

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN
İ' CÂZ VE TEFSİR ANLAYIŞINDA NAZİM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ahmet AYTEP

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2018

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
TEFSİR BİLİM DALI

FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN
İ' CÂZ VE TEFSİR ANLAYIŞINDA NAZİM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ahmet AYTEP

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2018

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda 020116YL16 numaralı Ahmet AYTEP'in hazırladığı "*Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz ve Tefsir Anlayışında Nazım*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 09/08/2018 günü 14:00-16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Bşk.)

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI

Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ahmet AYTEP

09/08/2018

ÖZ

Kur'ân'ın i'câzını açıklamak üzere geliştirilen nazım nazariyesi, en verimli uygulamasını tefsir literatüründe bulmuş ve kendisinden sonraki dil, belâgat ve tefsir çalışmalarına yön vermiştir. Bu tezde, nazariyenin seyri açısından önemli bir noktada duran Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) nazım anlayışı, onun tefsir, i'câz ve belâgat alanındaki düşünceleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Nazım kavramının Râzî'den önceki seyrinin incelendiği birinci bölümde, kavramın bir nazariye ölçeğinde ilk defa Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) tarafından ele alındığı, Cürcânî ile Râzî arasındaki süreçte nazariyenin belâgat ve i'câz literatüründe ciddi bir karşılık bulmadığı, onu ilk defa Râzî'nin farklı alanlarda yazdığı eserlerde hem nazarî hem uygulama düzeyinde yeniden gündeme getirdiği gösterilmektedir. Tezin ana kısmını oluşturan ikinci bölümde ise Râzî'nin nazım kavramını söz konusu ettiği üç eseri tarihsel sırasıyla incelenmektedir. Bu minvalde, *Nihâyetü'l-îcâz*'da Cürcânî'nin nazım anlayışına yönelik önemli müdahaleler, *Nihâyetü'l-ukûl*'de kavramın yeniden tanımlanması, *Mefâtihü'l-gayb*'da ise çok anlamlı olarak kullanılması ortaya konulmaktadır. Çalışmada, Cürcânî tarafından Kur'ân'ın her bir sûresindeki i'câzı açıklamak üzere ortaya konan nazım nazariyesinin, Râzî tarafından temel meseleleri ve kavramsal vurguları bir yana konularak araçsal şekilde üstlenildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nazım, Fesâhat, Belâgat, İ'câz, Tefsir, Fahreddin er-Râzî.

ABSTRACT

The theory of nazm which was established by Abd al-Qâhir al-Jurjânî (d. 471/1078) to explain the phenomenon of the Qur'anic miracle has found its most fruitful application in the tafsîr literature and has directed the subsequent language, balâgha and tafsîr studies. In this thesis, Fakhr al-Dîn al-Râzî's (d. 606/1210) understanding of nazm, who stands at an important point in the course of the theory, is studied within the scope of his thoughts in tafsîr, i'jâz and balâgha fields. In the first part, the historical background of the concept of nazm exhibited in different scientific traditions. Here showed that the concept of nazm was first dealt with in a theoretical scale by al-Jurjânî, and has not found a serious response in the i'jâz and balâgha literature in the period between al-Jurjânî and al-Râzî, and brought on the agenda both in theoretical and practical level by al-Râzî first time after al-Jurjânî. In the main part of the thesis, the concept of nazm examined respectively in historical order throughout al-Râzî's three related works; *Nihâyat al-îjâz*, *Nihâyat al-'uqûl* and *Mafâtîh al-ghayb*. In the study reached the conclusion that the theory of nazm has been taken over by al-Râzî instrumentally, neglecting its main issues and conceptual emphases.

Key Words: Nazm, Fasâha, Balâgha, I'jâz, Tafsîr, Fakhr al-Dîn al-Râzî.

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihinde geliştirilen en esaslı nazariyelerden birisi Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) ortaya koyduğu nazım nazariyesidir. Cürcânî farklı zeminlerden devraldığı birçok problemi nazım kavramı bünyesinde çözüme kavuşturarak kendisinden sonraki dilbilim, dil felsefesi ve edebiyat çalışmalarına yön vermiştir. Nazariye en verimli uygulamasını ise tefsir geleneğinde bulmuştur. Dolayısıyla böyle bir kavramın gerek nazarî düzeyde gerekse uygulama düzeyinde incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Her ne kadar hak ettiği ilgiyi görmese de Cürcânî'nin nazım nazariyesi üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak kavramın Cürcânî'den sonraki seyri üzerine yeterli ve yetkin çalışmaların yapılmamış olması, tarihî süreçte kavramın geçirdiği dönüşümleri görebilmeyi imkânsız hale getirmektedir. Bu minvalde nazım kavramının Cürcânî'den sonra teorik düzeydeki ilk uğrağı olan Fahreddin er-Râzî'deki (ö. 606/1210) seyrini incelemek önem arz etmektedir. Bu tezde, Râzî'nin nazım anlayışı, onun i'câz, tefsir ve belâgat alanındaki düşünceleri çerçevesinde ele alınarak bu alandaki boşluğun doldurulması yönünde küçük bir adım atılması amaçlanmaktadır.

Külfet nimete, nimet külfete göredir. Şahsıma farklı ufuklar açan bu çalışmada bazı zorluklarla karşılaşmış olmak çalışmaya ayrı bir bereket kattı. Konunun tabiatı gereğı farklı bilim geleneklerindeki birden çok meseleyi ilgilendirmesi, Râzî'nin kendini kolayca ele vermeyen araştırma yöntemi ve yazım sürecinde tezin planını revize etmeyi gerektirecek yeni verilere ulaşılması metnin sağlam bir yapıya kavuşmasını geciktirdi. Bunun dışında nazım nazariyesiyle irtibatlı olarak gelişen tefsir geleneğı ve belâgat alanında zengin bir ikincil literatürün oluşmamış olması, doğrudan konuyu ilgilendirmeyen meseleler için daha fazla mesai harcanmasına yol açtı.

Bu konuyu önerip tezin planlama ve yazım aşamasında hem içerik hem üslup açısından yaptığı yönlendirmelerle çok değerli katkılarda bulunan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK'a müteşekkirim. Hâlihazırda görev yapmakta olduğum İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin başta idarecileri olmak üzere çeşitli vesilelerle müzakerelerde bulunduğum kıymetli hocaları ve İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)

yönetici ve çalışanlarına verimli bir çalışma ortamı sundukları için teşekkür ederim. Son olarak bu çalışmanın, sevgili annem ve muhterem babama mütevazı bir teşekkür vesilesi olmasını Rabbimden niyaz ederim.

Tevfik Allah'tandır.

Ahmet AYTEP

13.07.2018



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
1. Konu ve Yöntem.....	1
2. Kaynak Değerlendirmesi	6
BİRİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ ÖNCESİNDE NAZİM	10
1. Edebî Tenkit ve Belâgat	10
2. İ‘câz Mektebi	17
3. Tefsir.....	21

İKİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ'DE NAZİM KAVRAMININ GELİŞİMİ	26
1. Nihâyetü'l-Îcâz: Cürcânî ile Yüzleşme	26
1.1. Eserin Sistematiği ve Yöntemi	26
1.2. Lafız-Anlam Tartışması	31
1.3. Dolaylamalı Anlatımlar ve İltizâmî Delâlet	46
1.4. İ'câz ve Nazım	54
2. Nihâyetü'l-Ukûl: İ'câz Sorunu ve Nazımın Yeniden Tanımlanışı.....	66
2.1. İ'câz Vecihleri	66
2.2. Üslub Olarak Nazım.....	69
3. Mefââtihü'l-Gayb: İ'câz ve Çok Anılamlı Bir Kavram Olarak Nazım.....	76
3.1. İ'câz Vecihleri	76
3.2. Nazım Kavramının Kullanımları.....	81
3.2.1. Üslub Olarak Nazım.....	81
3.2.2. Metinsel Bütünlük ve Tertip Olarak Nazım.....	83
3.2.3. Sözdizimi Olarak Nazım	90
3.2.3.1. Kevser Sûresi	94
3.2.3.2. Duhâ Sûresi.....	99
SONUÇ	102
KAYNAKLAR.....	106
ÖZGEÇMİŞ	114

KISALTMALAR

a.e. aynı eser

bkz. bakınız

a. mlf. aynı müellif

çev. çeviren

ed. editör

h. hicrî

krş. karşılaştırınız

s. sayfa

m. mîlâdî

t.y. basım tarihi yok

vd. ve devamı

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

y.y. basım yeri yok

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edenlerden Kur'ân'ın tamamının, on sûresinin veya bir sûresinin benzerini getirmeleri istenmiş ve inkârcıların bundan âciz kalmaları peygamberliğin en büyük delillerinden sayılmıştır. Bu gerçek tarihsel bir olgu olarak sabit olmakla birlikte âlimler, Kur'ân'ın insanları hangi özelliğiyle aciz bıraktığı konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu konuda zamanla, Kur'an ilimleri literatürünün bir parçası olan *i'câzü'l-Kur'ân* literatürü oluşmuştur. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde ortaya koyduğu nazım nazariyesi de *i'câzü'l-Kur'ân* konusunda getirilen en esaslı açıklamalardan birisidir. Cürcânî Kur'ân'ın mu'ciz olup i'câzının fesâhatinde olduğunu tespit etmiş, fesâhatin ise ne lafız ne de anlamlarla açıklanabileceğini ortaya koyduktan sonra tüm sûrelerdeki i'câzı açıklayacak zemin olarak nazım kavramına ulaşmıştır.

Çıkış noktası i'câz meselesi olan nazım nazariyesi en verimli uygulamasını tefsir literatüründe bulmuştur. Cürcânî'den önceki tefsir çalışmalarında fikhî, kelâmî, işârî gibi yöntemler kullanılarak daha çok Allah Teâlâ'nın "neyi" söylediği üzerinde durulduğu gözlenmektedir. Cürcânî'nin ortaya koyduğu nazım kavramıyla birlikte, tefsirde belâgati merkeze alan ve "sözdizimci tefsir yöntemi" olarak isimlendirilebilecek yöntemin oluşmasıyla, Allah Teâlâ'nın söylediğini "nasıl" söylediği de sistematik incelemelere konu olmaya başlamıştır. Bu yöntemde âyetlerin sözdizimsel sûretleri incelenerek, onları aynı genel anlamı ifade eden alternatif sûretlerden ayrıştıran her türlü tercih unsuru ortaya konulmaktadır. Cürcânî'nin âyetlere kısmî olarak uyguladığı bu yöntemin Kur'ân'ın tamamına uygulanması ise Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ı ile gerçekleşmiştir. Ardından gelen Fahreddin er-Râzî, Cürcânî'nin nazım nazariyesini dönüştürerek onu yeni bir kavramsal çerçeveye oturtmuş ve tefsirinde bunun kendine özgü bir uygulamasını sunmuştur. Bu anlamda Râzî, belâgat söz konusu olduğunda

Cürcânî ile Sekkâkî (ö. 626/1229) arasında geçiş rolü üstlenmesi, tefsir söz konusu olduğundaysa nazariyenin Zemahşerî'den sonraki önemli bir uygulayıcısı olmasından ötürü nazım nazariyesinin seyri açısından önemli bir noktada durmaktadır.

Bu tezde Fahreddin er-Râzî'nin nazım anlayışı, onun belâgat ve i'câz alanındaki düşünceleri çerçevesinde ele alınarak, bunun tefsir ameliyesindeki yansımaları ortaya konulacaktır. Nazım nazariyesi Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından özü itibariyle dil ve sözün mahiyetine dair bir araştırma olarak bina edilse de, Râzî'nin tercih ve tasarruflarıyla irtibatlı olarak, bu çalışmada nazariyenin daha çok edebî boyutu ve i'câz meselesine bakan tarafı kendini gösterecektir. Râzî'nin hayatı ve düşüncesi birçok çalışmada ele alındığından¹ bu konu üzerinde ayrıca durulmayacaktır.

Nazım gibi köklü kavramların incelenmesi öncelikle tarihsel arka planının ortaya konulmasını gerektirmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde nazım kavramının Râzî'ye kadarki tarihsel seyri verilecektir. Üç başlığa ayrılan bölümün ilk başlığında kavramın edebî tenkit ve belâgat geleneğindeki lafız-anlam tartışması ile irtibatı ortaya konulacak, ikinci ve üçüncü başlıklarda ise i'câz meselesiyle ilgili olarak yazılan eserler ile müstakil olarak yazılmış tefsirlerde nazım kavramının izleri sürülecektir. Kavramın gelişiminde kelâm geleneği ile nahiv-mantık tartışmalarının etkisi olsa da, Cürcânî ve Râzî bu tartışmalara doğrudan atıfta bulunmadığı için, çalışmanın ikinci bölümündeki dolaylı bazı atıflar dışında birinci bölümde bu tartışma gelenekleri söz konusu edilmeyecektir. Daha çok ikincil kaynakların kullanılacağı bu bölümde, araştırmaya konu olan kavramın oluşum sürecinin detaylara girilmeden tespit edildiği tarihsel yöntem izlenecektir.

Kur'ân'ın i'câzını açıklamak üzere çıktığı yolda her sözün edebî değerini açıklayabilecek bir fesâhat nazariyesi geliştirmeye çalışan Abdülkâhir el-Cürcânî, bu zemini nazım kavramında bulmuştur. Bir başka ifadeyle o, hem i'câz hem edebî değer meselesini nazım kavramını merkeze alarak okumaktadır. Ancak Râzî'ye gelindiğinde

¹ Râzî'nin hayatı, ilmî ve siyasî ilişkileriyle ilgili olarak bkz. Frank Griffel, "On Fakhr al-dîn al-Râzî's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies*, XVIII/3 (2007): 313-344; düşüncesi, etkileri ve eleştirilerini de içine alan daha geniş bir çalışma için bkz. ed. Ömer Türker ve Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013; kelâmi ve felsefî görüşlerine dair daha erken tarihli bir çalışma için bkz. Muhammed Sâlih Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve ârâühü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire: Darü'l-fikr, 1963.

kavramın, merkezîliğini yitirerek bir belâgat konusu olarak yeniden kurgulanma sürecine girdiği görülmektedir. Çalışmanın ana kısmını oluşturan ikinci bölüm kavramın Râzî'deki bu dönüşüm seyrine ayrılacaktır. Tespit edilebildiği kadarıyla Râzî nazım kavramını *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* ve *Mefâtihü'l-gayb* olmak üzere sırasıyla i'câz, kelâm ve tefsir alanlarındaki üç eserinde söz konusu etmektedir. Kavramın her bir eserde önemli değişiklikler geçirmesi dikkate alınarak bu bölüm üç başlığa ayrılacaktır. Her başlıkta ilgili üç eserden birisi nazım kavramı merkeze alınarak i'câz ve fesâhat kavramlarıyla ilişkisi içerisinde incelenecektir.

Bölümün ilk başlığında tarihsel olarak önce yazılan *Nihâyetü'l-îcâz* araştırma konusu yapılacaktır. Doğrudan i'câz ve belâgat üzerine yazılan bu eser, nazım kavramına en geniş şekilde yer verilmesi ve daha sonra yazılan iki eserdeki nazım anlayışının öncüllerini barındırması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca Cürçânî'nin temellerini attığı meânî ve beyân ilimlerinin Sekkâkî tarafından sistemleştirilmesine giden süreçte geçiş rolü üstlenmesi eserin önemini artırmaktadır. Bundan ötürü çalışmada *Nihâyetü'l-îcâz* üzerinde Râzî'nin diğer iki eserine nispeten daha detaylı şekilde durulacaktır. Eser dört alt başlıkta incelenecektir. İlk olarak *Nihâyetü'l-îcâz*'ın tertibi, sistematığı ve yöntemi ortaya konulacaktır. Burada Râzî'nin nazım anlayışına dair işaret edilen önemli ipuçları sonraki üç başlıkta detaylandırılacaktır. Edebî tenkit ve belâgat geleneğinde gündeme gelen fesâhatin lafızlardan mı anlamlardan mı kaynaklandığı tartışması doğrudan nazım nazariyesinin gündemini oluşturmaktadır. Dolayısıyla belâgat tasnifine geçmeden önce Râzî'nin lafız-anlam tartışmasına yaklaşımı Cürçânî'yle mukayeseli şekilde ikinci alt başlıkta incelenecektir. Üçüncü alt başlıkta, Cürçânî'nin *Delâil*'de yalnızca lafızcılık eleştirisi bağlamında yer verdiği ve nazımın bir ürünü olarak gördüğü dolaylamalı anlatımların *Nihâyetü'l-îcâz*'da kazandığı yeni çerçeve araştırma konusu yapılacaktır. Bu ve bir önceki başlıkta lafız-anlam tartışması ile dolaylamalı anlatımların nazım kavramından ayrıştırılarak kavramın mefhumunun nasıl daraltıldığı gösterilecektir. İlk defa Râzî tarafından dolaylamalı anlatımları temellendirmek için belâgate sokulan delâlet taksimi de bu anlamda önemli bir adım olarak değerlendirilecek, bu taksimin sözdizimi uygulamalarıyla ilişkisine işaret edilecektir. Dördüncü alt başlıkta ise *Nihâyetü'l-îcâz*'da nazım kavramı doğrudan

araştırma konusu yapılarak Râzî'nin nazım kavramını Cürcânî'deki şekliyle ne oranda üstlendiği sorgulanacaktır.

Bölümün ikinci başlığında Râzî düşüncesinde nazım kavramının gündeme geldiği ikinci eser olan *Nihâyetü'l-ukûl* araştırma konusu yapılacaktır. Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'dan yaklaşık bir sene sonra yazdığı kelâma dair orta hacimli bu eser, hem *Nihâyetü'l-îcâz*'a olan zamansal yakınlığı hem de sunduğu farklı i'câz çerçevesiyle Râzî'nin nazım anlayışının dönüşüm seyri açısından önemli bir yere sahiptir. İlk eserinden farklı olarak Râzî *Nihâyetü'l-ukûl*'de büyük oranda Cürcânî'den ayrılmış ve farklı bir kavramsal çerçeve sunmuştur. Onun burada sunduğu özgün i'câz tasnifi nazım kavramının yeniden tanımlanmasına yol açmış, bunun sonucunda kavramın mefhumu da önemli bir dönüşüme uğramıştır. Bu başlıkta öncelikle Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl*'de i'câz olgusunu nasıl temellendirdiği özetlenecek, ardından nazım kavramının burada sunulan i'câz tasnifiyle ilişkili olarak kazandığı yeni anlam, tarihsel arka planına da işaret edilerek ortaya konulacaktır. Eserin mahiyeti dolayısıyla nazma nübüvvetin ispatı bağlamında yer verilmesinden ötürü, bu başlıkta nazım kavramının edebî boyutundan ziyade i'câz kavramıyla ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Nihâyetü'l-îcâz ve *Nihâyetü'l-ukûl*'den sonra nazım ve i'câz kavramlarının gündemde olduğu bir diğer eser *Mefâtîhü'l-gayb*'dir. Tarihsel olarak diğer ikisinden sonra yazılan ve Râzî'nin i'câz ve nazım anlayışının tüm boyutlarının bir şekilde kendine yer bulduğu eser, Râzî'nin konu hakkındaki görüşlerinin bir hasılası mahiyetindedir. Bölümün üçüncü başlığında *Mefâtîhü'l-gayb*'de nazım kavramının nasıl karşılık bulduğu incelenecektir. Doğrudan nazım kavramını da ilgilendirdiği için öncelikle *Mefâtîh*'te öne çıkarılan i'câz vecihleri, araştırmacılar tarafından söz konusu edilen bazı tartışmalarla birlikte ele alınacaktır. Diğer iki eserden farklı olarak *Mefâtîh*'te nazım kavramı çok anlamlı olarak kullanılmaktadır. Râzî bu kullanımlar arasında doğrudan bir ayrıma gitmemiştir. Ancak dikkatli bir tahlil onun *Mefâtîh*'te nazımı her zaman aynı anlamda kullanmadığını göstermektedir. Tespit edilen farklı kullanımlarına binaen *Mefâtîh*'te nazım kavramı üç alt başlıkta incelenecektir. Bu yapılırken her bir kullanımın i'câz ve fesâhat kavramlarıyla ilişkisi de ele alınacaktır. Ayrıca bu başlıkta, Râzî tarafından kavramsal boyutu ihmal edildiği anlaşılan nazımın, *Mefâtîh*'te bir tefsir pratiği olarak ne oranda yer bulduğu sorgulanacaktır. Bunun için,

araştırma konusu yapılan kavram açısından temsil gücü yüksek iki sûre seçilerek Râzî'nin bu sûrelerin tefsirinde sözdiziminden kaynaklı anlam inceliklerine ne oranda yer verdiği tespit edilecektir. Gerekli durumlarda *Mefâtih*'teki açıklamalar Cürcânî'nin nazım anlayışının ilk uygulayıcısı olması açısından *el-Keşşâf* ile mukayese edilecektir. Böylece nazım kavramının uygulamada Cürcânî'deki anlamından ne oranda farklılaştığı ve Râzî'nin, sunduğu nazım anlayışını tefsir ameliyesine ne oranda yansıttığı açığa çıkarılmış olacaktır.

