsel ekseninde hareket ettiği fark edilmektedir. Chomsky'in dediği “*İnsan diline sahip olmak özel bir zihinsel yapılanma ile bağlantılıdır.*”⁴³⁶

Dilin zihinsel süreçlerle olan ilişkisi insanların hep dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda birçok düşünce, araştırma ve tartışma ortaya çıkmıştır. Söz konusu ilişkiye dair tartışmalar Eski Hint ve Eski Yunanlılardan günümüze kadar devam etmiştir.⁴³⁷ Bu bağa ilk kez dikkat çeken Platon'dur. Platon'a göre düşünme, insanın içinden kendisiyle yaptığı bir konuşmadır. İnsan bir şeyi düşündüğü zaman onu sessiz anlatmaya çalışır. Düşünme ile dil arasındaki bağ ihmal edilirse, dil ile varlık dünyası arasında kurulması gereken bağ kurulamaz. O zaman kelimeler boş birer klişe haline gelirler.⁴³⁸

Duygusal süreçler, çoğunlukla dille ifade edilir. Dil, bir yandan organik bir ses öbür yandan tinsel bir eylemdir.⁴³⁹ Nitekim dil, psikolojik süreçlerin bir izdüşümüdür. Psikolojik süreçleri yansıtan, somutlaştıran ve anlaşılabilir kılan unsurlar arasında jest mimik vb. birtakım davranışlarla birlikte dil de yer alır. Dilin bu noktadaki işlevselliği herkes tarafından bilinmektedir. Nitekim insan, bütün canlı varlıklar gibi duygularını seslerle dile getirir. Öyle ki bu süreç, çoğu zaman doğal olarak ortaya çıkar. Söz sahibi bu noktada bir çaba sarf etmez ve yorulmaz. Ancak dilin bir yandan organik bir ses, öbür yandan tinsel bir eylem olması bir birbirinden bağımsız düşünülemez. Düşünce, ruh ve duygudan yoksun bir ses dil değildir. Tinsel yaşamın yeniden şekillenmesi sonunda dil de bu yeni yapılanmanın dışında kalmaz. Çünkü insanın ruhu ile dili en canlı şekillerde karşılıklı etki yaparlar. İnsan ruhu yeniden biçim alırken bütün yaşadıklarını dile de geçirir. Böylece dil de yeniden biçim alarak gelişir, yükselir ve zenginleşir.⁴⁴⁰

⁴³⁵ Platon, *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2010), 74.

⁴³⁶ Chomsky, *Dil ve zihin*, 122.

⁴³⁷ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 49-53.

⁴³⁸ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 290.

⁴³⁹ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 19.

⁴⁴⁰ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 96-97.

Dilin arka planında yer alan diğer bir olgu ise düşüncedir. Nitekim insan sadece konuşan bir varlık değil, aynı zamanda düşünerek konuşan bir varlıktır.⁴⁴¹ Zaman zaman düşünmeden konuşan bazı insanlar (uyuyan gibi) ya da hayvanlar (papağan gibi) olsa da üzerinde tartışılan nokta hep, konuşanın o esnada bir şey düşünüp düşünmediğidir.⁴⁴² Çünkü düşünce dili, dil de düşünceyi doğuran⁴⁴³ ve birlikte hareket eden bir simgeler sistemidir.⁴⁴⁴ Kimileri bu ayrılmaz birlikteliğe şöyle bir benzetme yapmıştır: Düşünce kâğıdın ön yüzü, ses ise arka yüzüdür. Kâğıdın ön yüzünü kestiniz mi, ister istemez arka yüzünü de kesmiş olursunuz.⁴⁴⁵ Alman filozofu Heidegger, bu ilişkiyi şöyle tanımlar: “Dil, insanın/düşüncenin evidir.”⁴⁴⁶ Evin başlıca özelliği, tabiat içinde olmakla beraber, tabiattan ayrı, insan için, insana göre bir mekân teşkil etmesidir. Evin bütün yapı malzemesi tabiattan alınmıştır. Fakat değiştirilmiş, yeni bir şekle sokulmuştur. Alain ise evin dışı tabiata, içi insana göredir, der. Çatı, duvar, pencere, temel, sıva, kapı ve panjur dış ile ilgilidir. Bunlar dışa karşı ve dışa göredir. Ev içi, denilebilir ki insanın kalıbıdır. Benzetme daha başka fikirlerin geliştirilmesine de elverişlidir. Evler, iklim çeşitlerine göre olduğu kadar, kavimlerin medeniyet şekillerine, sosyal tabakalara ve şahısların servet, ziynet ve zevklerine göre değişik şekiller arz eder. Diller de böyle değil midir? Her millet, dilini kendi ihtiyaçlarına, kültür ve medeniyet seviyesine, zevkine göre yaratır. Dil, tıpkı evi gibi bir milletin duygu, düşünce ve hayatının barınağı, korunağıdır. Dilin insanın evi olduğu fikri bilhassa edebî eserlerde hissedilir. Zira edebî eserlerde insan daha canlı olarak gözüktür.⁴⁴⁷ Söz konusu ilişkiye dair benzer ifadeler Leibniz’in açıklamalarında da rastlanmaktadır. Düşünce dile ve dil ile yansıtıldığı için Leibniz, “Dil, aklın aynasıdır.”⁴⁴⁸ şeklinde bir benzetme yapmıştır. Çünkü dil, insanın kendisidir. İnsanın duygusu, düşüncesi, sevinci, hüznü, mutluluğu ve öfkesidir. Nitekim bir toplumu dili üzerinden okumak ve tanımak mümkündür.

Dil, insanı kuşatan varlık ve nesneler ekseninde sürekli hareket halindedir. Onlara bağlı olarak ve onları ifade etmek için varlık ve kimlik kazanmaya ihtiyaç

⁴⁴¹ Ünal, *Dil ve Kültür*, 8.

⁴⁴² Porzig, *Dil Denen Mucize*, 1/184.

⁴⁴³ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 43.

⁴⁴⁴ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 41.

⁴⁴⁵ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yay., 2001), 166.

⁴⁴⁶ Kaplan, *Kültür ve Dil*, 146; Ünal, *Dil ve Kültür*, 3.

⁴⁴⁷ Kaplan, *Kültür ve Dil*, 146-147.

⁴⁴⁸ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 40.

duyar. Bu ihtiyaç, çoğu zaman düşüncenin devreye girmesiyle karşılanır. Çünkü düşünce, tüm varlıkların, keşiflerin ve oluşumların anahtarıdır. Düşünme, bir varlık ve bir nesne hakkında gerçekleştirilen zihinsel bir faaliyet olduğu için varlıklar düşünceye konu olur. Varlıkların dil dünyasında da uygun kelime ve ifadelerle kimlik kazanması için düşünce süzgecinden geçmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle bir varlık, dil dünyasında yer edinmeden önce zihinsel dünyada yer edinir. Zihinsel ortamda da ilgili varlık ve nesnelerin anlam ve mahiyeti dikkate alınarak dilsel bir konuma yerleştirilir. Bu bağlamda isim, kavram, söz dizimi, edebî sanatlar, deyim, atasözü ve bilmece gibi dil ailesinin birçok unsuru düşünce eksenli hareket eder.

Bilgi dünyası ve insanın bütün olanakları, aslında üç alanın ortak ürünüdür. Bu üç alan da “dış dünya”, “düşünme” ve “dil” olgularından meydana gelir. İnsan, düşünme ve dile getirme aracılığıyla ancak dış dünyayı kendisi için ve başkaları için anlaşılır kılabilir.⁴⁴⁹ O, nesnelerin varlığını ancak onları adlandırarak kavrayabilmiştir. Dünya, düşünce düzlemine aktarıldığında bir karışıklıklar bütünü olmaktan çıkar. Çünkü bilgi, her nesneyi içinde boğulduğu kütleden çekip çıkararak bu karışık bütüne düzen getirmek, onu anlaşılır kılmak demektir. Ancak bunu, “her nesneye bir isim vererek” başarabilmiştir.⁴⁵⁰ Var olan ne türden olursa olsun, ancak insan düşünmesinin kavram kurma etkinliği aracılığıyla gerçekten var olmaktadır. Zira kavramlar, dış dünya ile dil arasındaki araçlardır. İnsan, kurduğu kavramları, düşünme dünyasını başkalarına iletir; kısaca nesne haline getirir. İşte burada en az düzeyde de olsa insanları, düşünenleri birbirine bağlayan ortak yapıların olması gerekir ki en alt düzeyde de olsa bir nesnellik sağlanabilsin, bir anlaşma zemini doğabilsin.⁴⁵¹ Ancak düşüncenin sözcük ile olan ilişkisi bir şey olmayıp bir süreçtir; düşünceden sözcüğe, sözcükten düşünceye durmadan gidip gelen bir harekettir. Düşünce, sözcüklerle yalnızca dile getirilmekte kalmaz, onlar aracılığıyla varlık kazanır. Her düşünce, bir şeyi başka bir şeye bağlamaya, şeyler arasında bir ilişki kurmaya yönelir. Her düşünce devinir, büyüyüp gelişir, bir işlevi yerine getirir, bir sorunu çözer. Düşüncenin bu akışı, bir dizi düzlemden geçen içsel bir hareket olarak ortaya çıkar. Düşünceyle sözcük arasında etkileşim konusunda yapılacak bir çözümlemeye, bir düşüncenin sözcüklerle varlık kazanmadan önce içinden geçtiği değişik evre ve düzlemlerin araştırılmasıyla

⁴⁴⁹ Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak* (İstanbul: İnsancıl Yay., 1998), 13.

⁴⁵⁰ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 21.

⁴⁵¹ Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, 13-14.

başlamak zorunludur.⁴⁵² Görülüyor ki düşünce dile dayanarak, daha doğrusu dile kaynaşarak hareket edebilir. Dil, basit bir yardımcı değil, düşüncenin vazgeçilmez ortağıdır. İnsan beyninde kelimeler nesnelerin imgeleriyle birlikte doğmuşlardır.⁴⁵³

Dış dünya, düşünme ve dilin anlam kazanması birbirine bağlıdır. Bu üçlü, varlık bulma yolunda iç içe hareket eder. Dış dünyanın bilgi ve düşünceye konu olması dile, dilin varlık ve kimlik kazanması da dış dünyaya ve nesnelere ihtiyaç vardır. İkisini buluşturan merkez ise zihin ve düşüncedir. Aynı şekilde düşüncelerin konusu, dış dünya ve nesneler olmakla birlikte bunların anlaşılabilirliği, zihinde yer edinmesi ve anlam kazanması için dile, diğer bir ifadeyle sözcük, isim ve kavramlara bağlıdır. Bu durumda sözcük, isim ve kavramların oluşturulabilmesi ve dil ailesindeki yerini alabilmesi için dış dünya ve nesnelere ihtiyaç vardır. Öyle ki bir dilin ve kavramların zenginliği, karşıladıkları varlık ve nesnelerin zenginliğiyle orantılıdır. Bir varlık ve nesne, nicelik ve nitelik olarak bir toplumun hayatında ne kadar çok yer edinirse ona dair isim, kelime ve kavramlar da çoğalır. Ne kadar azalırsa o derece dile de yansır. Sözcük, isim ve kavramlar dış dünya ve nesnelerle birlikte düşünceye de ihtiyaç duyar. Özellikle teknolojik kazanımlar bu noktada dikkate alınabilir. Varlıkların isimlerini, insanların onlar hakkındaki düşünceleri, onlara bakışı, onları kullanma biçimleri belirler. Elbette her kelime ve isim için insanın düşünme rolünden bahsedilmez. Özellikle dilin ilk boyutu ve ilk isimlendirmeler böyledir. Bir sayısına bir, iki sayısına iki ismini vermek gibi. İlk anda iki sayısına bir, bir sayısına da iki denilseydi aynı kabulü görecekti. Ancak sonraki adlandırmalar diğer bir ifadeyle soyut ve benzer varlıklar, çoğu zaman zihinde yer edinen ilk varlıkların isimlerini, türevlerini ya da bunlara benzer isimleri alır. Bu bağlamda düşünme faaliyetinin ilk adlandırmalardan, ilk bilinenlerden ve geçmiş kullanımlardan sonra devreye girdiği görülmektedir. Nitekim sayılara isim veren ve onların ismini belleyen insan, bir yarışmada kazananı birinci diye adlandırırken ilk isimlendirme arasında zihinsel bir bağ kurar.

İnsan, kavram üreten bir varlıktır. İnsanın düşünme yetisi böyle iş görmektedir. Kavramları kuracak bu yolla var olanı anlayabilecek, bilebilecek şekilde programlanmıştır.⁴⁵⁴ Elbette isim bulmak ve kavram oluşturmak karmaşık bir

⁴⁵² Lev Semenovich Vygotsky, *Düşünce ve Dil*, çev. Semih Koray (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998), 179.

⁴⁵³ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 21.

⁴⁵⁴ Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, 12-13.

etkinliğin sonucudur. Çağrışım, dikkat, imgeleme, çıkarsama, belirleme gibi birçok zihinsel faaliyet gerekir. Ancak düşüncenin açmadığı kilit yoktur. Pratik hayatta ve varlık dünyasında bir durum, düşünülen ve görülen bir şey anlatılmak istenirse, dildeki olanaklar harekete getirilir. Düşünen kimse bunda daima başarılı olacaktır.⁴⁵⁵ Çünkü sözcük anlamları statik olmaktan çok dinamik oluşumlardır. İnsan gelişimi ve düşüncenin değişik işleyiş biçimlerine göre değişirler.⁴⁵⁶

İsim ve kavramların oluşumunda düşünceye başvurulmuş en belirgin saha yeni varlık ve nesnelerdir. Dolayısıyla ilk adım, varlık ve nesneler diğer bir ifadeyle dış dünyadır. Hint-Avrupa kavimleri başlangıçta ata binme sanatından habersizdi, çünkü ellerindeki atlar, sırtlarına binilemeyecek kadar güçsüzdü. Bu yüzden atları sadece araba çekmekte kullanıyorlardı. Bu kavimler, doğudaki kavimlerden daha güçlü at yetiştirmeyi ve bunun sonucu olarak ata binmeyi öğrendikleri zaman, aralarından birçoğu, bu işi bir çeşit “vasıta ile gitmek” şeklinde adlandırdı.⁴⁵⁷ Dikkat edilirse ilgili kavimler, “vasıta ile gitmek” ismini bulmadan önce dış dünyaya ve atların üstlendikleri rollere ihtiyaç duymuşlardır. Söz konusu isme dair bir zemin oluşuktan sonra düşünme faaliyeti sonucunda bir isme ulaşmışlardır.

Dil ailesine kazandırılan yeni isim ve kavramların oluşturulmasında dış dünya ve gündelik kullanımlardan yararlanılır. Diğer bir ifadeyle somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene doğru bir yol izlenir. Çünkü insanın düşünme yetisi, yeni nesnelere kimlik kazandırılmasında yakınlık ve benzerlik gibi ilişkilerden hareket eder. İnsan, bir sözcükle bir nesne arasında kurmuş olduğu bir bağ ile o sözcüğe benzer bir nesne için de aynı isim, türevlerini veya benzerini kullanır. Diğer bir ifadeyle zihin ve bellek, bir nesneyi karşılayacak bir isim arayışına girdiğinde doğrudan benzer nesnelerle bağlantı kurar. Çünkü zihin, bilinenden ilham alarak bilinmeyi tanımlar ve ona bir kimlik kazandırır. Nitekim fesâhat ve belâgat kavramlarının arka planında da bu serüvene rastlamak mümkündür. Özellikle bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle yeni kavramların ortaya çıkması ve bunlara yeni isim ve sözcüklerin bulunmasında da bu izleri görmek mümkündür. Yeni varlık kazanan teknolojik icatların dil dünyasında da yer edinmesi için düşünce bir arayış içerisinde olmaya başlar ve ilgili varlıkla dil dünyası arasında ilişki kurmaya çalışır. Varlıkla dil arasında arabuluculuk yapan düşünce, varlığın

⁴⁵⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 298.

⁴⁵⁶ Vygotsky, *Düşünce ve Dil*, 178.

⁴⁵⁷ Porzig, *Dil Denen Mucize*, 1/38.

nitelik ve yapısına uygun kelime ve ifade seçer. Buna örnek olarak trenin icadı gösterilebilir. Tren icat edilip varlık ve araçlar içerisindeki yerini alırken dilsel bir kimliğe ihtiyaç duymuştur. Tren aracını Arapça dil mantığıyla değerlendirmek gerekirse dikkat ve düşüncelerin “sıra” ve “düzen” kelimelerine yoğunlaştığı görülmektedir. Nitekim tren, lokomotif tarafından çekilen, birbirine bağlanmış vagonlar dizisinden oluşan taşıta denir. Nihayet bunun için قِطَار kelimesi tercih edilmiştir. Ancak ilgili kelimenin seçilme mantığını daha iyi anlamak için kelimenin kök ve geçmiş kullanımlarına gitmek gerekir. Develerin dize halinde düzenli şekilde birbirini takip etmesi (أَنَّ تُشَدَّ الْإِبِلُ عَلَى نَسْقٍ وَاحِدٍ خَلْفَ وَاحِدٍ) aynı kavramla ifade edilir. Kelimenin kök anlamı irdelendiğinde sıra ve düzen gibi anlamlarla karşılaşmak mümkündür.⁴⁵⁸ Lokomotif tarafından çekilen vagonlar dizisine de bu düşünceyle قِطَار denilmiştir. Buna trenin kullandığı demiryolu ismi de örnek verilebilir. Demiryolu, ortaya çıkan bir icadın sonucunda birbirinden bağımsız iki ismin birleştirilmesiyle bu icada isim olarak verilmiştir. Ancak burada yolun mahiyeti düşünülerek hareket edilmiştir.

Söz dizimi, deyim, atasözü ve bilmece gibi dilin birçok kazanımları aslında zihinsel süreçlerin birer ürünüdür. Çünkü kelimeler sınırlı, kelimelere konu olan manalar ise sınırsızdır. İnsanın yaşadıkları ve dış dünyasından oluşan manaların sınırını belirlemek güçtür. Bu durumda sınırlı şeylerle sınırsız şeyleri ifade etmenin yollarını keşfetme rolü, düşünceye kalmıştır. “Ağzını bıçak açmaz”, “ağzı var dili yok”, “ağzına kilit vurmuş”, gibi ifadelerde “ağız” kelimesi, “dili açılmak”, “dili tutulmak”, “dili uzamak” gibi ifadelerde ise “dil” kelimesi merkeze alınarak birçok dilsel kazanım elde edilmiştir. Diğer bir ifadeyle sınırlı ve bilinen kelimelerle birçok yeni manalar ve kullanımlar, az sözlerle çok ve derin manalar elde edilmiştir. Bunu sağlayan da zihinsel programıdır.

2. Belâğatin Oluşumunda Psikolojinin Rolü

Belâgat ve edebiyat bilimlerinin psikolojiden yararlanacağı pek çok husus vardır. Bunların başında, edebiyatın varlık sebebi olan edebî eserin nasıl yaratıldığı sorusuna aranan yanıtta psikolojinin üstleneceği rol gelmektedir. Bir eserin nasıl

⁴⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/105-107.

yaratıldığı ve hangi süreçlerden geçerek ortaya çıktığı sorusunun en doğrudan cevabı psikoloji biliminde gizlidir. Çünkü, yaratmanın temel maddesi olan yazar, fizyolojik ve ruhsal tarafıyla en iyi biçimde psikolojinin aydınatabileceği bir öznedir. En genel anlamıyla psikoloji, insan duygu ve davranışlarının sebepleri üzerine yoğunlaştığı ve bu yoğunlaşmayı da onun en bilinmez yanına, bilinçdışına döndürdüğü projektörle yaptığı için edebî eser öznesi olan yazar ve şairin ruh dünyasını, bunu yazmaya iten etkenleri açıklamakta edebiyat bilimine yardım edebilir.⁴⁵⁹

Dil, edebiyat ve belâgat psikolojisiyle iç içe ve birbirini tamamlayan olgulardır. Çünkü insanın duygu ve düşünceleri kafasında tutsaktır. Bu tutsaklığa son veren en önemli özne dildir. Aslında dil, insanı dile getirmektir. Sadece dış dünyasını değil iç dünyasını da. Çünkü dil, insanlar arasında salt bir iletişim ve anlaşma vasıtası olmaktan öte, iç dünyanın dış dünyaya açıldığı bir kapıdır. Bu kapı, yeterince açık, temiz, duru, sade olmadığı sürece duygu ve düşüncelerimizi ifade etmemiz zorlaşır.⁴⁶⁰ Dilin insanın hayatındaki etkinliği yanında belâgatın rolü de göz ardı edilemez. Çünkü belâgat, dil ile ilgili zikredilen niteliklere haiz bir sanattır. O, dilin estetik samimi ve mahrem yüzüdür. İç dünyanın örtük yüzü onunla belirginleşir ve açıklığa kavuşur. Duygu, düşünce ve hayaller en uygun ifade şekillerini edebî eserlerde bulur. Edebiyat, bu manada en derin, en yüksek, en ince ve en kuvvetli ifade şeklidir.⁴⁶¹ Seçilen her kelime, nazım ve üslup psikolojik saikler doğrultusunda tercih edilir. Nitekim belâgat sanatında yer alan her ifade, nazım ve üslup mükemmeliyi temsil eder. “*Üslûb-ı beyân aynıyle insandır*” hakikati bu gerçeğe işaret eder.⁴⁶² Dolayısıyla edebî eser, en az bir ifade aracı olduğu kadar psikolojik bir dışı vurumdur da.⁴⁶³ Zira bilinçaltından da beslenen hayaller, düşler, fanteziler, yazınsal ürünlerin hammaddesini oluştururlar. Yazarlar bunları işleyerek şekil ve ruh verirler yapıtlarına.⁴⁶⁴

Bilimsellik nesnel olup dış unsurların etkisinden uzak; belli ilke, öncül ve sistemler ekseninde hareket eder. Ama tabii ve sanatsal faaliyeteler, dış faktörlerden etkilenmeye maruz kalabilmekte ve birbirinden farklılık gösterebilmektedir. Böylece bilimselliğin aksine doğal ve sanatsal niteliklere sahip olmak öznel gerektirir.

⁴⁵⁹ Emre, *Edebiyat ve Psikoloji*, 311, 312.

⁴⁶⁰ Ünal, *Dil ve Kültür*, 227.

⁴⁶¹ Kaplan, *Kültür ve Dil*, 183-184.

⁴⁶² Durmuş, “Üslûp”, 42/383.

⁴⁶³ Emre, *Edebiyat ve Psikoloji*, 263.

⁴⁶⁴ Yılmaz Özbek, *Edebiyat ve Psikanaliz* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2007), 8.

Belâgat bilimsel olmakla birlikte doğal ve sanatsal bir yapıya sahiptir. Nitekim belâgat hem lafız hem de manadan müteşekkildir. Mütakellim, muhatap, onların iç ve dış dünyası, lafızların içeriklerini oluşturur. Böyle bir durum, belâgatın -daha çok doğal ve sanatsal alanda hâkim olan- özgünlük, öznellik ve estetik gibi izler taşımasını gerektirir. Nitekim bir sanat eserinde sanatçının iç ve dış dünyası tüm açıklık ve samimiyetiyle okunabilir. Belâgat sanatında mütakellim, sadece dil kurallarına bağlı kalarak birtakım sesler ve sözler sarfetmez. Aksine duygu, düşünce ve mana yüklenmiş etkin ifadeler nazmeder. O halde duygu, düşünce ve hayal gibi süreçlerle iç içe olan belâgati, salt bilimsel bir disiplin olarak tanımlamak eksik bir tanımlama olur. Ayrıca belâgate yön veren ve ona kaynaklık eden olgu ve olguların sadece dil olmadığı aksine birçok etkenle birlikte psikolojik süreçlerin de bu noktada hayati bir konum teşkil ettiği bir gerçektir. Bu anlamda belâgatın lafız ve mana boyutlarını tekrar göz önüne almak faydalı olabilir. Zira lafızlar, manaların güdümündedir. Onlara göre seçilir, onlara göre pozisyon alır ve onlara göre süslenir. Dolayısıyla basit ve ruhsuz içerikler için zorlanmadan sıradan kelime ve ifadeler seçilir. Ancak derin manalar, samimi duygular, güzel hayaller ve güçlü düşünceler için renkli, estetik, güzel ve uygun ifadeler tercih edilir. Bu durum, tıpkı her insanın kendine göre kıyafet tercih etmesi gibidir. İnsanın ruhsal dünyası, içinde bulunduğu durum ve ortam, temsil ettiği makam, toplumun ona bakışı, icra ettiği iş ve mesleği hatta fiziksel özellikleri, uyumlu kıyafet ve aksesuar tercihlerine yön verir. Nitekim tüm bunları izleyip gören ve değerlendiren muhatap bir kitle söz konusudur. Belâgat ve edebiyatın durumu da böyledir. İnsan en açık, en samimi, en içten duygu ve düşünceleri belâgatte bulur. Belâgat adeta onun için bir rahatlama ve terapi uygulamasıdır. Cahiliye dönemine dönüp bakıldığında kabile bireyleri, hayatlarını, hissiyatlarını, mazisindeki mefahirlerini, zaferlerini, düşmanlarına karşı beslediği kinlerini, onları küçültücü hicivleri, her cephesiyle etraflarını çeviren tabiatın en güzel ifadeleri şairin sihirli sözlerinde bulur ve bütün bunları ondan bekledi.⁴⁶⁵ O halde insanı psikolojik anlamda en iyi yansıtan ve tatmin eden faaliyetlerin başında belâgat gelir.

Belâgatın psikolojik kaynağına ışık tutan verilere klasik belâgat eserlerinde de rastlamak mümkündür. Belâgatın bir sloganı ve ilkesi haline *لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ* “Her

⁴⁶⁵ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9.

makamın bir makâli vardır.” ve مُطَابَقَةُ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَال “sözün muktezâ-yı hâle uyumu”

şeklindeki ifadeler dikkate alındığında belâğatin arka planında “hâl” ve “makam” olgularının yer aldığı anlaşılmaktadır. Hâl ve makam ise mütekellim ve muhatabın dünyasını içeren kapsamlı kavramlardır. Bunların içerisinde psikolojik süreçler de kendine yer bulur. Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren belâğatin psikolojik arka planına dikkat çekildiğini söylemek mümkündür.

3. Lafız-Mana İlişkisi

Belâğatin psikolojiyle olan ilişkisine ışık tutan başlıklardan biri hiç şüphesiz lafız-mana ilişkisidir. Belâgat alimleri ve tenkitçilerinin lafız-mana ilişkisine dair yorum, tenkit ve tartışmaları belâgat-psikoloji ilişkisi bağlamında da değerlendirilebilir. Bu bağlamda lafzın manaya delaleti, belâğatin mütekellimin duygu ve düşünce gibi süreçlerini yansıtması, mananın lafza yön vermesi ve lafzın manaya tabi olması, psikolojinin belâgate kaynaklık etmesi ve oluşumunda etkin rol alması şeklinde birtakım mülâhazalar geliştirilebilir. Dolayısıyla çalışmada zaman zaman farklı bağlamlarda lafız-mana ilişkisine dair birtakım ifadeler yer verilmiş olmakla birlikte bu ilişkiye ayrı bir başlık halinde, özellikle de belâğatin arka planı ve psikolojik kaynağı bağlamında yer vermek faydalı olabilir.

Lafız-mana tartışmasının temelini belâğatin lafız mı, mana mı yoksa hem lafız hem de mana merkezli mi olduğu soruları oluşturur. Bu doğrultuda lafız-mana tartışması ilk dönemlerden itibaren süre gelmiştir. Bu süreçte “lafız ekolü” ve “mana ekolü” şeklinde iki ekol ortaya çıkmıştır. Tartışmanın taraflarını “lafız ekolü”, “mana ekolü” ve her iki ekolü birleştiren “nazım ekolü” şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutanlar da olmuştur.⁴⁶⁶ Ancak bu gruplar içerisinde lafız önceleyenler daha çok olmuştur.⁴⁶⁷ Kimilerine göre ise ilgili değerlendirmeler, aslında suni bir tartışma olarak hep canlı tutulmuştur. Ahmed Bedevî, lafız-mana tartışması bağlamında nesilden nesile aktarılan ve hakikatmiş gibi kabul edilen büyük bir yanlışın araştırmacıların zihinlerini ve gündemlerini meşgul ettiğini dile getirir. O yanlış da belâğatin merkezine lafız koyup manayı göz ardı eden ve öncülerini olarak Câhîz kabul edilen “lafız taraftarları”,

⁴⁶⁶ bk. Bekrî Şeyh Emin, *el-Belagatu'l-Arabiyye fî sevbihe'l-cedîd ('İlmu'l-me'ânî)* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1999), 15-24.