Çalışmada gerekli görüldüğü durumlarda başlıklarda öne çıkan kavramların tarihsel arka planlarına işaret edilecek, kavramların içerdiği meseleler tahlil edilecek ve Râzî'deki kullanımları başta Cürcânî'nin ilgili eserleri olmak üzere irtibatlı oldukları diğer eserlerle mukayese edilecektir. İlkesel olarak Râzî'nin açıklamaları bağlamına oturtularak doğru anlaşılmaya çalışılacak, kimi yerlerde Râzî'ye sorular yöneltilecek, bununla birlikte Râzî'nin bir eserinde ya da eserleri arasında çelişkili gibi görünen açıklamaları mümkün olduğunca telif edilmeye çalışılacaktır. Öte yandan, başlıklar arasındaki bütünlüğü sağlamak ve kavramların dönüşüm seyrinin izlenmesini kolaylaştırmak için Râzî'nin eserlerine çapraz atıflar yapılacaktır. Konuyla ilgili bazı küçük göndermeler dışında Râzî sonrası literatüre başvurulmayacaktır.

Çalışma boyunca *Delâilü'l-i'câz'a Delâil, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz'a Nihâyetü'l-îcâz, Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl'e Nihâyetü'l-ukûl, Mefâtihü'l-gayb'a Mefâtih* şeklinde atıfta bulunulacak; mecaz, temsil, kinaye gibi beyân konuları “dolaylamalı anlatımlar”; takdim-tehir, hazif-zikir, izmâr, fasıl-vasıl, ta'rîf-tenkîr gibi meânî konuları ise “sözdizimi uygulamaları” şeklinde ifade edilecektir. Çalışmanın genelinde “nazım” kavramının “sözdizimi” olarak karşılanmamasının gerekçesi, Cürcânî'de olduğunun aksine, Râzî'nin bu kavrama sözdiziminin ötesinde anlamlar yüklemesidir.

2. Kaynak Değerlendirmesi

Çalışmanın birinci bölümünde belâgat tarihi üzerine yazılmış ikincil literatür tercih edilirken, ana konunun ele alınacağı ikinci bölümde ağırlıklı olarak birincil literatür kullanılacaktır. Bu anlamda Cürçânî'nin nazım nazariyesini ortaya koyduğu kurucu eseri *Delâilü'l-i'câz* ile Râzî'nin nazım kavramına yer verdiği sırasıyla i'câz, kelâm ve tefsir alanındaki üç eserinden *Nihâyetü'l-îcâz*'ın tamamı, *Nihâyetü'l-ukûl*'ün nübüvvet bahsi ve *Mefâtihü'l-gayb*'ın konuyu ilgilendiren yerleri çalışmanın temel kaynaklarıdır. Ayrıca Râzî'nin yukarıdaki eserlerinin yanı sıra, delâlet konusunda olduğu gibi, yeri geldikçe onun fıkıh usûlü ve mantık alanındaki eserlerine de atıfta bulunulacaktır. Râzî'nin Cürçânî'den ayrıldığı yerlerde doğrudan irtibat kurduğu Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) ansiklopedik eseri *el-Muğni*'nin *İ'câzü'l-Kur'ân* cildi, Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) i'câzla ilgili olarak yazdığı *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe*'si ve Reşîdüddin el-Vatvât'ın (ö. 573/1177) seksen kadar edebî sanatı bir araya getiren Farsça eseri *Hadâiku's-sihr fî dekâiki's-sihr*'ine de sıkça müracat edilecektir. Öte yandan Mehmet Taha Boyalık'ın *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* başlıklı çalışması, nazım nazariyesinin tarihsel arka planı ve edebî boyutları ortaya konulurken çalışma boyunca başvuru kaynağı olacaktır.

Tezin konusu üzerine yapılan çalışmalara gelince, tespit edilebildiği kadarıyla Fahreddin er-Râzî'nin fesâhat, i'câz ve tefsir anlayışını nazım kavramını merkeze alarak inceleyen müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte bazı çalışmalarda Râzî'de nazım kavramına sınırlı olarak yer verilmektedir.

Nasrullah Hacımüftüoğlu hazırladığı doktora tezinde Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'ını tahkik etmiş, Cürçânî'nin *Delâil* ve *Esrâr*'ıyla mukayeseli olarak bazı kısa tahlillerde bulunmuştur.² *Nihâye*'nin farklı neşirleri bulunmakla birlikte³ çalışmada

² Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Fahrüddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz fî Dirâyeti'l-î'câz'ının Tahkikli Neşri ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, 1987).

³ *Nihâye*'nin İbrâhim Sâmerrâî (Amman: Dârü'l-fikr, 1985) ve Bekri Şeyh Emin (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1985) tarafından gerçekleştirilen neşirleri de bulunmakla birlikte çalışmada, daha fazla nüshaya dayanması ve metni mümkün olduğunca Cürçânî'nin eserleriyle eşleştirmesinden ötürü Hacımüftüoğlu

Hacımüftüoğlu'nun bu tezine dayanarak yaptığı neşir esas alınacaktır. Aynı araştırmacı tezin bir özeti mahiyetinde kaleme aldığı “Fahredden er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi” başlıklı kitap bölümünde kısaca Cürcânî ve nazım nazariyesinden bahsettikten sonra *Nihâyetü'l-îcâz*'ın özetini sunmuş, Râzî'nin delâlet taksimi, lafız-anlam tartışması, fesâhat-belâgat ayrımı gibi hususlarda Cürcânî'nin fesâhat anlayışına birtakım müdahalelerde bulunduğu işaret etmiş, ancak bu tespitlerini yeterince temellendirmemiştir.⁴

Aziz Hatîb'in kaleme aldığı *el-İ'câzü'l-belâğî fi'l-Kur'ân: dirâse tahlîliyye 'inde Fahreddin er-Râzî* adlı çalışmanın⁵ yarısı i'câz literatürü, Râzî'nin hayatı ve Cürcânî'nin i'câz ve belâgat anlayışı gibi ikincil konulara ayrılmıştır. Eserde “Râzî'de Nazım” şeklinde bir başlık açılrsa da, burada *Nihâyetü'l-îcâz*'da yer verilen meânî ve beyân konularının bir özeti sunulmuş, bazı cüz'î konularda Râzî'nin Cürcânî'den ayrıldığı noktalar onun belâgat anlayışının özgün yönleri olarak değerlendirilmiş, Râzî'nin i'câz anlayışı sadece *Nihâyetü'l-îcâz* ile sınırlandırılarak özetle verilmiş, son olarak Râzî'nin belâgat tarihindeki konumuyla ilgili bazı araştırmacıların ileri sürdüğü görüşler kısaca değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bir yerde Râzî'nin Cürcânî'yi sadece ihtisarla yetinmediği, aynı zamanda onun belâgat anlayışını yeni bir değerlendirmeye tabi tuttuğu belirtilse de, bu müdahalenin mahiyetine dair ayrıntılı bir açıklama sunulmamıştır.⁶ Ayhan Erdoğan *Fahreddin Râzî'ye göre Kur'ân'da İ'câz Sorunu* başlıklı küçük hacimli bir çalışma yapmıştır. Burada Râzî'nin i'câz görüşü fesâhatle de ilişkilendirilerek yüzeysel şekilde ele alınmış, sadece *Mefâtiḥ*'te söz konusu olan nazım kavramı kısaca gündeme getirilmiştir.⁷ Mehmet Emin Yurt ise doktora tezi olarak hazırladığı “Fahruddin er-Râzî'nin Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'ân” başlıklı çalışmasında *Nihâyetü'l-îcâz*'ı da kaynakları arasına alarak ondan kısmen yararlanmış, ancak Râzî'de belâgat ve i'câz ilişkisini tasviri anlatımlarla vermekle yetinmiştir.⁸ Çalışmada nazım

neşri takip edildi. Bununla birlikte bu neşirde kimi zaman imlâ ve harekeleme hataları mevcut olup, metin eşleştirmelerinin dağınık yapıldığı ve tamamının gösterilmediği vurgulanmalıdır.

⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Fahredden er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, s. 265-278, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

⁵ Aziz Hatîb, *el-İ'câzü'l-belâğî fi'l-Kur'ân: dirâse tahlîliyye 'inde Fahreddin er-Râzî*, Dimaşk: Dârü'l-Kuteybe, 2011.

⁶ Hatîb, *el-İ'câzü'l-belâğî fi'l-Kur'ân*, s. 248.

⁷ Ayhan Erdoğan, *Fahreddin Râzî'ye göre Kur'ân'da İ'câz Sorunu*, Konya: Kutluboğa, 2000.

⁸ Mehmet Emin Yurt, “Fahruddin er-Râzî'nin Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'ân”, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

kavramına genişçe değinilmekle birlikte,⁹ bu inceleme sadece *Mefâtîh*'le sınırlı tutulmuş, dolayısıyla Râzî'de nazım kavramının geçirdiği dönüşümler açığa çıkarılmamıştır. Benzer şekilde İhsan Kahveci, doktora tezi olarak hazırladığı “Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhü'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân” başlıklı çalışmada, Râzî'nin i'câz anlayışına dair bir başlık açmıştır. Burada açılan alt başlıkta nazım kavramı kısaca ele alınmış, ancak araştırma *Mefâtîh*'le sınırlı kalmıştır.¹⁰ Abdulluttalip Arpa da makale düzeyindeki “Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı” başlıklı çalışmasında Râzî'nin i'câz konusunda sarfeyi mi fesâhati mi benimsediği meselesini araştırma konusu yapmakla yetinmiştir.¹¹ İbrahim Halil Erdoğan “Nübüvvetin İspatı Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Görüşü” başlıklı bir doktora tezi hazırlamışsa da çalışmanın metnine ulaşamamıştır.¹²

Mustansir Mir¹³ ve Sabri Demirci¹⁴ makale düzeyindeki çalışmalarında *Mefâtîh*'te nazım kavramının metinsel bütünlük anlamındaki kullanımını daha çok örnekler üzerinden ele almışlardır. Hindâvî Hilâl *el-Mebâhisü'l-beyâniyye fî tefsiri'l-Fahri'r-Râzî* başlıklı bir çalışma yapmış, burada teşbih, mecaz, istiâre, kinaye gibi sadece beyân konularının *Mefâtîh*'teki uygulamalarını ele almıştır.¹⁵ Musa Alak “Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz* Adlı Eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler” başlıklı makalesinde *Nihâyetü'l-İcâz*'da Râzî'nin Cürcânî'ye itiraz ettiği altı meseleyi sonraki belâgatçilerle mukayeseli olarak ele alarak Râzî'nin belâgat literatüründe dikkate alınıp alınmadığını sorgulamıştır. Çalışmada Râzî'nin Cürcânî'ye itiraz ettiği meselelerde sonraki belâgatçiler tarafından dikkate alındığı sonucuna varılması önemli bir tespittir.¹⁶ Şevkî Dayf *el-Belâğa tetavvur ve târîh* adlı eserinde

⁹ Yurt, “Fahruddin er-Râzî'nin Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'ân”, s. 239-279.

¹⁰ İhsan Kahveci, “Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhü'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân”, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 128-141.

¹¹ Abdulluttalip Arpa, “Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı”, *International Journal of Social Science*, 6/8 (2013): 781-800.

¹² İbrahim Halil Erdoğan, “Nübüvvetin İspatı Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Görüşü”, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

¹³ Mustansir Mir, “Continuity, Context, And Coherence In The Qur'ân: A Brief Review Of The Idea Of Nazm In Tafsîr Literature”, *al-Bayan*, 11/2 (2013): 18-21.

¹⁴ Sabri Demirci, “Kur'ân Âyetleri ve Sûreleri Arasındaki Tenasüb: Fahruddin Râzî'nin Tefsiri Mefâtîhü'l-gayb Örneği,” *Ekev Akademi Dergisi*, 62 (2015): 147-172.

¹⁵ Ahmed Hindâvî Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye fî tefsiri'l-Fahri'r-Râzî: dirâse belâğîyye tafsilîyye*, Kahire: Emire li't-Tıbaa, 1999/1420.

¹⁶ Musa Alak “Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz* Adlı Eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler”, *Şarkiyat Mecmuası*, 18 (2011/1): 1-17.

Râzî için açtığı müstakil bir başlıkta onun *Nihâyetü'l-îcâz*'ını, edebî zevkin arka plana itildiği belâgatte donuklaşma döneminin başlangıcı olarak değerlendirmiştir.¹⁷ Dayf burada *Nihâyetü'l-îcâz*'ı tanıtmak ve konularının özetini vermekle yetinmiş, nazma yönelik kavramsal bir araştırma sunmamıştır. Mehdi Hilâl'in *Fahrüddin er-Râzî Belâğyyen* başlıklı çalışmasına ise ulaşamamıştır.¹⁸

Sonuçta Râzî'nin belâgat, i'câz ve tefsir anlayışına dair yapılan çalışmalarda nazım kavramının merkeze alınmadığı, kısmen söz konusu edildiği yerlerde ise detaylı kavramsal bir araştırmanın sunulmadığı ve Râzî'nin nazım kavramına yer verdiği eserlerinin tamamının göz önünde bulundurulmadığı görülmektedir. Şu durumda Râzî'nin nazım anlayışının bütüncül bir dökümünün ortaya konularak, bunun tefsir ameliyesine nasıl yansıdığı araştırılması belâgat, i'câz ve tefsir çalışmalarında önemli bir boşluğu dolduracaktır.

¹⁷ Şevkî Dayf *el-Belâğa tetavvur ve târîh*, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, t.y., s. 271-282.

¹⁸ Mâhir Mehdi Hilâl, *Fahrüddin er-Râzî Belâğyyen*, y.y.: Vizâratü'l-i'lâm, 1977.

BİRİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ ÖNCESİNDE NAZIM

Nazım kavramını bir nazariye ölçęinde ele alma önceliği Abdülkâhir el-Cürcânî'ye aittir. Cürcânî nazım nazariyesini nahiv, mantık, kelâm, i'câz ve belâgat geleneklerindeki köklü tartışmalardan istifadeyle geliştirmiştir.¹⁹ O, nahivcilerle mantıkçılar ve Eş'arîler ile Mu'tezile arasında geçen tartışmalara doğrudan dâhil olmamakla birlikte, nazım nazariyesini tesis ederken muhtemelen bu tartışmaları göz önünde bulundurmuştur. Edebî tenkit ve belâgat geleneği ile i'câz mektebi ise nazım nazariyesini doğrudan beslemiştir. Öte yandan nazım kavramının izinin sürülebileceği üçüncü gelenek olarak Cürcânî öncesi tefsir çalışmaları da dikkate alınmalıdır.

1. Edebî Tenkit ve Belâgat

İlk nüveleri cahiliye döneminde görülmekle birlikte²⁰ birinci asrın sonlarına doğru kendisini hissettiren edebî tenkit, başlangıçta muayyen şair ve şiirleri üzerinden yürütölen tartışmalarda, tarafların kendi tezlerini savunmak için yeni söylemler üretmesi ve zamanla lafız-mana, temada birlik-çokluk, intihal, şiirin ahlâkî ve dînî durumu, şiirde doğruluk, şairler ve şiirler arasında üstünlük gibi nazarî yaklaşımların doğmasıyla oluşmuştur. Özellikle hicri üçüncü asrıyla birlikte, geleneksel şiir formlarını aşmak için bedi' sanatlarına yönelik ilginin artması ve şiirde intihal (*serikât*) olgusunun güçlü şekilde baş göstermesiyle birlikte tartışmaların merkezine lafız-anlam ikiliği ve üstünlüğün bunlardan hangisine ait olduğu meselesi oturmuştur. Bu tartışmalarda fesâhatin açıklanmasında kendilerini lafızdan yana konumlandıranlar Cürcânî'nin nazım nazariyesini zıtlık cihetinden, anlamdan yana konumlandıranlar ise lafız-anlam ikiliğinden sıyrılabilirdikleri ölçüde olumlu yönde beslemiştir. Nazım nazariyesiyle birlikte bu sürece hâkim olan lafız-anlam ikiliği aşılmış olsa da, Râzî'ye kadar gelen

¹⁹ İlgili tartışma ve bilim gelenekleri için bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 31-113. Ayrıca bkz. Margaret Larkin, *The Theology of Meaning*, s. 12 vd.; Ashmawy, "Arabic Literary Criticism", s. 1-185.

²⁰ Ashmawy, "Arabic Literary Criticism" s. 3-17; Ammârî, *Kadiyyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ*, s. 70-76.

süreç ve sonrasında lafza yapılan vurgular farklı tonlarda varlık göstererek hiçbir zaman silinmemiş ve Râzî'yi de hissedilir şekilde etkilemiştir.

İlk yazılı edebî tenkit örnekleri Ebû Saîd el-Asma‘î'nin (ö. 216/831) *Fuhûletü'ş-şu'arâ* adlı risalesi ile İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/845) *Tabakâtu'ş-şu'arâ*'sında görülmekle birlikte,²¹ edebî tenkidin nazarî anlamda ilk defa Câhız'la birlikte önemli mesafe kat ettiği anlaşılmaktadır. Câhız eski şiir-yeni şiir tartışmaları bağlamında önyargıların terk edilerek nesnel ölçütlere itibar edilmesi gerektiğini dillendirmiştir. Bu minvalde “lafız”, “anlam”, “sûret” gibi nazarî kavramlara değinmiş ancak bunlara dair sistematik açıklamalara yer vermemiştir. Daha sonra Abdülkâhir el-Cürcânî onun açıklamalarındaki boşlukları tamamlayarak onu kendi fesâhat anlayışının bir öncüsü olarak takdim etse de, Câhız'ın eserlerinde lafız ile anlam arasında bir ikilik gözetildiği, “sûret”in bir anlam olgusu olarak takdim edilmediği ve nihayetinde fesâhat hususunda anlamlar karşısında lafızların öne çıkarıldığı görülmektedir.²²

Câhız'dan sonra gelen İbn Kuteybe'nin de lafız-anlam ikiliğini sürdürdüğü görülmektedir. O, şiiri edebî değeri açısından [a] hem lafzı hem anlamı güzel olan, [b] lafzı güzel anlamı kötü olan, [c] anlamı güzel lafzı kötü olan, [d] hem anlamı hem lafzı kötü olan şiir şeklinde dört kategoride değerlendirmektedir. Açıkça görüldüğü üzere İbn Kuteybe'de lafız-anlam ikiliği hâkimdir ve buradaki anlamdan kastın şiirdeki ahlak, hikmet vb. temalar olduğu anlaşılmaktadır.²³ Daha sonra Cürcânî, sözün yapısal boyutunu vurgulayacak ve şiirdeki temaların yani genel anlam içeriğinin edebî değere bir katkısı olmadığını savunacaktır.

Aynı asırda bir diğer edebiyat nazariyecisi İbnü'l-Mu‘tez'dir (ö. 296/908). O, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren edebî değer araştırmalarında hissedilir bir felsefe ve mantık etkisi karşısında Arap belâgatini savunmak amacıyla *el-Bedî*'i kaleme alarak bedi' ilminin kurucusu olmuş ve kendisinden sonra gelecek edebiyatçıların bedi' alanındaki çalışmalarını etkilemiştir.²⁴ Bedi' sanatlarının öncüsü olması itibarıyla

²¹ İki eserle ilgili değerlendirmeler için bkz. Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî inde'l-Arab*, s. 12-22; Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, s. 78-82.

²² Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 77. Ayrıca bkz. Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, s. 100; Ashmawy, “Arabic Literary Criticism”, s. 248.

²³ Ashmawy, “Arabic Literary Criticism”, s. 248; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 77-78.

²⁴ Dayf, *el-Belâğa*, s. 369-370.

İbnü'l-Mu'tez, lafız-anlam ikiliğini devam ettirmenin yanında, edebî değeri lafzî unsurlara atfederek nazım nazariyesini karşıtlık cihetinden besleyecektir.

Hicri üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında yoğun Yunan mantık ve felsefe etkisinin gözlendiği İbn Vehb el-Kâtib (ö. 335/813) ve Kudâme b. Cafer (ö. 337/948) öne çıkmaktadır. İbn Vehb'in kaleme aldığı *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*'da, kimi zaman felsefe ve mantık literatüründen doğrudan yapılan uzun alıntılar dikkat çeker. Eserin dörtlü bir delâlet taksimi üzerine inşa edilmesi ve dilsel delâlet bahsinde bazı dolaylamalı anlatımlar ve sözdizimi uygulamalarına da değinilmesi, Râzî'nin mantıkçılardan alarak belâgate dâhil edeceği lafızların delâletine dair taksimle benzeşen yönleri barındırması açısından önem arz etmektedir.²⁵ Sonradan Müslüman olan Kudâme ise İbnü'l-Mu'tez'in felsefe muarazasına karşı kaleme aldığı *Nakdü's-şi'r* adlı eseriyle²⁶ felsefenin edebiyata kural koymasına yönelik ilk adımı atmıştır. Ancak onun bu tasarrufu genel anlamda belâgat konularına yönelik olmaktan ziyade şiir ile sınırlı kalmıştır.²⁷ Kudâme lafız-anlam tartışmasında anlamın şiirdeki genel anlam içeriklerine hasredilemeyeceğini savunarak, İbn Kuteybe'nin karşısında Câhiz'in “yola atılmış anlamlar” söyleminin yanında yer almıştır. Kudâme'ye göre şairin elindeki anlamlar marangozun elindeki ahşap gibidir. Değer işlenmemiş olanda değil, ham maddenin işlenerek “sûret” kazandırılmış halindedir. Bu söylemiyle o, Cürcânî'nin yapacağı garaz-sûret ayırımına yaklaşmış ancak bunu öne çıkarmamıştır.²⁸ Öte yandan Kudâme lafız kavramından sözün biçimsel niteliklerini, anlam kavramından ise sözdeki mantıksal ilişkileri anlayarak²⁹ başta İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) olmak üzere kendisinden sonra gelecek edebiyatçıları etkileyecektir. Kudâme'nin bu anlam telakkisi ile Râzî'nin daha sonra *muhassinât-ı mâneviyye* olarak isimlendirilecek birtakım bedi' konularını nazım bölümünde ele alması arasında bazı paralellikler olduğu vurgulanmalıdır.

Hicri dördüncü asra gelindiğinde, edebî tenkide hareketlilik kazandıracak iki yenilikçi şair ile iki gelenekçi şairin şiirleri üzerinde cereyan eden uzun soluklu

²⁵ İbn Vehb, *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*, s. 56-64; krş. Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 30-31.

²⁶ Dayf, *el-Belâğa* s. 79.

²⁷ Taha Hüseyin, “Arap Belâgati: el-Câhiz'den Abdu'l-Kâhir'e Kadarki Süreç”, s. 447, 449.

²⁸ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 79-80

²⁹ Dayf, *el-Belâğa* s. 86-92; Ammârî, *Kaziyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ*, s. 285-286.

tartışmaların yaşandığı gözlenmektedir. Bu tartışmalar boyunca diğer birçok eserle birlikte, Ebu'l-Kâsım el-Âmidî'nin (ö. 371/981) *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*'si ile Kâdî Abdülaziz el-Cürçânî'nin (ö. 392/1001) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihî*'si kaleme alınmıştır.³⁰ Mezkûr eserlerinde her iki müellif de şiirde garaz-sûret ayrımını vurgulayarak Cürçânî'ye kavramsal anlamda önemli katkılar sağlamışlar, ancak lafız-anlam ikiliğini aşma noktasında ciddi bir adım atmamışlardır.³¹

Edebî tenkit tartışmalarının yeniden canlandığı bu dönemde Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) öne çıkmaktadır. Askerî'yle birlikte artık edebî tenkitten aklı ölçütlerin dikkate alınacağı belâgate geçişin somut işaretleri görülmeye başlanır.³² Askerî'nin “sözün dizimi” (*nazmu'l-keâm*) şeklinde bir başlık açarak burada üstünlüğün nazımdan kaynaklandığına işaret etmesi ve takdim, tehir, hazif gibi bazı sözdizimi uygulamalarını üstünlük nedeni olarak sunması nazım kavramı açısından önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir. Ancak hemen ardından bu tür konulara edebî değerde “tamamlayıcı” olarak arızî bir rol biçmesi ve açık şekilde lafızları anlamlara tercih etmesi, onun bu konudaki çelişkili ve mütereddit yaklaşımını ortaya koymaktadır.³³

Cürçânî'nin nazım nazariyesini ortaya koyduğu beşinci asra gelindiğinde, Kuzey Afrika'da bulunan Kayrevan ile Endülüs'te belâgat çalışmalarında nisbî bir hareketlilik gözlenmektedir. Doğudan gelen düşünürlerin buluşma noktası konumunda olan Kayrevan'daki belâgat çalışmalarında Abdülkerim en-Nehşelî (ö. 405/1014) ile İbnü'r-Reşîk (ö. 456/1064) öne çıkar. Çalışmalarıyla İbnü'r-Reşîk'i de etkileyecek olan Nehşelî'de lafız açık bir şekilde anlama öncelenmiştir.³⁴ İbnü'r-Reşîk'e gelince o, lafız-anlam ilişkisini ruh-beden benzetmesiyle açıklayarak, sözdiziminin lafız-anlam arasında organik bir bütün olarak görülmesine işaret etmiş ancak bununla yetinmiş, lafız-anlam

³⁰ Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî inde'l-Arab*, s. 320; Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî*, s. 147-149, 152, 154, 312.

³¹ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 80-83.

³² Ammârî, *Kaziyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ*, s. 307; Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî inde'l-Arab*, s. 320-321. Mendûr, Askerî'yi dönüm noktası olarak alırken Boyalık, Mendûr'un bu yargısına katılmamaktadır. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 84.

³³ Ashmawy, “Arabic Literary Criticism”, s. 249. Ammârî, *Kaziyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ*, s. 299-305. Askerî'nin bedi sanatlarına yaptığı vurgular ve tahlili için bkz. Ömerî, *el-Müvâzenâtü's-savtiyye fi'r-rü'yeti'l-belâğîyye ve'l-mümâreseti's-şî'riyye*, s. 90-96.

³⁴ Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî*, s. 442.

konusunda kesin bir kanaat belirtmemiştir.³⁵ Ayrıca o, “nazım” şeklinde bir başlık açmakla birlikte, bu kısa başlıkta nazımı “lafız”ların bir dizimi olarak değerlendirmiştir.³⁶ Hicri beşinci asırda Endülüs’te de edebiyat tartışmaları canlanmış, İbn Şehîd (ö. 426/1035) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi isimlerin katkılarıyla belâgat kısmen nazarî bir renk almıştır.³⁷

Aynı asırda Suriye’de, terkipçi bir düşünür olması sebebiyle Cürçânî’ye benzeyen, ancak radikal bir lafızcı belâgat anlayışı ortaya koyması sebebiyle Cürçânî’yle zıt kutupta yer alan Mu‘tezilî belâgatçi İbn Sinân el-Hafâcî dikkat çekmektedir. Hafâcî ve Cürçânî, kendi dönemlerine kadar kelâm, nahiv, edebî tenkit ve belâgat gibi farklı geleneklerde cereyan eden dile dair tartışmaların ortak noktalarını fark ederek, kendi içinde tutarlı ve birbirine zıt terkipçi iki farklı fesâhat anlayışı geliştirmişlerdir. Hafâcî dilin seslerine dair nahiv biliminde ortaya konan verileri, edebî tenkit ve belâgat alanındaki lafız eksenli yaklaşımları ve Mu‘tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar özelinde Basra Mu‘tezilesi’nin söz nazariyesini terkipleyerek tam anlamıyla lafızcı bir fesâhat nazariyesi geliştirirken, aynı zaman diliminde Cürçânî, nahivdeki cümle yapısı incelemesi ve Eş‘arî kelâmından beslenerek, Kâdî Abdülcebbar’ın i‘tizalî söz nazariyesinden hareketle tutarlı bir fesâhat anlayışı ortaya koymanın imkânsız olduğunu göstermekle meşgul olmuştur.³⁸

Hafâcî’nin *Sırru’l-fesaha* isimli eserinde, “sözün düzen ve diziminde tutarlılık” (*sıhhatu’n-nesak ve’n-nazm*) şeklinde başlık açması dikkat çekicidir. Ancak onun burada *nazım* ile sözün gramatik dizimini değil, sözgelimi övgü (*medh*) ile övgü için ön tasvir (*nesîb*) arasındaki tutarlılık ve birlikteliği kastettiği anlaşılmaktadır.³⁹ Daha sonra Râzî de *Mefâtihü’l-gayb*’da, sözdeki metinsel bütünlüğü ilgilendiren bu hususu nazımla ilişkilendirerek, kavramın anlam haritasını genişletecektir. Öte yandan Hafâcî’nin “gramatik olarak doğru bir şekilde oluşturulmuş söz, [gramere uygunluğu bakımından] dizimdeki bir üstünlüğü [zorunlu olarak] gerektirmez”⁴⁰ şeklindeki ifadesi Cürçânî’nin “sözün dilbilgiselliği” ile “edebî değeri” arasında yapacağı ayrımı andırırsa da, sonraki

³⁵ Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî*, s. 449-450.

³⁶ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 87-90.

³⁷ Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî*, s. 471.

³⁸ Hafâcî ve Cürçânî’nin detaylı bir mukayesesi için bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 97-98.

³⁹ Hafâcî, *Sırru’l-fesâha*, s. 268.

⁴⁰ Hafâcî, *Sırru’l-fesâha*, s. 284.

açıklamalarından Hafâcî'nin burada nazım ile lafızların dizimini kastederek Cürçânî'nin nazma yüklediği anlamdan radikal şekilde koştığı anlaşılmaktadır.⁴¹ Daha sonra gelecek olan Fahreddin er-Râzî'nin terkipçi formu koruyarak, her iki düşünürün arasını bulmak adına Cürçânî'nin nazım nazariyesini bazı vurgu değişiklikleriyle yeniden kurgulayacağı görülecektir. Ancak Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'ı ile Hafâcî'nin *Sırru'l-fesâha*'sı arasında birtakım benzerlikler görülmekle birlikte, Râzî'nin *Sırru'l-fesâha*'yı okuduğuna dair kesin bir verinin bulunmadığı belirtilmelidir.

Görüldüğü gibi edebî tenkit ve belâgat geleneğinde Cürçânî'ye kadar olan süreçte lafız-anlam ikiliği hâkim olmuş, anlamlar göz ardı edilmemekle birlikte lafızlar daha çok öne çıkarılmış, kimi düşünürler tarafından bu ikiliğin aşılmasına yönelik bazı adımlar atılmışsa da bunların gerekleri takip edilmemiştir. İlk kez Cürçânî kendisinden öncekilerin ve çağdaşlarının lafız-anlam ikiliği içinde savrulduklarını tespit ederek,⁴² lafız ve anlamın sözün birbirinden bağımsız iki unsuru olarak görülemeyeceğini savunmuş ve bunları “sûret” kavramı üzerinden yeni bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur.⁴³

Cürçânî'nin *Delâil*'i yazdığı beşinci asrın ikinci yarısı ile Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'ı kaleme aldığı 574-575/1178-1179 yılları⁴⁴ arasındaki bir asırlık süreç, edebiyat çalışmaları açısından “fetret dönemi” olarak nitelendirilmektedir.⁴⁵ Müslüman coğrafyanın batısında Endülüs merkezli iç karışıklıklar ve ciddi toprak kayıplarının yaşandığı, doğusunda ise Moğol istilalarının Orta Asya, Anadolu ve Arap coğrafyasını ciddi anlamda etkilediği bu dönemin hâkim siyasi ve sosyal havası belâgat çalışmalarında da krize yol açmış, genel olarak şiirde bir durgunluk baş göstermiş, yerel lehçelerle yazılan şiirlerin artışıyla fasih şiirler az bulunur olmuş, edebî ürünlerde içerik ve yapı arka plana itilerek biçimsel özelliklere ağırlık verilmiştir.⁴⁶

⁴¹ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 285-289.

⁴² Cürçânî, *Delâil*, s. 481. İlk etapta Cürçânî'nin de, zaman zaman yerleşik anlayışa uyararak lafız-anlam ikiliği içinde düşündüğü görülse de o, *Delâil*'in ilerleyen sayfalarında, bu kavramsal tikanıklığı fark ederek, sorunu “lafız” ve “anlam” kavramlarını “garaz”, “sûret” ve “nahvin anlamları” kavramlarıyla üst bir kurguda eklemleyerek çözüme kavuşturmuştur. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 226.

⁴³ Ashmawy, “Arabic Literary Criticism”, s. 251.

⁴⁴ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, s. 108.

⁴⁵ Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî*, 494.

⁴⁶ Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî*, 494-497.

Bu dönemde Endülüs'te geleneksel Arap belâgati ile Yunan kültürü arasında uzlaştırma çabaları dikkat çekerken, Mısır ve Suriye özelinde doğuda geleneksel kaynaklara dönüş söylemleri baş göstermektedir. Burada geleneksel kaynaklarla kastedilenin Âmidî, Kâdî Cürçânî ve Abdülkâhir el-Cürçânî'de görülen nazarî düzeydeki edebî tenkit ve belâgat çalışmalarından ziyade İbnü'l-Mu'tez, Askerî ve İbnü'r-Reşîk'in öncülük ettiği bedi' konularına yönelik biçimsel birikim olduğu vurgulanmalıdır.⁴⁷ Bir başka ifadeyle, bu dönemde edebî tenkidin geleneksel nazarî uygulanış biçimi terk edilerek biçimsellik merkezli edebî tenkit öne çıkarılmaya başlanmıştır. Sözelimi Râzî'nin çağdaşları arasında öne çıkan isimlerden İbn Senâü'l-Mülk (ö. 608/1212) *Dârü't-turâz* isimli eserini, Endülüs'te doğup biçimsel ve musiki özellikleri ağır basan *müveşşah* türü şiirin teorisini ortaya koymak amacıyla kaleme alarak, Endülüs birikiminin doğuya taşınmasına öncülük etmiştir.⁴⁸

Öte yandan aynı dönemde belâgatçiler üzerinde yine biçimsel karakterli ciddi bir Fars edebiyatı etkisinden söz edilmelidir.⁴⁹ Râzî'nin çağdaşı olan Fars şairi Reşidüddin Vatvât (ö. 573/1177) bunlardan sadece biridir. O, seksen kadar edebî sanat hakkında bilgi verdiği *Hadâiku's-sihr fî dekâiki's-şi'r* adlı Farsça bir eser kaleme almıştır. Râzî'nin *Hadâiku's-sihr*'den altmış kadar bedi' sanatını Arapça'ya tercüme ederek bunlara Vatvât'ın vefatından hemen sonra kaleme aldığı *Nihâyetü'l-îcâz*'da yer verdiği⁵⁰ düşünüldüğünde, dönemin belâgat çalışmalarında Fars tesirinin boyutları anlaşılacaktır. Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'ı kaleme aldığı 574-575 tarihine kadar Rey, Nişabur, Serahs gibi Horasan şehirlerinde bulunmuş olması,⁵¹ onun lafızlara yaptığı vurgularda Endülüs-Mısır kaynaklı batı edebiyatından ziyade Fars edebiyatından etkilenmiş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Kaynaklarda Râzî'nin çağdaşı olan tabip-filozof Abdüllatif el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) *Kavânînü'l-belâğa* isimli bir eser yazdığı belirtilmektedir. Eser belâgate dair

⁴⁷ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, 575-578. Bunların başında İbnü'l-Esîr gelmektedir; bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, II, 4-6.

⁴⁸ Mustafa Aydın, "Müveşşah", s. 230; Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, s. 585-586.

⁴⁹ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, s. 578

⁵⁰ Hacımuftuoğlu, "Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi", s. 270.

⁵¹ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmî ve Siyasi İlişkileri", s. 51.

nazarî bir çalışma izlenimi verse de henüz bir nüshasına ya da muhtevasına dair bir bilgiye ulaşılamamış olması, eser hakkında kesin bir yorumu mümkün kılmamaktadır.⁵²

Bu veriler, Cürcânî'nin lafız-anlam ikiliğini aşmaya yönelik çalışmalarının Râzî'ye kadar geçen süreçte belâgat geleneğinde güçlü bir karşılık bulmadığını ve lafızcı söylemin etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. Râzî'ye gelindiğinde o, özellikle *Nihâyetü'l-îcâz* adlı eserinde bir yandan Cürcânî'nin nazım nazariyesini üstlenip aktarmaya çalışırken, öte yandan çağının hâkim biçimsel karakterli söyleminden etkilenerek nazariyeyi dönüştürecektir.

2. İ'câz Mektebi

Kur'ân'ın insanları bir benzerini getirmekten aciz bırakan niteliğinin ne olduğu (*i'câz*) sorusu, kelâmcılar ile edebiyatçıların ortak meselesi olmuştur. Her ne kadar sadece bir i'câz nazariyesi değilse de dil, söz ve fesâhate dair açıklamalar sunan nazım nazariyesinin çıkış noktası Kur'ân'ın i'câzını makul bir şekilde açıklamaktır. Bu anlamda nazım nazariyesinin içeriğini ve bazı kavramlarını edebî tenkit ve belâgat geleneğinden sağlarken, muharrik gücünü i'câz mektebinden aldığı söylenebilir.

İ'câz literatüründe nazım kavramının görüldüğü ilk eserler Câhız'ın muhtemelen i'câzla ilgili olarak kaleme aldığı *Nazmu'l-Kur'ân*'ı ile Muhammed b. Yezîd el-Vâsiti'nin (ö. 307/919) *İ'câzü'l-Kur'ân fî nazmihi ve te'lifihî* adlı eserleridir. Nüshalarına ulaşılamamış olan her iki eserin de *Delâil*'in öncüleri olduğu iddia edilse de, bu iki eser ile *Delâil* arasında bir süreklilik kurmak için yeterli veri bulunmamaktadır.⁵³ Bunun dışında Câhız *el-Beyân ve't-tebyîn*'de Kur'ân'ın nazımıyla mu'ciz olduğundan söz etmekte ancak bununla ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır.⁵⁴ Muhtemelen o, buradaki nazım ile Kur'ân'ın kendine özgü yazın türünü kastediyor olmalıdır. Nitekim Câhız aynı eserin bir başka yerinde nazımı buna yakın bir anlamda

⁵² Dayf, *el-Belâğa*, s. 274.

⁵³ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 100.

⁵⁴ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, III, s. 198.

kullanılmaktadır.⁵⁵ Kavramın bu anlamdaki kullanımının Cürçânî'nin nazım anlayışıyla ilgisi olmamakla birlikte bu, benzer kullanıma daha sonra Râzî'de rastlanması açısından önem arz etmektedir.

Metnine ulaşılabilen ve i'câzla ilgili müstakil olarak yazılan en eski i'câz metni ise, Rummânî'nin (ö. 384/994) *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ıdır. Rummânî eserin girişinde i'câz vecihlerini yedi cihet olarak belirledikten sonra,⁵⁶ bunlardan biri olan Kur'ân'ın eşsiz belâgati üzerinde durarak ayetlerde yer alan bazı beyân ve bedî' uygulamalarını incelemektedir. Ayrıca o, sarfeyi de makul bir i'câz vechi olarak kabul edererek⁵⁷ Cürçânî'nin doğrudan muhalifleri arasında yer almaktadır. Rummânî bu kısa çalışmada nazım kavramına herhangi bir atıfta bulunmamakla birlikte eser, Râzî üzerindeki etkisi cihetiyle önem arz etmektedir. Nitekim Râzî belâgatin tanımı,⁵⁸ seviyelerinin taksimi,⁵⁹ istiârenin mahiyeti,⁶⁰ Kur'ân'dan istiâre örnekleri⁶¹ ve takdim-tehir uygulamasının amaçları⁶² gibi konularda Rummânî'den istifade edecektir.

Cürçânî'nin i'câz anlayışıyla irtibatlandırılabilir ilk ismin Hattâbî (ö. 388/998) olduğu söylenebilir. O, i'câz meselesiyle ilgili olarak kaleme aldığı *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserinde, i'câzın Kur'ân'ın eşsiz belâgatiyle açıklanması gerektiğine dair yargının kendisinden öncekiler nezdinde yaygın bir kabul olduğunu, ancak hangi niteliğiyle Kur'ân'ın belâgatinin onun i'câzına kaynaklık ettiğini açıklama noktasında tam bir kafa karışıklığının hâkim olduğunu belirtmektedir. Bu kimselere belâgatin nasıl olup da i'câza kaynaklık ettiği sorulduğunda, bunun açıklanamayacağını ancak hissedilebileceğini savunmaktadırlar.⁶³ Hattâbî'ye göre Kur'ân belâgatiyle mu'cîzdür ve bunun makul olarak tespit edilmesi mümkündür.⁶⁴ Buna göre, Kur'ân'ın i'câzı tek başına sözcüklere atıfla açıklanmaktan ziyade, kelimelerin nazmı ile açıklanmalıdır.⁶⁵ Cürçânî nazım kavramını inşa ederken Hattâbî'den "tehaddiye konu olan i'câz vechinin

⁵⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, s. 304.

⁵⁶ Rummânî, *en-Nüket*, s. 75.

⁵⁷ Rummânî, *en-Nüket*, s. 109-110.

⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 31.

⁵⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 33.

⁶⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 132.

⁶¹ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 157-160; krş. Rummânî, *en-Nüket*, s. 88-93.

⁶² Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 193.

⁶³ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, s. 24.

⁶⁴ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, s. 21-24.

⁶⁵ Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, s. 31-34.

fesâhat olduğu”, “fesâhatin makul bir açıklamasının yapılabileceği” ve “fesâhatin nazımda aranması gerektiği”ne dair açıklamaları alacaktır.