⁴⁶⁷ Kayrevânî, *Umde*, 1/124-126.

diğeri ise aksini savunup başlarında da Abdülkahir el-Cürçânî zikredilen “mana taraftarları” şeklinde iki farklı gruplandırmanın kabulüdür.⁴⁶⁸

Lafız-mana tartışmasını büyütüp çeşitli ekollerin ortaya çıkmasına yol açan sözlerin başında Câhîz’in manayı geri planda tutan, lafız ve güzel ifadeye dikkat çeken sözlerinin geldiği söylenir.⁴⁶⁹ Sonraki dönemlerde Câhîz’e ait bu sözlerin tekrarlanması, bu anlamda büyük bir etkisinin olduğunu gösteriyor. İlgili tartışmaları bir veya birkaç kişiye bağlamaktan ziyade onu süre gelen ve her dönem daha da çoğalıp artan bir miras olarak görmek daha doğrudur. Ancak Câhîzin de nispet edildiği lafız ekolünden bahsederken bu ekolün manayı yok saydığı anlaşılmamalıdır. Zira lafız ile manayı birbirinden bağımsız; birini var diğerini ise yok saymak yanlış olduğu gibi bunu savunan da olmamıştır. Öyle ki tenkitçilerin çoğu belâgî ve edebî ölçünün lafız-mananın ayrılmaz birlikteliğinde saklı olduğunu savunmuştur.⁴⁷⁰ Ancak böyle bir ortamda bir grubun adeta lafız hamileri ve taraftarları şeklinde ön plana çıkması ve şöhret bulması hem tarafların bazı ifadelerinden hem de ilgililerin farklı okumalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim Câhîz’in eserlerinde hem lafız hem de manaya dair yaklaşımları yansıtan rivayet ve ifadelere rastlamak mümkündür.⁴⁷¹ Yine belîğ kimsenin nitelikleri zikredilirken مَعَانِيَهُ قَوَالِبُ لَفَظِهِ “sözleri manalarıyla uyumlu”

“manaları sözleriyle uyumlu” ya da مَعَانِيَهُ قَوَالِبُ لَفَظِهِ “sözleri manalarıyla uyumlu” şeklindeki tanımlamalar ve Câhîz’in de yer verdiği Bîşr b. el-Mu‘temir’in حَقُّ الْمَعْنَى

الشَّرِيفِ الْفَظُ الشَّرِيفِ “Güzel manalara güzel lafızlar yakışır.”⁴⁷² ifadesi, lafız ile birlikte

manayı da dikkate alan bir bakışın göstergesidir. Lafızla birlikte manayı dikkate alan benzer yaklaşımlar, Askerî ve İbnü’l-Esîr’in ifadelerinde de yer alır.⁴⁷³ Dolayısıyla lafız-mana arasında sıkı bir bağdan bahsedilebilir. Bu anlamda İbn Reşîk el-Kayrevânî’in ‘Umde isimli eserinde yer alan değerlendirmeleri önemlidir. O, lafız-mana ilişkisini ruh-beden birlikteliğine benzetir. Ona göre lafız bir beden, mana ise onun ruhudur. Mana tam ve yeterli olur da lafızda sorun olursa bu durum, insan

⁴⁶⁸ Bedevî, *Üsüsü’n-nakd*, 357.

⁴⁶⁹ Mustafa Nâsîf, *Nazeriyyetu’l-mana fi’n-nakdi’l-Arabî* (Beyrut: Dâru’l-Endülüs, ts.), 38-39.

⁴⁷⁰ Abdülkadir Hüseyin, *Fennül belâga*, 55-56.

⁴⁷¹ Câhîz, *Beyân*, 1/92-93, 111, 145; 2/7-8; Câhîz, *Kitâbü’l-Hayevân*, 3/39.

⁴⁷² Câhîz, *Beyân*, 1/136.

⁴⁷³ Askerî, *Sinâ’ateyn*, 69; İbnü’l-Esîr, *Meselü’s-sâir*, 98.

vücudunun bazı uzuvlarında meydana gelen aksama ve felç gibi zafiyetlere benzer. Çünkü ruh var olmakla birlikte vücut sağlıklı değildir. Aynı şekilde manada bir zayıflık ve eksiklik olursa tıpkı ruhsal hastalıkların bedensel hastalıkları tetiklemesi gibi lafız da etkilenir. Ancak mananın tamamı olmaz veya anlaşılmazsa ölmüş ve ruhsuz bir beden gibi etkisiz ve faydasız bir lafız kalır. Böyle bir lafız, kulağa hoş gelse de göze hitap eden ruhsuz bir beden gibi etkisiz ve anlamsızdır. Aynı şekilde lafız, tümüyle sorunlu olursa içinde sağlıklı bir mana barındırmaz. Ruhun bedeninin dışında kendine başka bir yer bulamadığı gibi.⁴⁷⁴ Lafız-mana bütünlüğü ortadayken zaman zaman lafzın ön plana çıkarılması ve belâğatin temel taşı olarak görülmesinin gerekçesi şu olabilir: İbnü'l-Esîr'in ifade ettiği gibi manalara ulaşmak lafızlara ulaşmaktan daha kolaydır.⁴⁷⁵ Ayrıca herhangi bir konuda insanların asgari düzeyde benzer düşünceleri ve aynı manalara varmaları mümkündür. Dolayısıyla mana olgusunu dikkate alarak söz sahiplerinin belâğî yetenek ve meziyetlerini tespit etmek güçtür. Bu durumda zihinde tasarlanan manaların uygun ve güzel sözlerle yansıtılması belâgat sanatının bir kıstası olabilir. Bunun yanında mananın soyut, lafzın ise somut olması ve lafzın manayı yansıtması gibi nedenlerle lafız ve lafızla iltisaklı olgular birçok kimse tarafından ön plana çıkarılmıştır. Nitekim bir kimseyi övmek amacıyla cömertliğini denize, cesaretini aslana benzetmeyi asgari düzeyde zihinde tasarlamak avam-havas olmak üzere herkes tarafından mümkündür. Bunu etkili ve uygun bir şekilde yansıtmak ifadeler seçmek ancak belâğî bir ölçü olur.⁴⁷⁶

Manayı ön plana çıkaranlar ise lafzın güzelliği önemli olmakla birlikte belâgatte asıl maksadın mana olduğu, yaratıcılık, estetik ve güzel tasavvurların anlamla ilgili olduğu, lafızların ise manaya tabi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla lafız, estetik ve güzelliğini manadan alır.⁴⁷⁷ Cürcânî, lafız-mana üstünlüğünü tartışan ve lafzı ön plana çıkaranları çokça eleştirirken böyle kimselerin aslında manaya ait özellikleri lafza yakıştırdığını ifade etmiştir. Bu da mananın gün yüzüne çıkmak için lafızlara olan ihtiyacından kaynaklanmıştır. Bu yanlış düşünce sonucunda nazım olgusunda da yine lafız ön plana çıkarılmıştır. Hâlbuki nazım, lafız ile mananın kaynaşmasıdır. Cürcânî, söz konusu düşünceye sahip olanların konuya, söze muhatap olanların

⁴⁷⁴ Kayrevânî, *'Umde*, 1/124.

⁴⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *Meselü's-sâir*, 1/98.

⁴⁷⁶ Kayrevânî, *'Umde*, 1/127.

⁴⁷⁷ Şâyib, *Uslûb*, 173.

penceresinden bakarak karar verdiğini söyler.⁴⁷⁸ İbn Cinnî ise Arapların lafza çok değer verdiğini ancak mananın onların nezdinde daha kıymetli olduğunu ifade eder. Lafızlara atfedilen değer ise manalara olan delaletinden kaynaklanır. Dolayısıyla Arapların lafızlara olan ilgisi, salt lafızdan değil aksine manalara hizmet ettiği içindir.⁴⁷⁹ İbnü'l-Esîr de benzer ifadeler kullanarak İbn Cinnî'nin düşüncesini desteklerken⁴⁸⁰ lafızların manaya hizmet ettiğini, dolayısıyla hizmet edilen, hizmet edenden daha üstün olduğunu ifade ederek tartışmaya bir kıyaslamayla yaklaşmıştır.⁴⁸¹ Zikredilen bilgiler çerçevesinde lafız ve manayı birbirinden bağımsız görmek ve tartışmak sağlıklı değildir. Nitekim Cürcanî, lafız-mana tartışmasında ya da belâğatin odağında hem lafzın hem de mananın kendine yer bulduğu nazım olgusunu savunur. Kazvînî, Cürcanî'nin zaman zaman manayı ve lafızların delaletlerini ön plana çıkarıp salt lafızları dikkate almayan ifadelerinden, onun aslında nazmı savunduğunu ifade etmekte ve bu konudaki fikrini şu sözleriyle özetlemektedir: “*Belâgat, terkip ve nazım içerisinde manaya delalet etmesi itibariyle lafzı merkeze alan bir olgudur.*”⁴⁸²

Lafız-mana ilişkisi ve tartışmasına dair zikredilen bilgilerden sonra mananın lafza olan etkisi fikri, psikolojinin belâgate olan etkisine ışık tutar. Bu bağlamda şöyle bir soruya yer verilebilir: Lafız mı manaya yoksa mana mı lafza tabidir? Verilen cevaplar, lafız-mana tartışması çerçevesinde değişkenlik gösterebilir. Bunun yanında muhatap ve mütekellim penceresinden de farklı cevaplar vermek mümkündür. Nitekim muhatap, önce sözü algılayıp sonra manayı düşündüğü için manaların söze tabi olduğu, mütekellim ise önce manayı düşünüp sonra lafzı tercih ettiği için sözün manaya tabi olduğu fikri ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hangisinin tâbi/uyan hangisinin metbû/uyulan olduğu görecelidir. Ancak belâğatin arka planını ve kaynağını sorgularken tartışmaya mütekellim açısından bakmak daha faydalıdır. Çünkü mütekellim, söz ve belâğatin kaynağıdır. Kelâmın çıkış kaynağını dikkate alarak bu konuda birtakım değerlendirmelerde bulunan ‘Alevî, “lafızların manalara delalet ettiği” söylemine istinaden manaların lafızlara tabi olduğu düşüncesine kapılmanın yanlış olduğunu sert bir dille ifade etmiş ve eleştirmiştir. Ona göre doğrusu, “lafızlar, manalara tabidir.” Çünkü manalar var olduktan sonra lafızlar, onlara

⁴⁷⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 63-64, 360-361, 454-455.

⁴⁷⁹ İbn Cinnî, *Hasâis*, 1/237-238.

⁴⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *Meselü's-sâir*, 2/65.

⁴⁸¹ İbnü'l-Esîr, *Meselü's-sâir*, 2/69.

⁴⁸² Kazvînî, *Îzâh*, 20.

göre şekillenir. Nitekim uzaktan bir karartı görüp de taş zanneden onu taş olarak adlandırır. Ancak yaklaşıp da onun ağaç olduğunu düşündüğünde onu ağaç olarak, biraz daha yaklaşıp aslında onun bir adam olduğunu anlayınca onu adam olarak isimlendirir. Dolayısıyla zikredilen isimler ve yapılan adlandırmalar, zihindeki hakikat ve manaların değişkenliğine göre farklılık gösterir. Benzer durum, terkip ve cümleler içinde geçerlidir.⁴⁸³ Aynı düşüncelere, ‘Alevî’den önce اَلْأَفَاطُ حَدَمُ الْمَعَانِي “Lafızlar manaların hizmetkarıdır.” gibi sözlerle rastlamak mümkündür.⁴⁸⁴ Lafızların tâbi, manaların da metbû ve lafızların manaların hizmetkarı olduğu düşüncesiyle belâğatin arka planında rol oynayan unsurlardan birinin de psikolojik unsurlar olduğunu söylemek mümkündür. Zira manalar, zihinsel süreçlere sahiptir.

4. Belâğatin Doğal Boyutu

Belâgat, bilimsel ve sanatsal yapılarıyla birlikte doğal bir boyuta da sahiptir. Bu yapıların başında doğal belâgat gelir. Zira belâgat sürecini insanın varlığıyla başlatmak mümkündür. Hakkında birçok ihtilaf olsa da bazı müfessirler, عَلَّمَهُ الْبَيَانَ “Ona beyânı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti.”⁴⁸⁵ ayetindeki “beyân” kelimesini “zihnindekini fasîh ve etkin bir dille aktarmak” şeklinde yorumlamıştır.⁴⁸⁶ Bu bağlamda belâğatin, kodları Allah (c.c.) tarafından insana yerleştirilen doğal bir olgu olduğu söylenebilir.

İnsanın dil, ilham, hayal, duygu, düşünce, haz ve estetik gibi içgüdüsel ve zihinsel olgulara sahip olması, belâğati doğal ve potansiyel olarak ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insanın zihinsel anlamda duraksama yaşadığı bir an yoktur. Sürekli zihinsel bir aktivite içinde olan insan, bunları dil kanalıyla başkalarıyla ya da muhatap bulamasa kendisiyle paylaşmak ister. Nitekim psikolojik süreçler çoğunlukla davranış olarak dışa yansır. İnsanın buna karşı koyması çoğu zaman mümkün değildir. Sevgisini, muhabbetini, öfkesini vd. süreçleri zihninde saklayamaz. Steven Pinker’in

⁴⁸³ ‘Alevî, *Tırâz*, 1/98.

⁴⁸⁴ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahman el-Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, thk. Ebû Fîhr Mahmud Muhammed Şakîr (Kahire-Cidde: Matbaatu’l-medenî-Dâru’l-medenî, 1412/1991), 8; Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 52-54.

⁴⁸⁵ er-Rahmân, 55/4.

⁴⁸⁶ Ebû’l-Berekât Hâfîzuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru’l-kelîmî’t-tayyib, 1419/1998), 3/409.

dediği gibi “*Düşüncelerimiz ağızımızdan o kadar zahmetsiz çıkar ki çoğu zaman bundan rahatsızlık duyarız.*”⁴⁸⁷

Psikolojik süreçler için kimi zaman sade ve basit, kimi zaman ise güzel, estetik ve etkin bir dil tercih edilir. Diğer bir ifadeyle belâgat ve edebiyat kanallarına başvurulur. Gündelik ve normal manalar için basit bir dil kullanılırken güçlü, yoğun ve etkin içerikler için de aynı etkinlikte bir dil benimsenir. Özellikle aşk, sevgi, hüzn gibi yoğun yaşanan duygular, çoğu zaman güzel, estetik ve etkin bir dille yansıtılır. Hatta zaman zaman etkin bir dil için özel ve yoğun bir çabaya da gerek kalmaz. Nitekim muhatabın belâgatten duyduğu haz fitrî olduğu gibi mütekellimin ağzından dökülen belîğ ve edebî sözler de çoğu zaman fitrîdir. Dolayısıyla belâgatin doğal, içgüdüsel ve zihinsel bir niteliğe sahip olması, psikolojiyle olan ilişkisini güçlendiren önemli unsurlardandır.

İlk insanla birlikte bütün toplumlarda var olan doğal belâgat verilerini cahiliye edebiyat kültüründe de yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Bu kültüre zemin oluşturan unsurlardan biri de hiç şüphesiz dönemin yaşam koşullarıdır. Zira dönemin yaşam kültüründe duygu ve düşünceler başta olmak üzere psikolojik süreçler yoğun bir şekilde ön plana çıkmaktaydı. Bu süreçler, yetenek gibi edebi donanımlarla birleşince güçlü bir edebiyat örneği ortaya çıktı. Nitekim monoton bir hayatın psikolojik süreçleri de durağan olur. Cahiliye toplumunun genel anlamda çeşitli ve renkli bir hayatı olmasa da yaşamın belli noktalarında hareketli bir hayat hâkimdi. Özellikle birbirleriyle olan mücadeleleri bu anlamda çok önemli bir yer tutmaktaydı. Birçok noktada eleştiriye konu olan bu zihniyet, edebiyat adına güzel sonuçlar doğurduğu bir gerçektir. Birbiriyle olan mücadele ve savaşları fahr, hamâset, mersiye ve hiciv gibi birçok edebiyat temasına kaynaklık etti. Bir taraftan eleştirilip cahiliye etiketiyle damgalanan bu toplum, diğer taraftan “efsahu’l-umem/en fasîh toplum” övgüsüne mazhar olmuştur. Bu dönemde her ne kadar edebî eserlerin “havliyyât”⁴⁸⁸ gibi kişisel ya da panayırlarda arz edilerek⁴⁸⁹ genel bir tenkit süzgecinden geçirildiği bilinse de bu sisteme tabi tutulmadan bedevi atmosferin etkisiyle dillerden dökülen bir edebiyat yapısı da söz konusuydu. İbn Reşîk el-Kayrevânî, “irticalen/doğaçlama” ve “bedâheten/ansızın” meydana gelen edebiyat örneklerinden bahsederken muallaka

⁴⁸⁷ Pinker, *Dil İçgüdüğü*, 18.

⁴⁸⁸ Züheyr b. Ebî Sulmâ’nın havliyyâtları bu anlamda meşhurdur. bk. Kayrevânî, *’Umde*, 1/129.

⁴⁸⁹ Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi*, 31-32.

şairlerinden Hâris b. Hillize'nin (ö. 570 [?]) Hîre hükümdarı Amr b. Hind'in (554-569) huzurunda kabilesini Tağliblilere karşı savunmak için söylediği kasidesini irticalî örnek olarak zikreder.⁴⁹⁰ Câhiz de Arap edebiyatı hakkında övgü dolu sözler sarf ederken Arapların edebiyat yapısını zorlamadan uzak; doğaçlama şeklinde niteleyerek bunun adeta bir ilham olduğunu, edebî mahsullere yeltendiklerinde günlük yaşamın hangi aşamasında olurlarsa olsunlar içerik ve temaların kendilerine oluk oluk aktığını ifade eder.⁴⁹¹ Nitekim Velîd b. el-Mugîre (ö. 1/622) Kur'ân-ı Kerîm'i dinledikten sonra müşrik taraftarlarına şu güzel tanımlamalarda bulunmuştur: وَاللّٰهُ اِنَّ لِقَوْلِهِ الَّذِي يَقُولُ خَلَاوَةً

*“Vallahi onun söylediği sözün bir tatlılığı/hazı vardır. Üzerinde bir şıklık ve zarafet vardır. Üstü meyvelidir/verimlidir, altı ise su kaynağıdır/bereketlidir. Onun sözü tüm sözlerin üstündedir, onun üstüne çıkılmaz. Onun sözü altındakileri mahveder.”*⁴⁹² Velîd, gururlu bir yüzle peygambere giderken bambaşka bir ruh haliyle geri döndü. Kendisini bekleyenlere Kur'ân-ı Kerîm'e dair hislerini anlatırken son derece doğal, veciz, güzel ve etkin ifadeler kullandı. Bu nitelikli sözlerin kaynağı hiç şüphesiz Velîd'in peygamberin yanında yaşadığı psikolojik süreçler olmuştur. Ancak cahiliye döneminin edebiyat mirasını sadece doğal, içgüdüsel ve bireysel bir süreçle açıklamak eksik bir tanımlama olur. Aksi halde insan olması itibarıyla her bireyin veya her toplumun günlük dilde olduğu gibi edebiyatta da aynı seviyede olması gerekirdi. Ancak vakıa böyle değildir. Cahiliye toplumunun edebiyat kültürünün yeri müstesnaydı. Her toplumun uğruna feda olduğu, nesilden nesile aktardığı değer ve kültürleri var olduğu gibi cahiliye toplumunun da edebiyat mirası bu kutsiyet ve değerler zincirinin bir halkasıydı. Dönemin edebî kültürünün doğal edebiyatla birlikte öncü simalara duyulan özentî, taklit vd. etkenlerle birlikte varlık kazandığını söylemek mümkündür. Nitekim söz konusu dönemde doğan her yeni birey kendisini bir edebiyat havuzu ve atmosferi içerisinde bulurdu. Bu durumda dönemin doğal edebiyatını kişisel gayretle birlikte toplumsal ve kültürel hafıza sonucu ortaya çıkan bir faaliyet şeklinde anlamak daha doğru olabilir.

⁴⁹⁰ Kayrevânî, 'Umde, 1/190.

⁴⁹¹ Câhiz, Beyân, 3/27-29.

⁴⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, el-Mustedrek 'ale's-Sahîhayn, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1420/2002), 2/550-551.

5. Belâgatin Kaynakları

Edebî şahsiyetlerin ve nitelikli sözlerinin arka planı her zaman merak konusu olmuştur. Özellikle ilk dönemlerde nitelikli sözlerin kaynağı olarak insan dışı varlık ve güçler gösterilmişti. Cahiliye döneminde şairlerin sıradan insan olmadıkları, cin, şeytan vb. varlıklarla ilişkisi olduğu ve bu varlıkların onlara ilham kaynağı olduğu inancı mevcuttu. Hatta onlara deli, sihirbaz⁴⁹³ kâhin ve hayalperest⁴⁹⁴ yakıştırmaları yapılmıştı. Mesela Hutay'e'nin (ö. 59/678 [?]) cinden bir arkadaşı vardı, Ferezdak da (ö. 114/732) gerektiği zaman ciniyle telakkide bulunurdu. Küseyyir, (ö. 105/723) bir yolculuğunda yanına gelen ve arkadaşı olduğunu söyleyen bir cin vasıtasıyla şiir söylemeye başladığını anlatırdı.⁴⁹⁵ Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.⁴⁹⁶ Tabi bu tür gizemli düşünce ve inançlar daha çok toplumun alt katmanları arasında yaygınlaşmıştı. Ancak bazı bilginlerin çok önceden (Aristoteles gibi) edebî eserleri içsel ve psikolojik süreçlere bağladığı hatta şairlerin de şiirlerinin kaynağını bu süreçlere bağladığı bilinmektedir.⁴⁹⁷ Nitekim Züheyr b. Ebî Sülma'nın (ö. 609 [?]) ekolu gibi söz sahibinin uzun ve hassas eleştiri süzgecinden geçirilerek hazırlanan edebî eserlerden bahsetmek mümkündür. Aynı şekilde ilk dönemlerden itibaren Arap edebiyatı ve eleştirisi hakkında kaleme alınan eserler incelendiğinde içsel süreçlerin edebiyat ve belâgatin kaynağı olarak kabul edildiği anlaşılır. Günümüzde de bu durum, insanın kendisi ve zihinsel süreçleri dikkate alınarak izah edilmeye çalışılmaktadır. Diğer bir ifadeyle psikoloji biliminden de faydalanarak tartışılmaktadır.

Belâgatin kaynağını sorgularken akıllara ilk olarak mütekellim vasfına sahip insan gelir. Nitekim zihindeki sessiz ve örtük süreçleri kelimelerle keşfedip onlara sanatsal bir kimlik kazandıran odur. Ancak belâgatin kaynağı olarak salt insanı göstermek yüzeysel bir kabul olur. Ayrıca bu durumda insan kapsamına giren herkesin belîğ ve edip olması söz konusudur. Hâlbuki her insan nitelikli sözler kullanmaya muktedir değildir. Her insan konuşabilir ancak her insan güzel, estetik ve sanatsal ifadeler kullanamaz. Nitelikli söz ve ifadeler için bazı süreç, donanım ve istidatlara sahip olmak gerekir. Nitekim kimi insanlar nitelikli sözler kullanabilirken kimisi kullanamaz. Muktedir olanlar da kimi zamanlarda bunu gösterebilirken kimi

⁴⁹³ Kayrevânî, 'Umde, 1/197.

⁴⁹⁴ Welles - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 104.

⁴⁹⁵ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 11.

⁴⁹⁶ Abdürrezzak Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ* (b.y.: Mektebetu'l-Anglo'l-Mısıryye, ts.), 206-214.

⁴⁹⁷ Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ*, 10, 215-224.

zamanlarda gösteremez. Zaman zaman yoğun çabalara rağmen bir ifade bulmak zor ya da mümkün değilken bazen de ifadeler ağızdan çıkmak için sıra bekler. Mehmet Akif Ersoy'un "*İstiklâl Marşı bir daha yazılamaz. Kimse bir daha İstiklâl Marşı yazamaz, ben de yazamam!..*"⁴⁹⁸ sözlerini edebiyat ortamı, oluşum süreçleri ve aşamalarını hatırlamak adına faydalı olur. Bu bağlamda belâğatin arka planını, insanları birbirinden ayrıcalıklı ve nitelikli kılan olguları merkeze alarak sorgulamak daha sağlıklı olur. Dolayısıyla belâgate kaynaklık eden ve ona sanatsal bir kimlik kazandıran birçok olgu arasında ilk sırada zihinsel ve psikolojik süreçler gelir. Nitekim psikanalize göre bilinçaltı birçok sanatçının besli kaynağıdır. Sanat yapıtı, bir hayal ürünü olduğu gibi aynı zamanda sanatçının bilinçaltından sızan ruh hallerinin de yansımasıdır.⁴⁹⁹ Ruh ve kalpte doğan manalar hayale misafir olur, tasavvurla şekil alır, akılla tanzim edilir ve sonunda söz ve yazıya dökülür.⁵⁰⁰

Belâgat, sadece mütakellimin dilinden dökülen sözlerden ibaret değildir. Tolstoy'un "*Yalnızca bedenler değil, beyinler de sanat için çaba harcarlar.*"⁵⁰¹ ifadelerinde olduğu gibi bir sanat hüviyetinde olan belâgat de "şekil-içerik" ya da "lafız-mana" olmak üzere iki temel unsurdan oluşur. Şekil ve lafız, dil olgusuna dayanırken içerik ve mana ise psikolojik süreçlerden, çevresel ve kültürel kazanımlara kadar uzanan geniş bir alana sahiptir. Diğer bir ifadeyle insanın yaşadıkları, yaşaması muhtemel olan, hayallerine ve düşüncelerine konu olabilecek bütün dahili süreçlerle birlikte harici etkenler de belâğatin içeriğini oluşturur. Aslında harici olgular da zihinsel yoğrulmalar sonucunda belâgate konu olur. O halde belâğatin içerik ve arka planının zihinsel olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim 'Alevî de "belâğatin konum ve aşamaları" başlığı altında eşya ve varlıkların tahakkuk süreçlerini şu dört maddede sıralar:

- Zihinsel tahakkuk ve tasavvur,
- Dış dünyada tahakkuk, (zihinsel dünyadan çıkmış tüm somut ve soyut varlıklar)
- Lafızlar, (zihinsel ve dış dünyada var olanlara delalet eden)
- Yazılar. (lafızlara delalet eden)

⁴⁹⁸ Ersoy, *Safahat*, 19.

⁴⁹⁹ Özbek, *Edebiyat ve Psikanaliz*, 15.

⁵⁰⁰ Yusuf Alan, *Sözün Gücü* (İstanbul: Nesil Yay., 2004), 19.

⁵⁰¹ Tolstoy, *Sanat Nedir*, çev. A. Baran Dural (İstanbul: Bilge Karınca Yay., 2011), 60.

‘Alevî, belâgatin, üçüncü ve dördüncü aşamalarda meydana geldiğini söylerken bir şeyin dış dünyada varlık kazanması, zihinsel tasavvura bağla olduğu gerçeğinden hareketle zihinsel tahakkukun diğer bütün aşamaların temeli ve kaynağı olduğunu ifade eder.⁵⁰² Dikkat edilirse belâgatin kimlik kazanmasını lafız ve yazıda olduğunu söyleyen ‘Alevî, belâgatin varlık aşamasını zihinsel tahakkuk ile başlatmıştır.

Psikolojik süreçlerin belâgate sadece varlık ve hüviyet kazandırmakla kalmayıp ona estetik, etkinlik ve dinamizm de katmaktadır. Belâgatin olanaklarıyla birlikte mütekellimin edebî donanımı ne kadar üst düzeyde olsa da nitelikli eser inşasında psikolojik süreçler de vazgeçilmezdir. Recâîzâde *Ta’lîm-i Edebiyyât* kitabında bu konuda şunları söyler: “*Hissiyât-ı kalbiyye belâgatin muallim-i evveli add olunsa şâyândır, ekseriyyâ kuvve-i iknâiyyenin âciz kaldığı yerde hissiyyât galebesini te’min eder. Tabîidir ki her bir müellif kârîlerinin kulübünü teshîr etmek ister. Bu husûsda muzafferiyyetini kazandıran hissiyyâtdır. Tahrik-i kalb iknâ’dan daha emîndir. Ve ba’zı vakt bir damla gözyaşı bir bürhândan daha kuvvetlidir.*” Hissiyât-ı hakîkiyye başlığı altında da sözlerine şöyle devam eder: “*Şâyân-ı dikkat hakâyık-ı edebiyedendir ki bir müellif ne kadar mahir olursa olsun kendi kalbinde hiss etmediği helecâmı başkasının kalbinde husûle getirmege muktedir olamaz.*”⁵⁰³

Belâgatin arka planında zihinsel süreçlerin ehemmiyetine dair Ka‘b b. Zühreyn’in (ö. 24/645 [?]) Hz. Peygamberi metheden şu ifadeleri örnek ve izah mahiyetinde zikredilebilir:

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٌ

*Şüphesiz ki peygamber, -Allah’ın kılıçlarından- çekilmiş, parlak, değerli bir kılıçtır.*⁵⁰⁴

Medine döneminin ilk zamanlarında çevresinden birçok kimsenin Müslüman olduğu halde Kâ‘b ve diğer bazı şairler, İslâm dinini ve Hz. Peygamber’i hicvetmeye devam eder. Kâ‘b, İslâmiyet’i kabul eden kardeşi Büceyr’i bundan vazgeçirmek için Resûl-i Ekrem’i de hicvettiği bir şiir söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Kâ‘b’ın öldürülmesini ister. Kâ‘b, kabilesi Müzeyne’nin himayesine sığınmak istediye de

⁵⁰² ‘Alevî, *Tırâz*, 66-67.

⁵⁰³ Recâîzâde, *Ta’lîm-i Edebiyyât*, 87, 89.

⁵⁰⁴ Ka‘b b. Zühreyn, *Divan*, thk. Ali Fâ‘ûr (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1417–1997), 67.

kabileleri onu reddeder. Kardeşi Buceyr'in, Müslüman olduğu takdirde bağışlanacağını bildirmesi üzerine Müslüman olmaya karar verir ancak çevresindeki söz taşıyıcı kimseler kendisine kesinlikle peygamber tarafından öldürüleceğini söyler. Daha sonra söyleyeceğı “*Resulullah'ın beni cezalandıracağı haberini aldım. Ancak Resulullah'tan beklenen aştır.*”⁵⁰⁵ ifadelerindeki inancı, kararlılığı ve cesaretiyle hareket eden Ka'b, Medine'ye giderek Resulullah'ın huzurunda ensar ve muhacirlerden oluşan bir topluluğun önünde İslâm'ı kabul eder ve orada yukarıdaki ifadelerinin de yer aldığı meşhur kasidesi “Bânet Su'âd”ı okur. Zikredilen kılıç temalı beyti söylediğinde Resûl-i Ekrem duygulanarak üzerindeki Yemen hırkasını (bürde) Kâ'b'ın omuzlarına atar.⁵⁰⁶ Burada dikkate değer olan Ka'b'ın peygamberi kılıca benzetmesi ve onu kılıç üzerinden tanımlamasıdır. Onu bu ifadelere sevk eden içinde bulunduğu ortam, yaşadıkları ve zihinsel süreçleridir. Nitekim daha önce peygambere düşman olan ve ölüm fermanı verilen Ka'b, kendini kaotik bir ortamda bulur. Kabilesi tarafından da yalnızlığa itilmesi ve etrafında ölüm fermanını yayan tellalların seslerini duyması, onu peygamberin bağışlama ve hoşgörüsüne teslim olmaya iter. Ka'b'ın peygamberi kılıç figürüyle tanımlaması, dönemin savaş kültürü, o anda yaşadıkları ve yaşaması muhtemel süreçlerin bir yansımasıdır. Bununla birlikte kılıcın güç ve kuvveti temsil etmesi, onun da bağışlama ümidi taşınması ifade tercihlerinde bir diğer etken olabilir.