Hattâbî'nin ardından Bâkılânî (ö. 403/1013) ile birlikte i'câz vechi olarak nazma yapılan vurgu artacak, ancak nazım “tek i'câz vechi olarak” öne çıkarılmayacaktır. Bâkılânî *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserinde i'câz vecihlerini üç ile sınırlandırdıktan sonra, üçüncü vecih olarak vaz' ettiği “Kur'ân'ın nazımının erişilmez düzeyde oluşu”nu detaylandırır. Buna göre, nazım Kur'ân'ın i'câzına şiir ve düzyazıdan ayrılan üslub özellikleri, anlamlar arası tam bir devamlılık ve insicam, dizimin tamamına yayılan tutarlılık ve istikrar, anlamları ifade edecek en uygun lafızların seçimi gibi boyutlarıyla kaynaklık etmiştir.⁶⁶ Görüldüğü gibi Bâkılânî nazmı nahivle irtibatını kurmaksızın mutlak olarak kullanmaktadır. Ayrıca o, bir Kur'ân savunusu mahiyetindeki eseri *el-İntisâr li nakli'l-Kur'ân*'da da, Kur'ân'ın nazımında değişiklik ve noksanlık olduğu yönündeki iddiaları cevaplamak için nazım kavramını öne çıkarmış ve bununla anlamlar ve hükümler arasındaki tutarlı dizimler ile kelimelerin Arap nahvine uygun olarak dizimlerini kastetmiştir.⁶⁷ Daha sonra nazımın Hattâbî ve Bâkılânî'deki belli belirsiz ve mutlak kullanımı Râzî'nin *Mefâtihü'l-gayb*'ında da söz konusu olacaktır.

Mezkûr iki Eş'arî müellifin aksine bir Mu'tezile kelâmcısı olan Kâdî Abdülcebâr da i'câz vechi olarak fesâhati öne çıkaran isimlerdendir. Ancak o bunu yaparken savunucusu olduğu kelâmi görüşleriyle çelişmemek adına fesâhat anlayışında tutarsızlıklar sergilemiştir. Abdülcebâr bir yandan fesâhatin ancak kelimelerin birbirine katılmasıyla (*damm*) ortaya çıkacağını öne sürerken, bu katılma işleminin mahiyetini sorgulamaktan kaçınmış, dahası bir artış varsa bunun anlamlarda değil lafızlarda olabileceğini savunmuştur. Böylece o “fesâhat meselesine bir edebiyat nazariyecisi olarak baktığında ‘kelimelerin birbirine katılması’ olgusuna dikkat çekerek Cürcânî'nin nazım anlayışına yaklaşmış, bir Mu'tezile kelâmcısı olduğunu hatırladığında ise Cürcânî'nin bu konudaki görüşlerinden uzaklaşmıştır.”⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr bu çelişkili

⁶⁶ Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 60-62, 66, 75.

⁶⁷ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, s. 459-509.

⁶⁸ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 107, 209-220.

fesâhat anlayışı sebebiyle Cürcânî'nin *Delâil*'deki muhalifleri arasında yer almaktadır.⁶⁹ Ancak görüleceği üzere Râzî, Cürcânî'nin eleştirel Abdülcebbâr okumasını göz ardı edecek ve Cürcânî'yi onun bir takipçisi olarak okuyacaktır.

Aynı dönemde Şîî bilgin Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) dikkat çekmektedir. Murtazâ doğrudan i'câzla ilgili olarak yazdığı *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân* ile kelâm alanında yazdığı *ez-Zehîra fi 'ilmi'l-kelâm* adlı eserlerinde nazım kavramına da yer vermektedir. O, bu eserlerde nazım kavramını, Kur'ân'ın şiirdeki vezin ve düzyazıdaki kafiyeye gibi ses özelliklerinden ayrışan kendine özgü lafzî dizimini ifade etmek için kullanmakta⁷⁰ ve bunu Kurân'daki edebî değeri ifade etmek için kullandığı fesâhat kavramından ayrıştırmaktadır. Daha sonra Râzî özellikle *Nihâyetü'l-ukûl* başlıklı eserinde i'câz meselesinde Murtazâ'nın kullandığı kavramsal çerçeveden etkilenecek nazımın kavramsal içeriğini değiştirecektir.

Hicri ikinci asır ile beşinci asır arasını kapsayan bu sürecin ardından Abdülkâhir el-Cürcânî'ye gelindiğinde, o bir taraftan kendisinden öncekilerin Kur'ân'ın fesâhatiyle mu'ciz olduğunu kabul edip bunu temellendirmemelerini eleştirerek⁷¹ i'câzı tüm Kur'ân'a şâmil makul bir temele oturtmak üzere nazım nazariyesini geliştirecek, öte yandan âyetlerin zahirine tutunan⁷² ve tevilde aşırıya kaçan bazı tefsircileri⁷³ eleştirerek, ayetlerdeki edebî incelikleri ortaya koyan örnek uygulamalarıyla edebî tefsire yeni bir soluk getirecektir.

Cürcânî i'câz konusuyla ilgili olarak iki eser vermiştir. O önce, i'câzın ahvâl ve akvâl cihetinden vuku bulduğunu ispatladığı *er-Risâletü's-şâfiye*'yi kaleme almıştır. Cürcânî bu eserde i'câzın kaynağını fesâhat olarak belirleyip, fesâhati de nazım cihetinden açıkladıktan sonra, nazımın nasıl olup da fesâhate kaynaklık ettiğini açıklamaksızın, i'câzın vaki oluşuna dair bazı itirazları cevaplandırmakla yetinmiştir.

⁶⁹ Cürcânî *Delâil*'de Kâdî Abdülcebbâr'ı ismen zikretmemekle birlikte, *Delâil*'in muhakkiki M. Muhammed Şâkir tahkike kaleme aldığı Giriş'te, *Delâil* ile Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni*'si arasındaki ilişkiyi açık şekilde ortaya koymakta ve yeri geldikçe işaret etmektedir. Şâkir, "[Muhakkikin Mukaddimesi]", ۲-۳; *Delâil*, s. 63, 392, 394, 395, 454, 456, 466, 467.

⁷⁰ Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 46-47; a. mlf., *ez-Zehîra*, s. 381.

⁷¹ Cürcânî, *Delâil*, s. 64-65.

⁷² Cürcânî, *Delâil*, s. 305.

⁷³ Cürcânî, *Delâil*, s. 393.

Bu anlamda *er-Risâle*, önceki eserler gibi hala savunmacı bir karaktere sahiptir.⁷⁴ Cürcânî'nin nazmı temellendirmesi ise daha sonra kaleme aldığı *Delâilü'l-i'câz*'la olmuştur. Eserin isminin de ima ettiği üzere *Delâil*,⁷⁵ i'câz mektebindeki diğer eserlerden farklı olarak, Kur'ân'ın i'câzı meselesinin nadiren ve satır aralarında gündeme geldiği, asıl gayenin ise “tarihî olarak sabit olan i'câz olgusunu dilbilimsel, felsefî ve edebî açıdan müdellel hale getirme imkânı verecek bir nazarî zemin oluşturmak”⁷⁶ olduğu kurucu bir eserdir. Bâkılânî ile birlikte merkeze alınan ancak detaylandırılmayarak kapalı bırakılan ve savunmacı yaklaşımın gölgesinde kalan nazım kavramı,⁷⁷ *Delâil*'de sağlam bir temellendirmeye kavuşturulmuştur. İ'câzın Kur'ân'ın edebî değerinde aranması gerektiğini savunan Cürcânî, edebî değerini geçerli bir temellendirmesinin ancak nazım ile yapılabileceğini savunmuştur.⁷⁸

Cürcânî ile Râzî arasındaki süreçte, aynı zamanda *el-Hidâye fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli bir eser de yazmış olan Ebu'l-Kâsım el-Bikâlî'nin (ö. 562/1167) kaleme aldığı *et-Tenbîh 'alâ i'câzi'l-Kur'ân* başlıklı nüshasına ulaşılmamış eser dışında⁷⁹ müstakil bir i'câz eserine rastlanmamaktadır. Râzî'ye gelindiğinde o, doğrudan i'câzla ilgili olarak kaleme aldığı *Nihâyetü'l-îcâz* ile i'câzla ilgili açıklamalarda bulunduğu *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Mefâtîh*'te, bir i'câz vechi olarak nazım kavramına yer verecek, ancak ona önemli müdahalelerde bulunacaktır.

3. Tefsir

Cürcânî öncesi tefsir çalışmaları nazım kavramının izlenebileceği bir diğer gelenektir. Kur'ân'ı savunmak ve Kur'ân'la ilgili ortaya atılan olumsuz kanaatleri çürütmek için kaleme alınan bazı ilk dönem tefsirlerinde, edebî tenkit tartışmalarında dahi

⁷⁴ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 109-110.

⁷⁵ Eserin başlığına dair bir yorumsama için bkz. Numan Konaklı, “Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine”, s. 139-142.

⁷⁶ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 111.

⁷⁷ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 105.

⁷⁸ Cürcânî, *Delâil*, s. 386-391

⁷⁹ Eseri ilk defa Bikâlî'nin çağdaşı Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1166) zikreder. Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, s. 282.

değnilmeyen beyân konularına değnilmiş, takdim-tehir, hazif-zikir gibi nazımdan kaynaklı bazı sözdizimi uygulamalarına yer verilmiştir. Ebu Zekerıyya el-Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*'ı bunlar arasında öne çıkmaktadır.⁸⁰ Bununla birlikte tefsir literatüründe Kur'ân'ın i'câzı ile nazım kavramının irtibatlandırıldığı eserler yaklaşık yarım asır sonra ortaya çıkacaktır.

Ebû Câfer et-Taberî (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*'da diğer semavi kitaplarda olmayıp Kur'ân'a has kılınan mucizevi özelliklerin en önemlisi olarak, onun mükemmel nazım ve telifini öne çıkarmaktadır. Ona göre insanlar Kur'ân'ın en kısa sûresinin nazmına denk bir metin dahi getirememişler ve bu acziyet Hz. Peygamber'in peygamberliğinin delili olmuştur.⁸¹ Bir başka yerde Taberî, i'câzla ilişkilendirmeksizin, metinsel bütünlüğü ifade etmek için nazım kavramını kullanmıştır.⁸² Benzer bir kullanıma daha sonra Râzî'de de rastlanacaktır.

Aynı dönemde tefsir ve Arap dili âlimi Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) *İ'râbu'l-Kur'ân*'ında, Kur'ân'ın fesâhati ve nazımındaki i'câzdan söz etmektedir.⁸³ Hanefî fakihî ve müfessir Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) da *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında Kur'ân'ın nazımıyla mu'ciz olduğunu⁸⁴ ve gerek lafızların dizimi gerek anlamların dizimi olarak anlaşılın nazımın her iki anlamıyla da Kur'ân'ın i'câzına kaynaklık ettiğini belirtmektedir.⁸⁵ Daha sonra Râzî de *Mefâtih*'te nazımı hem lafızların hem de anlamların dizimini ifade edecek şekilde kullanacak ve her iki kullanımı da i'câzla ilişkilendirecektir.

Sözdizimi uygulamalarının ilk örneklerinin görüldüğü tefsirler arasında, Ebû Ali el-Cürcânî'ye atfedilen⁸⁶ ve iki ciltlik olduğu rivayet edilen *Nazmu'l-Kur'ân* başlıklı eser dikkat çekmektedir. Üzerine Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) tarafından *İntihâbu Nazmi'l-Kur'ân li'l-Cürcânî ve islâhu ğalatihî* başlıklı bir çalışma yapıldığı

⁸⁰ Numan Konaklı, "İ'câz-ı Kur'ân İlminin Doğuş Süreci", s. 137-146.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, s. 199.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, s. 516.

⁸³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, IV, s. 41. Ayrıca bkz. *a.e.*, II, s. 170.

⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, s. 33, 34, 73, 128.

⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V, 34.

⁸⁶ Vâhidî, *el-Basît*, I, s. 237; II, s. 251.

düşünüldüğünde,⁸⁷ eserin müellifi Cürçânî'nin takriben hicri dördüncü asırda yaşamış olması muhtemeldir. Bu tahminin doğruluğu durumunda *Nazmu'l-Kur'ân*, hem isim hem muhteva açısından nazım nazariyesini en az bir asır öncelemiş olacaktır.

Nazmu'l-Kur'ân'ın muhtevasına dair öngörüler, özellikle müfessir ve Arap dili âlimi Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Basît* ve *el-Vasît* adlı tefsirlerinde “sâhibu *en-Nazm*” nitelemesiyle yaptığı dört yüzü aşkın alıntıyla mümkün olmaktadır. Vâhidî'nin ilgili eserlerindeki alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla *Nazmu'l-Kur'ân* dilbilimsel tahliller içeren bir tefsir çalışmasıdır. Müfessirler nezdinde bu denli meşhur olan eserin Abdülkâhir el-Cürçânî tarafından da biliniyor olması muhtemeldir. Her iki müellifin de aynı beldeye nispet edilmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Her halükârda *Nazmu'l-Kur'ân*'daki dilbilimsel tahliller ve âyetlerin diziminin bir yapı olarak kavrandığına dair işaretler,⁸⁸ eserin Cürçânî'nin nazım nazariyesine kaynaklık etmiş olabileceğini göstermektedir. Eserde Kur'ân'ın nazımının bir i'câz vechi olarak mı ortaya konulduğu yoksa sadece âyetlerin dilbilimsel tahlillerine yer verilmekle mi yetinildiği kesin değildir. Ancak nazmı nahvin anlamlarıyla ilişkili olarak kavrayan *Nazım* sahibinin Cürçânî'nin nazım nazariyesine en çok yaklaşan isimler arasında değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Nitekim müellif aynı dizimde tekrarlanan bir kelimenin farklı anlamlara gelmesi, dolayısıyla anlamın dizimde açığa çıkması,⁸⁹ dizimin tam ve doğru olarak ancak anlamı tamam olduktan sonra anlaşılabilceği,⁹⁰ cümleye eklenen her bir nitelemenin sözdeki açıklık ve belirginliği artıracağından⁹¹ bahsetmekte; sözün diziminde atıf harflerinin işlevleri ile fasıl ve vasıl etmenin uygun olduğu durumlar,⁹² istifhamın soru amacı dışına çıkması⁹³ ve şartın cevabının şart olmaksızın haber formunda gelmesi⁹⁴ gibi sözdizimini ilgilendiren birçok uygulamaya yer vermektedir. Örneğin, Vâhidî'nin anlatımıyla Ebû Ali, En'âm sûresi birinci âyetin diziminde ortaya çıkan anlam inceliğini şöyle ifade etmektedir:

⁸⁷ Vâhidî, *el-Basît*, “[Muhakkikin Girişi]”, I, 235-236.

⁸⁸ Örnek için bkz. Vâhidî, *el-Basît*, XI, s. 139.

⁸⁹ Vâhidî, *el-Basît*, XVI, s. 599.

⁹⁰ Vâhidî, *el-Basît*, IV, s. 214.

⁹¹ Vâhidî, *el-Basît*, VII, s. 580.

⁹² Vâhidî, *el-Basît*, IV, s. 232; IV, s. 427; VI, s. 308; VI, s. 520; IX, s. 488.

⁹³ Vâhidî, *el-Basît*, X, s. 133; XI, s. 221; XVIII, s. 51.

⁹⁴ Vâhidî, *el-Basît*, X, s. 246.

Nazım sahibi şöyle dedi: “Sonra da Hakkı tanımayanlar bunları kendilerini yaratana denk tutuyorlar!”⁹⁵ âyetinde “sonra” (ثمّ) edatının getirilmesi, *ince bir anlama* delâlet eder. Böyle yapmakla Allah Teâlâ kendisinin, inkârcıların kendisinden yüz çevirmelerinden dolayı onları kınadığını; müminlerin ise inkârcıların bu yaptıklarından hayrete düştüklerini ifade etmek istemiştir. Bu, ikramda bulunduğu kimsenin sana nankörlük etmesini kınayarak ve buna şaşırıp kalarak şöyle demendeki gibidir: Sana once ikram ve iyilikte buldum, “sonra” da, benden şikâyet edip bana kötü söz söylüyorsun!⁹⁶

Sözün gramatik dizimine dair bu ve benzeri açıklamalarından ötürü olsa gerek Vâhidî Ebû Ali’yi “*erbâbu’l me’ânî*” den birisi” olarak nitelemiştir.⁹⁷

Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Ebû Ali el-Cürcânî’nin kullandığı “âyetin dizimi” (*nazmu’l-âye*) kavramı Vâhidî, Ebû’l-Muzaffer es-Sem‘ânî (ö. 489/1096), el-Hatîb el-İskâfî (ö. 420/1029) gibi müfessirler tarafından tevarüs edilerek yaygınlaştırılmış ve nazım nazariyesinden önce dizimden kaynaklı anlam inceliklerinin ilk örnekleri verilmiştir. Ancak bu eserlerde nazım kavramı tanımlanmaksızın belli belirsiz bırakılmış ve Kur’ân’ın tüm âyetlerindeki i‘câzı açıklayacak vecih olarak öne çıkarılmamıştır. İlk defa Abdülkâhîr el-Cürcânî nazım kavramını nahvin anlamlarıyla ilişkili olarak temellendirerek, onu tüm âyetlerdeki i‘câzı açıklayacak vecih olarak öne çıkaracaktır.

Cürcânî ile Râzî arasındaki süreçte, edebî tenkit ve belâgat literatüründe karşılık bulmayan nazım düşüncesi, tefsir alanında son derece etkili olmuştur. Bu konuda akla ilk olarak Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* isimli klasikleşmiş tefsiri gelmektedir. Zemahşerî *el-Keşşâf*’da Cürcânî’nin *Delâil*’de kısmen değindiği âyetlerdeki nazımdan kaynaklı incelikleri Kur’ân’ın tamamını kapsayacak şekilde araştırma konusu yaparak nazım nazariyesinin eşsiz bir uygulayıcısı olmuştur.⁹⁸ O, tefsirinin mukaddimesinde Kur’ân’ın i‘câzını fesâhatine, fesâhati de nazmına irca ettikten sonra, beyân ve meânî ilimlerini bu

⁹⁵ el-En‘âm 6/1.

⁹⁶ Vâhidî, *el-Basît*, XIII, s. 10-11; takdim-tehir uygulamasından kaynaklı anlam inceliğine örnek için bkz. *a.e.*, XIII, s. 84.

⁹⁷ Vâhidî, *el-Basît*, XVIII, s. 599.

⁹⁸ Dayf, *el-Belâğa*, s. 243.

amaca ulaşmak için vazgeçilmez ilimler olarak vaz etmektedir.⁹⁹ Nazmı böylece tefsir ameliyesinin merkezine yerleştiren Zemahşerî, birçok noktada Cürcânî'nin *Delâil*'de yer verdiği âyetlerde değinmediği nazımdan kaynaklı anlam inceliklerini tespit etmiş,¹⁰⁰ kimi zaman da savunucusu olduğu kelâmî mezhep sebebiyle bazı belâgat konularında Cürcânî'ye itiraz etmiştir.¹⁰¹ Tüm bunlara ilaveten Zemahşerî, nazım nazariyesinin dilbilimsel ve felsefî sonuçlarını itibara almaksızın onun fesâhatle ilgili sonuçlarını araçsal bir şekilde üstlenmiştir.¹⁰² Benzeri bir durum, bundan sonraki bölümde gösterileceği üzere, Râzî tarafından önce belâgat, ardından tefsir alanında söz konusu edilecektir.

⁹⁹ Boyalık, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi", s. 260-261'den naklen.

¹⁰⁰ Bazı örnekler için bkz. Dayf, *el-Belâğa*, s. 243-265.

¹⁰¹ Münir Sultan, *İ'câzu'l-Kur'ân beyne'l-mu'tezile ve'l-eşâ'ira*, s. 190-198.

¹⁰² Boyalık, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi", s. 266.

İKİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ'DE NAZIM KAVRAMININ GELİŞİMİ

1. *Nihâyetü'l-Îcâz*: Cürcânî ile Yüzleşme

1.1. Eserin Sistematığı ve Yöntemi

Fahreddin er-Râzî'nin erken dönem çalışmalarından olan *Nihâyetü'l-îcâz*, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım nazariyesini ortaya koyduğu *Delâilü'l-i'câz*'ı ile mecaz, kinaye, temsil gibi dolaylamalı anlatımları ele aldığı *Esrâru'l-belâğa*'sını özet ve düzenli şekilde bir araya getirmek üzere kaleme alınmış muhtasar bir belâgat ve i'câz eseridir. Bununla birlikte, çoğu zaman açıkça atıfta bulunulmasa da, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'si, Vatvât'ın *Hadâiku's-sihr*'i, Rummânî'nin *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı ile *el-Kitâb* şerhi ve Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'Ayn*'ının Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'ı yazarken doğrudan başvurduğu eserler olduğu anlaşılmaktadır. Görüleceği üzere Râzî'nin Cürcânî'den ayrıldığı yerlerde irtibat kurduğu bu isimler, onun nazım kavramına yönelik yeni kurgusuna kaynaklık edecektir.

Cürcânî ve Râzî'nin i'câz meselesiyle ilgili olarak yazdıkları eserlerin başlıkları, onların içeriğine dair birtakım imalarda bulunmaktadır. Cürcânî eserine *Delâilü'l-i'câz* başlığını koymuştur. Kendisinden önce i'câz ile ilgili kaleme alınan eserlerin başlıklarıyla karşılaştırıldığında Cürcânî'nin özellikle bu başlığı seçtiği düşünülebilir. Ebû Abdullah el-Vâsitî i'câz mektebindeki ilk telif olduğu bilinen eserine *Î'câzu'l-Kur'ân fî nazmihî ve te'lîfihî* başlığını, Rummânî ilgili eserine *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân* başlığını, Hattâbî ise *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân* başlığını vermiştir. Cürcânî bu geleneği devam ettirerek *Delâilü i'câzi'l-Kur'ân* başlığını seçmek yerine, i'câza bir kayıt getirmeksizin *Delâilü'l-i'câz* başlığını tercih etmiştir. Cürcânî önceki eserlerin

başlıklarında yer alan “Kur’ân” tamlayanını hazfederek, eserinde sadece Kur’ân’ı değil mutlak anlamda sözü mu‘ciz kılan delilleri ele alacağını ima etmektedir.¹⁰³

Râzî ise eserinin başlığını *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i‘câz* olarak belirlemiştir. O *Nihâyetü'l-îcâz* ifadesiyle eserde Cürçânî’den daha özet ve düzenli bir usul takip edeceğini ima etmektedir. Nitekim Râzî bin sayfayı aşan *Delâil ve Esrâr*’ı, Cürçânî’yle irtibatını kestiği yerler çıkarıldığında, yüz seksen sayfada özetlemeyi başarmıştır.¹⁰⁴ İkinci olarak Râzî, tıpkı Cürçânî gibi, başlıktaki “i‘câz”ı herhangi bir şekilde kayıtlamayarak sadece Kur’ân değil tüm sözlerdeki edebî değeri açıklayacak unsurları araştıracağını işaretini vermektedir.¹⁰⁵ Bununla birlikte hem *Delâil* hem *Nihâyetü'l-îcâz*’ın çıkış noktası Kur’ân’ın i‘câzını temellendirmek olmuş, daha sonra bu, tüm fasih sözlerdeki edebî değeri açıklayacak unsurların araştırmasına dönüşmüştür. Bu durum Râzî’nin eserinde kendini daha açık şekilde göstermektedir. Nitekim Kur’ân’ın i‘câzı meselesi *Nihâyetü'l-îcâz*’ın mukaddimesinde ele alınmakta ve birkaç dolaylı atıf dışında¹⁰⁶ eser boyunca gündeme getirilmemektedir.

Eserin mukaddimesinde Kur’ân’ın mislinin insanlar tarafından getirilemediğinin (*i‘câz*) olgusal olarak sabit olduğu belirtilmekte ve i‘câzın gerçekleştiği vechin ne olabileceğine dair daha önce yapılan birtakım açıklamalara yer verilmektedir. Kur’ân’ın mucize oluşu, Allah’ın aslında yapma gücüne sahip olan inkârcıları bu işten alıkoymasıyla (*sarfe*) irtibatlı değildir. Zira bu açıklama i‘câzı Kur’ân’ın dışında bir etkene dayandırmaktadır.¹⁰⁷ İ‘câz bir benzerinin beşer tarafından getirilmesinin mümkün olmasından ötürü Kur’ân’ın kendine özgü anlatım üslubuyla da ilgili değildir.¹⁰⁸ Aynı şekilde âyetlerin çelişkili ifadeler içermemesi ve gaybdan haber vermesi de i‘câzı açıklamak için yeterli değildir. Çünkü meydan okuma (*tehaddî*) Kur’ân’ın tamamının mislinin getirilmesine yönelik olduğu gibi, her bir sûresinin mislinin getirilmesini de kapsamaktadır. Çelişki içermeyen tüm sözler mu‘ciz

¹⁰³ Konaklı, “Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine”, s. 139-142; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 111.

¹⁰⁴ *Nihâyetü'l-îcâz*’da takip edilen üslubun Cürçânî’nin eserleriyle ile mukayesesi için bkz. Aziz Hatîb, *el-İ‘câzu'l-belâğî fî'l-Kur’ân*, s. 400-429.

¹⁰⁵ Râzî diğer eserlerinde de *Nihâyetü'l-îcâz*’a “i‘câzın delilleri (*delâilü'l-i‘câz*) hakkındaki kitabımız” şeklinde atıfta bulunmaktadır; bkz. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, II, s. 348; *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 519.

¹⁰⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 37, 40, 57, 72.

¹⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 26-27; krş. Cürçânî, *Delâil*, s. 290-291, 526, 619.

¹⁰⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 27-28; krş. Cürçânî, *Delâil*, s. 387.

olamayacağı gibi Kur'ân'daki her bir sûrenin gaybî haber içermediği görülmektedir.¹⁰⁹ Şu durumda Kur'ân'ın tamamı ve her bir sûresindeki i'câzı açıklayacak nitelik onun eşsiz fesâhati olmalıdır.¹¹⁰ Râzî Kur'ân'daki i'câza onun eşsiz fesâhatinin kaynaklık ettiğini söylerken Cürçânî'yle aynı görüşü paylaşmaktadır.¹¹¹ Bununla birlikte o, fesâhatin tanımı ve açıklanmasında Cürçânî'den farklı bir yol izler.

Cürçânî fesâhat, belâgat, beraat gibi terimleri sözdaki edebî değeri ifade etmek üzere aynı anlama gelecek şekilde kullanmaktadır.¹¹² Ancak Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'ın mukaddime kısmında “belâgat” ve “fesâhat” kavramlarını birbirinden ayırtmıştır. Râzî'nin burada yaptığı tanımlamaya göre belâgat “kişinin kalbinde olanı olduğu gibi, kendi sözcükleriyle, anlamı ihlal edecek kadar kısa ve muhatabı sıkacak kadar uzun tutmaktan kaçınmak suretiyle ortaya koymasındır.”¹¹³ Fesâhat ise “sözün ta'kidinden ari olmasıdır.”¹¹⁴ Râzî'nin Kur'ân'ın i'câzının fesâhatinde olduğunu beyan ettikten iki sayfa sonra fesâhati bu şekilde tanımlaması, “lafzî ve manevî hiçbir ta'kidin bulunmadığı gündelik konuşmalar da fasih ve hatta mu'ciz sayılmaz mı?” sorusunu da beraberinde getirmektedir. Ancak Râzî bu ayırım ve tanımlamayı *Nihâyetü'l-îcâz*'da sistemli şekilde sürdürmemiştir.¹¹⁵ Şu durumda Râzî'nin fesâhat ve belâgati, burada yaptığı tanımlamalar dışında, sözdaki edebî değeri ifade etmek üzere aynı anlama gelecek şekilde kullandığı söylenebilir. Bu hususta o hala Cürçânî'yle aynı düşünmekle birlikte i'câza konu olacak fesâhatin nasıl temellendirileceği konusunda ondan ayrılmaktadır.

Her sözün edebî değerini açıklayabilecek bir fesâhat nazariyesi geliştirmeye çalışan Cürçânî bu zemini nazım kavramında bulmuştur. Râzî ise sözün edebî değerine bir şekilde katkı sağlayan unsurların bir dökümünü vermeyi hedeflemektedir. Buna

¹⁰⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 28.

¹¹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 28.

¹¹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 29; krş. Cürçânî, *Delâil*, s. 8-10, 39-40, 109, 368-369, 385-402.

¹¹² Cürçânî, *Delâil*, s. 43.

¹¹³ Râzî'nin belâgat tanımı Rummânî'ninkiyle benzeşmektedir. Krş. Rummânî, *en-Nüket*, s. 75-76.

¹¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 31:

البلاغة: بلوغ الرجل بعبارة كنه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المخل والإطالة المملة. وأما الفصاحة: فهي خلوص الكلام من التعقيد.

¹¹⁵ Nitekim Râzî, gerek nazmı fesâhatle nitelerken gerek sözdizimi uygulamalarını fesâhatin unsurlarından sayarken fesâhati belâgatin yerine, dolaylamalı anlatımları belâgat ile ilişkilendirirken de belâgati fesâhatin yerine kullanmaktadır; bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 33, 57. İlâveten o, her iki kavramı dört yerde aynı anlama gelecek şekilde yan yana kullanmaktadır; bkz. *a.e.*, s. 34, 35, 54, 57.

binaen o, Cürçânî'yi takip ederek fesâhati nazım kavramıyla açıklamak yerine, *Nihâyetü'l-îcâz*'da farklı bir tertip ve tasnif sunmaktadır.

Bir giriş, bir mukaddime, iki ana bölüm (*cümle*) ve bir hâtimedan oluşan *Nihâyetü'l-îcâz*'ın mukaddimesinde i'câz olgusu fesâhat ile temellendirildikten sonra, fesâhatin ya sözün müfret bileşenlerine (*müfredâtü'l-keîâm*) ya da tamamına (*cümle*) raci olduğu ifade edilmiştir. Eserin omurgası bu müfret-mürekkeb ayırımına binaen oluşturulmuştur. Müfretlere raci olan fesâhatin ele alındığı ilk bölümde lafız-anlam tartışmasına ve bazı bedii uygulamalarına yer verilmiş, ardından dolaylamalı anlatımlar ele alınmıştır. Râzî'nin müfretlerden mürekkeblere giden kurgusunun önemli bir sonucu olarak nazım ancak ikinci bölümde kendine yer bulmuştur. Bölümün başında yapılan farklı bir nazım tasnifiyle birlikte birtakım bedii konuları sözdizimi uygulamalarıyla birlikte ele alınmıştır. "Hâtîme"de ise bir i'câz vechi olarak fesâhatin Kevser sûresi üzerinden örnek bir uygulaması Zemahşerî'nin ilgili risalesinden özetlenerek sunulmuş,¹¹⁶ ardından Kur'ân'daki müteşâbih âyetler,¹¹⁷ zahiren çelişkili görünen ifadeler¹¹⁸ ve tekrarlar¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinden alıntılarla ele alınarak eser nihayete erdirilmiştir.

Bu çerçevede *Nihâyetü'l-îcâz*'ın konu düzeni şu şekildedir:

Giriş (23-26)

Mukaddime (26-30)

1. Kur'ân mu'cizdir ve i'câzı fesâhatindedir

2. Fesâhat ilminin önemi

Birinci Bölüm: Müfretlerde Fesâhat (30-164)

1. Birinci bölümün mukaddimesi

1.1. Lafzın anlama delâletinin kısımları

1.2. Belâgat ve fesâhatin hakikati

2. Birinci kısım: Lafzî delâlette fesâhat

2.1. Belâgat ve fesâhatin lafzî delâlete raci olamayacağıının açıklanması

¹¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 236-241; krş. Zemahşerî, *I'câzu sûreti Kevser*, s. 54-64.

¹¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 241-242; krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 372-374.

¹¹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 242-246; krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 388-394.

¹¹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 246-248; krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 397-400.

2.2. Lafızlar sebebiyle hâsıl olan güzellik ve meziyetler (*muhasinât-ı lafziyye*)

3. İkinci kısım: Manevî delâlette fesâhat (*beyân*)

- 3.1. Haberin ahkâmı
- 3.2. Hakikat ve mecaz
- 3.3. Teşbih
- 3.4. İstiâre
- 3.5. Kinaye

İkinci Bölüm: Nazımda Fesâhat (164-236) (*muhasinât-ı mâneviyye ve meânî*)

1. Nazmın açıklanması
2. Takdim-tehir
3. Fasıl-vasıl
4. Hazif, izmâr, zikir
5. “İnne” ve “innemâ” edatlarına ilişkin bahisler

Hâtîme (236-248)

1. Kevser sûresinde i‘câz vecihleri
2. Müteşâbih âyetlerin varlığındaki hikmet
3. Kur’ân’da çelişki olduğu iddialarının çürütülmesi
4. Kur’ân’daki tekrar ve uzatmalar

Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz*’da belâgate dair sunduğu bu tertip ve tasnifin nazım nazariyesi açısından önemli sonuçları olmuştur. İkinci bölümün bundan sonraki başlıklarında Râzî’nin Cürcânî’nin nazım nazariyesini tevarüs ederken ona ne gibi müdahalelerde bulunduğu ve bu müdahalelerden kaynaklı birtakım problemleri kendi içerisinde nasıl çözüme kavuşturmaya çalıştığı incelenecektir. Nazım kavramını doğrudan ilgilendirdiği için Râzî’nin lafız-anlam meselesine yaklaşımı öncelikli olarak ele alınacaktır.

1.2. Lafız-Anlam Tartışması

Çalışmanın birinci bölümünde gösterildiği üzere lafız-anlam tartışması Abdülkâhir el-Cürcânî'ye kadar gelen süreçte edebî tenkit ve belâgat geleneğinin temel problemlerinden biri olmuştur. Bu problemi devralan Cürcânî dolaylamalı anlatımlar ve gramer gerçeği üzerinden edebî tenkitten kıstas olarak lafızları veya anlam içeriğini öne çıkararak eleştirmiş, “sûret” kavramını devreye sokarak lafız-anlam meselesinde yeni bir kavramsal çerçeve sunmuştur. Lafız-anlam problemi farklı bir bağlamla Râzî'nin gündemindedir.

Nihâyetü'l-îcâz'in birinci bölümünün ilk kısmı lafız-anlam tartışmalarına ayrılmıştır. Burada açılan “belâgat ve fesâhatin lafzî delâlete raci olamayacağıın beyanı” başlığında, Cürcânî'nin *Delâil*'in farklı yerlerinde sunduğu lafızcılık eleştirileri düzenli ve özet şekilde bir araya getirilmiştir. On üç sayfa tutan bu başlık¹²⁰ ve bir yer dışında¹²¹ *Nihâyetü'l-îcâz*'da lafızcılık eleştirisi gündeme gelmemektedir. *Nihâyetü'l-îcâz*'ın bu sayfalarında yer verilen meseleler ve kullanılan akıl yürütmelerin tamamına yakını *Delâil*'de birebir veya az farklarla yer almaktadır.¹²² Fakat buradan iki düşünürün lafızcılık eleştirisi ile vardıkları sonuçlar arasında bir fark olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Nitekim dikkatli bir tahlil, Râzî'nin bu bağlamda Cürcânî'nin kavramsal şemasına bağlı kalmadığını göstermektedir.

Râzî lafızcılık eleştirisinde, birincil olarak dolaylamalı anlatımları açıklamak üzere yaptığı lafzî delâlet ve aklî delâlet ayırımına başvurmuştur. Onun birinci bölümün mukaddimesinde verdiği taksime göre, lafızların sözlük anlamlarına delâleti lafzî delâlet, lafızların anlamlarının başka anlamlara delâleti ise aklî delâlettir.¹²³ Bu delâlet taksiminden yola çıkan Râzî, fesâhatin kaynağı meselesinde öncelikle lafız seçeneğini eler. Ona göre, fesâhati lafızların sıfatı kılanların bununla iki şeyi kastediyor olmaları mümkündür. İlki ve daha muhtemel olanı onların, lafızların vaz' oldukları

¹²⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 35-48.

¹²¹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 57-58; krş. Cürcânî, *Delâil*, s. 58-61.

¹²² Cürcânî, *Delâil*, s.44, 49-50, 60-61, 250, 259, 267, 403, 401, 408, 456-457, 473-474; krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 35-39, 57-58.

¹²³ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 30-31, 31-32. Her iki taksime de bir sonraki başlık altında değinilecektir.

anamlara vaz‘î olarak delâlet etmesinden ötürü fesâhati lafızlara sıfat kılmış olmalarıdır. Uzak bir ihtimal ise onların bununla, lafızların anlamlarına delâlet etmeksizin, yani sadece ses birimleri olmaları bakımından fesâhate konu olduklarını öne sürmüş olmalarıdır.¹²⁴ Râzî sırasıyla ilk ihtimali, ikinci ihtimali ve her iki ihtimali birlikte çürüten delilleri vererek fesâhatin her iki anlamda da lafızların sıfatı olamayacağını ortaya koyar. Diğer delillerin yanında, ses cinsinden birer araz olan lafızlar kendilerinde kalıcı bir nitelik barındırmadığı için ikinci ihtimal, lafızların vaz‘î delâletlerinin vaz‘î bilen herkes için aynı oranda anlaşılır olması ve dolayısıyla bu tür delâlette edebî üstünlüğe yer açacak düşünsel bir ameliyeye ihtiyaç duyulmamasından ötürü de birinci ihtimal geçersiz kılınmaktadır.¹²⁵

Sözdeki lafız unsurunu eleyen Râzî, anlama yönelerek fesâhatin lafızların aklî delâletine raci olduğunu tespit eder. Örneğin Zeyd’i aslana benzetme kastıyla “bir aslan gördüm” dendiğinde, bu herkes tarafından aynı şekilde anlaşılacaktır. Nitekim cümledeki aslan lafzı doğrudan vaz‘î olduğu anlama karşılık gelecek şekilde değil, vaz‘î olduğu anlam bir başka anlama delâlet edecek şekilde kullanılmıştır.¹²⁶ Lafzın vaz‘î anlamı ile dizim içinde kazandığı anlam arasındaki irtibatı kurmak için düşünsel bir ameliyeye ihtiyaç duyulduğundan bu tür kullanımlarda lafzî delâlet değil aklî delâlet söz konusudur. Fesâhat ise bu tür delâlette açığa çıkmaktadır.

Râzî’nin lafzcılık eleştirisinde başvurduğu lafzî delalet-aklî delalet taksimi, Cürcânî’nin “anlam” ile “anlamın anlamı” arasında gözettiği ayrıma dayanmaktadır. Cürcânî lafzın vaz‘î olduğu anlama delâleti ile lafzın anlamının başka bir anlama delâletini birbirinden ayırarak, fesâhatin ancak ikinci tür delâlette açığa çıkacağını öne sürmektedir.¹²⁷ O, ikinci tür delâleti bir yerde “anlamın anlamı”,¹²⁸ başka bir yerde ise “manevî delâlet”¹²⁹ şeklinde kavramsallaştırmıştır. Râzî ise delâleti lafzî ve aklî delâlet şeklinde ikiye ayırarak, Cürcânî’nin tasnifindeki ilk tür delâleti lafzî delâlet, ikinci tür

¹²⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 35.

¹²⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 35-37.

¹²⁶ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 39.

¹²⁷ Cürcânî, *Delâil*, s. 267.

¹²⁸ Cürcânî, *Delâil*, s. 263.

¹²⁹ Cürcânî, *Delâil*, s. 265.

delâleti manevî delâlet ile karşılaşmış¹³⁰ ve bu delâlet taksiminden hareketle edebî değer in kaynağının lafızlar olamayacağını göstermeye çalışmıştır.

Lafızcılık eleştirisi bağlamında Cürcânî ilaveten gramer gerçekliğini de öne çıkarmaktadır. Ona göre kelimelerin birbirine iliştirilip dizilmesi bir kelimeyi fiilin fâili ya da mef'ûlü kılmak, olumlu-olumsuz yükleme yapmak, soru sormak, şart öne sürmek gibi gramatik işlevlerden başkasıyla mümkün değildir. Bu dizimi yöneten gramerin sadece birtakım sesleri birleştirme gibi bir işlevi olmadığından, gramerin lafızlar cihetinden açıklanması da imkânsızdır.¹³¹ Râzî de bir yerde takdim-tehir, fasıl-vasıl gibi sözdizimi uygulamalarını fesâhatin yalnızca lafızlara atıfla açıklanamayacağını göstermek için öne çıkarmakla birlikte,¹³² bunun dışında lafız-anlam meselesinde gramer olgusuna başvurmamaktadır.

Lafız unsurunu eledikten sonra anlam unsurunu öne çıkaran Râzî'nin, lafız-anlam meselesinde Cürcânî'nin ulaştığı kavramsal çerçeveyi tam anlamıyla üstlenmediği görülmektedir. Cürcânî lafız ve anlam kavramlarına yönelik soruşturmasında, eklemli seslerden oluşan lafızlar ve bu lafızların gösterdiği anlamların sözün oluşması için gerekli ama yeterli olmadığını fark ederek “sûret” (yapı) kavramını öne çıkarmıştır.