5.1. Tabiat

Edebî eserlerin ve belâğî sanatların ortaya çıkış sürecinde söz sahibinin psikolojik süreçlerle birlikte çeşitli istidat ve edebî donanımlara sahip olması gerekir. Nitekim toplumun bireylerini birbirinden ayıran, onlara mütekellim, şair ve hatip gibi nitelikler ve kimlikler kazandıran unsurların başında edebî donanımlar gelir. Elbette her insan hayatında sınırsız süreçler yaşar ve hiçbir anı bu süreçlerden yoksun değildir. Ancak herkes bunları etkin sözlerle ifade edebilecek donanıma sahip değildir. Dolayısıyla edebî donanımı belâğatin ilk basamakları arasında görmek mümkündür.

Edebî donanım zekâ, yetenek, yaratıcılık ve zevk-i selîm gibi birçok bileşenden oluşmaktadır. Her bir bileşen diğeriyle iç içe, birbirini destekler ve tamamlar mahiyettedir. Zikredilen olgular üst düzey nitelikler olduğu gibi bunlara sahip kimseler

⁵⁰⁵ Ka'b b. Züheyr, *Divan*, 65.

⁵⁰⁶ Ahmet Savran, “Kâ'b b. Züheyr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 24/7.

de sıradan bir birey olmaktan çıkar. Nitekim yazar ve şair öznesi, toplumun sıra dışı üyesidir. Ona bu üstün meziyeti veren ise fıtratı ve sonraki kazanımlarının harmanlanmasıdır. Sıra dışılığı yaratan en önemli öğelerden biri de sıra dışı durumlara muhatap olmaktır. Pek çok yazar ve şaire anormal değişimin sebeplerinden biri hayatı boyunca başından geçen olayların, muhatap olduğu dış dünyanın ona, diğerlerine olduğundan farklı bir şekilde yaşanmasıdır. Günlük hayattaki yaşantısı ve ortaya çıkardığı ürünlerin gerisindeki bilinç bakımından insanların genel çoğunluktan oldukça farklı bir bilinçsel art alanı olduğu ortadadır. Zaten bu konuda psikologların ufak tefek ayrıntılar dışında uzlaştıkları ender noktalardan biri de yazar öznesinin sıradan insandan ben kurgusu ve psikolojik donanım bakımından farklı olduğudur.⁵⁰⁷

Edebî donanımın en önemli ve en temel unsuru tabiattır. Nitekim Rummânî, (ö. 384/994) belâğatin aslını ve kaynağını -başka yardımcı unsurların da mevcut olduğunu zikrederek- tabiat olarak açıklamıştır.⁵⁰⁸ Kendisi belâğatin aslını tabiat olarak tanımlarken kimi kaynaklarda “*Belâğatin temeli, belâgat aracının (tabiat) bulunmasıdır.*” şeklinde ifadeler yer alır.⁵⁰⁹ Câhiz, *Beyân* adlı eserinde ilgili ifadeler rivayet olarak yer vermiş ve “alet/araç” ifadesinden maksadın ne olduğunu detaylı bir şekilde açıklamıştır. Açıklamalardan sonra “medar-ı emir” diyerek “alet” ifadesini “muhatap kitleye göre konuşabilme” şeklinde özetlemiştir.⁵¹⁰ Bu bağlamda Câhiz’in, belâğatin temelinde yer alan belâgat aletini tabiat, yetenek ve istidat olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Hasan ez-Zeyyât ise “belâgat aracı” ifadesini bahsedilen tabiat ve elde edilen bilgi olarak açıklamıştır.⁵¹¹ Burada “elde edilen bilgi” kaydını kesp olarak yorumlamak mümkündür. Dolayısıyla Zeyyât’ın belâgat aletini vehbî ve kesbî kazanımlar şeklinde ikiye ayırdığı söylenebilir. Zikredilen bilgiler ışığında belâğatin merkezinde tabiatın yer aldığını, tabiattan maksadın da yetenek, istidat ve karakter olduğunu söylemek mümkündür.

Tabiatın, belâgat ve edebiyatın nüvesi olduğu konusunda şüphe yoktur. Kuşkusuz bu, sadece tabiat olgusuyla sınırlı değildir. Ancak kimileri, tabiat olgusunun önemine atfen “Belâğatin aslı, tabiattır.” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Fakat tabiatın içeriğinde, onunla ilişkili olgularla birlikte belâğatin temelinde yer alan diğer birçok

⁵⁰⁷ Emre, *Edebiyat ve Psikoloji*, 126, 312-313.

⁵⁰⁸ Kayrevânî, *Umde*, 1/243.

⁵⁰⁹ Câhiz, *Beyân*, 1/92.

⁵¹⁰ Câhiz, *Beyân*, 1/92-93.

⁵¹¹ Zeyyât, *Difâ*, 44.

unsur da söz konusudur. Nitekim Hasan ez-Zeyyât, tabiatın içeriğini şu dört fitrî olguyla doldurmuştur. Keskin zekâ, sınırsız hayal, güçlü duygu, musiki algı.⁵¹² İbn Reşîk el-Kayrevânî de temeli tabiat, çatısı rivayet, kolonları ilim, kapısı deneyim, sakinleri ise mana şeklinde şiirin yapısını evin yapısına benzeten çok bileşenli ifadelerle yer vermiştir.⁵¹³ Kâdî el-Cürcânî, (ö. 392/1001-1002) de Arap ilimlerinden bir ilim olan şiirde tabiat, rivayet ve zekâ unsurlarının müşterek, alışkanlık ve deneyimin de şiire dayanak ve sebeplerine kuvvet olduğunu ifade etmiştir. Devamında ancak zikredilen özelliklere haiz kimsenin bu alanda başarılı olacağını ve başarı oranı bu hasletlere göre değişkenlik göstereceğini söylemiştir. Cürcânî'nin ifadelerinden yola çıkarak onun şiirin temeline zekâ ve tab'ı yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Zira zeki ve yetenekli bir kimsenin lafızlara ancak rivayetle ulaşabileceğini, rivayetin de ancak ezberle olabileceğini dile getirmiştir. Nitekim edebiyatın büyük simalarından olan Züheyr, Evs'in, Hutay'e, Züheyr'in ve Ebû Züeyb, Sâ'ide b. Cüeyye'nin ravileriydi.⁵¹⁴ İlgili ifadeler ve değerlendirmelerden hareketle tabiatın belâgat ve edebiyatın merkezinde yer aldığı ancak bu role hem iç hem de dış unsurlarla sahip olduğu söylenebilir.

Tabiat olgusu, belâgat ve edebiyatın anahtarıdır. Aynı zamanda belâgat sanatlarının ortaya çıkış sürecinde yer alan diğer unsurların da zeminini oluşturur. Bir kimse zihninde sınırsız duygu, düşünce ve hayaller biriktirse de edebî istidattan yoksun olduğunda edebî eserlerin ve belâgat sanatlarının verimliliğinden bahsedilemez. Nitekim mütekellimin belâgatinden bahsedilirken şu ifadeyi neredeyse tüm belâgat kaynaklarında görmek mümkündür: “*Mütekellimin belâgatî, belîğ kelâm oluşturmaya yetkinlik kazandıran bir melekedir.*”⁵¹⁵ Mütekellimin belâgatini tanımlayan bu ifadelerde yer aldığı gibi tabiat, bir ehliyet, bir karar mekanizmasıdır. Yaratıcılık, zevk-i selîm ve daha birçok edebî donanımın da varlık sebebidir. Bu bağlamda Hasan ez-Zeyyât tabiatı, “el-kâdî'l-'alâ/kadılar kadısı” olarak nitelendirmiştir. Tabiatı baş kadıya benzeten Zeyyat, onun edebî sahaya hükmeden güçlü bir kanuna sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁶

⁵¹² Zeyyât, *Difâ'*, 44-45.

⁵¹³ Kayrevânî, *Umde*, 1/121.

⁵¹⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Abdilazîz el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Becâvî (Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1426/2006), 23.

⁵¹⁵ Kazvîni, *İzâh*, 21.

⁵¹⁶ Zeyyât, *Difâ'*, 59.

Tabiatın belâgatteki yeri ve öneminden bahsedilse de belâgat ve edebiyatın fitri mi yoksa kesbi mi olduğu tartışıla gelmiştir. Öyle ki bu noktada birbirine zıt fikirler de görmek mümkündür. Ancak konuyu birbirinden bağımsız değerlendirmek yerine onu iç içe değerlendirmek daha sağlıklı olur. Belâgat sanatında fitrat ile kesp karşılıklı, zorunlu ve tamamlayıcı unsurlardır. Kesbin üzerine inşa edilmediği bir fitrat işlevsiz kalacağı gibi temelinde fitrat olmayan bir kesp de sağlıklı sonuçlar vermez.⁵¹⁷ Bu bağlamda belâgat alimleri ve tenkitçileri arasında şöyle bir kanaat yaygınlaşmıştır: Belâgat sanatı, diğer sanat dalları gibi fitridir, geçici ve sonradan kazanılan bir nitelikten çok nüvesi kişinin genlerinde kök salmış bir meleke ve yetenektir. Ancak bu melekenin geliştirilip olgunlaştırılabilen bir olgu olduğu göz ardı edilmemelidir. Bazı öğrenim ve kazanımlar, yetenek ve fitratın gelişip olgunlaşmasında yardımcı olur. Dolayısıyla bir kimse belâgî bir fitrata sahip olmadığı halde belâgat yolunda çeşitli girişimler yaparsa başarısız olur. Ancak her dönemde ehliyetsiz kimselerin böyle girişimleri olmuştur. Herhalde bu tür girişimlerin nedenlerinin temelinde belâgat ve edebiyata olan ilgiden kaynaklanır. Ancak bir şeyi sevmek onu elde etmek ve o alanda başarılı olmak demek değildir.⁵¹⁸

Belâgat, yapmacık ve zorlamalardan uzak olmalıdır. Diğer bir ifadeyle yetenek ve istidat doğrultusunda hareket etmelidir. Bir belâgat sanatçısı tabiatına uygun hareket ettikçe sanatı saf, sade ve özgün olur. Nitekim cahiliye toplumunun edebiyatının en belirgin özellikleri netlik, sadelik ve hakikat olmuştur. Duyu organlarının algı gücü ve hassasiyeti tabiatlarındaki sadelik ve saflıkla beraber hareket ederdi. Zaman zaman sözlerine muhatap bulamazsa da muhatap varmış gibi seslenir, harabe ve ölülere hitap ederek konuşurdu. Bir felakete maruz kalınca şikâyet eder, bir nimete mazhar olduğunda teşekkür eder, bir ihanetle karşılaştığında intikam alırdı. Saf duygularını tasannu ve yapmacıktan uzak en uygun ve en sade ifadelerle dışarıya aktarırdı. Öyle ya tabiat riyakarlık yapmaz.⁵¹⁹

5.2. Yaratıcılık

Edebî yaratıcılığın kaynağı, tanımı ve mahiyeti hep tartışılmalıdır. İlk dönemlerde yaratıcılığın kaynağı insan dışı varlık ve güçler gösterilmiştir. Daha önce

⁵¹⁷ Mustafa Suveyf, *el-Üsüsü'n-nefsiyye li'l-ibdâ'i'l-fennî (fi'ş-şî'ri hâsse)* (b.y.: Dâru'l-me'ârif, ts.), 310.

⁵¹⁸ Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh*, 1/89, 93; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/378; Zeyyât, *Difâ'*, 25, 28; Hamîde, *Şeyâtînu'ş-şu'arâ*, 12.

⁵¹⁹ Zeyyât, *Difâ'*, 59-60.

cahiliye döneminde şairlerin sıradan insan olmadıkları, cin, şeytan vb. varlıklarla ilişkisi olduğu ve bu varlıkların onlara ilham kaynağı olduğu inancından bahsedilmişti. Ancak günümüzde insanın zihinsel, düşünsel, duyumsal ve bilişsel yapısı hakkında farklı kuramsal ve deneysel çalışmaları destekleyen psikoloji biliminin ortaya koyduğu yeni ve önemli bulgularla, yaratıcılık kavramı çok boyutlu olarak ele alınmaya başlanmış ve yaratıcı düşünceye bakış açısı değişmiştir. Artık farklı disiplinlerde hakkında teoriler üretilen yaratıcılık kavramı interdisipliner bir kavram olarak ele alınmaktadır.⁵²⁰

Yaratıcılığın tanımı, içeriği ve ne olduğu ile ilgili birçok görüş mevcuttur. Hatta kimilerine göre yaratıcılık ve yaratıcı insan, çeşitli biçimlerde çözmeye çalışılan ancak her zaman başarısızlıkla sonuçlanan bir bilmecedir.⁵²¹ Bununla birlikte yaratıcılığa dair bazı yorum ve değerlendirmelerle karşılaşmak mümkündür. Her bilgin, yaratıcılığa olan yaklaşımıyla temel bazı noktalar üzerinden hareket etmiştir. Kimileri yaratıcılığa, “olmayan bir şeyi ortaya çıkarma gücü” olarak bakarken, kimileri de sadece güç değil aksine “yeni ve kıymetli ürünlerin ortaya çıkmasına yol açan birçok zihinsel süreç” olarak bakmıştır. Diğer bir grup ise yaratıcılığa, “ne yaratma gücü” ne de “zihinsel süreçler” olarak bakmıştır. Bu grup, “eşsiz eser ve ürün” üzerinden yaratıcılığa sonuç odaklı yaklaşmıştır. Dolayısıyla yaratıcılığın tanım ve mahiyeti, “güç”, “zihinsel süreçler”, “eserler”, “kişisel özellikler” gibi bilginlerin yoğunlaştığı noktalar açısından farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda D. S. Wright yaratıcılığı, “sorunları, güçlü bir çözüm inancıyla çözebilme yeteneği”, P. McKeller de “hayal ile hakikati düşünme arasında yoğun ve grift bir reaksiyon”, M. Stein ise “bir toplumun, belli bir dönem içerisinde faydalı, memnun ve ikna edici olarak kabul ettikleri yeni bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayan faaliyet” şeklinde tanımlamıştır.⁵²² Tefik el-Hakîm ise edebî yaratıcılığı insanın yaratılışı üzerinden anlatır. Ona göre edebî yaratıcılık yoktan var etmek değildir. En büyük yaratıcının Hz. Adem’i (a.s.) çamurdan yarattığı gibi var olana ruh üflemdir. Dolayısıyla edebî yaratıcılık, daha önce hiç kimsenin keşfedemediği bir şeyi bulmak ya da kimsenin zihninde yer almayan bir fikre ulaşmak

⁵²⁰ Dilara Onur - Tülay Zorlu, “Yaratıcılık Kavramı ile İlişkili Kuramsal Yaklaşımlar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (31 Temmuz 2017), 1537.

⁵²¹ Freud - Jung - Adler, *Psikanaliz Açısından Edebiyat*, çev. Selâhattin Hilav (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1981), 71.

⁵²² Şakir Abdülhamid, *el-Üsûsü’n-nefsiyye li’l-ibdâ’i’l-edebî (fi’l-kıssati’l-kasîre hâsse)* (b.y.: el-Heyetu’l-Misriyyetu’l-amme li’l-kitab, 1992), 39.

değildir. Aksine bilinen bir düşünce ve fikre yeni bir boyut kazandırarak insanların gözlerini kamaştıracak ve zihinlerini hayrete düşürecek yeni yapıt ortaya çıkarmaktır. Ya da edebî yaratıcılık, geçmişlerin parmakları arasında yok olmaya mahkûm olanı yeni bir ruhla ellerinde parlatmak ve canlandırmaktır. Nitekim edebiyatın içerik ve konuları geçmişin naklidir. Shakespeare'in birçok içeriği Boccaccio'dan alıntılanmıştır. Batı dünyasında buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Aynı şekilde eski Arap edebiyatına bakıldığında bir beyit şiirin manası ve konusu şairden şaire nakledildiği ve her dönemde yeni bir kisveye ve forma büründüğü görülür.⁵²³

Edebî donanımın en önemli ve belki de en dikkat çekici unsurlarından olan yaratıcılık, zekâ, içgüdü, ilham, hayal, duygu, düşünce, zevk-i selîm, dil, bilgi ve kültür gibi birçok fitrî ve kesbî unsurdan oluşmakta ya da beslenmektedir. Ancak bunların başında tabiatın geldiğini söylemek mümkündür. Edebî tabiat ve karakter ne kadar güçlü olursa yaratıcılığın kapısı o derece aralanır. Çünkü tabiat, yaratıcılığın ve diğer bütün edebî süreçlerin zeminidir. Aslında tabiat kavramının altında da değerlendirilebilen yaratıcılığı tabiatın tamamen ayrı ve farklı görmek sağlıklı değildir. Nitekim klasik belâgat alimlerinin tabiat için yaptığı değerlendirmeler modern dönem araştırmacılarının yaratıcılık ile ilgili incelemeleriyle örtüşmektedir.⁵²⁴ Yaratıcılık tabiat merkezli olsa da bilgi, kültür, yer ve zaman gibi olgular onun aktifleşmesinde ve olgunlaşmasında önemli bir yer tutmaktadır. Abbasi dönemi edebiyatının Emevîler dönemi edebiyatından daha fazla felsefeyle iç içe olması, dini temalar açısından İslam şairlerinin Hristiyan şairlerden farklılaşması, Şam ve Endülüs'te yaşayan bir şairin bulunduğu ortamdan kaynaklı bedevi akranlarından ayrılması⁵²⁵ hiç şüphesiz edebiyat içeriğine ve yaratıcılığına etki etmiştir. Aynı şekilde yaratıcılığın hareketliliği, reaksiyonu ve ortaya çıkışında psikolojik süreçler de vazgeçilmezdir. Nitekim Carl Gustav Jung'a göre yaratıcılık iki durumda ortaya çıkar. Birincisi psikolojik, ikincisi esinle gelen imgeye (vision) dayalı yaratıcılık türleridir.⁵²⁶ İlk dönem edebiyatçıları ve tenkitçileri de yaratıcılığın psikolojiye dayalı gerçeğini fark etmiş ve ona göre hareket etmiştir. Bîşr b. Mu'temir Sahîfe'sinde "*Zinde olduğun, zihninin meşgul olmadığı ve zihninin sana (üretkenlikle) karşılık verdiği vakitleri*

⁵²³ Tevfik el-Hakîm, *Fennu'l-edeb* (b.y.: Müessesetu Hindâvî, 2023), 7-8.

⁵²⁴ Mecid Abdülhamid Nâcî, *el-Üsüsü'n-nefsiyye li esâlibi'l-belagati'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Muessesetu'l-câmi'iyye, 1404/1984), 35.

⁵²⁵ Hamîde, *Şeyâtînu's-su'arâ*, 18.

⁵²⁶ Oğuz Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı* (İstanbul: İthaki Yay., 2022), 122.

seç...” şeklindeki ifadelerle yer verdikten sonra bunların edebî üretkenlik ve yaratıcılık gibi unsurlara olan katkısından bahsetmiştir.⁵²⁷ Onun için her mütakellim, psikolojik süreçlerin reaksiyon gösterip edebî eserin ortaya çıkış sürecinde farklı yer, zaman, nesne ve varlıklardan yardım alma arayışına girer. Kendisini besleyen ve yaratıcılık olgusunu harekete geçiren birtakım argümanlar arar. Değer atfettiği ve güç aldığı bu unsurlar, onda birtakım psikolojik hareketlilik sağlayarak edebî eserin yaratılmasına ve doğmasına zemin hazırlar. Cahiliye döneminde şairlerin etlâl (sevgilinin yurdundan geriye kalan kalıntılar) vb. yer, zaman, olay, nesne ve varlıklardan yardım alarak edebî eser üretmesi tesadüf değildir. Ayrıca yaratıcılığı besleyen ve ona kaynaklık eden etkenlerin farklılaşmasıyla farklı bir yaratıcı veya farklı bir sanatçı ortaya çıkar. Küseyyir’e veya Nusayb b. Rebâh’a (ö. 108/726) Arapların en büyük şairinin kim olduğu sorulduğunda “*Bindiğinde İmrüülkays, arzuladığında Zühayr, korktuğunda Nâbiga, içtiğinde A‘şâ’dır.*”⁵²⁸ diyerek bunun psikolojik süreçlere göre farklılık arz ettiğini ifade eden bir cevap verir. Çünkü yaratıcılık aynı zamanda psikolojik bir faaliyettir, psikolojik süreçlerle beslenir. Yaratıcılığı ortaya çıkaran psikolojik durum kaybolduğunda mütakellim duyduğu hazzı ve yaratıcılığı kaybeder.⁵²⁹ Bu bağlamda yaratıcılığın edebî yetenek ve tabiatla başlayıp psikolojik süreçler, çevresel faktörler ve dış etkenlerin etkisiyle edebî eserle birlikte varlık ve sanata dönüştüğü söylenebilir.

Yaratıcılık, dünyaya dikkat, düşünce, duygu ve sezgiyle ve her anlamda açık olarak yaklaşmanın, bu yaklaşımı tekrarlamamanın bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁵³⁰ Dolayısıyla yaratıcı insan, edebî karakteriyle diğer insanlardan sıyrılıp kendine has bir kimlik ve üslup inşa edendir. Nitekim her mütakellimin farklı bir üsluba sahip olması onun yaratıcılık özelliğinden kaynaklanır. Diğer bir bakış açısıyla bir edebî üsluba sahip olan kimse aynı zamanda yaratıcı kimsedir. Elbette yaratıcı kimse, geçmiş mirastan yararlanır, ancak ortaya çıkardığı esere yeni bir renk katarak kendi mührünü ve imzasını atar. Ancak taklitçi ve sıradan kimseler başkalarının eserlerini nakletmekten başka bir şey yapmaz. İbnü’l-Mukaffa‘ (ö. 142/759) “Belâgat nedir?” sorusuna “*Cahil ve liyakatsiz kimse onu duyduğunda aynı estetik ve güzelliği sergileyeceğini zannettiği, ancak işe koyulduğunda aciz ve çaresiz kaldığı bir*

⁵²⁷ Câhiz, *Beyân*, 1/135.

⁵²⁸ Kayrevânî, *‘Umde*, 1/95.

⁵²⁹ Nâcî, *Üsûsü’n-nefsiyye*, 20.

⁵³⁰ Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, 142-143.

olgudur."⁵³¹ şeklindeki cevabıyla yetenekli ve yaratıcı kimseyle bu niteliklerden yoksun, ehliyetsiz ve liyakatsiz kimse arasındaki tabloyu aktarmaktadır.

Yazar ve şair özne olarak sanatçıda bulunması gereken önemli özelliklerden biri de onun nesnelere ve genelde dış dünyaya bakışta sıradan insanın göremeyeceği noktalara da uzanabilme yeteneğinin oluşudur. Dış dünyaya ait durum, olay, nesne ve düşüncelerle ilgili perspektifini bütünü kapsayacak bir genişliğe sahip olarak kurgulamasıdır. Sadece olmuş olanı, görüneni değil, olması muhtemel olanı ve görünmeyeni de görebilme yeteneğidir. Bu, psikoloji dilinde sezgidir ve yazar/şair öznenin söz konusu sezgiye sahip olması gerekir.⁵³² Nitekim başkalarının vakıf olamadıklarına ve farkına varamadıklarına eriştikleri, onların yapamadıklarını yapabildikleri için şaire şair denilmiştir. Bir kimse bir mana ve içerik üretemiyorsa, bir lafzı estetik bir şekilde kullanamıyorsa, başkalarının eksik bıraktığı bir içeriği tamamlayamıyor ya da uzattığı ifadeleri kısaltamıyor veya bir manayı bir noktadan başka bir noktaya taşıyamıyorsa gerçek anlamda şair değildir.⁵³³ Dolayısıyla şair, ifade ve üslubuyla yeni tarz ve formasyon geliştirmelidir. Sahip olduğu sanatkâr kimliğiyle yaratıcı eserler ortaya koymalıdır. Yaratıcı vasfı ve ortaya koyduğu eserlerle sıradan insanlardan farklı olmakla kalmayıp kendi emsallerinden de farklı olmaya çalışmalıdır. Nitekim Asmaî, "En büyük şair kimdir?" sorusunu, "*İfadeleriyle basit manaları yücelten, değerli anlamları da basitleştirebilendir.*" şeklinde bir tanım ve değerlendirmeye cevaplamıştır.⁵³⁴

İnsanı sanatkâr yapan sadece güçlü duyu ve sezgileri değildir. Duymak, düşünmek, zengin bir hayal gücüne sahip olmak şüphesiz mühim bir şeydir. Fakat duygularını dile getirmeyen bir kimseye de sanatkâr denilemez. Güçlü duyu ve sezgileriyle elde ettiği algıları, belli bir istikamette analiz edip tasnife tabi tuttuktan sonra yeni sentezlere ulaşabilmek, bir insanın sanatkâr olmasında çok daha önemlidir. Aslında sanatkârlık, insanın algıları, sezgileri veya ilhamını, büyük hayal gücü ve yaratıcılık kudretinin de katkıları ile sanata dönüştürülmesidir. Duyulara, duygulara, hayallere en uygun kelimeleri nasıl bulmalı? Yazılan ve konuşulan dilde aşağı yukarı aynı manaya gelen beş altı kelime ve tabir içinden biri seçilir. Sanat bu seçimle başlar.

⁵³¹ Zeyyât, *Difâ'*, 101.

⁵³² Emre, *Edebiyat ve Psikoloji*, 130.

⁵³³ Kayrevânî, *Umde*, 1/116.

⁵³⁴ Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha*, 155.

Yerinde kullanılmayan bir kelime ebedi olacak bir mısraı total sakat yapar. Bundan dolayı gerçek sanatkar kullandığı her kelime üzerinde titrer. Dilde on binlerce kelime, tabir ve ifade şekli vardır. Bunlardan her birinin huyu ve suyu farklıdır. Hiçbir dilci bunları bir yazara öğretmez. Yazar onları bizzat yaşayarak ve deneyerek öğrenir. Edebiyatta şahsi üslûp denilen şey bu tecrübenin bir neticesidir.⁵³⁵

5.3. Zevk-i Selîm

Tabiat ve yaratıcılık gibi edebî donanımların yanında zevk-i selîm de belâgatte önemli bir olgudur. Zevk ya da zevk-i selîm, tanımlanması güç, zihinsel ve soyut kavramlardandır. Belâgatçılar ve tenkitçiler, onu daha çok yetenek ve meleke kavramlarından anlatmaya çalışmışlardır. Ancak zevk-i selîmin ne olduğundan çok nasıl geliştirilebileceğinden bahsetmişlerdir. Bununla birlikte zevk ve zevk-i selîm ile ilgili bazı tanımlar şöyledir: “Zevk, duygusal veya düşünsel bir eserden nefsin duyduğu hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk hissidir.”⁵³⁶ “Zevk-i selîm ise kendisiyle sözün inceliklerinin güzel ve estetik yönlerinin anlaşıldığı zihinsel bir yetidir.”⁵³⁷ İbn Haldûn da zevk-i selîmi, “Belâgat melekesinin dilde oluşmasıdır.”⁵³⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Zevk-i selîmi, tabiat ve yaratıcılık kavramları kapsamında da değerlendirmek mümkündür. Çünkü zevk-i selîm, tabiat ve yaratıcılıkla iç içe bir kavramdır. Tabiatla başlayan edebî serüven yaratıcılık ve zevk-i selîmle önemli bir mesafe kat eder. Bir insanın tabiatı edebiyata ne kadar uygun ve elverişliyse zevk-i selîm olgusu da -bir takım kazanım ve çalışmalara ihtiyaç duysa da- nüve olarak mevcuttur. Bu bağlamda zevk-i selîmin de tabiat gibi kimi insanlarda doğal bir yetenek olarak bahsedildiği söylenebilir. Saf dil ve yetenekleriyle bilinen eski Araplar bu anlamda birer örnektir. Ancak bu yeteneğe yeterince sahip olmayanlar da bu niteliği kazanmak için belâgat ve edebiyat eserleriyle ilgili olmalı, bu alanın sır ve inceliklerinin peşinde koşmalıdır. Dolayısıyla tabiat gibi zevk-i selîm de fitri bir olgu olmakla birlikte gerekli uğraş ve çabalarla belli bir düzeyde kesp edilebilir ve geliştirilebilir.⁵³⁹ İbn Haldûn da meleke kavramını merkeze alarak tanımladığı zevk-i selîmin geliştirilebileceğini söylemiştir. Ancak belâgat melekesinin kural ve kaide öğrenmekle kazanılmadığına dikkat

⁵³⁵ Kaplan, *Kültür ve Dil*, 180, 181, 182; Çetişli, *Edebiyat Sanatı*, 53.

⁵³⁶ Zeyyât, *Difâ*, 55-56.

⁵³⁷ Ebü'l-Efzâl Muhammed Fazl Hak er-Râmîrî, (*Durûsu'l-belâga me'a şerhihi*) *Şumûsul berâ'a* (Karaçi: Mektebetu'l-medeniyye, 1428), 26.