Cürcânî lafız-anlam ikiliğini aşmak için ilk olarak “anlam” kavramına açıklık getirir. Buna göre “anlam” kavramı, genel ve özel anlam içerikleri olarak ikiye çözümlenmelidir. Sözelimi “Zeydun ke'l-esed” (Zeyd aslan gibidir) ve “Keenne Zeyden el-esedu” (Zeyd adeta aslandır)” cümleleri ele alınabilir. Her iki cümledeki amaç Zeyd'in aslana benzediğini ifade etmektir. Bu, cümlelerin genel anlam içeriğidir. Ancak ikinci cümledeki dizimde “kâf” harfinin başa alınması ve “enne” ile birleştirilmesiyle, Zeyd'in aslana benzemesine ilaveten onun aynısı olduğu anlamı ortaya çıkmıştır. İkinci cümlenin içerdiği bu ilave anlam ise cümlenin özel anlam içeriğidir. Cürcânî ilk tür anlam içeriğini “garaz”, ikinci tür anlam içeriğini ise “sûret” olarak kavramsallaştırmıştır. Cürcânî'ye göre, lafızcıların edebî değer için kıstas olmadığını ileri sürdükleri “anlam”, nazımda ortaya çıkan özel anlam içerikleri değil,

¹³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s.30-32; krş. Cürcânî, *Delâil*, s. 267.

¹³¹ Cürcânî, *Delâil*, s. 55-56.

¹³² Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 57.

“garaz” yani her bir sözde bulunan genel anlam içerikleridir¹³³ ve bu tür genel anlam içeriklerinin fesâhate kaynaklık edemeyeceği açıktır.¹³⁴ Fesâhat sözdizimsel sûrette açığa çıkmaktadır.¹³⁵ Sözelimi aynı genel anlam içeriği (*garaz*) iki farklı sûrette ifade edilebilmekte ve bu sûretlerden birisi fasih iken diğeri sıradan olabilmektedir. Böylece Cürcânî ortaya koyduğu “garaz” kavramıyla lafızcıların “anlam” ile neyi kastettiklerini belirginleştirmiş, “sûret” kavramıyla da fesâhate kaynaklık edebilecek “anlam”ı tayin etmiştir.

Râzî’ye gelindiğinde, “garaz” ve “sûret” kavramlarının onda hissedilir bir karşılık bulmadığı görülmektedir. Nitekim “garaz” lafzı *Nihâyetü’l-îcâz*’da yirmi küsur yerde “amaç, gaye, ifade edilmek istenen anlam” şeklindeki sözlük anlamında geçmekle birlikte bunların hiçbirinde kavramsal bir kullanım söz konusu edilmemektedir.¹³⁶ Yine *Delâil*’de yetmiş dokuz kere kullanılan “sûret” kelimesi¹³⁷ *Nihâyetü’l-îcâz*’da yalnızca iki yerde geçmektedir. İlkinde, Cürcânî’nin kavramsallaştırmasına yakın bir kullanım söz konusudur. Burada nazımın tanımı verildikten sonra, ayrıntılı olarak ikinci cümlede ele alınacağı belirtilmiş ancak misal kabilinden kısaca bir benzetme yapılarak nazım sûret ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre, ham altın nasıl işlenerek birtakım sûretlere dökülüyor ve bu sûretler arasında farklılık ortaya çıkıyorsa, aynı şekilde dizilen sözde de en güzelinden en alt mertebedekine kadar değer farklılıkları ortaya çıkmaktadır.¹³⁸ Râzî’nin nazımdan bahsettiği cümleden hemen sonra “sûret”e yer vermesi önem arz etmekle birlikte, böyle bir kullanımda kavramın Cürcânî’deki vurgu ve derinliğini taşımadığı ve Cürcânî öncesinde olduğu gibi belli belirsiz kaldığı belirtilmelidir. İkincisinde ise Cürcânî’nin sûret anlayışına tamamen karşıt bir kullanım söz konusudur. Râzî, lafızlardan kaynaklı güzellikleri ele alırken *raddü’l-’acüz ale’s-sadr* başlığında, kelimenin harf ve hareke açısından sahip olduğu niteliği ifade etmek için “sûret” kavramını kullanmaktadır.¹³⁹ Beytin ilk kısmında kullanılan kelimenin ikinci kısmında da tekrarlanması anlamındaki bu uygulamada dört durumun söz konusu olduğunu tespit

¹³³ Cürcânî, *Delâil*, s. 258.

¹³⁴ Cürcânî, *Delâil*, s. 252.

¹³⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 364.

¹³⁶ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 96, 160, 167, 172, 181, 182, 208, 210, 211, 214, 215, 216, 219, 228, 232, 234, 246, 247, 248.

¹³⁷ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 256.

¹³⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 33.

¹³⁹ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 63-66.

eden Râzî, ilk iki durumda sûret kavramına yer verir. Buna göre beytin her iki tarafındaki kelime ya [a] hem sûret hem anlam açısından, ya da [b] yalnızca sûret açısından aynı olabilir. Şu beyit ilkinde örnektir:

أَمَّا الْقُبُورُ فَإِنَّهُنَّ أَوَانِسُ بِجِوَارٍ قَبْرِكَ وَالِدِيَّارُ قُبُورُ¹⁴⁰

Beytin her iki tarafında da “mezarlıklar” anlamında kullanılan “قُبُورُ” lafzının anlam ve sûreti yani ses özellikleri aynıdır. İkincisine ise Harîrî'nin şu beyti örnek verilebilir:

فَمَشْعُوفٌ بِآيَاتِ الْمَثَانِي وَمَمْتُونٌ بِرَبَّاتِ الْمَثَانِي¹⁴¹

Buradaki “المَثَانِي” lafızlarından ilki “Kur’ân âyetleri”ni, ikincisi ise “çalgı âyetleri”ni ifade etmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla bu iki lafzın ses özellikleri aynı, anlamları ise farklıdır. Görüldüğü gibi Râzî lafızların ses özelliklerini sûret kavramıyla ifade etmiştir. Sûretin bu anlamdaki kullanımı Cürçânî'nin sûret anlayışıyla örtüşmemektedir.

Cürçânî'nin lafız-anlam ikiliğini aşmak üzere ortaya koyduğu sûret kavramındaki bu vurgu kaybı *Nihâyetü'l-îcâz*'daki lafız-anlam tartışmalarına da yansımıştır. Râzî, “lafızcılar” (*ashâbu'l-elfâz*) olarak nitelediği hasımlarının öne sürdüğü birtakım iddiaları altı maddede toplayarak bunları çürütmektedir. Râzî'nin burada yer verdiği iddialar ve bunları çürütürken kullandığı akıl yürütmelerin büyük kısmı *Delâil*'de yer almaktadır.¹⁴² Fakat *Delâil*'de bu iddialar çürütülürken sürekli “nahvin anlamları” ve “sûret” kavramlarına başvurulurken, *Nihâyetü'l-îcâz*'ın bu sayfalarında “sûret” kavramına hiç yer verilmemekte, “nahvin anlamları” kavramına sadece bir yerde değinilmektedir. Buna göre lafızcılarının iddialarından birisi de, nazmın, lafızları nahvin anlamlarına göre dizmekten ibaret olmadığıdır. Çünkü nahiv ilmini bilmeyen bedevi nahivde uzmanlaşmış birinden daha fasih söz dizebilmektedir. Râzî bu iddiayı, Cürçânî'nin ifadelerini özet şekilde aktararak cevaplandırmaktadır. Buna göre

¹⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 65.

¹⁴¹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 66.

¹⁴² Cürçânî, *Delâil*, s. 53, 400, 418-419, 421-432, 454-455, 458, 487-488; krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 39-46.

bedevi, nahiv ilminin terimlerini bilmese de nahvin anlamlarını bilmekte ve fasih sözü böyle olmayanından ayırabilmektedir.¹⁴³ Râzî bunun dışında lafız-anlam tartışmalarında nahvin anlamları kavramına temas etmemektedir.

Hem Cürçânî hem Râzî'nin yer verdiği bir iddia üzerinden, sûret kavramının Râzî'deki vurgu kaybının sonuçları takip edilebilir. Râzî "lafızcıların en güçlü şüphesi" olarak nitelediği iddiayı şu şekilde ortaya koyar:

Bir anlamı, biri fasih diğeri sıradan iki farklı lafızla ifade etmek uygun olduğundan fesâhatin anlama raci olmaması gerekir. Eğer böyle olmasaydı fasih bir şiirin, açıklamasına bir üstünlüğü bulunmaması gerekirdi. Zira eğer lafız anlamı sebebiyle üstünlük kazanıyor ve açıklama da açıklanan anlamı ifade için gelmişse -ki aksi takdirde açıklama olmazdı-, bu durumda [açıklanan ve açıklayanın] fesâhatinin değişmemesi gerekirdi. Ne var ki gerçek böyle değildir [açıklanan ve açıklayan söz fesâhat açısından farklı seviyelerdedir].¹⁴⁴

Yukarıdaki alıntı çözümlendiğinde, iddia sahibinin cevap beklediği iki soru bulunmaktadır. Bunlardan ilki, nasıl olup da açıklananın (*müfesser*) kendi açıklamasından (*tefsir*) daha fasih olduğudur. Eğer bir açıklama ameliyesinde anlam aynı kalıyor ve edebî değerde değişim meydana geliyorsa, fesâhat lafızlara raci olmalı değil midir?

Cürçânî soruyu sûret kavramını öne çıkararak çözüme kavuşturmaktadır. Cürçânî'ye göre fasih sözün kaynağı ikiye ayrılmalıdır: Dolaylamalı anlatımlar ve sözdizimi uygulamaları. Bulunduğu takdirde özgün dolaylamalı anlatımlar ve hâlin gereklerine uygun olarak ortaya konulan nazım, genel anlam içerikleri aynı olsa da farklı sûretler oluşturmakta ve fesâhat sözün bu dizim keyfiyetinde açığa çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, açıklanan söz gramatik dizimi ve eğer varsa içerdiği dolaylamalı anlatımlar sebebiyle, aynı garazı ifade etse de kendi açıklamasından farklı bir sûrete sahiptir. Cürçânî yirmi iki sayfa boyunca dolaylamalı anlatımların sözün fesâhatine

¹⁴³ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 40-41.

¹⁴⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 41; krş. Cürçânî, *Delâil*, s. 421.

etkisini ele aldıktan sonra,¹⁴⁵ açıklananın açıklamasından nasıl olup da daha fasih olabileceği sorusuna geri dönerek, bu sefer sözdizimi uygulamalarının fasih sözün sûretine etkisini ele almaya başlamaktadır.¹⁴⁶

Râzî'ye gelince o, itirazı dolaylamalı anlatımlar ve delâlet kavramını öne çıkararak cevaplandırmakla yetinmektedir:

Bu iddianın cevabı, lafzın anlamına delâletinin kimi zaman *vaz'î*, kimi zaman *aklî/manevî* olduğu; manevî delâletin de lafzın kendisinin anlamına değil, bilakis lafzın anlamının başka bir anlama delâleti olduğu şeklindeki açıklamamıza mebnidir. Kinaye, mecaz ve istiârenin bu gruba dâhil olduğunu daha önce ifade etmiştik. [...] “Falanca külü çok olandır” dediğinde, bu sözdeki lafızlar misafirperverliğe *vaz'î [lafzî]* olarak delâlet etmezler. Bilakis, anlamlarıyla delâlet ederler. Şöyle ki, tencerenin altındaki ateşin çokça tutuşturulduğuna işaret eden küllerin çokluğu, misafirperverliğe delâlet etmektedir. İşte bu kinayedir. [...] Bu tür kullanımların anlamlarına delâletlerinin *manevî/aklî* olduğu sabit olduğunda onların, açıklananın açıklayanla fesâhatte aynı olduğu şeklindeki ilzamlarında aslında şunu demeye vardıklarını görürsün: İçinde kinaye, istiâre, temsil bulunan bir söz fasih ise, bu anlamlar aynı sözde bulunmadığında da sözün fasih olması gerekir!¹⁴⁷

Râzî'nin verdiği cevap Cürcânî'nin cevabının yalnızca bir parçasıdır. Yukarıda belirtildiği üzere Cürcânî, hem dolaylamalı anlatımları hem de sözdizimi uygulamalarını içerecek şekilde sûret kavramını öne çıkararak bu iddiayı cevaplandırmıştı. Râzî ise yalnızca dolaylamalı anlatımları öne çıkarmış, sözdizimi uygulamaları ve sûret kavramına değinmemiştir. Bu noktada Râzî'nin cevabının lafızcılarının iddialarını çürütmekte yetersiz kaldığı görülmektedir. Nitekim Cürcânî'nin ortaya koyduğu sûret kavramıyla aşılabilecek şu soru hala Râzî'den cevap beklemektedir: Dolaylamalı bir anlatım içermemekle birlikte fasih olan bir söz ile bu sözün açıklaması nasıl olup da edebî değer açısından birbirinden farklılaşmaktadır?

¹⁴⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 429-451.

¹⁴⁶ Cürcânî, *Delâil*, s. 451 vd.

¹⁴⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 41-43.

Lafızcıların yukarıdaki itirazında içkin olan ikinci soru şöyle ortaya konulabilir: X lafızıyla ifade edildiğinde fasih olan bir sözde, gramatik dizim aynı bırakılmak suretiyle, x lafzının yerine aynı anlama sahip y lafzı getirildiğinde sözün fesâhatinin bozulduğu gözlenmektedir. Bu durum fesâhatin anlama değil de lafza ait olduğunun kanıtı olamaz mı? Hem Cürçânî hem Râzî böyle bir problemin farkındadır.

Cürçânî bu soruyu, yukarıda öne sürülen iddianın çözümlemesini yaparken dolaylı olarak cevaplamaktadır. Cürçânî'ye göre öne sürülen iddiadaki “aynı anlamın iki farklı lafızla ifade edilmesi”nden iki şeyin kastediliyor olması muhtemeldir. Birincisi bununla, aslan anlamına gelen “leys” ve “esed” lafızlarında olduğu gibi birbiriyle eş anlamlı olan iki farklı lafız kastedilebilir. İkincisi ise, aynı genel anlamı ifade eden iki farklı sözün kastedilmiş olmasıdır. Cürçânî ikinci durumu sûret kavramı üzerinden cevaplandırmaktadır. Buna göre, genel anlam içerikleri yani garazları aynı olmakla birlikte her iki sözde iki farklı sûret olduğundan edebî değer de farklılaşacaktır. Birinci duruma gelince, bu mesele lafızların tek başına buldukları durumdaki fesâhati ilgilendirdiği ve konu telif edilmiş sözdeki fesâhatle ilgili olduğu için araştırma sahasının dışındadır.¹⁴⁸ Cürçânî bu açıklamasıyla, dilde nihai olarak aynı anlama gelen iki farklı lafzın var olabileceğini ve bir dizime girdiklerinde eş anlamlı lafızlar arasındaki farklı ses özelliklerinin fesâhate ikincil olarak etki edebileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte Cürçânî fesâhatin bu boyutunu araştırma sahası dışında bırakmaktadır. Zira o, tüm sözlerin fesâhatini açıklayacak ve sözü fesâhat bakımından erişilmez (*mu‘ciz*) kılacak kıstasları araştırmaktadır.¹⁴⁹ Açıktır ki kendilerinde kalıcı bir değer barındırmayan ses birimleri böyle bir araştırmanın konusu olamazlar.¹⁵⁰

Cürçânî bu problemi araştırma sahasının dışına iterken, Râzî üzerine gitmeyi tercih etmektedir. O, lafızcılarının bir başka iddiası olarak sorunu ayrı bir madde altında şöyle ortaya koyar:

Derler ki, fesâhatin lafzî delâletlere raci olduğuna delillerden biri de, sözde bir nevi fesâhat ve seçkinlik ifade

¹⁴⁸ Cürçânî, *Delâil*, s. 422.

¹⁴⁹ Cürçânî, *Delâil*, s. 396.

¹⁵⁰ Cürçânî, *Delâil*, s. 48.

eden bir lafzın eş anlamlısıyla değiştirildiğinde sözdeki seçkinliğin gittiğini görmemizdir. Örneğin Buhturî'nin;

بخلتُ جفونك أن تكون مُساعدي

beytindeki بخلتُ yerine شحنتُ lafzını, مُساعدي yerine de مُعاوني ya da مُوافقي lafzını koyarak;

شحنتُ جفونك أن تكون مُعاوني

şeklinde okuduğumuzda fesâhatin yok olduğunu görürüz. Hâlbuki burada lafzın, eş anlamlısı olan bir başka lafızla değiştirilmesinden başka bir şey yoktur. Öyleyse fesâhat, lafza raci olmalıdır.¹⁵¹

Râzî bu iddiayı, yerleri değiştirilen lafızların aslında birbirlerinin eş anlamlısı olmadığını ortaya koyarak cevaplandırmıştır. Buna göre شح sözcüğü, بخل sözcüğünün anlamına ilaveten daha ileri bir cimrilik için kullanılmaktadır. Yine معاون sözcüğü, ihtiyaç sahibinin elde edeceği bir menfaate binaen maddî anlamda destek çıkan kişi için kullanılırken, موافق sözcüğü aynı görüşü paylaşarak düşünsel anlamda destek çıkan kişi için kullanılmaktadır.¹⁵² Görüldüğü gibi Râzî, hasmının delilini iptal edip medlulünü geçersiz kılarak bir anlamda *in 'ikâs-i edille* yöntemini kullanmaktadır. Ancak Râzî'nin cevabı, iddiayı sadece bu örnek özelinde iptal ederken, mutlak olarak böyle bir iddiayı iptal etmeye elverişli değildir. Zira fasih bir lafzın eş anlamlısıyla değiştirildiği mümkün bir durum düşünüldüğünde bu cevap fesâhatin lafızlara raci olamayacağını göstermek için yeterli olmayacaktır. Öte yandan Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'daki bazı ifadeleri, onun aynı anlama sahip iki farklı lafız bulunabileceğini kabul ettiğine delâlet etmektedir.¹⁵³ Cürcânî ise tam da Râzî'nin bu bağlamda zikrettiği bir beyti¹⁵⁴ örnek vererek gramatik dizim aynı bırakılmak suretiyle lafızların eş anlamlılarıyla yer değiştirildiğinde bu

¹⁵¹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 45-46.

¹⁵² Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 46-47.

¹⁵³ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 32, 35, 44. Râzî *el-Mahsûl*'de de mutlak olarak eş anlamlı iki sözcük olabileceğini benimsemiştir; bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, s. 254-255.

¹⁵⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 46.

değişimin sözün sûretini bozmayacağını, dolayısıyla sözü fasih olmaktan da çıkarmayacağını ileri sürmektedir.¹⁵⁵

Cürcânî ve Râzî'nin yukarıdaki iddianın içerdiği iki soruna yaklaşımları karşılaştırıldığında, Cürcânî'nin lafızların fesâhate bir nevi etkisinin olabileceğini kabul ederek lafızcıların iddiasına haklılık payı verdiği ancak böyle bir araştırmayı arka plana ittiği, Râzî'nin ise sûret kavramını üstlenmemesinin bir sonucu olarak cümlenin sözdizimsel yapısına değil kelimelerin sözlük anlamlarına yöneldiği ve lafızcıların bu iddiasını nihai olarak çürütemediği görülmektedir. Râzî'nin böyle bir yöntem izlemesi, onun *Nihâyetü'l-îcâz*'da sunacağı fesâhat tasnifinden bağımsız değildir. Râzî sözün edebî değerine bir şekilde katkıda bulunabilecek unsurların bir dökümünü vermeyi hedeflemektedir. Bundan ötürü o, tam da lafızcılık eleştirilerinin hemen ardından, ses unsurları ve lafızlardan kaynaklı birtakım özelliklerin fesâhate etki edebileceğini göstermeye çalışmıştır.

Nihâyetü'l-îcâz'ın birinci bölümünün ilk kısmında açılan “belâgat ve fesâhatin lafzî delâlete raci olamayacağını beyânı” başlığının hemen ardından gelen “lafız ve benzerleri sebebiyle hâsıl olan güzellik ve meziyetler” başlığında, lafızların lafız olması cihetinden söze kattıkları meziyetlere yer verilmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere lafızların fesâhate kaynaklık edemeyeceğini savunan Râzî, bununla birlikte onların söze bir nevi güzellik katabileceklerine inanmaktadır.¹⁵⁶ O, iki önerme arasını şöyle ayırır:

Bu noktada ince bir ayrım söz konusudur. “Güzellik ve meziyet *ancak ve ancak* müfretlere ait birtakım nitelikler *sebebiyle* terkiblerde ortaya çıkar” önermesiyle, “Güzellik ve meziyet *ancak ve ancak* bu müfretlerin *kendilerinde* ortaya çıkar” önermesi arasında fark vardır. Doğru olan

¹⁵⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 487. Cürcânî bir başka yerde, dizim aynı kaldığı sürece bir sözü diğerinden üstün kılacak olanın ancak dolaylamalı anlatımlar olduğunu belirterek bu konu hakkındaki nihai tavrını ortaya koyar. Cürcânî, *Delâil*, s. 265.