⁵³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/387.

⁵³⁹ Zeyyât, *Difâ*, 48; Râmîrî, *Şumûsul berâ'a*, 26.

çekmiştir. Zira kural sadece bir konuda bilgi sahibi olmayı gerektirir, meleke ve yetenek kazandırmaz. Arap diline ilgili olmak, çokça tekrar etmek, kulak vermek ve ifadelerin inceliklerine vakıf olmakla kazanılır. Öyle ki bu uğraş sonucunda elde edilen kazanımlar zihinde kök salmalı ve bir karakter haline dönüşmelidir. Bir benzetme yapmak gerekirse bir Arabın seviyeye ulaşmalıdır.⁵⁴⁰

Klasik belâgat alimleri zevk-i selîmi somutlaştırma adına onu sarraflıkla bağdaştırmışlardır. Bir sarraf sahte ve gerçek dirhemi ayırt edebilme kabiliyetine sahip olduğu gibi bir edebiyat tenkitçisi de tabiat ve zevk-i selîm özellikleriyle edebî ürünlerle diğerleri arasında ayırım yapabilir.⁵⁴¹ Rivayete göre adamın biri Halef el-Ahmer'e (ö. 180/796 [?]) şöyle der: “*Ben bir şiiri duyup beğendikten sonra senin ve arkadaşlarının onun hakkındaki değerlendirmelerine aldırış etmem*” Bunun üzerine o da “*Sarraf, sana bir dirhemin sahte olduğunu söylediğinde senin onu beğenmen sana ne fayda sağlar?*” cevabını verir.⁵⁴² Halef el-Ahmer'in cevabından anlaşıldığı gibi zevk-i selîm belâgatin bir ölçüsüdür. Bir kelimeyi, bir ifadeyi, bir metni veya bir üslubu diğerlerinden ayırıştırma aracıdır. Bir kimse zevk-i selîme sahip olduğu oranda edebî tenkitlerde bulunabilir. Edebî donanım ve zevk-i selîm olguları geliştikçe sağlıklı değerlendirmeler yapabilir.⁵⁴³

Mütekellim, dilin gramer, belâgatin usul ve yöntemlerine haiz olarak çıktığı edebiyat yolunda diğer psikolojik süreçlerle birlikte zevk-i selîm niteliğine de sahip olması gerekir. Çünkü zevki-i selîm, sahibini uygun, düzenli ve güzel ürünler ortaya çıkarmasını sağlar.⁵⁴⁴ Bu anlamda zevk-i selîm, belâgatin kıstası ve mührüdür. Söz sahibi tarafından edebî esere yapılan ilk eleştiridir. Bunu cahiliye dönemi şairlerinden Zühayr b. Ebi Sülma'nın yönteminde görmek mümkündür. O dönemde Zühayr gibi şiirlerini süzüp dizen bir şair yoktu.⁵⁴⁵ Her şiirini ince bir eleştiri süzgecinden geçirerek, bazen bu bir yıl gibi uzun zaman alırdı. Ondan dolayı bu tür şiirleri

⁵⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/287-288.

⁵⁴¹ ‘Abisî, *Belâga*, 255.

⁵⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, Mahmud Muhammed Şakir, *Tabakâtü fuhûli’s-şu’arâ* (Cidde: Dâru’l-medenî, ts.), 1/7.

⁵⁴³ ‘Abisî, *Belâga*, 254.

⁵⁴⁴ Hâmid Abdülkadir, *Dirâsâtün fî ilmi’n-nefsi’l-edebî* (b.y.: el-Matbaatu’n-nemûzeciyye, ts.), 145.

⁵⁴⁵ Mustafa Agâh, *Cahiliyye Arap Şiirinde Hikmet; Zühayr b. Ebi Sülma Örneği* (Ankara: İlâhiyât Yay., 2020), 43.

“havliyyâtü/münakkahiyyâtü/münakkahâtü Züheyr” (Züheyr’in yıllıkları) diye anılmıştır.⁵⁴⁶

Zevk-i selîm, mütekellimde olduğu gibi muhatapta da var olabilen bir olgudur. Ancak mütekellim böyle bir olguya sahip olması gerekirken muhatabın böyle bir zorunluluğu yoktur. Diğer bir ifadeyle zevk-i selîm sahibi olmak için mütekellim ve şair olmak şart değildir. Kimi insanlar edebî eser ortaya koyamadığı halde edebî değerlendirme, tenkit ve tartışmalar yapabilir. Klasik edebiyatçıların zevk-i selîm sahibini sarrafa benzettiği gibi sarrafın kendisi madeni para çıkarmadığı halde onu sahtesinden ayırt edebilir. Dolayısıyla her zevk-i selîm sahibi yaratıcı olması şart değilken yaratıcı kimse, zevk-i selîm sahibi olması gerekir. Çünkü yetenekli ve yaratıcı kimse, zevk sahibi olmadan ortaya sağlıklı bir eser koyamaz. Hem zevk-i selîm, yaratıcılığı tamamlayan bir unsurdur, edebî eserin onay, mührü ve ruhsatıdır.

Aklı merkeze alan felsefenin aksine belâgatte zevk-i selîm olgusu ön plana çıkmaktadır. Zira gerçek ve doğrunun aracı akıl, güzellik ve estetiğin aracı da zevktir.⁵⁴⁷ O halde felsefede “akl-ı selim” belâgatte de “zevk-i selîm” anahtar ve temel unsurlardır.

5.4. İçgüdü

Psikolojinin ölçülemeyen, gözlemlenemeyen, nesnellik taşımayan içebakış, içgüdü gibi olgular yerine, ölçülebilen, gözlemlenebilen davranışlarla ilgilenmesi gerektiğini savunan davranışçılık yaklaşımının⁵⁴⁸ aksine insanın duygu, düşünce ve davranışlarının arkasında saklı olan nedenleri; insanın dış görünüşünden çok, davranışlarını güden kaygılarını, rüyalarını, takınlı düşüncelerini, zorlanımlı davranışlarını ve görünmeyen dürtülerini konu ve amaç edinen⁵⁴⁹ Freud psikanalizi gibi akımlar için içgüdü önemli bir olgudur. Bu bakış açısıyla duygu, düşünce ve davranışla sıkı bir ilişkisi olan belâgat ve edebiyatın da çıkış serüveni içgüdülerle ilişkilendirilebilir.

İçgüdüler konusunda birçok şey yazılmasına rağmen tanımı ve sayıları hakkında bir birlik sağlanamamıştır. Ancak ittifak edilen tek şey gerek insan gerek hayvan olsun

⁵⁴⁶ Süleyman Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sülma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 44/541.

⁵⁴⁷ Zeyyât, *Difâ*’, 30, 55.

⁵⁴⁸ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 574-575.

⁵⁴⁹ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 1692.

-eğitim, örnek ve tecrübe olmaksızın- yaşamak ve hayatta kalmak için son derece karmaşık bazı eylemlerde bulunabilmeleridir. Çocuğun süt emmesi, tehlikeden kaçma, evlenme isteği ve küçükleri himaye etme eğilimi belirgin içgüdülerden bazılarıdır. Ancak kendi halinde bir çocuğun yavaş yavaş ayakları üzerinde durmaya başlaması gibi nispeten daha kapalı içgüdüler de söz konusudur.⁵⁵⁰ Buna rağmen içgüdü ile ilgili “Doğuştan getirilen ve insanı her türlü etkinliğe yönelten enerji; dürtü.”⁵⁵¹, “İnsanda doğuştan gelen ve belirli uyarımlara belirli davranış biçimleriyle karşılık verilmesine yol açan...”⁵⁵² şeklinde bazı tanımlara yer verilebilir. Freud’a göre içgüdü, “Doğuştan getirilen ve insanı her türlü etkinliğe yönelten bir enerji, sürekli olarak doyumu amaçlayan bir dürtüdür.”⁵⁵³ Zikredilen tanımlardan hareketle davranışların temelinde içgüdü ve dürtü önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Davranışları tetikleyen, onların ortaya çıkmasını sağlayan enerji ve güç içgüdüdür. Dolayısıyla bazı içgüdüler, mütetekellimi edebî eser ortaya çıkarmasına yönelik uyardığı ve yönlendirdiği düşünülerek edebiyat ile ilişkilendirilmiştir. Bu içgüdülerden bazıları ve arka planında yer aldıkları edebî türler şöyledir:

- Üreme ya da cinsel içgüdü: Edebî temalardan gazel, sevgi, aşk roman ve hikâyelerinin arka planında bu içgüdüye yer verilmiştir.⁵⁵⁴ Hatta Freud, cinsel içgüdüğü diğer içgüdüler arasında ilk sıraya koyar. Ona göre doğumundan itibaren insan hayatının ve davranışının -edebî eser de dahil- temel kaynağı bu içgüdüdür.⁵⁵⁵

- Egemenlik ya da şöhret içgüdü: Fahr/övünmek gibi temaların kaynağı olarak gösterilir.⁵⁵⁶ Freud’un aksine Adler, cinsel içgüdüün önem ve etkisini inkâr etmemekle birlikte söz konusu içgüdüğü insanın hayatında temel bir faktör olarak sayar. Cinsel içgüdüye ise ikinci sırada yer verir.⁵⁵⁷

⁵⁵⁰ Cyril Burt, *Keyfe Ye ‘melu’l-Akl*, çev. Riyad Asker-Muhammed Halaf (Kahire: Dâru Âfâk, 2020), 1/141.

⁵⁵¹ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 1068.

⁵⁵² Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, 219.

⁵⁵³ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 1069.

⁵⁵⁴ Hamîde, *Şeyâtînu’ş-şu’arâ*, 13-14.

⁵⁵⁵ Abdülkadir, *Dirâsât*, 23, 82-83.

⁵⁵⁶ Hamîde, *Şeyâtînu’ş-şu’arâ*, 14.

⁵⁵⁷ Abdülkadir, *Dirâsât*, 24.

- Savaş ve çatışma içgüdü: Hiciv/yergi temalı edebî eserler savaş ve çatışma içgüdüleriyle ilişkilendirilebilir. Hiciv alanında nice güçlü, etkin ve güzel şiir, söz sahibinin öfkesinin zirve yaptığı durumlarda ortaya çıkmıştır.⁵⁵⁸

- Aşağılık ve teslimiyet içgüdü: Medih/övgü ve iltifat içerikli eserler ilgili içgüdünün sonucudur. Özellik kadın ve iktisap/para kazanmak gibi içeriklerde söz konusu içgüdünün etkisi hissedilir.⁵⁵⁹

- Korku ve kaçış içgüdü: İtizar/özür içerikli şiirler bu içgüdüyle bağdaştırılır.⁵⁶⁰

- Ebeveynlik içgüdü: Mersiye/ağıt ve vasiyet temalı eserler bu içgüdüyle ilişkilendirilir.⁵⁶¹

- Mülkiyet ve kazanç içgüdü: Medih içerikli eserlerin en büyük etkenlerinden birisi de bu içgüdüdür. Şairlerin diyar diyar dolaşıp uzun mesafeler katetmesi, çetin ve yorucu seferler düzenleyip çölleri aşmasının ardındaki itici güç ve enerji buradan beslenir.⁵⁶²

Zikredilen içgüdülerin yanında Aristoteles'in şiirin temel iç güdülerinden biri olarak gösterdiği muhâkât/taklit gibi fitri bazı eğilimler de edebî eserin arka planı olarak gösterilmiştir. Bunun yanında her edebî temanın ardında zaman zaman sadece bir içgüdü veya bir eğilim olabildiği gibi birden çok etken de olabilir. Ya da bir içgüdü, birden çok edebî temanın enerjisi de olabilir.⁵⁶³

5.5. Duygu

Belâgat ve edebiyatın ortaya çıkıp sanatsal bir hüviyet kazanmasında rol oynayan en temel olgulardan biri de duygudur. Recâizâde'in ifade ettiği gibi "*Hissiyât-ı kalbiyye belâgatin muallim-i evveli add olunsa şâyândır.*"⁵⁶⁴ Çünkü edebiyat, sadece bir iletişim aracı değil aynı zamanda insan ruhunun derinliklerine inen ve duygusal yüklerden ve sıkıntılardan kurtulmayı sağlayan bir araçtır. Söz sahibi his, deneyim ve gözlemlerini kelimelere dökerek okuyucularla duygusal bir bağ kurar. Şairin yaptığı,

⁵⁵⁸ Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ*, 14.

⁵⁵⁹ Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ*, 14.

⁵⁶⁰ Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ*, 14.

⁵⁶¹ Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ*, 14.

⁵⁶² Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ*, 14.

⁵⁶³ Abdülkadir, *Dirâsât*, 84-85; Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ*, 15.

⁵⁶⁴ Recâizâde, *Ta 'lîm-i Edebiyyât*, 87, 89.

özü itibariyle bireysel duygularını, insanlarla iletişim kurma gereksinimini karşılayacak biçimde dile getirmek suretiyle topluma aktarmaktır.⁵⁶⁵ Bu noktadan hareketle belâgat ve edebiyat “katarsis/duygusal boşalım” olarak da tanımlanabilir.

Dil, belâgat ve edebiyat lafız-mana olmak üzere olmak üzere iki temel unsurdan oluşmaktadır. Bu ikili yapı, edebî eserlerde dilin hem biçimsel hem de içeriksel yönünü birlikte değerlendirmeyi zorunlu kılar. Nitekim lafız, eserin şekilsel ve sözel yapısını, kullanılan kelimeleri, üslubu ve söylem biçimini ifade ederken; mana, eserin arka planındaki anlamı, derinliği ve tematik unsurları temsil eder. Bir edebî yapıtın etkin ve güçlü olabilmesi için hem lafız hem de mananın üst düzeyde olmasına bağlıdır. Güzel, etkin söz ve üslupla beraber akla ve zihne doğan manaların, duygusal süreçlerin kalpte hissedilmesi ve yaşanması sözlere derinlik, ruh ve güç katacaktır. Kullanılan dil, sıradan bir iletişim dili olmaktan çıkıp muhatapta adeta büyüleyici bir etki bırakacaktır. Bundan dolayı edebî donanımlara sahip olmak edebî eser için yeterli değildir. Söz sahibi ne kadar zeki, yetenekli ve yaratıcı olsa da haz veya acı içerikli mana ve hislerle dolu olmalıdır. “*Şâyân-ı dikkat hakâyık-ı edebiyedendir ki bir müellif ne kadar mahir olursa olsun kendi kalbinde hiss etmediği helecânı başkasının kalbinde husûle getirmege muktedir olamaz.*”⁵⁶⁶

Duygunun belâgat ve edebiyattaki rolü, klasik belâgat alimleri ve tenkitçileri tarafından çok iyi bilinmekteydi. Edebî eserlerdeki duygusal süreçlerin, metinlerin etkileyciliği ve anlam derinliği açısından ne kadar önemli olduğunun farkına varmışlardı. Psikolojik süreçlerden bağımsız yetenek ve yaratıcılığın yetersiz kaldığı, dolayısıyla duygu gibi diğer paydaşların önemi onlar tarafından iyi bir şekilde bilinmekteydi. Ancak buna dair bilgiler çoğu zaman “şiiirin ilke ve esasları” gibi farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Nitekim şiiirin ilke ve esasları tartışmasında onların duygu merkezli değerlendirmelerine rastlamak mümkündür. Bu bağlamda kimileri, “rağbet, korku, sevinç/coşku ve öfke” gibi duyguları şiiirin merkezine almıştır.⁵⁶⁷ Aynı şekilde klasik tenkitçilerin de şairler arasında yaptıkları değerlendirme, mukayese ve eleştirilerde duygusal süreçleri dikkate aldıkları görülmektedir. Edebî eserlerinde farklı duygu ve temalara yer veren şairler, sınırlı içeriklere sahip olanlardan daha üstün kabul edilmiştir. Bu duygu merkezli bakış onların tenkit ilkeleri arasında yer alarak bir

⁵⁶⁵ Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, 133.

⁵⁶⁶ Recâizâde, *Ta’lîm-i Edebiyyât*, 87, 89.

⁵⁶⁷ Kayrevânî, *Umde*, 1/120.

ölçüt kabul edilmiştir. Dolayısıyla, klasik belâgat alimleri ve eleştirmenleri, duygu kavramını ve süreçlerini doğrudan psikolojik bir zeminde değerlendirmeseler de duyguların edebî eserlerdeki önemini ve işlevini çok iyi kavramışlardı.⁵⁶⁸

Belâgat ve edebiyat sanatında ruh ve duygular önemli bir konum teşkil eder. Fichte'nin dediği gibi “Sanat, güzelliğe şeklini veren ruhun azametinin göstergesidir.”⁵⁶⁹ Dolayısıyla his ve duygular, edebiyatın can damarıdır. Edebiyata hayat veren, onu güzelleştiren ve zenginleştiren unsurlar arasında duyguların yeri müstesnadır. Medih, hiciv, mersiye, gazel ve fahr gibi zengin ve renkli temalarının ortaya çıkması, edebî eserlerde insan deneyiminin farklı duygusal yansımalarının belirleyici bir rol oynadığını gösterir. Her bir temayla, ruhun farklı bir yönü yansıtılarak, yoğun ve derin duyguların estetik bir biçimde dile getirilmesi sağlanır. Farklı duygusal deneyimler sadece çeşitli temaların ortaya çıkmasına değil, aynı zamanda farklı farklı kimliklere sahip edebiyatçı ve şairlerin de edebiyat sahnesinde kendine yer bulmasına aracı olmuştur. Her edip, diğer unsurlarla birlikte duygusal yaşamı sonucunda bazı temalarda tebarüz etmiştir. Muallaka sahiplerini birbirinden farklılaştıran temel faktör onların duygusal dünyasıdır. Her bir şair, yaşadıklarını sözlerine yansıtarak Arap edebiyatında kalıcı izler bırakmıştır. Nitekim “en büyük şairin kim olduğu” sorusuna verilen cevaplar, çoğunlukla şairlerin duyguları ve bu duyguları ne kadar etkili bir şekilde yansıttıklarıyla şekillenmiştir. Bir şairin büyüklüğü, sadece yetenek, yaratıcılık ve teknik becerisi ile değil, duygusal dünyasını etkin ve şeffaf bir şekilde yansıtarak muhataplarına dokunabilme ve onları derinden etkileyebilme gücüyle de ölçülmüştür. Bu nedenle, tenkitçiler genellikle en büyük şairi belirlerken, duygu olgusuna da dikkat ederler. Nitekim Arapların en büyük şairinin kim olduğu sorusu, “*Bindiğinde İmrüülkays, arzuladığında Züheyr, korktuğunda Nâbiga, içtiğinde A‘şâ’dır.*”⁵⁷⁰ şeklinde duygusal ve psikolojik süreçler dikkate alınarak cevabını bulmuştur.

Bütün duygular, olumlu-olumsuz ya da haz-acı şeklinde iki ana gruba ayrılabilir. Ancak duygular her haliyle etkili sözün kaynağı olmuştur. Gerek olumlu duyguların haz ve coşkunluğu olsun, gerek olumsuz duyguların derin acısı olsun duygusal süreçler, edebî eserlerin güç ve kaynaklarının başında gelir. Haz içerikli duygular

⁵⁶⁸ Bedevî, *Üsûsü'n-nakd*, 502-508.

⁵⁶⁹ Tolstoy, *Sanat Nedir*, 72.

⁵⁷⁰ Kayrevânî, *‘Umde*, 1/95.

medih, gazel, fahr gibi temaların ortaya çıkmasına zemin hazırlarken acı veren duygular ise hiciv, mersiye gibi içeriklere öncülük etmektedir. Böylece zıt yapıdaki duygusal süreçler, edebiyata tematik çeşitlilik ve derinlik katar. Cahiliye dönemindeki edebî zenginlik, bu anlamda güzel bir örnektir. Bu dönemde Arap şairleri, olumlu-olumsuz yoğun his ve duygularını dile getirerek zengin ve başarılı bir edebî üretime gitmişlerdir. Nitekim muallaka şairlerinin başında gelen İmru'ülkays, zaman zaman aşk gibi olumlu duygular yaşamış ve bu duygularını sözlerine yansıtmış, zaman zaman da -özellikle babasının ölümüyle- intikam ve öfke gibi olumsuz duygular yaşayarak bu doğrultuda bazı temalara yer vermiş ve dokunaklı şiirler söylemiştir.⁵⁷¹ Aynı duygusal yoğunluğu ve çoklu temaları diğer muallaka sahiplerinde de görmek mümkündür. Bu bağlamda cahiliye hayatı ve kültürü, duygu ve hislerin yoğun ve farklı bir şekilde yaşandığı bir dönemdi. Bu duygular, edebiyat yeteneği ve zevkiyle birleşince farklı, güçlü ve etkili bir edebiyat örneği ortaya çıktı.

Bütün güzel sanatlarda olduğu gibi belâgat ve edebiyat sanatları da duygularla yaratılır. Zira sözün gücü, özün gücüne bağlıdır.⁵⁷² Dolayısıyla bir söz dokunaklıysa, bu gözyaşlarıyla ortaya çıkmıştır.⁵⁷³ “Şiir söylemek isteyen âşık olsun” sözü, bu hakikat ışığında yaygınlık kazanmıştır. Çünkü “Aşk, şiire incelik ve zarafet katar.”⁵⁷⁴ Aşk gibi mersiye ve diğer edebî temalar da duygusal süreçler sonucunda ortaya çıkmıştır. Bedeviye “*En güzel şiirlerinizin mersiyeler olmasının sebebi nedir?*” diye sorulduğunda “*Biz, içimiz yanarak söyleriz.*” cevabını verir.⁵⁷⁵ Çünkü duygusal içeriklerden bağımsız bir şekilde ortaya çıkan ifadeler, yüzeysel, yapmacık ve taklitlerden öteye geçmez. Abdülmelik b. Mervan’ın Arta b. Süheyre’yle olan şu diyalogu bu anlamda önemlidir: Abdülmelik b. Mervan, kendisine “*Bugün şiir söyler misin?*” diye sordu. O da “*Vallahi ne neşeliyim ne sinirliyim ne arzuluyum ne de içiyorum; şiir ise ancak bunlarla ortaya çıkar.*” diye yanıtladı.⁵⁷⁶ Dolayısıyla duygusal içeriklerden yoksun sözlerin etkinliğinden bahsetmek güçtür.

Duyguları tetikleyen çoğu zaman doğal uyarıcılardır. Güzel bir manzarayı ya da sevdiğini gören bir kimsenin yaşadığı duygusal hazlar ve deneyimler gibi. Bununla

⁵⁷¹ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)* (Kayseri: Fenomen Yay., 2019), 183.

⁵⁷² Alan, *Sözün Gücü*, 26.

⁵⁷³ Sartre, *Edebiyat Nedir*, 56.

⁵⁷⁴ Kayrevânî, ‘*Umde*, 1/212.

⁵⁷⁵ Câhiz, *Beyân*, 2/320.

⁵⁷⁶ Kayrevânî, ‘*Umde*, 1/120.

birlikte zaman zaman yapay ve nötr bir uyarıcı da aynı duygusal deneyimler doğurabilmektedir.⁵⁷⁷ Ancak yapay uyarıcılar, doğal uyarıcıların aksine belli bir deneyim aşamasından sonra uyarıcı niteliği kazanmaktadır. Tekrarlanan deneyimler sonucunda yapay uyarıcılar, doğal uyarıcılar gibi duygusal süreçlere zemin hazırlayabilmektedir. Söz gelimi sevdiğini daima aynı yer ve zamanda gören bir kimse, zamanla onu görmese de buluştukları yer ve zaman onda bazı duygusal deneyimler yaşatabilir. Dolayısıyla şairlerin sevgilinin diyarını ve kalıntılarını sık sık temalaştırmaları bu zeminde değerlendirilebilir. Bu bağlamda şu beyitler zikredilebilir:

أَقْبَلُ ذَا الْجِدَارِ وَذَا الْجِدَارِ أَمُرُّ عَلَى الدِّيَارِ دِيَارِ سَلَمَى
وَلَكِنْ حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارِ وَمَا حُبُّ الدِّيَارِ شَغَفَنَ قَلْبِي

Diyara; Selma'nın diyarına uğrarım, Öperim bu duvarı, şu duvarı.

*Diyarın değil, belki diyardakinin sevgisi kalbimi tutsak etti.*⁵⁷⁸

Burada Selma doğal, Selma'nın diyarı ise yapay bir uyarıcıdır. Diyarın uyarıcı bir pozisyonuna gelmesi Selma ile olmuştur. Her ikisi adeta tek bir uyarıcı haline gelmiş, Selma'nın yokluğunda ona duyulan sevgi, hasret, özlem, diyar ve kalıntılarla giderilmeye çalışılmıştır.

5.6. Düşünce

Belâgat sanatlarının ve edebî eserlerin ortaya çıkış sürecinde birçok süreçle birlikte düşünce de etkin bir rol oynar. Bir şairin kelime seçimleri, imgeleri, üslubu, bir hatibin argümanları, ses tonu, vurguları, zihin tarafından işlenir ve düşünceyle

⁵⁷⁷ Doğal uyarıcılara verilen tepkilerin, yapay uyarıcılara da verilip verilmediğini denemek için Rus fizyolog Ivan Pavlov köpekler üzerinde bazı deneyler uygulamıştır. Pavlov, hayvanlardaki sindirim süreci üzerine çalışırken klasik koşullanma kuramını tesadüfen keşfetmiştir. Hayvanlar ağızlarına yiyecek konduğunda salya salgılamaya başladıklarından Pavlov yiyecek verildiğinde ne kadar salya salgıladıklarını ölçmek için köpeklerin salya bezlerine tüpler yerleştirmiş, sonra da bu tüpler sayesinde köpeklerin daha yiyecek verilmeden salya salgıladıklarını fark etmiştir. Köpekler yiyeceği görür görmez hatta yiyeceği getiren laboratuvar asistanların ayak seslerini duymalarıyla salya salgılamaya başlamıştır. Köpeklerin salya salgılamamaları gerekirken salgılamaları önce Pavlov'un canını sıktıysa da sonraları merakını uyandırmıştır. Bu merakla Pavlov, köpeklere yiyecek hiç olmadan salya salgılamayı öğretmeye girişmiş ve yiyeceğin köpeğin bulunduğu odaya girmeden önce zil sesinin verildiği bir deney tasarlamıştır. Normalde zil sesi köpeğin ağzını sulandırmaz; ancak çok defa yiyecek gelmeden hemen önce zil sesini duyduğunda Pavlov'un köpekleri zil sesi duyar duymaz salya salgılamaya başlamıştır. Böylelikle köpekler, zil sesinin yiyeceğin gelmesini bir işaret olduğunu öğrenmiştir. Köpekler, yeni bir uyarıcıya -zile- normalde vermeyecekleri salya tepkisini vermeye koşullanmıştır. Bu koşullanmaya Pavlov "klasik koşullanma" adını vermiştir. bk. Sayar - Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 38.

⁵⁷⁸ Abdülkadir, *Dirâsât*, 56.

beslenir. Leibniz dediği gibi “Dil, aklın aynasıdır.”⁵⁷⁹ Zira zihin duygu, hayal ve ilham süreçleri içerisinde karmaşık analiz, değerlendirme, karşılaştırma ve sentezler yaparak en uygun seçenekleri bulmaya çalışır. Nitekim edebî yaratıcılık ve belâgat sanatlarındaki estetik, etkinlik ve ikna gücü, yoğun zihinsel süreçlerin bir sonucudur. Bu itibarla belâgat olgusu ve belîğ kimse hakkında “*Belâgat, düşünmek, belîğ ise düşünürdür.*”⁵⁸⁰ şeklinde bir değerlendirmede bulunmak mümkündür.

Düşünce, belâgat ve edebiyatın dinamiğidir. Düşünce ve fikirden yoksun eserlerin belâgî, edebî ve sanatsal bir değer taşıması mümkün değildir. Bu durum, edebiyat ve müzik gibi diğer sözlü sanatları birbirinden ayıran temel noktalardan biridir.⁵⁸¹ Edebiyat, biçimsel yönüyle düşünce ve anlam ekseninde şekillenirken, müzik daha çok melodi, ritim, harmoni, ton ve tınların birleşimiyle duyuları ve duyguları harekete geçirir. İçerikleri anlaşılmayan ya da basit temaları ele alan birçok müzik eserinin yalnızca ahenkleriyle kulağa haz ve doyumluluk vermesi çoğu zaman dinleyicinin beğenisi için yeterlidir. Ancak belâgat ve edebiyat yalnızca şekilsel ve biçimsel estetiğiyle değil, aynı zamanda duygu, düşünce ve içeriğiyle değer ve beğeni kazanır. Çünkü belâgat ve edebiyatı gündelik konuşma dilinden ayıran en önemli özellik, içerdiği duygu ve düşünceleriyle muhatabı etkilemesidir. Onda çeşitli duygu, düşünce ve anlam katmanları uyandırmasıdır. Ruhuna hem estetik ve sanatsal bir haz vererek hem de onda düşünsel bir iz bırakarak eşsiz bir etki yaratmasıdır. Bir anlatımın ötesine geçerek, anlam dünyasına derinlik katmak ve okuyucusunu düşünmeye, hissetmeye yöneltmesidir.

Ne söylenmeli? sorusundan çok nasıl söylenmeli? sorusu belâgatin referans sorularındandır. Belâgatin odak noktası, mesajın içeriğinden ziyade mesajın dilsel ve şekilsel formudur. Zihinde yer alan içerikler ne kadar önemli, derin ve etkin olsa da bunların muhataba ulaşması, dış dünyada değer ve anlam kazanması, aktarma biçimiyle paraleldir. Diğer bir ifadeyle manalar, seçilen nazım ve üslup ekseninde değer kazanır. Nitekim “‘En güzel şiir, yalan ve uydurulmuş şiirdir.’” şeklinde yaygınlık kazanan söylemde olduğu gibi edebiyatın içerik ve doğruları, bilimsel ve mantıksal değildir. Çünkü edebiyatta temel gaye doğruluk veya yalan değil, etkinliktir. Bin bir gece masalları ve Yunanlıların tanrıları hakkındaki kıssaları gibi içerikleri

⁵⁷⁹ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 40.

⁵⁸⁰ Zeyyât, *Diğâ*, 83.

⁵⁸¹ Ahmed Şevkî Dayf, *el-Bahsu'l-edebî* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 11.

birtakım efsanelerden oluşan ancak dilden dile dolaşıp edebî değerini kaybetmeyen eserler her dönem olmuştur.⁵⁸² Bu bağlamda belâgatte Nasıl söylenmeli? sorusunun cevabı, uygun, güçlü, etkin bir nazım ve üslubu gerektirir. Bunu sağlayacak olan ise çeşitli analiz, değerlendirme ve sentezler yapan düşünme faaliyetidir.

Dil, düşüncenin bir sonucudur, düşünceyi izler ve düşünceye göre kurulur. Bilinç ne kadarsa dil de o kadardır. Bilinç dönüştükçe dil de ona göre değişime uğrar. Victor Hugo'nun dediği gibi "Diller, deniz gibidir, durmadan dalgalanır." Dil, düşünceden koptuğu zaman gevezelik üretmeye başlar.⁵⁸³ Bu noktadan hareketle düşünce olgusu, belâgatte ilk aşamadan son aşamaya kadar, diğer bir ifadeyle fikirlerin oluşumundan sözlü veya yazılı olarak ifade edilmesine kadar eşlik eder. Belâgatte etkili bir anlatım için sadece sözcük, üslup ve nazım seçimi değil, aynı zamanda düşünce ve fikirlerin yapılandırılması, muhatap üzerinde bırakılacak etkinin planlanması gerekir. Bu da düşüncenin aktif olarak sürecin içinde olmasını zorunlu kılar. Nitekim ilk aşamada düşünce, aktarılacak istenen ana fikrin belirlenmesi, hangi yönlerinin vurgulanacağı ve nasıl bir etkileycilik düzeyi hedeflendiği konusunda rehberlik eder. Belâgat sanatlarının kullanılacağı biçimi ve içeriği belirleyen düşünce süreci, nitelikli, sanatsal ve ikna edici bir dil oluşturmaya yönlendirir. Sonraki aşamada düşünce, belirlenen fikir ve içeriklere uygun hangi belâgat sanatları, nasıl bir üslup ve nazımla kullanılacağını ve bunların anlam çağrışımlarını hesaplar ve yönetir. Son aşamada ise ifadelerin ve kullanılan sanatların amaca uygun olup olmadığını gözden geçiren düşünce, anlatımın etkisini artırmak için biçimsel ve içeriksel uyum kontrolünü yapar. Diğer bir ifadeyle sanat olmaya aday eseri, süzgeçten geçirerek ilk eleştiriye tabi tutar. Dolayısıyla düşünce, belâgat sürecine ilk aşamadan son aşamaya kadar aktif olarak eşlik eder ve nihai olarak eserin sanatsal boyut kazanmasında temel bir rol oynar.

Belâgat ve edebiyat faaliyetlerinde düşünme süreci öncelikle anlam ve içeriği yansıtmak için uygun kelime seçimiyle başlar. Bu seçim daha sonraki kelâm, nazım ve üslup seçimlerini etkilemesi itibarıyla metnin temel yapı taşını oluşturur. Nitekim bir kelime diğer kelime gruplarıyla bir araya gelmeden önce bağımsız olsa da diğer kelimelerle yan yana geldikten sonra farklı bir boyut kazanır. Artık cümle ve nazım

⁵⁸² Şevkî Dayf, *Bahsu'l-edebî*, 12.

⁵⁸³ Timuçin, *Estetik Bakış*, 45.

hüviyetine bürünür ve çıkarılması mümkün olmayan bir hal alır. Bu yapıyı bir aile ve bireylerine benzetmek mümkündür. Bir araya gelen kelimeler yalnızca bireysel bir mana değil içinde bulunduğu bağlamdan doğan anlam ve işlevler de kazanır. Bu birliktelik kelimenin bağımsızlığını kaybedip yeni bir şekil ve yapı içerisinde bütünlüğü temsil eden bir unsura dönüşmesini sağlar. Bu süreçte kelimeler, mevcut anlamına ek olarak anlam sahalarını genişleterek ve derinleştirerek yeni çağrışım ve anlam katmanları oluşturur. Ayrıca diğer kelimelerle yeni bir yapı kazanan kelime, metnin üslup, ahenk ve etkinliğine de katkıda bulunur. Bu bağlamda bir kelimenin diğer kelimelerle kurduğu bağ hem şekilsel hem de içsel ve düşünsel formda yeni bir boyut kazandırır. Gayr-ı fasîh kelimeye namzet olan ve bu bağlamda tüm belâgat kaynaklarında yer alan مُسْتَشْزِرَاتْ kelimesini belâgat/fesâhat ve düşünce ilişkisi çerçevesinde ele almak söz konusu değerlendirmeleri anlamlandırmak adına katkı sunacaktır. İmruü'l-Kays, söz konusu kelimeyi şöyle bir nazımda kullanmıştır:

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ إِلَى الْعَلَا تَصِلُ الْعِصَاصُ فِي مُثْنَى وَمُرْسَلٍ

*Zülüfleri yukarıya doğru kabarık/kalkıktı; örgülü ve örgüsüz saçları içerisinde kurdeleleri kayboluyordu.*⁵⁸⁴

Şair, bu beyitte saçın gür, kabarık ve sıklığını anlatmaya çalışmıştır. Ancak zikredilen kelime grubu içerisinde tercih edilen مُسْتَشْزِرَاتْ kelimesi tartışılır olmuştur.

Belâgat kaynakları, söz konusu kelimeyi telaffuz güçlüğü nedeniyle gayr-ı fasîh saymıştır. Yüklendiği misyon itibariyle belâgat kaynaklarında yer alan bu değerlendirmeler doğru ve yerindedir. Elbette söz konusu kelime bağlamından kopararak ele alındığında fesâhat kapsamı dışında kalır. Ancak konu, eleştirel bir yaklaşımla ele alındığında ilgili kelimenin şekilsel ve içsel olarak yerinde ve uygun olduğu söylenebilir. Çünkü konuya belâgat-düşünce ve kelâm-muktezâ-yı hâl ilişkisi ekseninde yaklaşıldığında kelimenin doğru ve bilinçli bir şekilde tercih edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim şair, sevgilisinin kıvrık, gür ve uzun saçlı olduğunu, dolayısıyla saçlarını örerek yukarda kabarttığını ifade etmektedir. Böyle bir saç, rüzgâr vb. durumlara maruz kalmasıyla iyice karmaşık bir hal alır, tarak ve kurdeleler içinde adeta kaybolur. Şair, saçın bu kabarık ve karmaşık durumunu yansıtmak amacıyla

⁵⁸⁴ Zevzenî, *Şerhu 'l-Mu'allakât*, 26.

telaffuz güçlüğü olan bir kelime seçmiştir. Dolayısıyla onomatopoeia/ses taklidi/ses-mana uyumu ve kelâmın muktezâ-yı hâle uyumu açısından ele alındığında ilgili kelimenin yerinde kullanıldığı görülmektedir.⁵⁸⁵ Uygun kelime tercihindan sonra kelâm, nazım ve üslup aşamasına geçilir. Bu aşamada, kelimelerin nasıl sıralanacağı, hangi belâgat sanatlarının ve nasıl bir üslup kullanılacağı düşünce olgusuyla belirlenir. Nitekim üslup, “*Düşünceyi uygun lafız ve şekilsel bir formatta yaratma ve ortaya koyma yöntemidir.*”⁵⁸⁶ Cürcânî de nazım anlayışını akıl, düşünce ve analiz olguları üzerinden temellendirir. Bu bağlamda “*Nazım, düşünce eksenli bir sanattır.*”⁵⁸⁷ diyerek belâgatın nazım olgusunu ve belâgat alimlerinin nazım olgusuna bakışını ifade eder. Benzer ifadeleri, lafız-mana tartışması bağlamında lafızların manaya tabi olduğu düşüncesinde de dile getirir. Bu noktada ise şunları söyler: “*Kelimelerin telaffuzdaki dizimi, zihindeki dizimine paraleldir.*”⁵⁸⁸ ‘Alevî’nin de ifade ettiğı gibi dış dünyada tahakkuk önce zihinsel tahakkuk ve tasavvur süreciyle başlar.⁵⁸⁹ Çünkü insanın dış dünyada algıladığı nesneler önce zihinde tasavvur edilmekte, sonra lafızlarla simgelenip ifade edilmektedir.⁵⁹⁰

Düşüncenin belâgat ve edebiyata yaptığı en büyük katkılardan biri çağrışım içerikli ve katmanlı ifadeler yaratabilmesidir. Böyle bir yapı, düşüncelerin ve anlamların bir fikirden diğerine otomatik ve ardışık bir şekilde geçişini sağlar. Bununla birlikte bu tür ifadeler, belâgat ve edebiyatın fikir ve düşünceyi çeşitli analiz ve sentezlerle derinleştirip genişletme işlevini yerine getirmesine olanak tanır. Dilin esnek, soyut ve duygusal yapısını ortaya koyarak metni çok katmanlı, estetik ve dinamik hale getirir. Hem bireysel hem de toplumsal anlamda geniş bir etki alanı yaratan bu ifadeler, çeşitli süreçler yaratmak için kullanılan etkili bir stratejidir. Nitekim belâgat sanatları, doğrudan anlam vermek yerine etkin, derin ve katmanlı çağrışımlar sunmayı hedefler. Dikkatle seçilen özlü ve çağrışım içerikli ifadeler aracılığıyla muhatapta arzu edilen duygular, düşünceler, fikirler, yoğun ve derin bir şekilde uyandırılmaya çalışılır. Bir konunun başka bir konuyla benzerlik-zıtlık, sebep-sonuç, zaman-mekân birlikteliğı ve diğer ilişkileri kullanılarak anlam katmanlarına

⁵⁸⁵ Şeyh Emin, *Belagatu’l-Arabiyye (‘İlmu’l-me’ânî)*, 29-31.

⁵⁸⁶ Zeyyât, *Difâ’*, 76.

⁵⁸⁷ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 51.

⁵⁸⁸ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 56.

⁵⁸⁹ ‘Alevî, *Tırâz*, 66-67.

⁵⁹⁰ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 103.

zemin hazırlanır. Yapılan benzetmeler, kullanılan metafor ve imgelerle izleyicinin düşünsel ve duygusal dünyasına kapı aralanır. Bu yolla muhatap hem düşünsel hem de duygusal düzeyde etkilenecek daha kolay ikna edilir. Bu nokta şöyle bir örneğe yer verilebilir:

فَمَا يَكُ فِيَّ مِنْ عَيْبٍ فَإِنِّي جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُولُ الْفَصِيلِ

*Benim herhangi bir kusurum yok, ne var ki ben köpeği korkak ve yavrusu zayıf biriyim.*⁵⁹¹

Şair, burada kendisini جَبَانُ الْكَلْبِ “köpeği korkak” ve مَهْزُولُ الْفَصِيلِ “yavrusu zayıf” şeklinde tanımlamaktadır. Zikredilen tanımlamalar, Arap edebiyatı kültüründe cömertlik ve misafirperverlikten kinâyedir. Cömertlik ve misafirperverlik hakiki ifadeleriyle kullanılsaydı estetik, etkinlik ve çağrışım barındırmayan sıradan kullanımlar olurdu. Ancak bu nitelikler “köpeği korkak” ve “yavrusu zayıf” şeklinde kullanılarak ifadelere belâgî ve edebî bir hüviyet kazandırıldı. “Köpeği korkak” ifadesiyle evinin, misafirlerin uğrak yeri olduğu anlatılmaktadır. Öyle ki köpeği gelip geçen bu yabancı akınına alışmıştır. Dolayısıyla böyle bir duruma tepki göstermeyen köpek korkak bir görüntü vermiştir. “Yavrusu zayıf” ifadesi ise misafirlere yapılan yoğun hayvansal ikramlardan dolayı hayvanlarının yavruları zayıf kalmıştır. Gerek annelerinin sütünden gerekse kesilerek etinden yapılan ikramlar onları bu hale düşürmüştür. Misafirperverlik, yavruların hem annesiz hem de çaresiz ve zayıf kalmasına neden olmuştur.⁵⁹² Dikkat edilirse şair, seçtiği ifade ve sanatlarla sadece cömertlik ve misafirperverliği aktarmakla kalmamış söze etkinlik, tasvir ve çağrışım katmıştır. Şüphesiz bu yapı dilsel kazanımlar, çeşitli analiz ve sentezlerle yapılan düşünme faaliyetlerinin bir sonucudur.

Bir görüşü ya da bir düşünceyi, mantıklı ve ikna edici bir şekilde açıklamak, onu temellendirmek belâgat ve edebiyat için vazgeçilmez bir yöntemdir. Nitekim muhatap verilen mesaja ikna etmenin en etkili yolu ikna edici delillerdir. Hatta mütakellim, edebî dehasını kullanarak güzel ve uygun bir üslupla, ortaya koyduğu delillerle muhatabını sıradan içeriklere de ikna edebilir. Bu bağlamda belâgatte “ta‘lil” ya da “hüsn-i ta‘lil” sıkça başvurulmuş bir yöntemdir. Belâgat ve edebiyatta başvurulmuş

⁵⁹¹ Kayrevânî, ‘Umde, 1/318.

⁵⁹² Kayrevânî, ‘Umde, 1/318.

deliller her zaman bilimsel kanıtlarla aynı olmayabilir. Bilimsel kanıtlar daha çok objektif, deneysel ve doğrulanabilir verilere dayanır. Bilimsel bir iddianın geçerliliği, deneyler, gözlemler ve mantıksal çıkarımlar yoluyla test edilir ve doğruluğu somut verilerle kanıtlanır. Ancak belâgat ve edebiyatta kullanılan deliller daha çok estetik ve duygusal temellere dayanır. Şair ve hatipler, bir düşünceyi veya bir duyguyu etkin ve ikna edici kılmak için öznel ve sanatsal anlatım tekniklerine başvururlar. Dolayısıyla belâgat ve edebiyatta en güçlü deliller, muhatabı ikna etme yolunda başvurulmuş duygusal ve düşünsel delillerdir. Bu deliller doğru, tutarlı ve mantıklı olduğu gibi şairin hayal ve kurgu dünyasında yer verdiği gerekçeler de olabilir. Aşağıdaki şiirde Mütenebbî, vermek istediği mesajı doğru ve tutarlı bir delil ile desteklemektedir:

مَنْ يَهْنُ يَسْهُلُ الْهَوَانُ عَلَيْهِ مَا جُرِحَ بِمَيِّتٍ إِلَّا م

*Zilleti alışkanlık edinen bunu umursamaz, zira yaranın ölüye acısı olmaz.*⁵⁹³

Şair, burada teşbih-i zımnî sanatını kullanarak çarpıcı bir tespiti yer verir. Sürekli alçaklığa ve aşağılanmaya maruz kalan kişi için bu durum zamanla o kadar sıradan bir hal alır ki artık bu tür davranışlar ona acı vermez ve onu rahatsız etmez. Ölmüş bir kimsenin acıyı hissetmemesi gibi. Nitekim ölmüş bir kimsenin bütün vücudunun parçalanması ona hiçbir acı hissettirmez. Hor görülme ve aşağılanmanın kendisinde bir karakter haline dönüştüğü kimse de artık bu olumsuz durumun farkına varmaz ve buna duyarsız kalır. Kişi daima küçümsenmeye, hor görülmeye maruz kalırsa bu durum onun psikolojisini şekillendirir ve belli bir aşamadan sonra bu tür duygusal yaralar onun için görünmez hale gelir. Zihinsel bir ölüm süreci yaşar ne küçümsenmek ne de aşağılanmak onun için bir anlam taşır olur. Bunun yanında mütekellim, zaman zaman da hüsn-i ta'lîl sanatı kullanarak iddiasını güçlendirmek, kabul ettirmek ve ifadeyi etkinleştirmek için uydurulmuş, kurgu ve yapmacık gerekçelere başvurur. Gerçek sebepler ve gerekçeler zikretmek yerine o an ki duygu ve düşüncelerinin kendisine sunmuş olduğu ikna edici delillere yer verir. Bu bağlamda Mütenebbî'nin şu şiirine yer verilebilir:

⁵⁹³ Mütenebbî, *Dîvân*, 164.

مَا بِهِ قَتْلُ أَعَادِيهِ وَلَكِنْ يَتَّقِي إِخْلَافَ مَا تَرْجُوا الذِّئَابُ

*O, düşmanlarını öldürmeye pek de hevesli değil, ancak kurtların ümidini boşa çıkarmaktan endişelenir.*⁵⁹⁴

Şair, bahse konu olan yiğit ve kahramanın aslında düşmanlarından nefret duymak ya da onlardan kurtulmak gibi nedenlerle onları öldürmek istemiyor. Ancak başka gerekçelerden dolayı buna mecbur kalmıştır. O da savaşlardan sonra kurtların meydanlardaki ölüleri yemeye alıştıkları için bir beklenti içine girmesidir. Kahraman da bu döngüyü bozmak, kurtların beklenti ve ümitlerini boşa çıkarmak istemediği için düşmanlarını öldürmektedir. Kahramanın bu eylemi, aslında bir anlamda doğanın düzenine karşı bir tepkinin ve zorunluluğun sonucudur. İlgili ifadeler, kahramanı masum bir portede gösterse de devamındaki gerekçeyle düşmanlarını aşağılayıcı bir hale düşüren çetin bir düşman ve rakip olarak göstermektedir.

Belâgat ile düşünce arasındaki ilişkiyi gösteren en güzel sahalardan biri beyân sanatlarıdır. Beyân sanatları, düşüncenin ifade biçimlerini zenginleştirerek bir fikrin farklı yollarla nasıl aktarılabilirliğini gösterir. Basit ve yüzeysel anlamları aşarak derin ve çağrışım içerikli anlamlar üretir. Dilin imkânlarını ve sınırlarını zorlayarak muhataba çok yönlü bir anlam dünyası sunar. Kullandığı imgeler, semboller ve metaforlarla kelimelere yeni içerikler kazandırır. Teşbih-i temsilde olduğu gibi vech-i şebih akli ve hayali bir tasavvurdan oluşarak⁵⁹⁵ zihinsel bir ortam yaratır. Düşüncenin yalnızca bir içerik olarak değil, aynı zamanda estetik, etkinlik ve sanatsal aracı olarak ele alınmasını sağlar. Karmaşık düşünceleri anlaşılır, etkileyici ve estetik bir biçimde sunarak hem zihinsel hem de duygusal bir bağ kurar. Bu yönüyle beyân sanatları, düşüncenin belâgati hem şekillendiren hem de derinleştiren işlevini somut bir şekilde ortaya koyar.

Sözün temel, açık ve hakiki anlamında kullanılması için yoğun zihinsel faaliyetlere ihtiyaç yoktur. Beyân sanatlarında lafzın hakiki anlamında yaşayacağı eksen kaymaları yetenek, yaratıcılık, hayal ve düşünmek gibi zihinsel süreçlere ihtiyaç duyar. Hakikat ile mecaz, müşebbeh ile müşebbeh bih gibi taraflar arasındaki ilişki, benzerlik ve alakalar zihinsel süreçler sonunda keşfedilir. Nitekim birbirinden uzak

⁵⁹⁴ Mütenebbî, *Dîvân*, 143.

⁵⁹⁵ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 132.

varlık ve nesneleri ortak bir noktada buluşturmak zihinsel bir çaba gerektirir. Taraflar arasında ne kadar çok farklılık ve uzaklık olsa da küçük bir benzerlikten hareketle zihin onları yan yana getirmek için çeşitli taramalarla bağlantılar kurar. Bu tür zihinsel bağlantılar kurmak insanın soyut düşünme yeteneğinin bir parçasıdır. Söz gelimi insanla aslan birbirinden farklı varlıklardır. Hatta insan aslandan birçok açıdan daha üstün meziyetlere sahiptir. Dolayısıyla insanın aslana benzetilmesi uzak bir ihtimaldir. Ancak aslanın cesaret, vahşi ve yırtıcı niteliklerine şahit olan insan, cesaret ve kahramanlık gösteren insanı bu noktada aslana benzetmiştir.

Mecaz merkezli beyân sanatların diğer bir özelliği, mütekellimin zihninde dolaşan birden çok fikir, duygu ve düşünceyi olabilecek en az kelime ve ifadelerle aktarabilmesidir. Bir düşüncenin ana fikri ve temasıyla birlikte diğer çağrışım ve uzantılarını beyân sanatlarıyla kısa ifadelerin altında yer vermek mümkündür. Böylece hakiki anlama yer verilirken aynı zamanda bu anlamın daha estetik, etkin ve derin anlaşılmasına yönelik olanaklar da sağlanır. Ancak hakikat içerikli ifadelerde aynı durum söz konusu değildir. Hakiki anlam sadece içerdiği anlamı muhataba aktarmakla kalır. İbnü'l-Esîr'in dediği gibi: “*Her hakikat, mecazın işlevini yapmaz ancak mecaz hakikati de içinde barındırır.*”⁵⁹⁶ Söz gelimi bir kimsenin cömertliğini “O, cömerttir.” şeklinde ifade etmek sıradan ve hakiki bir ifadedir. Böyle bir ifade psikolojik süreçleri harekete geçirmeden sadece bilgi aktarmaktadır. Ayrıca mütekellimin bu ifadeyi bulmak için fikir yürütmesine ve zihni yormasına gerek yoktur. Hatta mütekellim çoğu zaman bu tür ifadeleri kullandığının farkında değildir. Ancak aynı anlamı kısa, etkin, derin ve örtük içerikli ifadelerle aktarmak istendiğinde zihni teşbih, istiâre, mecaz-ı mürsel ve kinâye gibi beyân sanatları içerisinde ifade arayışına girer. Aktarmak istediği anlam ve kullanmak istediği yöntem ekseninde tasavvur ve sembol içerikli ifadelerle bir nazım oluşturma fikrine başvurur. Dolayısıyla akıl, fikir ve düşünce olguları devreye girer. Duygu, ilham ve hayal gibi diğer süreçler de düşünceye yardımcı olur. Bu bağlamda “O, cömerttir.” ifadesini beyân sanatlarıyla ifade etme arayışına giren mütekellim, zihninde yaptığı birtakım analizler sonucunda cömertlik için bir sembol seçer. Nitekim Mütenebbî, cömertlik için deniz sembolü seçerek onu teşbih sanatıyla şöyle ifade eder:

⁵⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *Meselü's-sâir*, 1/88.

كَالْبَحْرِ يَقْدِفُ لِلْقَرِيبِ جَوَاهِرًا جُودًا وَبَبَعْتُ لِلْبَعِيدِ سَحَابًا

*O, cömertliğiyle yakındakilere inciler saçan, uzaktakilere de bulutlar gönderen deniz gibidir.*⁵⁹⁷

Ebû Temmâm ise aynı sembolü teşbih-i belîğ sanatıyla daha etkin bir şekilde şöyle kullanır:

هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيِّ النَّوَاحِي أَتَيْتُهُ فَلَجَّتُهُ الْمَعْرُوفُ وَالْجُودُ سَاحِلُهُ

*O bir denizdir hangi kıyıdan yanaşırsan yanaş, dalgası bağış, kıyısı da cömertliktir.*⁵⁹⁸

Mütenebbî ise bulut sembolü seçerek istiâre sanatıyla şu ifadelerle yer verir:

تَعَرَّضَ لِي السَّحَابُ وَقَدْ قَفَلْنَا فَقُلْتُ إِلَيْكَ إِنَّ مَعِيَ السَّحَابَا

*Döndüğümüzde bir bulut göründü bana, Ona dedim ki: Yaklaşma! zira yanımda bulut var.*⁵⁹⁹

Şüphesiz zikredilen beyân sanatlarıyla ifade edilen cömertlik teması hakiki ifadelerden farklıdır. Sembol, metafor ve tasvirler kullanılarak soyut bir olgu olan cömertlik estetik, etkin, örtük ve derin bir nitelikte sunulmuştur. Muhatap, beyan sanatlarını içeren bu sözleri dinlediğinde veya okuduğunda zihninde cömertliğe dair renkli, zengin ve hareketli görseller oluşur.

5.7. İlham

Yaratıcı bir düşünce veya duygunun aniden insanın içine doğuvermesi durumu ya da yaşantısı⁶⁰⁰ gibi tanımlarla tanımlanan ilham, diğer sanat dallarında olduğu gibi belâgat ve edebiyatta da önemli bir role sahiptir. Ancak ilhamın bu rolü farklı değerlendirilmiştir. Buna göre ilham, belâgat sanatlarını ve edebî eserleri yaratan unsurlardan mı yoksa onları keşfedenlerden midir? sorusu tartışılmıştır. Kimileri, edebiyat ve sanatı özellikle de sanatsal yaratıcılığı ilhama bağlar ve yaratıcılığı bir esin kaynağı olarak görür. Bunlara göre yaratıcı kimseler tarafından ortaya çıkan eserler aslında ilhamın bir ürünüdür. Edebiyatçı ve sanatçının buradaki rolü ise sadece ilhamı

⁵⁹⁷ Mütenebbî, *Dîvân*, 111.

⁵⁹⁸ Âmidî, *Muvâzene*, 3/176.

⁵⁹⁹ Mütenebbî, *Dîvân*, 216.

⁶⁰⁰ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 824; Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 378.

almak, onu ifade etmek ve sergilemektir.⁶⁰¹ Tartışmanın taraflarından biri olan Tevfik el-Hakîm'e göre ilham, edebî ve sanatsal eserleri yaratan değil, onları keşfeden ve gün yüzüne çıkaran bir olgudur. Diğer bir ifadeyle ilham, yaratıcı sürecin başlangıcı değil, keşfetme, arayış, düşünsel açılım ya da derinlik kazanma aşamasıdır. Daha önce var olan ama fark edilemeyen bir anlamı veya gerçeği ortaya çıkarma sürecidir. Bu bakış açısıyla edebî eser, ilhamdan önce var olmaktadır. Ancak bu varlık, henüz olgunlaşmamış ve sanatsal bir kimlik kazanmamış, mütekellimin zihninde gizlenmiş öz ve cevher niteliğinde bir varlıktır. Yer altında saklı bulunan ve gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen kıymetli bir maden ve hazine gibi.⁶⁰² Dolayısıyla gerek yaratan gerekse keşfeden bir pozisyonda olması itibarıyla ilham, belâgat sanatları ve edebî eserlerin ortaya çıkışında, gelişip olgunlaşmasında önemli bir konumda yer almaktadır.

İlham, yaratıcı süreçlerde sıkça karşılaşılan ancak anlaşılması, tanımlanması ve kuşatılması güç olgulardandır. Çünkü ilham, genellikle bireyin bilinçli düşüncelerinin ötesinde ani ve belirsiz bir biçimde ortaya çıkan, öznel bir deneyimdir. Nitekim Delacroix, ilhamı anlık bir uyarılma, reaksiyon ve tepki olarak nitelemiştir.⁶⁰³ Birçok yaratıcı kimse, ilhamın kaynağını, ne zaman ve nasıl meydana geldiğini net bir şekilde ifade etmekte zorlanır. Çoğu zaman bilinçli düşüncelerin ötesinde spontane bir şekilde doğan ilham, bir yaratıcı güç gibi algılanır, bu da onu tanımlamayı ve belirli bir çerçeveye koymayı zorlaştırır. Bu doğası gereği, çoğu zaman ilhamın nasıl ve ne zaman meydana geleceği önceden kestirilemez, dolayısıyla bu süreç, bireysel algılara ve kişisel deneyimlere dayalı olarak değişkenlik gösterir. Bu belirsizlik ve öznellik, onu soyut bir kavram kılarken edebiyatçıları, sanatçıları ve bilim adamlarını farklı algı ve tanımlara yönlendirmiştir. Zira Cyril Burt, “*Sanatçı çoğu zaman aldığı ilhamın kaynağını ve ona ilham veren kişilerin farkında değildir.*” diyerek ilhamın bilinç dışı bir süreç olduğunu vurgulamıştır. R.L. Stevenson de “*Özgün çalışmaları, görünmez yardımcıları meydana getirir. Ben onları yüksek ve kapalı bir odada tutuyorum. Beynimde işimin yarısını benim için yapan o küçük insanlar bu çalışmaları yapıyorlar. Ben ise o sırada uyuyorum. Bazen de tamamen uyanık olduğum halde kalan yarısını*

⁶⁰¹ Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-şu 'arâ*, 30-31.

⁶⁰² Tevfik el-Hakîm, “el-İlham fi'l-edeb ve'l-fenn”, *er-Resâilu l-cedîde Dergisi* 13 (01 Nisan 1955), 4.

⁶⁰³ Suveyf, *Üsûsü'n-nefsiyye*, 190.

tamamlıyorlar. Ben de o işi ben yaptım havasına kapılıyorum.”⁶⁰⁴ diyerek ilhamı bir tür içsel, görünmeyen bir güç olarak tanımlamıştır. Her iki düşünür de ilhamın doğasını, bireyin farkındalığından bağımsız, dışsal ya da bilinçaltı bir etken olarak ele almıştır.