¹⁵⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 34.

birinci önermedir. İkinci önerme ise, her ne kadar doğru olsa da, *nadiren* doğrulanmaktadır.¹⁵⁷

Öyleyse lafızlar sözdeki edebî değer in asli unsuru olmasalar da mütemmim cüzüdürl er. Bu, Cür cânî'nin de ilkesel olarak kabul ettiğ i bir durumdur:

Bil ki, biz harflerin söyleniş kolaylığının ve kulağ a hoş gelişinin sözü üstün kılan sebepler arasına girmesine ve mucizeliğ i güçlendirmesine karşı çıkmıyoruz. Bizim yadırgadığımız ve eleştirdiğimiz husus, birinin mucizeliğ i buna dayandırarak, onu esas sayması ve böylece yukarıda sıraladığımız çirkinliklerle karşılaşmasıdır.¹⁵⁸

Cür cânî hemen sonraki paragrafta, “kalıcı bir meziyet taşımayan” bu unsurların doğru bir dizime dâhil olmadıkça hiçbir meziyet ifade etmeyeceklerini,¹⁵⁹ bir başka yerde, anlamlar dizildikten sonra lafızların ayrı bir lafız seçimine gidilmeksizin kendiliğ inden dizilmiş olacağını ifade ederek, bu tür meziyetlerin edebî değer araştırmasında asli bir rol oynayamayacağını vurgulamaktadır.¹⁶⁰ Aynı şekilde Râzî'den sonraki belâgatçiler de “bedi” olarak niteledikleri bu ses unsurlarını “belâgat ilminin uzantısı” (*tevâbi 'u ilmi 'l-belâğ a*) şeklinde değerlendirerek Cür cânî ve Râzî'nin takipçisi olmuşlardır.¹⁶¹ Ancak Râzî'nin, lafızlardan kaynaklı meziyetleri *Nihâyetü 'l-îcâz*'da müstakil bir başlık altında ele alarak “nadiren doğrulandığını” ifade ettiğ i ikinci önermeyi öne çıkardığı ve kimi zaman kendi söylemleriyle çeliştiğ i görülmektedir.

Râzî *Delâil* ve *Esrâr*'ı telhis ve tertib etmek için kaleme aldığı *Nihâyetü 'l-îcâz*'daki lafızcılık eleştirisinden hemen sonraki sayfalarda Cür cânî'den tamamen ayrılarak, yirmi iki sayfa boyunca Mu'tezilî Arap dili ve belâgati âlimi Rummânî ve Farslı şair ve edebiyatçı Reşidüddin el-Vatvât'la irtibat kurmaktadır.

¹⁵⁷ Râzî, *Nihâyetü 'l-îcâz*, s. 49.

¹⁵⁸ Cür cânî, *Delâil*, s. 522. Benzer ifadeler için bkz. Cür cânî, *Esrâr*, s. 6-13.

¹⁵⁹ Cür cânî, *Delâil*, s. 522-523.

¹⁶⁰ Cür cânî, *Delâil*, s. 415-416.

¹⁶¹ Bedreddin İbn Mâlik, *el-Misbâh*, s. 159; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 105, 133, 135; İsferyânî, *et-Atvel*, I, s. 36, II, 181. Sekkâkî ve Kazvîni de bedi konularını meânî ve beyândan sonra “tahsînu 'l-keâm” başlığı altında edebî sözün tamamlayıcı unsurları olarak ele almışlardır.

Râzî lafızlardan kaynaklandığını ileri sürdüğü meziyetleri, yaptığı varlık mertebeleri taksimi üzerinden “yazımdan” (*kitâbet*), “lafız olması bakımından lafızdan” (*el-lafzu min haysû hûve hûve*) ve “lafzın vaz‘î delâletinden” hâsıl olan meziyetler şeklinde üç başlık altında incelemektedir.¹⁶² O, “yazımdan kaynaklanan meziyetler” başlığı altında bir beyitteki harflerin noktasız olması ya da hepsinin noktalı olması, yazımda birbirlerine bitişmeyen harflerin ya da hepsi birbirine bitişen harflerin kullanılması, noktalı-noktasız harflerden oluşan kelimelerin sırayla ve bir düzen içinde kullanılması gibi uygulamaları Vatvât’ın *Hadâiku’s-Sihr*’inden derleyerek sıralamaktadır.¹⁶³ Örneğin Râzî, birbirine bitişmeyen harflerin kullanılmasına *Makâmât* yazarı Harîrî’nin şu beytini örnek getirir:

وَزُرُّ دَارَ زُرُورٍ وَدَارَ زِرَارَةٍ وَدَارَ رَدَّاحٍ إِنْ أُرِدَتْ دَوَاءٌ¹⁶⁴

Yazımdan kaynaklı birtakım meziyetlerin sözdeki edebî değer incelemesine dâhil edilerek belâğatin araştırma sahasının genişletilmesi ilgi çekicidir. Ne var ki bu tür uygulamalar söz (*kelâm*) ile ilgili olmadığından, bunların arızı olarak da olsa söze bir güzellik katmayacağı Cürcânî takipçileri için açıktır. Üst başlığı, “lafız ve benzerleri sebebiyle hâsıl olan güzellik ve meziyetler” olarak açan ve başlıktaki “benzerleri” ile yazım ve imlâyı kastettiği anlaşılan Râzî’nin bunları “söz” ile hangi cihetten irtibatlandırıldığı açık değildir. Onun, sözün yazıdaki varlığını göz önünde bulundurarak, anlamlara delâlet eden lafızların simgeleri olan yazıdaki harflerin görsel güzelliklerine dikkat çekmek istediği düşünülebilir.

Râzî bir sonraki “lafız olmaları bakımından lafızlardan kaynaklanan meziyetler” başlığında, Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) *Kitâbu’l-‘Ayn*’i¹⁶⁵ ile Ebû Saîd Sîrâfî’nin (ö. 368/979) *el-Kitâb* şerhinden¹⁶⁶ istifade ederek harflerin mahreçlerine; Vatvât’ın *Hadâiku’s-sihr*’den faydalanarak harflerin tek tek ve birlikte bulunma durumlarındaki

¹⁶² Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 48-49. Hafâcî’nin benzer bir taksimi için bkz. Hafâcî, *Sırru’l-fesâha*, s. 235.

¹⁶³ Krş. Vatvât, *Hadâiku’s-sihr*, s. 165-169.

¹⁶⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 50.

¹⁶⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 53-54; krş. Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, I, s. 51-54.

¹⁶⁶ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 52-54; krş. Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, V, s. 390-391.

ses uyumlarına yer vermektedir.¹⁶⁷ Örneğin o, harflerin mahreçlerini tek tek sıraladıktan sonra “‘ayn” ve “qâf” harfleriyle ilgili Halil b. Ahmed’in şu yorumuna yer verir:

Bu iki harf her ne zaman kelimenin yapısına dâhil olsa güzellik katar. Çünkü bu iki harf, harflerin en akıcı olanıdır (*atlaku’l-hurûf*). İlki, ses olarak en keskin ve kulağa en hoş gelen harf olduğu için, ikincisi ise, ses olarak en açık ve en sağlam harf olduğu için bu böyledir. Dolayısıyla ikisi birlikte ya da birisi bir yapıya dâhil olduğunda, bu yapı güzelleşir.¹⁶⁸

Bu tür tahlillerin Cürcânî’nin nazım nazariyesinde yeri yoktur. Çünkü harflerin mahreçleriyle ilgili bu kurallar, söz olmak bakımından sözün fesâhatine değil, sözün arızı bir unsuru olan seslere ilişkindir. Buna rağmen Râzî bir adım daha ileri gittiğinde, bu tür kuralları fesâhat ve belâgat için şart olarak kabul etmekten kaçınmayacaktır:

“He” harfine gelince, Halil b. Ahmed şöyle dedi: Narinlik ve yumuşaklığı sebebiyle yapıya uygundur. Zira bu harf, herhangi bir güçlük barındırmayan bir nefesten ibarettir. [İşte bu saydığımız] ilkelerin, sözün dilde akışkanlığını sağlamak ve söze tatlılık katmak için gözetilmeleri gerekir. *Bunlar, fesâhat ve belâgatin şartı gibidirler.*¹⁶⁹

Yukarıdaki alıntının ilk iki cümlesi, Halil’in *Kitâbu’l-‘Ayn*’ında geçerken, son iki cümlelerin Râzî’nin ilavesi olduğu ya da en azından ikincil bir kaynaktan alıntılandığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁰ Her halükarda Râzî, harflerin mahreçleri ile ilgili birtakım kuralları fesâhat ve belâgatin şartı olarak nitelemekten kaçınmamaktadır. Burada “şart” ile ne tür bir şartın kastedildiği kapalıdır. Râzî’nin bu şartı, fesâhat için “gerekli” ya da “yeterli” bir şart olarak sunması, önceden yürüttüğü lafızcılık eleştirileri dikkate alındığında, uzak bir ihtimal olarak durmaktadır. Ancak şartın bir şeyin tamlığını sağlayan gerek unsur olduğu düşünüldüğünde, fesâhatin, kendisi için şart koşulan şeyler olmaksızın

¹⁶⁷ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 55; krş. Vatvât, *Hadâiku’s-sihr*, s. 119-120, 166-167.

¹⁶⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 54.

¹⁶⁹ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 54.

¹⁷⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, I, s. 13, 54; krş. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, s. 54.

meydana gelemeceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'dan sonra yazdığı *Mefâtihü'l-gayb*'da, Arapçadaki harflerin ve hareketlerin çıkış yerlerinin birbirine karışmayacak şekilde açık (*zâhiretü'l-makâti'*) olmasının fesâhati gerektiren unsurlar arasında yer aldığını belirterek bu yaklaşımını daha da belirginleştirecektir.¹⁷¹

Râzî aynı başlık altında Vatvât'ın *Hadâiku's-sihr*'iyle irtibatını sürdürerek, daha sonraki belâgatçiler tarafından *muhassinât-ı lafziyye* olarak isimlendirilecek olan; anlamları farklı, yazılış veya söylenişleri aynı yahut benzer olan kelimelerin bir arada kullanılması (*cinâs*), aralarında anlam ilişkisi bulunan iki kelimedenden birinin diğerinden türetilmesi (*iştikâk*), beytin ilk kısmındaki kelimenin ikinci kısmında da kullanılması (*raddü'l-'acüz ale's-sadr*), sözcüğün lafız veya anlamca ters çevrilmesi (*kalb*), lafızların aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olması (*seci'*) ve sözün aynı vezin ve kafiyeyle sahip öğelerle süslenmesi (*tersi'*) gibi konulara yer vermektedir.¹⁷² Sûret kavramını üstlenmeyerek lafızları anlamlardan ayrı birer unsur olarak ele almaya devam eden Râzî, lafızlara yönelik bu vurgusuyla Cürcânî'nin yaklaşımından uzaklaşmaktadır. Nitekim Cürcânî lafızları anlamların hizmetçisi olarak vaz' ettiği için bu tür konuları dikkate almamıştır.¹⁷³ Ona göre bunlar iyi bir dizimin yalnızca ürünü olduklarından fasih söz için bir kıstas olamazlar. Zira konuşan, uygun lafız değil anlamı aramaktadır ve onu elde ettiğinde lafız da yanı başında belirlemektedir.¹⁷⁴

Râzî lafızlardan hâsıl olan meziyetleri ele almaya devam ettiği üçüncü başlık olan “lafzî delâletten kaynaklanan meziyetler” başlığında ise; dizimde kullanılan kelimenin Arapça asıllı olması, dilin kural ve kaidelerine göre türetilmiş olması, nahiv ve i'rab kaideleriyle tutarlı olması, anlamı kapalı ve alışılmamış kelimelerden olmaması gibi kaidelere kısaca değinmektedir. Bu noktada Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'in mukaddime kısmında yaptığı fesâhat tanımı önem kazanmaktadır. O, fesâhate “sözün ta'kidden ari olmasıdır” şeklinde bir tanım getirmiştir.¹⁷⁵ Sözde ta'kide düşülmesini engelleyen yukarıdaki kurallar bu tanımla örtüşmektedir. Ancak bu kuralların Kur'ân'ın birçok

¹⁷¹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXVII, 530.

¹⁷² Vatvât'ın *Hadâiku's-sihr*'inden alınan konuların listesi için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-îcâz*, thk. Bekri Şeyh Emin, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1985, s. 63-66.

¹⁷³ Cürcânî, *Delâil*, s. 54, 417.

¹⁷⁴ Cürcânî, *Delâil*, s. 62. Benzer açıklamalar için bkz. a. mlf., *Esrâr*, s. 7-18.

¹⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 31.

yerinde ihlal edildiği¹⁷⁶ ve Râzî'nin bu tanıma Kur'ân'ın i'câz vechinin onun eşsiz fesâhati olduğunu beyân ettikten iki sayfa sonra yer verdiği düşünüldüğünde, Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili soru işaretleri oluşmaktadır. Râzî buradaki fesâhat tanımını *Nihâyetü'l-îcâz* boyunca sistemli şekilde sürdürmezken, bir yerde Kur'ân'da bu kuralların ihlal edildiğini, ancak bunun sayısının önemsenmeyecek kadar az olduğunu belirtmekle yetinmektedir.¹⁷⁷

Tüm bunlardan çıkan sonuç, Râzî'nin lafızcılık eleştirisinin muayyen bir lafızcılığa yönelik olduğudur. O, fesâhatin “sadece” ses özelliklerine hasredildiği lafızcılığa karşı çıkmaktadır. Öte yandan Râzî ses unsurlarının söze bir nevi güzellik katacağının inkâr edilemez bir gerçek olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Cürcânî ise fesâhatin aslî kaynaklarını açığa çıkarmayı hedeflediği için lafızların ses özelliklerini, bunların edebî değere bir tür katkılarından söz etmekle birlikte, fesâhat araştırmasına dâhil etmemektedir.¹⁷⁸ İki düşünürün lafız-anlam tartışmasına yaklaşımındaki bu farklılaşma vardıkları neticeye de yansımıştır. Cürcânî lafız-anlam tartışmasında “sûret” kavramına ulaşırken, Râzî lafızcılık eleştirisinin sonuçlarını takip etmemiş, bilakis eleştirilerinin ardından lafızlardan kaynaklanan meziyetleri ortaya koymaya girişmiştir. Sûret kavramının Râzî tarafından ihmal edilmesiyle birlikte, lafız-anlam problematiği de nazım nazariyesinin temel meselesi olmaktan çıkmıştır. Râzî'nin lafız-anlam tartışmalarını dolaylamalı anlatımlar ve sözdizimi uygulamalarından ayrı olarak ele alması bunun en açık göstergesidir. Râzî'nin bu müdahalesi, onun nazmı bir i'câz nazariyesi olmaktan ziyade belâğatin bir konusu olarak kurgulamasından bağımsız değildir. Bundan sonraki iki başlıkta Râzî'nin belâgat tasnifi ve bunun nazım nazariyesi üzerindeki yansımaları incelenecektir.

¹⁷⁶ Örnekler için bkz. Necdet Çağlı, “Kur'ân Tüm Fesâhat İhlallerine Kapalı Mıdır?”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002): 179-206.

¹⁷⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 72.

¹⁷⁸ Cürcânî, *Delâil*, s. 59, 422.

1.3. Dolaylamalı Anlatımlar ve İltizâmi Delâlet

Mecaz ve kinaye gibi dolaylamalı anlatımlar *Delâil*'de yalnızca lafız-anlam tartışması bağlamında fesâhatin lafızlara atıfla açıklanamayacağını göstermek üzere ele alınmış ve nazımın ürünleri olarak değerlendirilmiştir. *Nihâyetü'l-îcâz*'a gelindiğinde, dolaylamalı anlatımların *Delâil*'deki bağlamından çıkarılıp yeniden yapılandırıldığı görülmektedir. Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'ın “müfretlerde fesâhat” başlıklı ilk bölümünü iki kısma ayırarak, Cürcânî'nin *Delâil*'de yürüttüğü lafızcılık eleştirilerini “lafzî delâlet” başlıklı ilk kısımda, *Delâil*'de lafızcılık eleştirisi bağlamında yer verilen dolaylamalı anlatımları ise “manevî delâlet” başlıklı ikinci kısımda ele almıştır. Bunun bir sonucu olarak o, “manevî delâlet” başlığında herhangi bir şekilde lafızcılık eleştirisi sunmamaktadır.

Bir sonraki başlıkta değinileceği üzere Cürcânî tüm fasih sözlerdeki edebî değeri açıklayacak zemini nazım kavramında bulmuştur. Bununla birlikte o, dolaylamalı anlatımlarla kurulan özgün anlam ilişkilerinin sözün edebî değerindeki asli rolünü teslim ederek bunları nazımın ürünleri (*muktezayâtü'n-nazım*) olarak değerlendirmiştir.¹⁷⁹ Râzî de dolaylamalı anlatımlar ve sözdizimi uygulamalarını fesâhatin iki ayrı kaynağı olarak tespit etmektedir. Fakat o, bunların tertip ve tasnifinde Cürcânî'den farklılaşarak onları yeniden yapılandırmaktadır.

Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'ın tertibinde dolaylamalı anlatımları sözdizimi uygulamalarına, bazı bedi' uygulamalarını da dolaylamalı anlatımlara öncelemiştir. Dolaylamalı anlatımları müfret kategorisinde değerlendiren Râzî bu tertibin gerekçesini “müfret mürekkebe zâten ve tab'an tekaddüm ettiğinden [eserdeki] tertipte de öne alınmayı hak etti”¹⁸⁰ şeklinde sunmaktadır. Râzî'nin burada “müfret” kavramıyla neyi kastettiği açık değildir. O, bu konuda bir açıklama yapmasa da, birincil olarak bir anlama delâlet eden tekil lafızları kastediyor olmalıdır. *Nihâyetü'l-îcâz*'ın lafızların kesintili seslerden oluşmaları ve vaz'î delâletleri açısından incelenildiği birinci bölümünün ilk kısmı için Râzî'nin bu ifadesi tutarlı gözükmektedir. İkinci kısımda ele alınan lügavî mecaz da müfret lafızda gerçekleştiğinden müfret olarak

¹⁷⁹ Cürcânî, *Delâil*, s. 393.

¹⁸⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 31-32.

değerlendirilebilir. Ancak Râzî'nin aynı başlık altında yer verdiği mecaz-ı aklî, teşbih ve kinaye birden çok lafızda birlikte açığa çıktığı için bu nitelemeye uymamaktadır. Bundan ötürü mecaz-ı aklî söz konusu olduğunda Râzî'nin nitelemesinin müfret lafızların kendilerine değil de sözü/cümleyi oluşturan olmazsa olmaz üç unsura hamledilmesi daha uygun gözükmemektedir.¹⁸¹ Teşbihe gelince Râzî de, aslında teşbihin nazımda fesâhatin ele alındığı ikinci bölümde değerlendirilmesi gerektiğini, ancak istiârenin tam olarak anlaşılması teşbihin anlaşılmasına bağlı olduğu için bu konuyu müfretler bölümünde ele almak durumunda kaldığını belirtmektedir.¹⁸² Edebî değerlerin cümlelerin bileşenlerinde ya da bileşenlerin arasındaki ilişkide değil, cümlelerin ifade ettiği hükmün zahiri üzere alınmamasında açığa çıktığı kinayenin müfret olarak değerlendirilmesinin gerekçesi ise, kinâî cümlelerin ifade ettiği anlamın bütününe müfret bir lafız olarak düşünülmesine hamledilebilir. Her halükarda müfret nitelemesinin herhangi bir yorumu dolaylamalı anlatımların tamamına aynı anda yüklenememektedir.

Öte yandan Sekkâkî, Bedreddin İbn Mâlik (ö. 686/ 1287), Kazvîni (ö. 739/1338), Teftâzânî (ö. 792/1390), İsferyânî (ö. 945/1538) gibi Râzî'den sonraki belâgatçiler, eserlerinde onun konu tertibini sürdürmemişlerdir. Onlar sözdizimi uygulamalarını asıl, dolaylamalı anlatımları fer'î, bedii uygulamalarını ise tamamlayıcı (*teitimme*) olarak değerlendirerek eserlerini meânî, beyân, bedi'î şeklinde tertip etmişlerdir.¹⁸³ Örneğin Râzî'nin çağdaşı Sekkâkî, Cürçânî'nin "nazmın ürünleri" olarak değerlendirdiği beyân konularını meânînin bir şubesi olarak düşünmüş ve onun meânîye nispetle mürekkebin konumunda olduğunu, dolayısıyla önce meânînin incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre meânî ilmi sözün vakıaya uygun olma durumlarını incelerken, beyân, vakıaya uygun olan sözün açıklık-kapalılık durumunu incelemektedir. Vakıaya uygun olmasına ilaveten sözün açıklık durumuyla kayıtlanan

¹⁸¹ Bunlar; kendisiyle hüküm verilen yüklem (*müsbet/müsned*), kendisine hüküm yüklenen özne (*müsbet leh/müsned ileyh*) ve hükmü doğuran ilişkidir (*isbât/ismâd*). Eğer mecaz isnâdın unsurları olan yüklem ya da özneye gerçekleşirse bu mecaz-ı lügavî, isnâdda gerçekleşirse mecaz-ı aklî olacaktır. Böylece mecaz-ı aklîyi müfret olarak nitelemek mümkündür.