Yaratıcılık süreci, kişiden kişiye ve çalışmadan çalışmaya değişkenlik gösteren, farklı metodolojik yaklaşımlar ve zihinsel dinamiklerle şekillenen bir olgudur. Bazı yaratıcı çalışmalar, sürekli ve yoğun bir gayret, disiplinli çalışma ve sistematik bir araştırma süreçleriyle ortaya çıkarken bazıları ise anlık ilhamlara dayalı olarak ortaya çıkar ve gelişir. Belâgat sanatları ve edebiyat eserleri, her ne kadar sistematik ve düzenli bir çalışmayı gerektirse de yaratıcılık süreçlerinde zaman zaman spontane bir biçimde ortaya çıkan ilhamlar da kritik bir rol oynamaktadır. Halil b. Ahmed’e (ö. 175/791) “*Neden şiir söylemiyorsun?*” diye sorulduğunda “*Bana gelen hoşuma gitmez, hoşuma giden ise bana gelmez.*”⁶⁰⁵ şeklinde cevap vererek edebî eserlerde ilham ve zihinsel süreçlerin önemine dikkat çekmiştir. Ancak ilhamın öneminden hareketle belâgat, edebiyat ve sanatı sadece onunla sınırlamak doğru değildir. Mesela şairi sadece gaipden gelen şeylerin habercisi ve nakilcisi, şiiri de sadece içe doğan sezgilerin tutanağı olarak görmek ne kadar doğrudur? Ayrıca unutulmamalıdır ki ilham, birkaç güzel mısraı bir yığın molozla birlikte getirir. Saf şiir, tıpkı saf altının elde edilmesi gibi ilhamla birlikte gelen pek çok fazlalığın temizlenebilmesi durumunda elde edilebilir. Üstelik ilham, ilk geliş haliyle şiirin ifade malzemesi olan dilden mahrumdur. Bu sebeple ilhamın saf şiire dönüştürülebilmesi için şairin sanatkarlık yeteneği, sabrı ve gayretine ihtiyaç duyulacaktır.⁶⁰⁶ Nitekim Picasso’ya göre ilhamın görevi sanat bitmeden tamamlanır, ondan sonra sanatçı artık bilgisi ve deneyimi ile sanatını tamamlar.⁶⁰⁷

Mütekellim ve sanatkâr zaman zaman eser üretiminde duraklar ve tıkanır. Bu tıkanıklık dilsel ve entelektüel birikime sahip, yetenekli ve yaratıcı bir pozisyonda olanların da karşılaştığı bir durumdur. Ferezdak, “*Ben, insanların nazarında Arapların en büyük şairiyim, ancak bazen bir dışın çekilmesi, benim için bir beyit şiir*

⁶⁰⁴ Halefullâh, *Mine’l-vicheti’n-nefsi*, 12.

⁶⁰⁵ Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, 3/132.

⁶⁰⁶ Çetişli, *Edebiyat Sanatı*, 52.

⁶⁰⁷ Melike Güney, “Sanat, Benlik Nesnesi ve ilham”, *TURKISH JOURNAL CLINICAL PSYCHIATRY* 2/1 (1999), 45.

*söylemekten daha kolaydır.”*⁶⁰⁸ sözleriyle muhtemelen aynı noktaya dikkat çekmiştir. Ferezdak’ın yaşadığı durumlar gibi insan, en yaratıcı olduğu dönemlerde de zaman zaman kendi iç dünyasında duraklama noktasına gelir. Çünkü yaratıcılık dinamik, dönüşken bir süreç olup sürekli akış halinde ve bazen yenilenmek için duraklamaya ihtiyaç duyar. Ancak bu duraklama yeni bir başlangıcın habercisidir. Tükenmişlik hissine kapılan yaratıcı insanlar kendini açacak, kendine yeni bir yön verecek içsel ve dışsal uyarıcılar arayışına girerler. Yaratıcılığın yaşadığı tıkanıklık ve aksaklıkları giderme noktasında yaratıcı kimsenin başvurduğu en önemli içsel olguların başında ilham gelir. Zira ilham, edebiyat ve sanata açılan kapının anahtarıdır. Ya da sanatçının zihnindeki saklı hazinenin kaşifidir.

İlham, yaratıcı sürecin önemli bir parçası olmakla birlikte tek başına yetersiz kalır. Bunun yanında mütakellimin zihni çeşitli duygu, düşünce ve birikimlerle dolu olmalıdır. Diğer bir ifadeyle bir kişinin yaratıcılık potansiyeli ve zihnine doğan ilhamı ancak derin düşünce, deneyim ve duygusal bir birikimle birleştiğinde anlam kazanır. Nitekim ilham, yaratıcı düşüncenin açığa çıkmasına katkıda bulunan bir araç ve anahtar konumundadır. Anahtarın değer ve kıymeti kapının ardındaki varlık ve kazanımlarla ölçülür. Söz gelimi yaratıcı bir kimsenin köy ve köy yaşantısına dair bir bilgi ve tecrübesi yoksa köyü anımsatacak hiçbir varlık ve nesne ona ilham kaynağı olamaz. Çünkü böyle bir kimse köy ile ilgili hiçbir duygu, düşünce ve deneyime sahip değildir. Bu noktadan hareketle ilham, bir takım varlık ve deneyimlerle işlevselliğini gösterir. Zira ilham boş zihinleri aydınlatmaz ve zihinsel boşluğu doldurmaz. O var olanı aydınlatır tetikler.⁶⁰⁹

Sanatçılar ve edebiyatçılar ne kadar yaratıcı ve yetenekli olsalar da zaman zaman eser üretmede duraklama ve tıkanıklık yaşarlar. Böyle durumlarda çeşitli yöntemlere başvururlar. Kendilerine ilham verecek ve yaratıcılıklarını yeniden harekete geçirecek birçok iç ve dış faktör arayışına girerler. Nitekim ilham, bazen hiç beklenmedik bir anda ve ansızın zihne doğup kişide zihinsel bir aydınlanma sağlarken bazen de aktif bir düşünme süreci, bir dizi eylem, farklı bir etkinlik ve aktiviteye katılma veya bulunduğu durumdan farklı bir şeyle meşgul olma sonucunda ortaya çıkar. Böyle bir ilham, anlık çevresel bir durum ya da planlı bir süreç ve yoğunlaşmanın sonucu olarak

⁶⁰⁸ Câhiz, *Beyân*, 1/130.

⁶⁰⁹ Tefik el-Hakîm, “İlham”, 5.

tetiklenir. Dolayısıyla ilhamın doğası hem rastlantısal hem de planlı ve neden-sonuç zinciriyle şekillenebilen dinamik bir süreç olarak anlaşılabilir. Bu bağlamda ilk dönem Arap şairleri arasında ilham verici ve tetikleyici çeşitli aktiviteler görmek mümkündür. Yoğun ve çeşitli atmosferler, ruhlarını tetikleyerek anlamlı ve derin şiirlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde çevresel öğelerle kurulan güçlü bağlar onlara ilham kaynağı olmuştur. Çöl yaşamının vazgeçilmez bir parçası olan deve, şairlerin gözünde sadece bir ulaşım ve yük aracı değil mutluluk ve ilham kaynağıydı. Şairin birçok sıkıntısı ve sorunu onun sırtında yok olurdu. Çölün ıssızlığı, insanları hem fiziksel hem de duygusal olarak yalnız bırakırken bu yalnızlık bir yandan da verimli bir düşünce alanı yaratmıştır. Arap şairleri, bu ortamda hem bireysel hem de toplumsal temaları işleyerek hem kendi hem de toplumun duygularına tercüman olmuşlardır. Sevgilinin harabe ve kalıntılarının sessizliği birçok kimsenin sesi oldu. Böylece şair, bir yandan acı duygularını ifade ederken diğer taraftan da geçmişin izlerini araştıran bir merak uyandırmıştır. Bu dönemde şairlere ilham veren unsurlar yalnızca çevresel faktörlerle sınırlı kalmamış; gelenek, kültür ve günlük yaşam içerikleri de ilham kaynağı olmuştur. Her biri, bu kaynaklardan aldıkları ilhamla farklı şiirsel teknikler geliştirmiş ve Arap edebiyatının temel taşlarını atmışlardır.⁶¹⁰

5.8. Hayal

Duyu organlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri⁶¹¹ gibi ifadelerle tanımlanan hayal, diğer süreçlerle birlikte belâgat sanatlarının ortaya çıkışında önemli bir yer tutar. Zira belâgat, gerçeği sadece olduğu gibi yansıtmakla yetinmeyen onu değiştirip dönüştüren ve anlam katmanlarıyla zenginleştirip etkinleştiren ifadeleri amaçlar. Hakikati yalın bir şekilde sunmanın ötesine geçerek onu hayalin imkânlarıyla yoğurur. Nitekim edebî söylem ve belâgî sanat, çoğu zaman hakikati doğrudan değil, imgeler, benzetmeler ve hayalî tasvirler aracılığıyla sunar. Onun için “Şair, bazen hakikati hayalde arar.”⁶¹², “O, gördüğünü veya duyduğunu değil hissettiğini ortaya koymaya çalışır.”⁶¹³ gibi söylemler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla mütekellimin sanatçı olma yolunda rol oynayan temel unsurlardan biri hayaldir. Nitekim insana özgü bir nitelik olarak hayal gücü, onu öteki varlıklardan

⁶¹⁰ Kayrevânî, *’Umde*, 1/204-215.

⁶¹¹ Bakırcıoğlu, *Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 1116.

⁶¹² İzzeddin İsmail, *Tefsîru’n-nefsî*, 36.

⁶¹³ Abdülhamid Hasan, *Usûlu’l-fenniyye*, 106.

ayırır en önemli olgulardandır. Ancak bu, aynı zamanda insandan insana değişen bir yetenektir ve sanatçı olarak yazarın sahip olması gereken belki de en önemli özelliklerden biridir. Nitekim Arite'ye göre hayal gücü, yaratıcılığın ön koşullarından biri olarak kabul edilmelidir.⁶¹⁴ İşte az ya da çok bütün insanlarda ortak olarak bulunan hayal gücünün özel biçimlerinden biri olan imgelem, gerçekte, yazar ve şair özenin önemli bir parçasını oluşturur.⁶¹⁵ Bunun yanında belâgat sanatlarından teşbih, istiâre, kinâye gibi mecaz ve sıra dışı ifadeler, gerçekliğin doğrudan temsili yerine, hayalin aracılığıyla zihinde yeni ve derin anlamlar sunar. Bu durum, edebî ifadenin yalnızca anlatma gücüne değil, inşa etme gücüne de işaret eder. Dolayısıyla belâgatın kurucu bileşenlerinden biri olan hayal, yalnızca ifadelerin estetik, etkinlik ve ikna gücünü arttıran bir araç değil, onların ontolojik/varlık zeminini de oluşturan asli kurucularındandır. Hayal gücüyle hakikatin monoton, donuk ve tek boyutlu yapısının ötesine geçilerek çok katmanlı, zengin ve sanatsal bir dil oluşturulur. Bu da muhatabın zihninde duygusal, düşünsel etkiler uyandırır ve ikna olma yolunda kolaylık sağlar.

Tarihsel kökleri insanlık tarihi kadar eski olan belâgat ve edebiyat, değişen toplumsal koşullara uyum sağlayarak canlılığını, güncelliğini ve sürdürülebilirliğini koruyan dinamik bir alandır. Şüphesiz bu sürekliliğin en önemli aşamalarından biri zihinsel ve içsel süreçler olurken onların başında da hayal gücü gelir. Çünkü insan, tüm engellere rağmen hayal kurmaktan hayaller dünyasında yaşamaktan geri durmaz. Dolayısıyla hayal, edebiyatın ruh ve özüdür.⁶¹⁶ O her zaman ve her dönemde edebiyatçılar için en yaratıcı ve en temel kaynaklardan biri olmuştur. Çünkü hayal, her daim işlenmemiş verimli bir toprak gibi, yaratıcı ellerin dokunuşunu bekleyen sınırsız bir potansiyele sahiptir. Dolayısıyla “Önceki nesiller, belâgat ve edebiyata dair ortaya koyduğu eserlerle sonrakilere bir pay bırakmamıştır.” ya da “Belâgat ve edebiyatın kapıları kapanmıştır.” gibi söylemler doğru değildir.⁶¹⁷ Çünkü hayal gibi süreçler var oldukça belâgat ve edebiyattaki canlılık ve sürdürülebilirlik hep var olacaktır.

İnsan, zaman zaman hayatında hissettiği eksiklik ve yokluğu bir kayıp olarak değil aksine bir varoluş ve yaratma imkân olarak değerlendirir. Çünkü eksiklik ve yokluk, insanın zihinsel ve yaratıcı kudretini harekete geçiren uyarıcılardır. Bu

⁶¹⁴ Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, 148.

⁶¹⁵ Emre, *Edebiyat ve Psikoloji*, 132.

⁶¹⁶ Ahmed Şevkî Dayf, *fi 'Nakdi' l-edebî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 173.

⁶¹⁷ Şevkî Dayf, *fi 'Nakdi' l-edebî*, 173, 174.

anlamda hayal, adeta ontolojik ve psikolojik boşluğu doldurur. Soyut tasarımlar üreten ve nesnel gerçekliğin sınırlarını aşan bir tasavvur gücü olarak hayal, varlıkları tabii şekillerinin ötesine taşıma ve yeni anlam alanları inşa etme yetisine sahiptir. Bireyin gerçek dünyada karşılık bulamadığı öğeleri zihinsel düzlemde yeniden inşa etmesine olanak sağlar. Varlıklara anlam ve mana kazandırarak sıradan nesneleri yüceltir, onlara değer katarak ve gerçekliğin ötesinde manevi bir boyut kazandırır. Basit ve sıradanlık sınırlarının ötesine geçerek daha yüce ve anlam yüklü bir düzleme taşır. Nitekim hayal olgusu, nesneye asalet ve ulviyet kazandırır.⁶¹⁸ Varlıklara mana ve anlam kazandırmakla kalmayıp, nesneleri arzularına göre şekillendirme ve biçimlendirme kudretine de sahiptir. Nitekim hayal, gerçek eşyayı bulamadığında kendi aleminde birtakım icatlar yapar. Onlara cisim verir, can verir. Diğer bir ifadeyle onları hakikat kisvesinde gösterir.⁶¹⁹ Görünmeyeni görünür, bilinmeyeni bilinir kılar. Zihnin boşluklarını varlık ve anlamlarla doldurur. Hayalin, içerikleri hakikat kisvesinde gösterme özelliği, onun aldatıcı ama aynı zamanda ikna edici doğasına işaret eder. Bu yönüyle hayal, hem sanatsal, edebî ve belâğî insanın hem de psikolojik algının temel unsurlarından biridir. Nitekim hayalin yarattığı imgeler, bazen gerçeklikten daha çarpıcı ve inandırıcı olabilir. Bir masal karakteri veya mitolojik bir tanrı, insanlar için somut bir varlıktan daha gerçek hissedilebilir. Zira gerçekliğin zaman zaman kendisini tatmin etmekte yetersiz kaldığı insan, hayal aleminde tatmin olmaya çalışır. Çünkü her eksik, hayalin eliyle tamamlanır. Hatta bazen hayaller gerçeklerden daha canlı olabilir.

Hakikat, sınırları belirlenmiş ve nesnel verilere dayalı bir olgu olarak çoğu zaman söz sahibini tutsak eder, hayal ise ona özgürlük alanı ve olanağı sağlar. Sanatkâr pozisyonunda yer alan mütekellim, hakikatin çizdiği sınırlar içerisinde kalarak etkin bir eser üretmediğini düşünerek hayal gücünü bir çözüm ve çıkış kapısı olarak görür. Çünkü sanatkâr, yalnızca var olanla yetinmez o, hayalin verdiği olanaklarla olması muhtemel olanı, imkânsız görüneni, hatta bazen realitede karşılığı olmayan düşsel biçimleri de ifade etme özgürlüğünü elde etmeye çalışır. Nitekim hayal, sanatkâra düşünsel özgürlük kazandıran dinamik bir olgudur. Gerçeğin zorunluluk ve sınırlılığına karşı olanağı, nesnelliğe karşı öznelliği sunan hayal, çoğu zaman sezgisel olanı temsil eder. Gerçeğin kayıtlarından azade ifadeler, hakikati aşarak sanatçının daha derin, daha estetik ve daha katmanlı anlamlara ulaşmasını sağlar. Dolayısıyla

⁶¹⁸ Recâizâde, *Ta'lim-i Edebiyyât*, 107.

⁶¹⁹ Recâizâde, *Ta'lim-i Edebiyyât*, 107.

hayal, müttekellim için bir kaçış değil bir yaratma ve üretme zeminidir. Bu nedenle belâğatin etkin sanatları bazen hakikatin tutsağında değil hayalin özgürlüğünde var olur. Nitekim şu ifadeler hayal ve düşünme zemininde tasarlanarak Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) dilinde belâğî ve sanatsal bir varlık kazanmıştır:

وَمَا كُفْلَةُ الْبَدْرِ الْمُنِيرِ قَدِيمَةً وَلَكِنَّهَا فِي وَجْهِهِ أَثَرُ اللَّطْمِ

*Parlak dolunayın lekesi eski değil ancak o, yüzündeki tokat izidir.*⁶²⁰

Çıplak bir gözle bakıldığında Ay'ın yüzeyindeki bazı bölgeler diğerlerine göre daha koyu bir renkte görünür. Bilim adamıyla edebiyatçının bu duruma yaklaşımı ve değerlendirmesi farklıdır. Bilim adamı, bu durumu nesnel verilerle açıklamaya çalışır. Ancak edebiyatçı, aynı durumu öznel bir yaklaşımla dikkat çekici ve estetik ifadelerle değerlendirir. Ay'ın yüzeyindeki bu manzara, birden fazla bilim adamı tarafından değerlendirilmesi istendiğinde yapılacak değerlendirmeler büyük ölçüde örtüşür. Zira bilimsel yöntem nesnel verilere, ölçülebilir bulgulara ve evrensel geçerliliğe sahip ilkelere dayanır. Ancak aynı durum edebiyatçılar için söz konusu değildir. Edebiyatçıların yorumu psikolojik süreçlere, bireysel perspektiflere, estetik duyarlılıklara ve farklı kültürel arka planlara göre çeşitlenir. Edebî yaklaşımın öznel ve çoğulcu doğası, aynı nesneye dair birbirinden tamamen farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına imkân tanır. Dolayısıyla bilimde nesnellik, edebiyatta ise öznellik esastır. Maarrî de yukarıdaki ifadeleriyle bu durumu husn-i ta'lîl sanatı kullanarak kendi hayal ve düşünsel dünyasına göre yorumlamıştır. İddiasına göre Ay, ölünün ardından ağıt yakarak yüzüne tokat atmış ve yüzeyindeki lekeler ortaya çıkmıştır.⁶²¹ Maarrî, ilgili değerlendirmelerini bilimsel bir kimlikle yapmış olsaydı ortaya koyduğu yargılar, “doğru” ya da “yanlış” şeklinde nesnel ölçütlerle değerlendirilebilirdi. Ancak edebî kimliğiyle yapmış olduğu bu değerlendirmeleri doğru ya da yanlış ekseninde değil, “güzel” ya da “çirkin” gibi estetik ve duygusal ölçütler çerçevesinde değerlendirilir. Bu durum, edebiyatın bilgi vermekten çok içerik ve mana üretmeye, nesnellikten çok öznelliğe yönelen doğasının bir yansımasıdır.

Beyân sanatlarının arka planında hayal ve tasavvur mekanizmaları yer alır. Nitekim beyân sanatları, hakikat değil mecaz olgusunu merkeze ve dikkate alır.

⁶²⁰ Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 306.

⁶²¹ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yay., 2015), 143.

Dolayısıyla hakikat ile arasına mesafeler koyan ve onunla doğrudan bir temsil ilişkisi bulunmayan aksine onu değiştiren, dönüştüren ve yeniden anlamlandıran hayal, mecaz ve beyân sanatlarına varlık ve kimlik kazandırır. Diğer bir ifadeyle hayalin hakikatten kaçışı, mecaz eksenli beyân sanatlarını doğurur. Nitekim beyân sanatları içerisinde en temel ve en açık olan teşbih sanatında taraflar arasında benzetme yapılırken çoğu zaman hayal gücüne başvurulur. Çünkü teşbih sanatında iki taraf arasında benzerlik ilişkisi kurulurken, çoğunlukla pasif, zayıf ve eksik görülen taraf etkin, güçlü ve belirgin tarafa benzetilir. Taraflardan biri olan müşebbehi somutlaştırmak, anlaşılmasını kolaylaştırmak, onu olduğundan farklı göstermek, daha etkili ve çarpıcı bir şekilde ifade göstermek gibi teşbihin birtakım amaçları ancak müşebbehin farklı, üstün ve güçlü niteliklerde olmasını gerektirir. Dolayısıyla aynı türden veya benzer nitelikteki unsurlar arasında yapılan teşbihler hem anlam hem de anlatım gücü bakımından sınırlı kalır. Buna karşılık farklı niteliklere sahip varlıklar arasında yapılan teşbihler, daha katmanlı, etkili ve dikkat çekici olur. Bu hedef doğrultusunda çoğu zaman gerçekliği olmayan ve gerçeklik sınırlarını aşan benzetmeler tercih edilir. Bu durumda hayal gücü, vazgeçilmez bir unsur haline gelir. Zira mütekellim, hayal gücünü yetenek ve yaratıcılığıyla birleştirerek birbirinden uzak ve ilgisiz görünen unsurlar arasında yakın ve güçlü bağlar kurabilir. Canlı-cansız, güzel-çirkin, yakın-uzak, madde-mana gibi farklı, uzak ve zıt unsurlar arasında sezgi ve hayalin dönüştürücü gücüyle yeni ufuklar açan üst düzey yakınlıklar kurmak mümkündür. Böylece teşbih, yalnızca benzerlik kurma değil, aynı zamanda anlamlar arasında beklenmedik çağrışım yolları açma sürecini başlatır. Bu değerlendirmeler kapsamında şu ayetlere yer verilebilir: *وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ* “Denizde akıp giden dağlar gibi yüksek gemiler de O'nundur.”⁶²² İlgili ayette müşebbehün bih hakiki ve dış dünyada varlığı bulunan bir şeyden oluşmaktadır. Gemilerin büyüklüğü, yüksek dağlara benzetilerek amaçlanan hedef hakiki bir unsurla elde edilmiştir. Buna karşılık: *طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ* “Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.”⁶²³ şeklindeki ayeti kerimede ise teşbih sanatı, hayal olgusuna başvurmuştur. Şeytan, insan için kötülüğü ve sapkınlığı temsil eden hayali bir varlıktır. Ayette zakkum ağacından ve meyvelerinden bahsedilmiştir. Teşbih sanatı kullanılarak meyvelerin

⁶²² er-Rahmân, 55/24.

⁶²³ es-Sâffât, 37/65.

olumsuz tablosu, şeytanların kafalarına benzetilmiştir. Ancak şeytan ve şeytanın kafaları insanlar için bir hayalden ibarettir.

Hayal gücünün etkinliğini istiâre sanatında da görmek mümkündür. Hatta istiârede teşbih ilkelerinin tamamı zikredilmediği için daha fazla zihinsel aktiviteye ve hayal gücüne ihtiyaç duyulur. Zira mütakellim ifadeleri oluştururken muhatap da onları değerlendirirken eksik parçaları ve zikredilmeyen unsurları zihninde tamamlar. Ayrıca istiârede hayal, yalnızca bir benzetme ilişkisi kurmakla sınırlı kalmaz aynı zamanda anlamı ve bu ilişkinin unsurlarını gizleyerek örtük, yoğun ve katmanlı bir şekilde sunarak estetik ve derinlik kazandırır. Bu noktada Şair sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin (ö. 27/648) şu ifadeleri örnek olarak zikredilebilir:

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَطْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

*Ölüm pençelerini geçirdiğinde hiçbir muskanın işe yaramadığını göreceksin.*⁶²⁴

Canlılar için ölüm, sürekliliğini koruyan bir olgudur. Hiçbir canlı, ölümden kaçma imkânına sahip değildir. En güçlü varlık bile ölüm karşısında zayıf ve güçsüz kalır. Şair de bu sözleriyle ölümün canlılara karşı olan üstünlüğünü istiâre sanatını kullanarak anlatmıştır. Ölümü yırtıcı hayvana benzeterek yırtıcı hayvana ait olan pençeleri ölüm için hayal ederek tasarlamıştır. Hâlbuki ölüm soyut bir olgu olup pençelerinin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Ancak şair ölüm ve onun gücünden bahsederken hayal olgusundan yardım alarak sözüne güç katmıştır. Nitekim böyle bir istiâreye, “istiâre-i mekniyye” yanında “istiâre-i tahyîliyye/hayâliyye/akliyye”⁶²⁵ adı verilmiştir. Çünkü istiâre, hayal gücüne ve zihinsel süreçlere dayalı olarak elde edilmiştir. Ayrıca hayalin etkin rolüne teşbih ve istiârenin yanında beyân sanatlarının kinâye ve mecaz-ı mürsel sanatlarında da rastlamak mümkündür.⁶²⁶

6. Hâl ve Psikolojik Süreçler

Çalışmanın önceki bölümlerinde muktezâ-yı hâl kavramına dair çeşitli değerlendirmelere yer verilmişti. Bu bölümde ise, belâgat ile psikoloji arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla ilk dönemlerden itibaren belâgat kaynaklarında yer

⁶²⁴ Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselâm Harun (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 422.

⁶²⁵ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 199.

⁶²⁶ bk. Bedevî, *Üsûsü'n-nakd*, 528-531.

almaya başlayan muktezâ-yı hâl kavramının psikolojik süreçlerle olan ilişkisi ele alınacaktır.

Belâgat kaynaklarında لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ “Her makamın bir makâli vardır.” ve مُطَابَقَةُ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ “sözün muktezâ-yı hâle uyumu” gibi çeşitli ifadelerle muktezâ-yı hâlin belâgatin temel olgularından olduğu açıkça vurgulanmıştır. Bu bağlamda muktezâ-yı hâli belâgatin özü, kıstası ve aynı zamanda kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında çalışmanın muhtelif bölümlerinde belâgatin kaynağı kapsamında psikolojik süreçlere yer verilmişti. Dolayısıyla muktezâ-yı hâlin psikolojik süreçlerle kurulacak bağlantısı konuyu daha da temellendirecektir. Bu bağlamda hâl kavramının terim anlamından önce sözlük anlamını irdelemek çalışmaya önemli katkı sağlayacaktır.

Hâl kelimesi, “h-v-l” (ح-و-ل) kökünden türetilmiş bir isimdir. H-v-l (حَوْل) maddesi, özünde “döngüsel hareketlilik” anlamına gelir. Bu noktadan hareketle periyodik ve döngüsel zaman hareketliliğinden dolayı “yıl ve sene” حَوْل kelimesiyle ifade edilmiştir. Bir kimse hareket ettiğinde حَالُ الشَّخْصِ şeklinde fiil cümlesiyle ifade etmek mümkündür.⁶²⁷ Hareket manası dikkate alınarak حَالٌ لَوْنُهُ “Rengi değişti.” cümlesinde olduğu gibi “değişim” anlamı da kök anlamlar içerisinde yer alır.⁶²⁸ Hâl kelimesi ise Halil b. Ahmed tarafından “içinde bulunduğun vakit” şeklinde tanımlanmıştır. Bunun yanında حَالَاتُ الدَّهْرِ وَأَحْوَالُهُ şeklindeki izafet terkihi de “zamanın musibet, afet ve felaketleri” olarak açıklanmıştır.⁶²⁹ Fîrûzâbâdî de hâl kelimesini “insanın içinde bulunduğu durum” olarak ifade etmiştir.⁶³⁰ Zikredilen bilgiler ışığında h-v-l maddesini ve ondan türemiş olan hâl kelimesini “hareketlilik”, “değişim”, “insanın mevcut durumu ve zamanı” şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu durumda insanın psikolojisi, hareketlilik ve değişimi, içinde bulunduğu durum ve zaman, hâl kelimesiyle ifade edilebilir.

⁶²⁷ İbn Fâris, *Mü'cem*, 2/121.

⁶²⁸ Cevherî, *Sihâh*, 295.

⁶²⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, 1/375.

⁶³⁰ Fîrûzâbâdî, *Kamûsü'l-muhît*, 424.

Terim olarak hâl kavramı, “mütekellimi uygun kelime, nazım ve üslup seçimine sevk ve kanallı eden durum” şeklinde açıklanmıştır.⁶³¹ Bu noktadan hareketle hâl, yalnızca dilsel bir olgu ve tercih, anlık bir ruh hâli ya da basit bir bağlam değil konuşmanın tüm yönlerini etkileyen derin, katmanlı ve kapsamlı bir unsurdur. Yer, zaman, sosyal, kültürel ve çevresel faktörler, psikolojik durumlar gibi insanla iltisaklı ve söz sahibinin tercihlerine yön veren her türlü unsur hâl kapsamında yer alır. Nitekim “Şiir, Arapların divanı/arşividir.”⁶³² ifadesinde olduğu gibi edebî veriler toplumun aynası ve hafızasıdır. Bu tür eserlerin içerisinde dönemin toplum yapısını çeşitli yönleriyle görmek mümkündür. Dolayısıyla hâl, mütekellimi tercihlerinde etkileyen bütün durumlar için kullanıldığı ve merkezinde insanın olduğu düşünülünce psikolojik süreçler de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Nitekim Emin el-Hûlî, hâl kavramının çeşitli yorumlarla birlikte insanın öfke, hoşnutluk ve hoşnutsuzluk gibi içinde bulunduğu durumlar şeklinde yorumlamıştır.⁶³³ Hasan ez-Zeyyât da hâl kavramının çerçevesini genişleterek onu zihinsel ve psikolojik süreçler olarak değerlendirmiştir.⁶³⁴ Ahmed eş-Şâyib de söz konusu kavramı, insanın psikolojik süreçleri ve psikolojinin diğer farklı olgularını içerecek şekilde kabul etmiştir. Bunun yanında Şâyib, ilgili kavramın, edebiyatın bütün dallarını kapsadığı gibi konuşmanın türü, yeri ve zamanı gibi birçok unsuru da altında barındırdığını ifade etmiştir. Bu çerçeveyi daha da genişletmenin mümkün olduğunu söylerken mütekellim ile muhatabın durumu için yapılan doktor ve hasta benzetmesinin doğru bir benzetme olduğunu kabul etmiştir. Bir doktor hastayı dikkatle muayene ve tetkik etmeli ardından da durumuna göre en uygun ilaçları seçerek bir tedavi yöntemi geliştirmelidir.⁶³⁵ Doktor konumunda olan mütekellim de muhatabının zihnini iyi okumalı ve ona uygun ifadeler kullanmalıdır.

Hâl kavramı, klasik belâgat literatüründe psikolojik süreçlerle ilişkilendirilerek detaylı ve sistematik bir biçimde ele alınmasa da geliştirilen ilke ve esaslar büyük ölçüde bu bakış açısıyla şekillenmiştir. İcâz, musâvât ve itnâb gibi ifade türlerinin belirlenmesinde, ibtidâî, talebî ve inkârî şeklinde taksim edilen haber türlerinde, takdîm veya tehlî tercihlerinde, kasrın amaçlarında ve burada zikredilmeyen diğer konu, ilke ve esaslar hâl kavramı ve psikolojik süreçler merkeze alınarak

⁶³¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, 51; Şâyib, *Uslûb*, 19; Tabâne, *Mü'cem*, 84.

⁶³² Kayrevânî, *'Umde*, 1/30.

⁶³³ Emin el-Hûlî, *Fennu'l-kavl* (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1996), 79.

⁶³⁴ Zeyyât, *Diğâ'*, 37.

⁶³⁵ Şâyib, *Uslûb*, 23.

temellendirilmiştir. Nitekim Kazvîni, kelâmın muktezâ-yı hâle uyumu bağlamında şunları söyler: “*Kelâmın makamları farklılık arz eder. Tenkîr, itlâk, takdîm, zikir, fasıl ve icâz makamı karşıtlarından farklıdır. Aynı şekilde zeki olanla olmayana hitabet farklıdır. Zira her kelimenin diğeriyle birlikte bir makamı vardır.*”⁶³⁶ Dolayısıyla klasik belâgat literatürü, teorik düzlemde hâl olgusunun kapsamını psikolojik kavramlarla temellendirmese de pratik ve tasnif düzeyde psikolojik boyut açık bir şekilde fark edilmektedir.

Sözün oluşum ve anlam kazanımında belirleyici bir rol üstlenen hâl kavramını mütekellim, muhatap ve bağlam şeklinde çok boyutlu bir olgu olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü hâl olgusu merkeze alınarak ortaya konan bir ifade sadece semantik değil pragmatik/bağlam düzleminde de bazı anlamlar taşır. Mütekellimin dilinden ve kaleminden dökülen sözlerin bir muhatapı ve dinleyeni ve aynı zamanda bir yeri, zamanı ve bağlamı vardır. Çalışmanın bu bölümünde mütekellimin ve muhatapın durumları psikolojik süreçlerle doğrudan ilişkili olduğu düşünülerek mütekellimin hâli ve muhatapın hâli şeklinde iki alt başlığa yer verilecektir.

6.1. Mütekellimin Hâli

Klasik belâgat literatüründe hâl kavramı, daha çok muhatap eksenli ele alınmıştır. Böylece mütekellimin hâli arka planda kalmıştır. Ancak kelâmın oluşum sürecinde mütekellimin hâli de en az muhatap kadar belirleyici bir faktör olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar sözlü ya da yazılı iletişimde alıcı konumunda muhatap bulunsa da kaynak konumunda da mütekellim bulunur. Sözün oluşum süreci daha çok mütekellimin amacı, yeteneği, bilgi birikimi, psikolojik durumu ve söylem tercihlerine dayalıdır. Bu bağlamda mütekellim, aktif bir özne olarak kelâmı oluşturan, olgunlaştıran ve yönlendiren temel aktördür. Dolayısıyla kelâma dair en sağlıklı eleştiri, yalnızca muhatapın hâline uygunlukla değil, aynı zamanda mütekellimin hâlinin de dikkate alınmasıyla mümkündür. Buna rağmen klasik belâgat kaynaklarında muhatap üzerinde yoğunlaşmanın gerekçelerinden biri mütekellimin penceresinden yapılan değerlendirmeler olabilir. Şöyle ki kelâmın kaynağı olan mütekellim, kendi psikolojik durumunu ve zihinsel dünyasını iyi bilmektedir. Dolayısıyla mütekellim için kelâmın kaynak kısmında problem söz konusu değildir. Ancak alıcı tarafta yer alan muhatap ve onun ruhsal hâli mütekellim için sorun teşkil etmektedir. Zira

⁶³⁶ Kazvîni, *Telhîs*, 10.

mütekellim, muhatabın zihin dünyasına tam anlamıyla hâkim değildir. Dolayısıyla mütekellim için karmaşık olan muhatabın durumudur. Bu nedenle kelâmın etkili ve edebî bir hüviyet kazanabilmesi için asıl dikkat edilmesi gereken unsur, muhatabın hâlidir. Bu noktadan hareketle klasik belâgat literatürü “muhatabın hâline mutabakat” ilkesini esas almıştır denilebilir. Ancak konuya tarafsız, eleştirel ve edebî tenkit perspektifinden yaklaşılarak iletişimin çift yönlü doğası yani mütekellim de göz ardı edilmemesi gerekir.

Hâl kavramı çerçevesinde öncelikle dikkate alınması gereken olgu belki de muhatabın değil mütekellimin hâlidir. Çünkü kelâmın esas varlık sebebi ve kurucu öznesi mütekellimdir. Dolayısıyla kelâmda öncelikle mütekellimin izleri aranır. Nitekim edebî eser, müellifin psikolojisini fâş eden/açığa çıkaran bir vesika⁶³⁷ ya da sanatçının içindeki yoğun hisleri kodlayan ve simgeleyen ifadelerdir.⁶³⁸ Şairin yaptığı, özü itibarıyla bireysel duygularını, insanlarla iletişim kurma gereksinimini karşılayacak biçimde dile getirmek suretiyle, topluma aktarmasıdır.⁶³⁹ Ayrıca edebî eser sadece muhatap için üretilmez. Şairin şiir söyleme motivasyonu her zaman muhataba acı ya da haz vermek değildir. Kimi zaman muhataptan bağımsız sanatın doğasında yer alan içsel yönelim, duygusal ve düşünsel yoğunluk, şairi eser üretmeye sevk eder. Bu bağlamda şiir, aynı zamanda şairin kendi iç dünyasında yaşadığı duygusal boşalmanın, psikolojik arınmanın ve estetik dışavurumun bir ifadesidir. Nitekim Rank, şiirdeki kahraman figürlerinin şairin kendisini, en azından kişiliğinin bir bölümünü gösterdiği kanısındadır.⁶⁴⁰

Mütekellimin hâli, onun karşılaştığı veya karşılaşılabileceği bütün aşamalar, düşündüklerini ve hissettiklerini ortaya koymaya çalışırken içinde bulunduğu bütün şart ve unsurlar olarak değerlendirilebilir.⁶⁴¹ Belâgat literatüründe istiâre sanatına dair verilen örneklerin başında yer alan Hz. Zekeriyyâ'nın (a.s.) رَبِّ اِنِّیْ وَهْنَ الْعَظْمِ مِنِّیْ وَاسْتَعْلَ (a.s.) رَبِّ اِنِّیْ وَهْنَ الْعَظْمِ مِنِّیْ وَاسْتَعْلَ şeklindeki söz mütekellimin hâline örnek olarak zikredilebilir. Hz. Zekeriyyâ (a.s.), zikredilen

⁶³⁷ Siyavuşgil, “Psikoloji ve Edebiyat I”, 452.

⁶³⁸ Halefullâh, *Mine'l-vicheti'n-nefsi*, 11.

⁶³⁹ Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, 133.

⁶⁴⁰ Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, 130.

⁶⁴¹ Hülî, *Muktezâ'l-hâl*, 23, 24.

⁶⁴² Meryem, 19/4.

veciz ve belîğ cümlelerle yaşlılığın verdiği zayıflık ve acizliğin gizli-açık, dahili-harici olmak üzere her taraftan kendisini kuşattığını ifade etmiştir.⁶⁴³ İlerleyen yaşlarında çocuk sahibi olmak için Allah’a (c.c.) niyaz eden Hz. Zekerîyyâ’nın (a.s.) dilinden dökülen bu edebî ifadeler, sadece fiziksel bir durumu bildirmekten öteye geçerek dua makamında acziyetin temsili, duygusal boşalımı ve beden-zihin hâlinin sembolik sunumunu çok katmanlı ve etkin bir şekilde yansıtan etkin sözlerdir.

6.2. Muhatabın Hâli

Belâğatin oluşum sürecinde mütekellimin hâliyle birlikte muhatabın hâli de önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü mütekellim eline kalemi aldığı anda yalnızca kendisi için bir metin inşa etmediğinin, aynı zamanda muhatapla iletişime geçtiğinin, onu okuyacak birilerinin olduğunun bilincindedir.⁶⁴⁴ Muhatabın varlığını önceden öngören mütekellim, metnini onun bilgi düzeyini, ilgi alanlarını ve düşünsel yapısını hesaba katarak şekillendirir. Dolayısıyla muhatabın zihin dünyasına nüfuz etme çabası, yalnızca içeriğin aktarımıyla sınırlı kalmaz, aynı zamanda dilin seçimi, üslubun belirlenmesi ve söylem stratejilerinin kurgulanması süreçlerini de etkiler. Bu süreç içerisinde ortaya çıkan eser, mütekellim ile muhatap arasında örtük bir diyalog hâline gelir ve karşılıklı bir anlamlandırma alanı olarak işlev görür. Bu bağlamda belâğatin oluşum süreci yalnızca mütekellimin yeteneği, bilgi birikimi, ruhsal hâliyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda muhatabın zihinsel durumu, algı düzeyi gibi olgular da bu sürecin şekillenmesine ve olgunlaşmasına katkı sunar.

Rivayete göre Kindî (ö. 252/866 [?]) Ebü’l-Abbâs’a⁶⁴⁵ “Ben Arap dilinde boş ve manasız bazı ifadelerle karşılaşıyorum.” dedi. Ebü’l-Abbâs kendisine “Hangi ifadelerle karşılaştın?” şeklinde soru sorması üzerine Kindî “Arapların bazen عَبْدُ اللَّهِ *‘Abdullah ayaktadır.’*” zaman zaman da إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ *‘Şüphesiz Abdullah ayaktadır.’* zaman zaman da إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ *‘Kesinlikle Abdullah ayaktadır.’* şeklinde ifadeler kullandığını görüyorum. Hâlbuki ortada bir mana olmasına rağmen ifadeler tekrarlanmıştır.” dedi. Bunun üzerine Ebü’l-Abbâs, “Aksine lafızların değişmesiyle manalar da değişmiştir.

⁶⁴³ Ebü’l-Fidâ’ İsmail İbn Kesîr, *Kasasu’l-Enbiyâ*, thk. Mustafa Abdulvahid (Mekke: Mektebetu’t-tâlibi’l-câmi’i, 1408/1988), 630.

⁶⁴⁴ Şevkî Dayf, *fi ‘Nakdi’l-edebî*, 191.

⁶⁴⁵ Ebü’l-Abbâs künyesiyle zikredilen kişi Müberred (ö. 286/900) veya Sa’leb (ö. 291/904) olabilir. bk. Hûlî, *Muktezâ’l-hâl*, 173.

Nitekim *عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ* cümlesi onun ayakta olduğunu bildirir, *إِنْ عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ* ise sorulan soruya, *إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ* ifadeleri de inkâra verilen bir cevap niteliğindedir. Dolayısıyla lafızlar, manaların tekrar edilmesiyle tekrar edilmiştir.” dedi. Bunun üzerine Kindî verecek bir cevap bulamadı.⁶⁴⁶ Ebü'l-Abbâs'ın Kindî'ye verdiği bu cevap, meânî ilminde yer alan “haberî türleri” konusunun arka planını oluşturmuştur.⁶⁴⁷

Haberin türleri, muhatabın bilgi düzeyine ve zihinsel durumuna göre şekillenmiştir. Zira muhataba bilgi aktarma işlevi gören haber cümlesi yalnızca mütekellimin niyet ve iradesine göre değil aynı zamanda muhatabın zihinsel durumu ve ön kabulleriyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda zihinsel durumuna göre muhatabın “hâli’z-zihn”, “mütereddid” ve “münkir” şeklinde üç pozisyonu var. Zihni hâli olan kimse, nötr zihinsel bir duruma sahip olduğu için sunulan bilgiye dair ön yargısız ve bilgisiz bir pozisyonudur. Dolayısıyla bir ön bilgiye sahip olmayan ve aynı zamanda aktarılabilecek bilgiye açık olan böyle bir kimseye haber, yalın, herhangi bir tekit unsuru içermeyen basit bir yapıda sunulur. Amaç, muhataba bilgi aktarmaktır. Bu pozisyonundaki muhataba aktarılan haber cümlesi “ibtidâî haber” şeklinde isimlendirilmiştir. Verilen bilgiler hakkında kararsız olan ya da ihtimaller arasında gidip gelen mütereddid kimseye de haber, tereddüdünü giderecek şekilde tekit unsurlarıyla güçlendirilerek sunulabilir. Hedef, muhatabı inandırmak ve ikna etmektir. Böyle bir haber cümlesi de “talebî haber” şeklinde isimlendirilmiştir. Ancak sunulan bilginin doğruluğunu reddetmekte veya aksi yönde kesin bir kanaate sahip olan münkir pozisyonundaki muhataba ise haber, duruma göre bir veya birden çok tekit unsurlarıyla desteklenir. Amaç, muhatabın inkâr direncini kırıp mesaja ikna etmektir. Bu duruma göre kurulan cümleye “inkârî haber” denmiştir.

Kehf sûresi’nde Hz. Mûsâ (a.s.) ile (Hızır olarak bilinen) Allah’ın (c.c.) özel bir kulu arasında geçen diyalog, kelâmın, muhatabın pozisyonuna göre farklı biçimlerde nasıl yapılandırıldığını gösteren önemli bir örnektir. İlgili ayetler şöyledir:

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ

عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ

⁶⁴⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 315.

⁶⁴⁷ Kalkîle, *Belâgatü'l-istilâhiyye*, 14.

حَتَّى أَخْبَدْتُ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا
 قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا
 لَقِيََا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا رَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ
 صَبْرًا قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ
 اسْتَطَعَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا قَالَ
 هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ
 فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا
 طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِيَهُمَا رُحْمًا حَيْرًا مِنْهُ رَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ
 تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي
 ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

“Mûsâ ona, “Senin öğrendiğin doğruya ulaştıran bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?” dedi. O kul, “Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin, (iç yüzünü) kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?” dedi. Mûsâ, “İnşallah sen beni sabreder bulacaksın. Senin sözünden dışarı çıkmam” dedi. O da, “Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!” diye tembih etti. Bunun üzerine birlikte yürüdüler. Kıyıya ulaşmış gemiye bindikleri zaman o kul gemiyi deldi. Mûsâ, “İçindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!” dedi. Kul, “Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?” dedi. Mûsâ, “Unuttuğum şeyden dolayı beni paylama ve işimi çıkmaza sokma!” dedi. Yine yola koyuldular. Nihayet bir gence rastladıklarında, o kul hemen onu öldürdü. Mûsâ dedi ki: “Mâsum bir insanı, bir cana karşılık olmaksızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!” O kul, “Sana, benimle beraber olmaya asla sabredemezsin dememiş miydin? dedi. Mûsâ, “Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme! Bu takdirde hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun” dedi. Yine yürüdüler. Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla

karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Mûsâ, “Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın” dedi. O cevap verdi: “İşte bu, beraberliğimizin sona ermesidir. Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim” dedi. “Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. (Çünkü) onların gideceği yerde her (sağlam) gemiyi gaspetmekte olan bir kral vardı. Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki, rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin. Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir defîne vardı; babaları ise iyi bir adamdı. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar. Ben bunları kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur.”⁶⁴⁸

Hızır, Hz. Mûsâ, (a.s.) Allah tarafından kendisine özel bir rahmet ve ledünnî ilim verilmiş bir kuldan/Hızır’dan (a.s.) bilgi edinmeye çalışır. Ancak onun ilmine dair bir bilgisi olmadığı gibi olacakları da tahmin edememektedir. Muhatap konumunda bulunan Hz. Mûsâ’nın (a.s.) bu aşamada zihni hâlî olup bilgiye ve öğrenmeye açıktır. Dolayısıyla bu isteğini, *هَلْ أَتَّبِعُكَ* “Sana tâbi olabilir miyim?” şeklinde yumuşak ve nezaketli bir şekilde dile getirir. Buna karşılık özel bir bilgiyle donanmış olan Hızır, (a.s.) ilerde yaşanacakları bildiği ve aynı zamanda insan psikolojisine vakıf olduğu için kendisiyle sabredemeyeceğini söyler. Bunu da *إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا* “Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin” şeklindeki iki edatla (لَنْ، إِنَّكَ) vurgulanan bir cümleyle ifade eder. Aslında diyalogun böyle bir aşamasında cümlelerin tekitsiz olması gerekirdi. Zira diyalog, henüz yeni başlamış ve muhatap nötr zihinsel bir pozisyona sahiptir. Ama Hızır, (a.s.) “(iç yüzünü) kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?” ifadelerinde zikredildiği gibi insanın bilmediklerine karşı sabırsız olduğunu bildiği için doğrudan vurgulu cümle kullanmıştır. Hz. Mûsâ, (a.s.) “İnşallah sen beni sabreder bulacaksın. Senin sözünden dışarı çıkmam” sözleriyle teminat verip Hızır da (a.s.) “Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!” şeklinde tembihledikten sonra birlikte yolculuğa çıktılar. Ancak

⁶⁴⁸ el-Kehf, 18/66-82.

yolculuk sırasında bir gemiye bindikleri zaman Hızır (a.s.) gemiyi delince Hz. Musâ, (a.s.) “İçindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!” dedi. Bunun üzerine Hızır, (a.s.) ikaz içerikli ilk sözlerini اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ “Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?” ifadeleriyle değiştirerek daha da vurgular ve sertleştirir. Hz. Mûsâ, (a.s.) “Unuttuğum şeyden dolayı beni paylama ve işimi çıkmaza sokma!” dedi ve yine yola koyuldular. “Nihayet bir gence rastladıklarında, onu öldürdü.” Hz. Mûsâ (a.s.) ona karşı çıkarak “Mâsum bir insanı, bir cana karşılık olmaksızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!” dedi. Bunun üzerine Hızır, (a.s.) اَلَمْ اَقُلْ لَّكَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا “Sana, benimle beraber olmaya asla sabredemezsin dememiş miydim? diyerek ikincisinden daha sert ve vurgulu ifadeler kullanır. Nitekim ikinci cümlesini اَلَمْ اَقُلْ ifadesiyle güçlendirirken üçüncü cümlesini اَلَمْ اَقُلْ لَّكَ sözleriyle destekler. Hz. Mûsâ, (a.s.) Hızır’ın (a.s.) yanlış birtakım davranışlarına itiraz ettiği için Hızır (a.s.) tarafından inkâr pozisyonunda değerlendirilmiş ve zikredilen vurgulu üsluplar tercih etmiştir. Nihayet Hızır, (a.s.) Hz. Mûsâ’nın (a.s.) sabredemeyeceğini ve bu noktadan sonra onunla birlikte olmasının mümkün olmayacağını “İşte bu, beraberliğimizin sona ermesidir.” sözleriyle bildirir. İlgili kıssada zikredildiği gibi muhatabın durumuna göre sözlerin tekit boyutu ve ifade türleri tercih edilmiştir.

SONUÇ

Belâgat ve psikoloji ilişkisi, yalnızca modern dönemin konusu değildir. Bu ilişki, insanlık tarihi kadar kadim bir geçmişe sahiptir. Nitekim belâgat ile psikoloji duygu, düşünce ve davranış gibi psikolojik süreçleri dikkate alarak daima insanlar içerisindeki işlevini sürdürmüştür. Tinsel süreçlerden bağımsız bir dizi kelime ve ifadelerden ibaret olmayan belâgat, insanın duygu, düşünce ve davranışlarını ifade etmeyi, keza bu psikolojik süreçleri etkilemeyi hedefleyen bir disiplindir. Bu bağlamda belâgat, gerek psikolojik süreçleri sanatsal bir forma dönüştürürken gerekse sanatsal yapısıyla psikolojik süreçlere hitap ederken psikolojiden bağımsız hareket edemez.

Dilbilimi ile psikolojinin kesiştiği ortak alan çok geniştir. Psikolinguistik, psikolojik dil, dil psikolojisi, psikodilbilim, sinir dili programlama, nöro linguistik psikolojinin dili ve ruhsal dil bilim gibi adlandırmalarla her iki alanın ortak yönleri incelenmektedir. Belâgat/edebiyat ile psikoloji ilişkisini علم النفس الأدبي/edebiyat psikolojisi terimiyle ifade etmek mümkündür. Edebiyat psikolojisiyle yazarın nasıl bir insan olduğunun, bir edebî eserin nasıl yaratıldığının veya edebî eserlerde karşımıza çıkan psikolojik insan tipleri ile bunların davranış özelliklerinin ve nihayet, edebiyatın okuyucular üzerindeki etkilerinin incelenmesi anlaşılır.

Belâgat ve psikoloji ilişkisi, klasik belâgat literatüründe de kendisine yer bulmuştur. Mevcut çalışmada ilgili kaynaklarda yer alan veriler dikkate alınarak bu ilişkiye dair bazı tespit ve analizler yapılmıştır. Bu noktadan hareketle söz konusu ilişkinin bilimsel düzeydeki izlerini özellikle fesâhat ve belâgat kavramlarında açık bir biçimde gözlemlemek mümkündür. Hem etimolojik hem de terimsel olarak değerlendirildiğinde fesâhat ve belâgatin insanın zihinsel, duygusal ve algısal boyutlarına hitap ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim fesâhat, kök itibarıyla açık olmak ve ortaya çıkmak, terim olarak ise kulağa hoş gelen, doğru, akıcı, anlaşılır ve uygun kelime ve kelâmın niteliklerini ifade etmektedir. Kök olarak ulaşmak anlamına gelen belâgat ise sözün muhatabın hâline ve psikolojik durumuna uygunluğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla klasik belâgat teorisi yalnızca dilin lafız ve biçimsel yönüyle değil aynı zamanda insan psikolojisini de kapsamına alan mana boyutuyla da ön plana çıkar. Bu bağlamda belâgati، مطابقة المقال للمقتضى الحال “Sözün, halin gereğine uygun olması” şeklinde öz bir tanımla ifade etmek mümkünse bu tanım aynı zamanda

kelâmın psikolojik boyutuna ve belâgat-psikoloji birlikteliğine açık bir vurgu yapmaktadır.

Bilimsel boyutu yanında doğal ve sanatsal yapılara da sahip olan belâgat, çok yönlü bir alan olarak dilin ifade gücünü ve estetik yönünü ortaya koyar. Bilimsel boyutu, teorik yönleri ele alırken doğal ve sanatsal yapıları, mütekellimin kişisel yetenek ve zevkleri, duygusal ve düşünsel süreçleri gibi zapt-u rapt altına alınamayan sübjektif olgular üzerinden şekillenir. Bu çok boyutlu yapı, belâgatin estetik ifadeler derin ve katmanlı anlamlar taşımaya olanak tanır. Hem bilimsel hem de doğal ve sanatsal yapılarıyla birlikte düşünüldüğünde belâgat, insanın ifade gücünü zirveye taşır ve psikolojik süreçlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Belâgatin temel işlev ve gayesi, insanı ve yaşadıklarını dile getirmek, psikolojik tepkiler uyandırarak karşılıklı etkileşimde bulunmaktır. Bu bağlamda dil, iletişimin vazgeçilmez bir aracı olarak etkin bir rol oynarken belâgat, özel bir kullanım alanına sahip olup psikolojik süreçlere hitap eder. Belâgatin bu işlevselliği bağlamında muktezâ-yı hâle uygun sözün ilke ve esaslarını inceleyen meânî ilmi, muktezâ-yı hâl ve nazım olguları etrafında şekillenir. Kelâmın belîğ olmasının temel koşulu olan muktezâ-yı hâl, sözün söylenme zamanı, yeri ve psikolojik hâli içine alan çok boyutlu bir olgudur. Böylece muktezâ-yı hâl, kelâmın etkinliğini artırırken muhatabın mesajı doğru anlamasını ve psikolojik anlamda etkilenmesini sağlar. Muktezâ-yı hâle uygun bir biçimde ortaya çıkan nazım da kelâmın etkinliğini ortaya çıkaran diğer bir olgudur. Belâgat ve meânî ilminin temel yapı taşları olan bu iki unsur, her bir kelime, ifade ve cümlelerin bir yer, zaman ve psikolojik süreç içerisinde doğru ve yerinde kullanılmasını sağlayarak kelâmın estetik, güç ve etkinliğini artırır. Muktezâ-yı hâl ve nazım olgularını göz ardı etmeden mecaz ve sıra dışı nitelikleriyle beyân sanatları da bu işleviyle ön plana çıkar. Beyân sanatları tasvir, îcâz, mübalağa, garabet ve sembolizm gibi çeşitliliğiyle kelâmı etkinleştirir ve onu psikolojik süreçlerin uyarıcısı pozisyonuna getirir. Tasvir, zihinde canlı imgeler oluşturarak muhatabın metinle duygusal ve duygusal bir yakınlık kurmasını sağlar. Îcâz ise derin anlamlar barındırarak dikkatleri yoğunlaştırır. Böylece derin düşünme, yorumlama ve analiz zemini hazırlar. Duygusal etki ve yabancılaştırma efekti katan mübalağa ve garabet de içeriklere sıra dışılık hissi vererek şaşkınlık, hayranlık ve merak uyandırır. İletileri somut imgelerle temsil eden semboller, imgelerin ardında birden fazla anlam barındırarak metni

zenginleştirir. Ayrıca zihinde yer edinen semboller, muhatabın metinle güçlü bir bağ kurmasını sağlar. Meânî ve beyân sanatlarıyla birlikte kelâma etkinlik katarak onu psikolojik süreçlerin uyarıcısı konumuna getiren üçüncü sanat ise bedî'dir. Belâğatin estetik boyutunu temsil eden ve kelâmı sadece anlam olarak değil, biçimsel açıdan da zenginleştiren bedî' ilmi, meânî ve beyânla birlikte kelâmın son halkasını teşkil eder. Ancak burada özünden kopmadan anlamı güçlendiren, etkinliği artıran ve muhatabın psikolojik tepkilerini harekete geçiren bir estetik söz konusudur. Temel işlevi, monotonlaşan ve sıradanlaşan kelâma yenilik ve etkinlik kazandıran bedî', muhatabın zihnini uyandırır, duygularını harekete geçirir ve mesajın etkili bir biçimde iletilmesini sağlar. Bedî' ilminin iki temel unsurundan biri olan muhassinât-ı ma'neviyye sanatları, mana eksenli yapılarıyla muhatabın zihinsel süreçlerini harekete geçirerek düşünmeye, mukayese etmeye ve derin anlamlar keşfetmeye yönlendirirken diğer bir unsur olan muhassinât-ı lafziyye sanatları ise, kelâmın fonetik ve musiki yönüyle duylara hitap ederek dilde estetik zihinlerde duygusal süreçler meydana getirir. Böylelikle bedî' ilmi hem duylar hem de zihin üzerinden psikolojik bir etkileşim yaratır.

Belâgat ile psikoloji arasındaki ilişki tek yönlü olmayıp interaktif bir boyuta sahiptir. Yalnızca belâğatin psikolojiye değil psikolojinin de belâgate güçlü bir etkisi vardır. Zira insanın edebi donanımı, ruh hâli, algı biçimi, duygusal duyarlılığı ve bilişsel süreçleri, nazım ve üslup tercihlerini belirleyen temel unsurlardır. Bu anlamda psikoloji, belâğatin temelini oluşturan unsurların oluşumunda belirleyici bir rol oynar. Çünkü kelâm, sadece dilsel bir şekil değil aynı zamanda duygu, düşünce ve bilinç hâlinin dışı vurumudur. Bu bağlamda belâgat, psikolojinin estetik bir uygulama alanı, psikoloji ise belâğatin içsel kaynağı konumundadır.

Belâğatin psikolojik temellerini anlamada lafız-mana ilişkisi merkezi bir öneme sahiptir. Lafız-mana tartışmasının temelini belâğatin lafız mı, mana mı yoksa hem lafız hem de mana merkezli mi olduğu soruları oluşturur. Bu doğrultuda lafız-mana tartışması ilk dönemden itibaren süre gelmiştir. Bu süreçte lafız ekolü ve mana ekolü şeklinde iki ekol ortaya çıkmıştır. Tartışmanın taraflarını lafız ekolü, mana ekolü ve her iki ekolü birleştiren nazım ekolü şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutanlar da olmuştur. Ancak birbirinden bağımsız olarak ele alınamayan lafız ile mana, belâğatin oluşumunda aslında birbirini tamamlayan unsurlardır. Bir bakıma mana ruh lafız ise bu ruhun bedenidir. Ruh olmadan beden cansız, beden olmadan da ruh yok

hükmündedir. Lafız, manaya hizmet eden somut bir araç olarak işlev görürken mana ise zihinsel ve duygusal süreçlerin taşıyıcısıdır. Mütakellim önce zihninde manayı tasarlar, ardından onu lafızla ifade eder. Bu noktadan hareketle “Lafızlar tâbi, manalar ise metbûdur.”, “Lafızlar, manaların hizmetkarıdır.” gibi ilkeler geliştirilmiştir. Bu ilkeler doğrultusunda psikolojinin belâgate yön veren temel dinamiklerden biri olduğu söylenebilir. Çünkü her söz, önce zihinde bir anlam, bir duygu ve bir tasavvur olarak doğar. Ardından bu içsel süreç uygun kelime, ifade ve üslupla ifade edilir. Dolayısıyla lafız-mana bütünlüğü, belâgatin psikolojik arka planına ışık tutar ve sözün etkili, estetik ve anlamlı olmasında zihinsel süreçlerin belirleyici rolünü ortaya koyar. Son tahlilde belâgat, kelimelerin ardındaki insanı -iç dünyasını, duygularını, düşüncelerini ve ruhsal dalgalanmalarını- görünür kılar. Lafız, bu görünürlüğün estetik aracıdır, mana ise bu estetiğin ruhudur.

Belâgatin kaynağı ve nitelikli sözlerin ortaya çıkış sürecinde mütakellimin kültürel birikimi, yaşadığı çevresel ve sosyal koşullar yanında birçok edebi donanım ve psikolojik süreçten bahsedilebilir. Tabiat, yaratıcılık, zevk-i selîm, içgüdü, duygu, düşünce, ilham ve hayal bunların başında gelir. Belâgatin temeli, insanın tabiatında yer alan istidat ve donanımlara dayansa da bu fitrî donanım, tek başına yeterli olmayıp kesbî gayret ve çabayla desteklendiğinde olumlu sonuçlar verir. Hatta tabiat ve yetenek olgularıyla duygu, düşünce, ilham ve hayal gibi unsurların bir araya gelmesi belâgatin inşa sürecini daha verimli hale getirir. Nitekim klasik belâgat âlimleri ve eleştirmenleri, edebî değerlendirmelerde bulunurken duygusal süreçleri dikkate almış, içsel deneyimleri belâgat ve edebiyatın temel ilkelerinden biri olarak görmüşlerdir. Bunların başında yer alan duygu hem olumlu hem de olumsuz süreçleriyle edebî üretimin kaynağını besleyerek, tematik zenginlik sağlamıştır. Medih, gazel, mersiye ve hiciv gibi çeşitli edebî türlerin doğuşu, mütakellimin farklı ruh halleriyle doğrudan ilişkilidir. Şairin büyüklüğü sadece teknik beceri ve yaratıcılığıyla değil hissettiğini etkin bir dille aktarabilme gücüyle ölçülür. Nitekim duygudan yoksun söz, yüzeysel ve etkisiz kalırken hissin yoğurduğu kelâm kalıcı bir etki bırakır. Bu çerçevede belâgat ve edebiyat, duyguların dile dönüştüğü, insan ruhunun en derin katmanlarını ifade eden bir sanat alanı olarak insanın estetik boyutunu görünür kılar. Duyguyla birlikte önemli bir konumda yer alan diğer bir olgu da düşüncedir. Çünkü kelâmın sanatsal bir nitelik kazanması, onu biçimlendiren düşünsel süreçlerin derinliğine bağlıdır. Düşünce, kelime seçiminden üslup ve nazım düzenine, anlam katmanlarının

oluşumundan mecaz, teşbih, istiâre ve kinâye gibi sanatlarının inşasına kadar her aşamada belirleyici bir işleve sahiptir. Bu bağlamda belâgat, düşünsel analiz, sentez ve değerlendirmelerin dilsel biçime dönüşmesidir. Dolayısıyla belîğ kimse, sadece güzel söz söyleyen değil, aynı zamanda aktif ve etkin düşünen, dili bilinçli biçimde kullanan bir sanatkârdır. “Belâgat, düşünmektir, belîğ ise düşünürdür.” ifadesi, kelâmın ardındaki düşünsel faaliyeti yansıtır. Duygu ve düşüncenin yanında ilham ve hayal unsurlarına da yer vermek mümkündür. İlham, yaratıcı sürecin temel unsurlarından biri olarak görülmekle birlikte tek başına bir yaratma gücü değil, düşünceyi harekete geçiren ve gizli anlamları gün yüzüne çıkaran bir keşif aracıdır. İlham, sanatçının zihninde var olan bilgi, birikim, duygu ve deneyimlerin uygun bir zamanda, genellikle bilinçdışı bir süreçle açığa çıkmasını sağlar. Ancak ilhamın değeri, sanatçının zihinsel ve duygusal donanımıyla doğru orantılıdır. Zira boş bir zihin ilhamı kavrayamaz, yönlendiremez ve sanatsal bir ürüne dönüştüremez. Dolayısıyla edebî eserleri, sadece anlık sezgilerin ürünü değil, ilhamın düşünce, duygu, birikim ve sanatkâr emeğiyle harmanlanması sonucu oluşan bütüncül bir yaratımın sonucudur. Bu itibarla ilham, sanatı var eden değil var olan sanatı fark ettiren, doğuran değil olgunlaştıran bir güçtür. Temel dinamiklerinden biri olan hayal ise yalnızca süsleyici bir unsur değil, anlamın inşasında kurucu bir güç ve zihinsel üretimin asli kaynağıdır. Duyu organlarıyla algılanan gerçekliğin ötesine geçerek onu dönüştüren, yeniden kuran ve çok katmanlı bir ifade zenginliği yaratan hayal gücü, belâgat sanatlarının estetik, etkileyici ve ikna edici niteliğini belirleyen önemli zihinsel süreçlerden biridir. Hayal, hakikatin sınırlarını aşarak yeni anlam alanları kurma, soyut kavramlara somut bir boyut kazandırma ve mecazî ifadeler aracılığıyla derinlik oluşturma işlevi görür. Bu yönüyle teşbih, istiâre, kinâye ve mecaz-ı mürsel gibi beyân sanatlarının varlık zemini hayal gücüyle şekillenir. Gerçeği taklit eden değil, onu yeniden tasarlayan ve dönüştüren bir yaratıcı güç olarak hayal, mütেকellime düşünsel özgürlük, estetik çeşitlilik ve ifade zenginliği sağlar. Ayrıca hayal, edebiyatın sürekliliğini ve yenilenebilirliğini teminat altına alan bir dinamiktir. Çünkü hayal gücü var oldukça belâgat ve edebiyat da varlığını sürdürür.

Belâgatin özünü ve ölçütünü oluşturan muktezâ-yı hâl, yalnızca dilsel bir ilke değil aynı zamanda insanın psikolojik, sosyal ve bilişsel süreçleriyle doğrudan ilişkili çok katmanlı bir olgudur. “Sözün hâle uygunluğu” ilkesi, mütেকellimin zihinsel durumu, muhatabın psikolojisi, zaman, mekân ve toplumsal koşulların tamamını

dikkate alan dinamik boyuta işaret eder. Klasik belâgat eserlerinde psikolojik terimlerle açıkça ifade edilmese de îcâz, itnâb, musâvât, takdîm, tehîr, kasr gibi anlatım biçimlerinin temellendirilmesinde hâlin ve bir bakıma psikolojik süreçlerin belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Mütekellimin içinde bulunduğu zihinsel ve ruhsal hâl ile muhatabın algı ve içsel eğilimlerinin gözetilmesi, kelâmın muktezâ-yı hâle uygun olmasının temelini oluşturur. Böylece muktezâ-yı hâl, hem kelâmın estetik ve etkinliğini sağlayan bir belâgat ilkesi hem de belâgatin psikolojik arka planını kapsayan bilişsel bir mekanizma olarak değerlendirilebilir.

Hâl kavramı, klasik belâgat literatüründe genellikle muhatap eksenli olarak ele alınmış, böylece mütekellimin hâli ikinci planda kalmıştır. Ancak kelâmın oluşum süreci hem psikolojik hem de dilsel düzlemde ele alındığında, mütekellimin hâlinin de en az muhatabınki kadar belirleyici bir unsur olduğu görülmektedir. Zira sözün kaynağı konumundaki mütekellim, kelâmı oluşturan, anlamı biçimlendiren ve söylemi yönlendiren aktif bir öznedir. Dolayısıyla belîğ bir ifadenin etkinliği, yalnızca muhatabın hâline uygunlukla değil aynı zamanda mütekellimin ruhsal durumu, bilgi birikimi ve tercihleriyle de doğrudan ilişkilidir. Edebî eser, bu açıdan mütekellimin iç dünyasını, psikolojik derinliğini ve zihinsel yönelimini yansıtan bir vesika niteliği taşır. Nitekim şair, bazen topluma seslenme, bazen de kendi içsel gerilimlerini estetik biçimde dışa vurma ihtiyacıyla eser üretir. Bununla birlikte muhatabın hâli de belâgatin ikinci önemli boyutunu oluşturur. Çünkü mütekellim, her ne kadar sözün kaynağı olsa da iletişim süreci muhatapla tamamlanır. Haberin ibtidâî, talebî ve inkârî gibi türlere ayrılması, muhatabın zihinsel durumunun ve psikolojik eğilimlerinin dikkate alındığının açık bir göstergesidir. Dolayısıyla belâgat “muktezâ-yı hâle uygunluk” ilkesiyle çift yönlü olarak şekillenmiştir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid Hasan. *el-Usûlu'l-fenniyye li'l-edeb*. b.y.: Mektebetu'l-anglo el-Misriyye, 1964.

Abdülhamid, Şakir. *el-Üsüsü'n-nefsiyye li'l-ibdâ'i'l-edebî (fî'l-kıssati'l-kasîre hâsse)*. b.y.: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-amme li'l-kitab, 1992.

Abdülkadir, Hâmid. *Dirâsâtün fî ilmi'n-nefsi'l-edebî*. b.y.: el-Matbaatu'n-nemûzeciyye, ts.

Abdülkadir Hüseyin. *Fennül belâga*. Beyrut: Alemu'l-kutub, 1405/1984.

Abdüttevâb, Ramazan. *el-Medhal ilâ ilmi'l-luga ve menâhici'l-bahsi'l-lugavî*. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1417/1997.

‘Abîsî, Abdülhamid Muhammed. *el-Belâga; Zevk ve Menhec*. Kahire: Metbaatu Hassân, 1405/1985.

Agâh, Mustafa. *Cahiliyye Arap Şiirinde Hikmet; Züheyr b. Ebî Sülma Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yay., 1. Baskı., 2020.

Ahtal, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-. *Divân*. thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1414/1994.

Akarsu, Bedia. *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 3. Baskı., 1998.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil; Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yay., 6. Baskı., 2015.

Alan, Yusuf. *Sözün Gücü*. İstanbul: Nesil Yay., 1. Baskı., 2004.

‘Alevî, Yahya b. Hamza el-. *et-Tirâz*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1423/2002.

Altınörs, Atakan. *50 Soruda Dil Felsefesi*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2. Baskı., 2014.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh el- el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Muhammed Mu'tezz Kerîmuddîn. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1431/2010.

Âmidî, Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-. *el-Muvâzenetü beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. thk. Abdullah Hamed Muhârib. Kahire: Mektebetu'l-hancî, 1410/1990.

Amr b. Külsûm, Ebû'l-Esved (Ebû Abbâd). *Dîvânü 'Amr İbn Külsûm*. thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1411/1991.

- Aristoteles. *Poetika*. çev. Bircan Çınar. Ankara: Alter Yay., 1. Baskı., 2010.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1. Baskı., 2019.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-. *Kitâbü's-sinâ'ateyn; el-kitâbe ve's-şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. b.y.: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1371/1952.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdûlmelik b. Kureyb el-Asmaî. *Kitâbü'l-ibil*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Dubai: Dâru'l-beşâir, 1424/2003.
- 'Atîk, Abdülazîz. *İlmü'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1405/1985.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yay., 1. Baskı., 2012.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Örgütsel Davranış; İnsanın Üretim Gücü*. Ankara: Ekinoks Eğitim Danışmanlık Yay., 2008.
- Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 21. Baskı., 2004.
- Bedevî, Ahmet Ahmet. *Min belâgati'l-Kur'an*. Kahire: Nahdatu Mısır, 2005.
- Bedevî, Ahmet Ahmet. *Üsûsü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*. Kahire: Nahdatu Mısır, 1996.
- Benson, Nıgel C. *Psikoloji; Zihin ve Davranışlarımızı Anlamak İçin Çizgibilim*. çev. Aysun Yavuz. İstanbul: NTV Yay., 1. Baskı., 2011.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Said (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer el-. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1434/2013.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat; Beyân Me'ânî Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 8. baskı., 2013.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 4. baskı., 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1423/2002.
- Bulut, Ali. *Belâgat; Meânî Beyân Bedî'*. İstanbul: İFAV, 5. Baskı., 2015.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yay., 1. Baskı., 2015.

Burt, Cyril. *Keyfe Ye ‘melu’l-Akl*. çev. Riyad Asker-Muhammed Halafallâh. Kahire: Dâru Âfâk, 2020.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1418/1998.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. *Kitâbü’l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. b.y.: Şeriketu mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi bi Mısır, 1385/1965.

Cârim, Ali el- - Emin, Mustafa. *el-Belâgatü’l-vâziha*. thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-fecr, 1435/2014.

Cebeci, Oğuz. *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yay., 4. Baskı., 2022.

Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh; Tâcü’l-luga ve sihâhu’l-‘Arabiyye*. Kahire: Dâru’l-hadîs, 1430/2009.

Cevizci, Ahmet. *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yay., 2017.

Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-. *Mukaddimetü’l-Cezerî*. haz. M. Sadi Çögenli. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts.

Chomsky, Noam. *Dil ve zihin*. çev. Ahmet Kocaman. haz. R. Levent Aysever. Ankara: BilgeSu Yay., 3. Baskı., 2018.

Condon, Jon C. *Kelimelerin Büyülü Dünyası; Anlambilim ve İletişim*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yay., 2. Baskı., 1998.

Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-, Mahmud Muhammed Şakir. *Tabakâtü fuhûli’ş-şu‘arâ*. Cidde: Dâru’l-medenî, ts.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı; Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 34. baskı., 2017.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman el-. *Delâilü’l-i‘câz*. thk. Ebû Fihri Mahmud Muhammed Şakir. Kahire-Cidde: Matbaatu’l-Medenî-Dâru’l-Medenî, 1413/1992.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman el-. *Esrârü’l-belâga*. thk. Ebû Fihri Mahmud Muhammed Şakir. Kahire-Cidde: Matbaatu’l-medenî-Dâru’l-medenî, 1412/1991.

Cürcânî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-. *et-Ta‘rîfât*. thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1424/2003.

Cürcânî, Muhammed b. Ali el-. *el-İşârât ve’t-tenbîhât fî ‘ilmi’l-belâga*. thk. Abdulkadir Huseyn. b.y.: Mektebetü’l-âdâb, 1418/1997.

- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yay., 2. Baskı., 2019.
- Çetişli, İsmail. *Edebiyat Sanatı ve Bilimi*. Ankara: Akçağ Yay., 5. Baskı., 2021.
- Çotuksöken, Betül. *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*. İstanbul: İnsancıl Yay., 1. Baskı., 1998.
- Çuhadar, Mustafa. “Fesahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/423-424. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Demir, Celal - Yıldırım, Özge Karakaş. “Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (30 Aralık 2019), 1085-1096. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.599335>
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yay., 3. Baskı., 2002.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi I (Cahiliye Dönemi)*. Kayseri: Fenomen Yay., 4. Baskı., 2019.
- Durmuş, İsmail. “Üslûp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/383-385. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Eagleton, Terry. *Edebiyat Kuramı*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yay., 4. Baskı., 2014.
- Emre, İsmet. *Edebiyat ve Psikoloji*. Ankara: Anı Yay., 2. Baskı., 2006.
- Emre, İsmet. “Yeni Türk Edebiyatının Psikoloji Kaynakları”. *Journal of Turkish Studies* 4/1-1 (21 Ekim 2019), 319-355. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.547>
- Emre, Yunus. *Divan*. haz. Faruk K. Timurtaş. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 3. Baskı., 1986.
- Ergat, Emir Ali. *Felsefede Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi, (J. Locke ve G. Berkeley Örneği)*. İstanbul: Birey Yay., 1. Baskı., 2008.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. haz. Necmettin Turinay. TBMM Yay., 1. Baskı., 2021.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kamûsü'l-muhît*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyya Câbir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008.
- Freud - Jung - Adler. *Psikanaliz Açısından Edebiyat*. çev. Selâhattin Hilav. Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2. Baskı., 1981.
- Freud, Sigmund. *Psikanaliz Üzerine*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Cem Yay., 2. Baskı., 1998.

- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yay., 1. Baskı., 1991.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ; Neden IQ'dan Daha Önemlidir?* çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yay., 35. Baskı., 2016.
- Güney, Melike. "Sanat, Benlik Nesnesi ve ilham". *TURKISH JOURNAL CLINICAL PSYCHIATRY* 2/1 (1999), 42-45.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbn Sinan el-. *Sirrü'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Mustedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1420/2002.
- Halefullâh, Muhammed. *Mine'l-vicheti'n-nefsiyye fî dirâseti'l-edeb ve nakdih*. Kahire: Matbaatu lecneti't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1366/1947.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hamîde, Abdürrezzak. *Şeyâtînu's-şu'arâ*. b.y.: Mektebetu'l-Anglo'l-Mısıriyye, ts.
- Hasan Abbas, Fazl. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ; 'İlmu'l-beyân ve'l-bedî'*. b.y.: Dâru'l-furkân, 2005.
- Hasan Abbas, Fazl. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ; 'İlmu'l-meânî*. b.y.: Dâru'l-furkân, 1417/1997.
- Hasan Habenneke, Abdurrahman. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye; Ususuhâ ve 'ulûmuuhâ ve funûnuhâ*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-şâmiye, 1416/1996.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa es-Seyyid el-. *Cevâhirü'l-belâga fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-. *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân (li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdilkâhir el-Cürcânî)*. thk. Muhammed Hâlefullah-Muhammed Zeğlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Hûlî, Emin el-. *Fennu'l-kavl*. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısıriyye, 1996.
- Hûlî, Emin el-. *Menâhicu tecdîd (fî'n-nahvi ve'l-belâgati ve't-tefsiri ve'l-edeb)*. b.y.: Dâru'l-ma'rife, 1961.
- Hûlî, İbrahim Muhammed Abdullah el-. *Muktezâ'l-hâl beyne'l-belâgati'l-kadîme ve'n-nakdi'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-besâir, 1428/2007.
- Husrî, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-. *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. thk. Salahuddin el-Hevârî. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1421/2001.

Hutay'e, Ebû Müleyke Cervel b. Evs el-'Absî el-. *Dîvânü'l-Hutay'e (bi rivâyeti ve şerhi İbn Sikkî)*. thk. Müfid Muhammed Kamîha. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1413/1993.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kamîha. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1404/1983.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1429/2008.

İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid. *Bedî'u'l-Kur'ân*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. b.y.: Nahdatu Mısır, ts.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-Arabi fî kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1418/1997.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mü'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimeşk: Dâru Ya'rub, 1425/2004.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-e'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1997.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf. *Mugni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1411/1991.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-'Arabî, 1410/1990.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2004.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail. *Kasasu'l-Enbiyâ*. thk. Mustafa Abdulvahid. Mekke: Mektebetu't-tâlibi'l-câmi'î, 1408/1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Ali Hân b. Nizâmiddîn. *Envâru'r-rebî' fî envâ'i'l-bedî'*. thk. Şakir Hâdî Şukr. Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1388/1968.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru nahdati Mısr, ts.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer. *eş-Şâfiye fî 'ilmeyi't-tasrîfi ve'l-hat*. thk. Hasan Ahmed el-Osmân eş-Şâfiyeci. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1435/2014.

İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnü'z-Zemlekânî, Kemâlüddîn Abdülvahid b. Abdilkerim. *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-beyân; el-Mutli' 'alâ i'câzi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Matlûb-Hatice el-Hadîsî. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1382/1964.

İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1430/2009.

İzzeddin İsmail. *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edeb*. Kahire: Mektebetu garib, ts.

J. Gerrig-G. Zimbardo, Richard-Philip. *Psikoloji ve Yaşam Psikolojiye Giriş; Psychology And Life*. çev. Gamze Sart. Ankara: Nobel Akademik Yay., 19. Baskı., 2012.

Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Payel Yay., 2. Baskı., 2006.

Ka'b b. Züheyr. *Divan*. thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1417–1997.

Kâdî el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdilazîz el-. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Becâvî. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1426/2006.

Kalkîle, Abduh Abdülaziz. *el-Belâgatü'l-istilâhiyye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1412/1992.

Kapar, Mehmet Ali. “Eyyâmü'l-Arab”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/14-16. İstanbul: TDV Yay., 1995.

Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yay., 39. Baskı., 2021.

Karamızrak, Neslihan. “Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi”. *Koşuyolu Kalp Dergisi* 17/1 (01 Ocak 2013), 54-57. <https://doi.org/10.4274/khj.4775>

Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk el-. *el-'Umde fî mehâsini's-şi'ri ve âdâbihi ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1401/1981.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân el-. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1424/2003.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân el-. *Telhîsü'l-Miftâh*. Karaçi: Mektebetu'l-büşrâ, 1431/2010.

Kırkız, Mustafa. *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*. İstanbul: Beyan Yay., 2014.

Kirmâstî, Yusuf b. Hüseyin el-. *el-Muntehab (fî'l-me'ânî ve'l-beyân)*. thk. Sahip Aktaş. Bursa: Emin Yay., 2020.

Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec. *Nakdü's-şî'r*. thk. Muhammad Abdülmun'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1427/2006.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Nekâizu Cerîr ve'l-Ferezdak*. thk. Halil İmran el-Mansur. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1419/1998.

Masaroğulları, Güncel - Koçakgöl, Muhammet. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Nobel Akademik Yay., 1. Baskı., 2011.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. haz. Uluğ Nutku. Ankara: Doğu Batı Yay., 2. Baskı., 2014.

Merâgî, Ahmed Mustafa el-. *'Ulûm'l-belâga el-Beyân ve'l-meânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1414/1993.

Mubârek, Mâzin el-. *el-Mûcez fî târîhi'l-belâga*. b.y.: Dâru'l-fıkr, ts.

Mufaddal ed-Dabbî. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselâm Harun. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.

Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1403/1983.

Nâcî, Mecîd Abdülhamid. *el-Üsüsü'n-nefsiyye li esâlibi'l-belagati'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Muessesetu'l-câmi'iyye, 1404/1984.

Nâsîf, Mustafa. *Nazeriyyetu'l-mana fi'n-nakdi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed en-. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.

Onur, Dilara - Zorlu, Tülay. “Yaratıcılık Kavramı ile İlişkili Kuramsal Yaklaşımlar”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (31 Temmuz 2017), 1535-1552. <https://doi.org/10.15869/itobiad.310394>

Özbek, Yılmaz. *Edebiyat ve Psikanaliz*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2007.

Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık; Vaz’ İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yay., 2006.

Pei, Mario. *Üsûsü ‘ilmi’l-luga*. çev. Ahmed Muhtar Ömer. Kahire: ‘Alemlü’l-kutub, 1419/1998.

Pinker, Steven. *Dil İçgüdüğü; Zihin Dili Nasıl Meydana Getirir*. çev. Feray İlgün. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2. Baskı., 2020.

Platon. *Mektuplar*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yay., 1. Baskı., 2010.

Plotnik, Rod. *Psikoloji’ye Giriş*. çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yay., 2009.

Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize*. çev. Vural Ülkü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1. Baskı., 1985.

Râmîfûrî, Ebü’l-Efzâl Muhammed Fazl Hak er-. *(Durûsu’l-belâga me’a şerhihi) Şumûsul berâ’a*. Karaçi: Mektebetü’l-medeniyye, 1428.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü’l-icâz fî dirâyeti’l-i câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004.

Recâizâde, Mahmûd Ekrem. *Ta’lîm-i Edebiyyât*. haz. Furkan Öztürk. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yay., 1. Baskı., 2016.

Rita L. Atkinson vd. *Psikolojiye Giriş*. çev. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yay., 6. Baskı., 2010.

Riyâdî, Ebü’l-Yüsr İbrahim b. Muhammed er-. *er-Risâletü’l-‘azrâ fî mevâzîni’l-belâga ve edevâtî’l-kitâbe*. thk. Abbas Erhîle. Fas: Menşûrâtü’l-beşîr bin’atiyye, 1440/2019.

Rummânî, Ebü’l-Hasen Ali b. İsa er-. *Selâsu resâil fî i câzi’l-Kur’ân (li’r-Rummânî ve’l-Hattâbî ve Abdilkâhir el-Cürcânî)*. thk. Muhammed Hâlefullah-Muhammed Zeğlûl Sellâm. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.

Safedî, Ebü’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg es-. *el-Vâfî bi’l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Turkî Mustafa. Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, 1420/2000.

Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*. İstanbul: Gökkubbe Yay., 15. Baskı., 2018.

- Sartre, Jean-Paul. *Edebiyat Nedir*. çev. Bertan Onaran. İstanbul: Can Yay., 3. Baskı., 2008.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yay., 2001.
- Savran, Ahmet. “Kâ‘b b. Züheyr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/7-8. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yay., 9. Baskı., 2019.
- Se‘âlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-. *Sihru‘l-belâga ve sirrû‘l-berâ‘a*. thk. Abdüsselâm el-Hûfî. Beyrut: Dâru‘l-kutubi‘l-‘ilmiyye, ts.
- Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed es-. *Miftâhu‘l-‘ulûm*. thk. Naim Zarzûr. Beyrut: Dâru‘l-kutubi‘l-‘ilmiyye, 1407/1987.
- Semerrâî, Fâzıl Salih es-. *es-Sarfu‘l-‘Arabî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013.
- Semerrâî, Fâzıl Salih es-. *Me‘âni‘n-nahv*. Amman: Dâru‘l-fıkr, 1420/2000.
- Siyavuşgil, Sabri. “Psikoloji ve Edebiyat I”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/2-3 (28 Nisan 2012).
- Songar, Ayhan. *Dil ve Düşünce*. İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Psikiyatri Kliniği Vakfı Yay., 1986.
- Suveyf, Mustafa. *el-Üsûsü‘n-nefsiyye li‘l-ibdâ‘i‘l-fennî (fi‘ş-şi‘ri hâsse)*. b.y.: Dâru‘l-me‘ârif, ts.
- Sübki, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Ali es-. *‘Arûsü‘l-efrâh fî şerhi Telhîsi‘l-miftâh*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu‘l-‘asriyye, 1423/2003.
- Şâyib, Ahmed eş-. *el-Uslûb; Dirâsetün belâgiyye tahlîliyye li usûli‘l-esâlîbi‘l-edebiyye*. Kahire: Mektebetu‘n-nahda el-Mısriyye, 1411/1991.
- Şevkî Dayf, Ahmed. *el-Bahsu‘l-edebî*. Kahire: Dâru‘l-me‘ârif, ts.
- Şevkî Dayf, Ahmed. *fî‘Nakdi‘l-edebî*. Kahire: Dâru‘l-Me‘ârif, ts.
- Şeyh Emin, Bekrî. *el-Belagatu‘l-Arabiyye fî sevhî‘l-cedîd (‘İlmu‘l-me‘ânî)*. Beyrut: Dâru‘l-‘ilm li‘l-melâyîn, 1999.
- Tabâne, Bedevî. *Mü‘cemü‘l-belâgati‘l-‘Arabiyye*. Cidde-Riyad: Dâru‘l-menâre-Dâru‘r-rifâ‘î, 1408/1988.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi‘u‘l-beyân ‘an te‘vîli âyi‘l-Kur‘ân*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf-‘İsâm Fâris el-Harestânî. Beyrut: Muessesetu‘r-risâle, 1415/1995.

Taştekin, Ali. “Dil Psikolojisinin İlgi Alanları”. *Journal of Turkish Studies* 11/4 (17 Ekim 2019), 987-1000. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9075>

Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn et-. *Muhtasarü’l-meânî*. Karaçi: Mektebetu’l-buşrâ, 1431/2010.

Tevfîk el-Hakîm. “el-Îlham fi’l-edeb ve’l-fenn”. *er-Resâilu’l-cedîde Dergisi* 13 (01 Nisan 1955).

Tevfîk el-Hakîm. *Fennu’l-edeb*. b.y.: Müessesetu Hindâvî, 2023.

Timuçin, Afşar. *Estetik*. İstanbul: Bulut Yay., 9. Baskı., 2013.

Timuçin, Afşar. *Estetik Bakış*. İstanbul: Bulut Yay., 2. Baskı., 2013.

Tolstoy. *Sanat Nedir*. çev. A. Baran Dural. İstanbul: Bilge Karınca Yay., 7. baskı., 2011.

Tülücü, Süleyman. “Züheyr b. Ebû Sûlmâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/540-542. İstanbul: TDV Yay., 2013.

Uygur, Nermi. *Dilin Gücü*. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 6. baskı., 2012.

Ünalın, Şükrü. *Dil ve Kültür*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım Yay., 4. Baskı., 2010.

Ünlü, Demirhan. *Kur’an-ı Kerîm’in Tecvidi*. Ankara: TDV Yay. 8. Baskı., 2013.

Vendryes, J.V. *Dil ve Düşünce*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yay., 2001.

Vygotsky, Lev Semenovich. *Düşünce ve Dil*. çev. Semih Koray. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 2. Baskı., 1998.

Wellek, R. - Warren, A. *Edebiyat Biliminin Temelleri*. çev. Ahmet Edip Uysal. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1. Baskı., 1983.

Yitik, Ali İhsan. “Vedalar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/593-594. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Zekî Safvet, Ahmet. *Cemheretu hutabi’l-Arab fî ‘usûri’l-Arabiyyeti’z-zâhire*. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘ilmiyye, 1352/1933.

Zemahşerî, Ebû’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*. thk. Halil Me’mûn Şîha. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1430/2009.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-. *Şerhu’l-Mu‘allakâti’s-seb’*. thk. Komisyon (Dâru’l-‘alemiyye). Beyrut: Dâru’l-‘alemiyye, 1413/1992.

Zeyyât, Ahmed Hasan ez-. *Difâ‘un ‘ani’l-belâga*. Kahire: Alemu’l-kutub, 1976.

“Dil”, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi. İstanbul: Risale Yay., 1990.