¹⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 103.

¹⁸³ Bedreddin İbn Mâlik, *el-Misbâh*, s. 159; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 105, 133, 135; İsferyânî, *et-Atvel*, I, s. 36, II, s. 51, 181. Sekkâkî ve Kazvîni'nin tertibi de bu yöndedir. Öte yandan Yahya b. Hamza el-Alevî'nin (ö. 749/1348) *et-Tırâz li esrâri'l-belâğa ve ulûmi hakâiki'l-i'câz* isimli eserinde Râzî'yi takip ederek beyân konularını meaniye öncelediği görülmektedir.

beyân ilmi böylece meânîye nispetle mürekkeb konumuna düşmüştür.¹⁸⁴ Anlaşılan Sekkâkî ve takipçileri, Cürcânî'nin fesâhat unsurları arasında gözettiği hiyerarşik ilişkiyi eserlerinin tertibine de yansıtıken, Cürcânî'yi farklı okuyan Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'ın tertibinde mantıksal bir tasnif izlemeyi tercih etmiştir. Buna göre, bütünün bilinmesi parçaların bilinmesine bağlı olduğundan öncelikle parçalar incelenmelidir. Râzî'nin bu tertibinden yola çıkarak onun, fesâhat araştırmasında dolaylamalı anlatımları sözdizimi uygulamalarından daha üstün gördüğünü söylemek mümkün değildir. Ancak sunduğu bu tertipte Râzî'nin dolaylamalı anlatımları nazım kavramını merkeze alarak okumadığı da açıktır.

Nihâyetü'l-îcâz'da dolaylamalı anlatımların nazım kavramının mefhumundan ayrıştırılarak yeniden yapılandırılmasının daha belirgin göstergesi ise Râzî'nin, ilk defa Cürcânî'nin ortaya koyduğu¹⁸⁵ “anlamın anlamı” (*ma 'ne 'l-ma 'nâ*) kavramına yönelik attığı adımda ortaya çıkmaktadır.

Cürcânî *Delâil*'de ortaya koyduğu “anlamın anlamı” kavramıyla, dolaylamalı anlatımlarda ortaya çıkan ikincil anlamların gösterenler (lafızlar) değil gösterilenler (anlamlar) arasındaki ilişkilerde söz konusu olduğunu göstermiştir. Buna göre örneğin istiârede söz konusu olan, öncelikle lafızların belirlendikleri anlamlara delâlet etmesi, ikinci olarak bu anlamların karine vasıtasıyla başka anlamları göstermesidir.¹⁸⁶ Cürcânî'nin “anlamın anlamı” kavramıyla ifade ettiği bu anlam inceliğini, tespit edilebildiği kadarıyla ilk kez Râzî, mantıkçılardan devraldığı delâlet taksimi üzerinden iltizâm delâleti ile açıklama yoluna gitmiştir.¹⁸⁷

İslâm mantık tarihinde Farâbî (ö.339/950) ile başlayan, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile devam edip Râzî ile tamamlanan süreçte kategoriler, metafizik arka plana sahip olduğu gerekçesiyle mantıktan çıkarılmış, onun yerine delâlet bahisleri ve beş tümel konuları bir mukaddime olarak mantığa eklenmiştir.¹⁸⁸ İlk defa İbn Sînâ mantık

¹⁸⁴ Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 162.

¹⁸⁵ Kamal Abu Deeb, *al-Jurjani's theory of poetic imagery*, s. 76.

¹⁸⁶ Cürcânî, *Delâil*, s. 262-266.

¹⁸⁷ Delâlet kavramına Râzî öncesinde bazı belâgatçiler tarafından değinilmiş ancak dilsel delâlet ayrıntılı şekilde tahlil edilerek belâgat konuları bunun üzerine inşa edilmemiştir. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, I, s. 82-86; İbn Vehb, *el-Burhân fî vucûhi 'l-beyân*, s. 56-64; Hafâcî, *Sırru 'l-fesâha*, s. 207.

¹⁸⁸ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 109, 156, 504-505.

çalışmalarında lafızlar ve delâlet bahislerine olan ihtiyacı dillendirerek,¹⁸⁹ bu bahisleri mantığın nihai gayesi olan yakinî bilgiye ulaşmak için en küçük yapı taşı olarak vaz' etmiştir.¹⁹⁰ Ancak lafız ve delâlet bahislerinin mantık sistematığındeki yeri arızidir.¹⁹¹ Nitekim mantıkçılar düşünmede hatadan sakınmak için bir zihnin kendi içindeki işlemini ele alırken, bu işlem diğer bireylere ifade edilmeksizin incelenemeyeceğinden, delâleti de incelemektedirler. Belâgate gelindiğinde, düşünülmüş olanın iletiminde hatadan sakınmayı hedefleyen beyân ilminde delâlet bizzat araştırma konusuna dönüşerek asli hale gelmektedir.

Hem mantıkçıların hem de belâgatçilerin kaçınılmaz olarak ilgi alanına girdiği anlaşılan delâlet kavramı, mantıkçılar ve Râzî'de kısmen benzer şekilde açıklansa da tasnif ve gaye açısından farklılaşmaktadır. Klasik mantıkta dilsel delâlet işaret sistemlerinin içinde düşünülmüştür. Önce bütün işaretler sınıflandırılmış, sonra da tümevarım yoluyla dile ait üç tip işaret bulunduğu tespit edilmiştir. Örneğin Gelenbevî (ö. 1205/1791) delâleti önce lafzî (sözlü) ve gayr-ı lafzî (sözsüz) olarak iki kısma, ardından her kısmı ayrıca vaz'î, tabîî ve aklî olmak üzere üç kısma ayırmış ve böylece altılı bir tasnif sistemi ortaya çıkmıştır.¹⁹² Esasında lafzî delâlette vaz'î, tabîî ve aklî delâletin üçü de bulunmakla birlikte mantıkçılar araştırmalarını bu altı tür delâletin lafzî-vaz'î olanıyla sınırlandırmışlar,¹⁹³ ardından lafzî-vaz'î delâleti de ayrıca üçlü bir taksime tabi tutmuşlardır. İlk defa İbn Sînâ tarafından yapılan ve kendisinden sonra mantık kitaplarında yer edinen¹⁹⁴ bu taksime göre, lafzî-vaz'î delâlette lafzın ya anlamının tamamına ya parçasına ya da gereğine delâleti söz konusudur. Bunlardan ilki mutabakat, ikincisi tazammun, üçüncüsü ise iltizâm yoluyla delâlet olarak adlandırılmaktadır.¹⁹⁵

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Medhal el-Mantık*, I, s. 22-23. Ayrıca bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi' u'l-esrâr*, s. 26.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Medhal el-Mantık*, I, s. 15-16. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 70-71.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, s. 6. Ayrıca bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 22.

¹⁹² Hasan Hüsnü Efendi, *Tenvîru'l-Burhân Şerhu Burhâni'l-Kelenbevî*, s. 22-23. Ayrıca bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 788.

¹⁹³ Gereklileri için bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi' ul-esrâr*, s. 27-28.

¹⁹⁴ Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", s. 50; Türker, "Seyyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı", s. 139.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 11-12.

Râzî İbn Sînâ'dan devraldığı bu taksimi fıkıh usulünde başta *mantûk* ve *mefhûm* kavramları bağlamında olmak üzere birçok yerde değerlendirdiği gibi¹⁹⁶ belâgate de tatbik etmektedir. O kendinden önceki belâgatçilerden farklı olarak, *Nihâyetü'l-îcâz*'da beyân konularını ele alacağı müfretlerde fesâhat bölümünün başına eklediği mukaddimede lafzın anlama delâletine yer vermektedir. Buna göre:

...lafzın anlama delâleti ya *vaz'*dir ya da *aklî*dir. *Vaz'* delâlet “taş”, “duvar”, “gök”, “yer” lafızlarında olduğu gibi lafzın, karşısına *vaz'* olunduğu anlamın [tamamına] delâletidir. [...] Aklî delâlete gelince bu ya “ev” lafzının mefhumunun bir parçası olan “tavan”a delâletinde olduğu gibi lafzın mefhumunun dâhilinde olan bir anlama delâlet etmesiyle olur [...] ya da mefhumunun haricinde olan bir anlama delâlet etmesiyle olur; “tavan” lafzının “duvar”a delâletinde olduğu gibi.¹⁹⁷

İbn Sînâ ile Râzî'nin yukarıdaki delâlet taksimi karşılaştırıldığında, Râzî'nin *vaz'* delâlet ile mutabakaten delâleti, aklî delâletin ilk kısmıyla tazammun delâletini, ikinci kısmıyla ise iltizâm delâletini kastettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁸ Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da bu delâlet türlerinden tazammunu, aşağıda geleceği üzere, fesâhat araştırmasının dışında kabul ettiği için muhtevasını tarif etmek dışında doğrudan hiç zikretmemektedir. İltizama ise bir yerde “iltizâm delâleti” şeklinde doğrudan,¹⁹⁹ diğer yerlerde türevleriyle²⁰⁰ dolaylı olarak değinmektedir. Ancak o, bu taksimi muhteva olarak sürekli göz önünde bulundurmakta ve gerektiğinde iltizâma manevî/aklî delâlet şeklinde atıfta bulunmaktadır.²⁰¹

Râzî lafızların delâlet taksimini beyân konularını yeniden yapılandırmak amacıyla belâgat ilmine dâhil ederken, özelde İbn Sînâ genelde mantıkçılardan birçok noktada ayrılmaktadır. Mantıkçılar söz konusu üç delâleti lafzî-*vaz'* delâlet altında

¹⁹⁶ Yılmaz, “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usulüne Girişi”, s. 131-132.

¹⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 30.

¹⁹⁸ Bu durum Râzî'nin diğer eserlerinde daha açıktır. Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 518; a. mlf., *el-Mulahhas*, s. 19; a. mlf., *Şerhu'l-İşârât*, s. 32; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, s. 219.

¹⁹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 37.

²⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 32, 37, 150, 162, 228, 229.

²⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 30, 32, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 49.

kategorize ederken,²⁰² Râzî lafzî-vaz'î delâlet kategorisini de kendi içinde lafzî ve aklî olarak ayırtmıştır.²⁰³ Râzî'nin mantıkçılardan ayrıldığı ikinci nokta, mantıkçılar araştırma sahasını mutabakat ve tazammun delâletiyle sınırlandırırken, Râzî'nin belâgat bağlamında her iki delâleti de dışarıda bırakarak iltizâm delâletine yönelmesidir.²⁰⁴ Son olarak Râzî iltizâm delâletinde lüzumun haricî değil zihnî olması gerektiğini savunurken mantıkçılarla ittifak halindeyken, bu lüzumun zorunluluğu noktasında onlardan ayrılmaktadır.²⁰⁵ Râzî'ye göre bu gereklilik zorunlu değildir, fakat mülâzemet için şarttır.²⁰⁶

Râzî mantıkçılardan bu şekilde ayrıştıktan sonra Abdülkâhir el-Cürçânî'ye bağlanmaktadır. O, delâlet taksiminin hemen ardından Cürçânî'nin “anlamın anlamı” olarak adlandırdığı şeyin kendi taksiminde iltizâma karşılık geldiğini açıkça ifade etmektedir.²⁰⁷ Hemen sonraki cümlelerden Râzî'nin lafızların anlama delâletine dair yaptığı bu taksime yer vermekle dolaylamalı anlatımları açıklamayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Râzî'ye göre kinaye, mecaz ve temsil ancak iltizâm delâletinde meydana gelmekte, mutabakat ve tazammun delâletleri ise fesâhat araştırmasında itibara alınmamaktadır: “Bil ki kinaye, mecaz ve temsil ancak bu [üçüncü] kısımda meydana gelir; ilk iki tür delâlet ise fesâhat araştırmasında muteber değil gibidir.”²⁰⁸

Bu noktada Râzî'nin fesâhat araştırmasını iltizâm delâletine hasrediyor görünmesi önemli bir sorun oluşturmaktadır. Sorunun kaynağı kinaye ve istiâre gibi dolaylamalı anlatımlar iltizâm delâletiyle açıklanabilirken, alakası küllîlik olabilen mecaz-ı mürsel gibi konuların bununla açıklanmaya uygun olmamasıdır. Örneğin âyette

²⁰² Tefâtânî, *el-Mutavvel*, s. 507.

²⁰³ Râzî aynı yaklaşımı fıkıh usulü ve mantık eserlerinde de sürdürmektedir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, s. 219; *el-Mulahhas*, s. 20; *Şerhu'l-İşârât*, s. 33.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 36-38; Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, s. 207; a. mlf., *Mi'yâru'l-ilm*, s. 72; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 792.

²⁰⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 792. Tehânevî, Râzî'yi de içine dâhil ettiği usûlcüler ve dilcilerin harici olsun zihnî olsun mutlak anlamda lüzumu şart koştuklarını ifade etmektedir. Ancak bunun Râzî için isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

²⁰⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, s. 220; a. mlf., *el-Mulahhas*, s. 20. Bu görüşüne binaen Râzî kinayenin tasrihten daha belîğ olmasının gerekçesini sunarken, lâzımın bulunmasının melzûmun bulunmasını gerektireceğini söyleyen Cürçânî'nin bu gerekçelendirmesine itiraz etmekte ve böyle bir zorunluluğun olmadığını söylemektedir. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 162-163.

²⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 30-31; krş. Cürçânî, *Delâil*, s. 263.

²⁰⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 31, 41.

geçen “parmaklarını kulaklarına tıklarlar”²⁰⁹ ifadesinde mecâzın gerçekleştiği lafız olan “parmak”, mefhumunun tamamına değil, bir parçası olan “parmak ucu”na delâlet etmektedir.²¹⁰ Râzî’nin tazammun delâletini fesâhat araştırmasının dışına itmesi şu düşünceye binaen olmalıdır: Mutabakat ve tazammun delâletleri adlandırdıkları şeyin dışında bir şeye delâlet etmeme noktasında birleşikleri için yeni bir anlam ihdas etmezler, ancak belirlenmiş anlamı gösterirler. Bu tür delâlette ise anlamın ifadesine eksiklik-tamlık ilişmez. Zira her ikisinde de zaten bilinen bir anlama delâlet vardır. Ancak iltizâm delâletinde durum farklıdır. Burada bilinenden bilinmeyene doğru yeni bir anlam keşfi söz konusudur. Bu ise hem konuşan hem de muhatabın durumuna göre eksiklik ve tamlığa konu olmakta ve edebî değer burada ortaya çıkmaktadır.²¹¹ Örneğin bir adamı övmek için “külü çok” dediğinde, muhatabın konuşanın muhatap aldığı kültürel, sosyal ve ahlaki değerler dünyasını tanıyıp olması ve bu sözdeki övgü anlamını fark etmek için bir ilişkiler silsilesini (*levâzım*) takip etmesi gerekecektir.²¹² Fakat tazammunî delâlette de açıklık kapalılıktan söz edilebilmektedir. Örneğin duvar lafzının toprağa delâlet etmesi insan lafzınınkinden daha açıktır.²¹³ Öyleyse beyân ilminde söz konusu olan delâletteki açıklık-kapalılığın tazammun delâletinde de bulunduğu söylenmelidir.²¹⁴ Bu durumda Râzî’nin yukarıda özetlenen yaklaşımı tartışmalı hale gelmektedir. Nitekim Râzî’den sonraki belâgatçiler de tazammun ve iltizâm delâletlerini akîl delâletin iki türü olarak görüp, edebî değeri her ikisine de atfetmişlerdir.²¹⁵

Fahreddin er-Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*’da lafzın anlama delâletinin üçlü taksiminin ardından, daha önce Cürcânî’nin de değindiği²¹⁶ ikinci bir taksime daha yer vermektedir. Râzî bir sözü telif etmekte güdülen gayenin kişinin kendindeki anlamları muhatabına “ifade” etmek olduğunu, bunun ise iki şekilde olabileceğini belirtir: Birincisi konuşanın anlamları muhatabına doğrudan ve sadece lafızlar aracılığıyla

²⁰⁹ el-Bakara 2/19.

²¹⁰ Râzî her ne kadar yukarıdaki alıntıda “gibi” olarak karşılanan ve türemiş isim ya da fiil cümlesinin başına geldiğinde zan ifade eden “keenne” edatını kullanarak fesâhat araştırmasında tazammuna da yer açtığı hissini uyandırsa da, bir önceki cümlede kullandığı te’kitli hasr ifadesiyle edebî değeri iltizâm delâleti dışına atfetmeme konusunda kararlı bir tutum sergilemiştir. Râzî’nin ifadesi şu şekildedir:

واعلم أن الكناية والمجاز والتمثيل لا تقع إلا في هذا القسم، وكان الداللتين الأولين غير معتبرتين في علم الفصاحة.

²¹¹ Râzî’nin bazı ifadeleri bu yoruma izin vermektedir. Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 31-32.

²¹² Kamal Abu Deeb, *al-Jurjani's theory of poetic imagery*, s. 76.

²¹³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 514.

²¹⁴ Şerîf Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, s. 517.

²¹⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 514; İsferyînî, *el-Atvel*, s. 59.

²¹⁶ Cürcânî, *Delâil*, s. 262-263.

iletmesidir ki bu “lafzî ifade” (*el-ifâdetü'l-lafzîyye*) olarak adlandırılır. Bu türlü ifadeye delâlette fazlalık ve eksikliğin ilişmesi imkânsızdır. Çünkü muhatap ya bu lafzın vaz‘ olunduğu anlamı biliyordur ya da bilmiyordur. Eğer biliyorsa lafzı işittiğinde bu lafzın mefhumunun tamamını anlar. Şayet bilmiyorsa bu lafızdan hiçbir şey anlayamaz. İkincisi lafızların anlamlarının başka anlamlara delâlet edecek şekilde kullanılmasıyla gerçekleşen ifadedir. Bu ise “manevî ifade” (*el-ifâdetü'l-ma'neviyye*) olarak isimlendirilmektedir. Bu tür ifadede lafzı işiten kişinin zihninin bu lafzın mefhumundan herhangi bir lâzımına yani gereklerinden birine intikali söz konusudur. Lâzımlar ise çoktur. Bazen zihne yakın olurken bazen de uzak olur. Durum böyle olunca, bir anlamın birden çok şekilde ifade edilmesi ancak bu tür ifadede mümkün olmaktadır. Böylece manevî ifadelerin bazıları bazısından üstün olabilmekte ve fesâhat araştırması da bu noktada devreye girmektedir.²¹⁷ Burada “ifade” ile anlamların dile getirilmesi kastedildiği için delâletle aynı anlamda kullanılmaktadır. Aralarındaki fark, ifadenin konuşanın, delâletin ise lafzın sıfatı olmasıdır. Öyleyse bu ikinci taksim de delâlete dönüktür.

Râzî mantıkçılardan aldığı üçlü taksim ile Cürcânî'den tevarüs ettiği ikili taksim arasında belirgin bir fark gözetmemektedir. Ancak onun bu taksimlerden ikincisine (*lafzî-manevî*) daha çok lafızcılık eleştirisi bağlamında başvurduğu görülmektedir.²¹⁸ Râzî'nin bu taksimlerde ikincil olarak sözdizimi uygulamalarını dikkate alıp almadığı ise açık değildir. Onun yaptığı üçlü taksimin sözdizimi uygulamalarını açıklayıcılığı bulunmamaktadır. Çünkü bu taksim temelde lafzın anlamına delâletine dönüktür. Sözdizimi uygulamaları ise gramatik dizimden hâsıl olan anlamlarda söz konusudur. Razi *Nihâyetü'l-îcâz*'ın nazım bölümünde bir cümlede verilen hükmün başka hükümleri de gerektireceğini “luzûm” ve “lâzım” kavramlarıyla belirtmiş olsa da,²¹⁹ gereken bu ikincil anlamlar sözdizimsel olmaktan ziyade mantıksaldır. Dolayısıyla bu kullanım Râzî'nin üçlü delâlet taksimine yer verirken sözdizimi uygulamalarını da göz önünde bulundurduğunu göstermek için yeterli değildir. Öte yandan Râzî lafzî ifade-manevî ifade ayırımında sözdizimi uygulamalarını da açıklamayı hedeflemiş olmalıdır. Zira

²¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 31-33. Ayrıca bkz. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 513.

²¹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 35, 37, 40, 41, 42, 43, 45, 49.

²¹⁹ Örneğin “Bana Amr değil Zeyd geldi” (جاءني زيد لا عمرو) cümlesi, birincil olarak gelenin Amr değil Zeyd olduğunu (*isbât-ı tahsîs*), ikincil olarak ise, gelenin iki ya da daha fazla kişi değil, sadece bir kişi olduğuna delâlet etmektedir (*nefy-i teşrîk*); bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 228-229.

“manevî ifade” kavramında temel vurgu fasih sözdeki ikincil anlamlara yöneliktir. İkincil anlamlar ise dolaylamalı anlatımlarda ortaya çıktığı gibi sözdizimi uygulamalarında da açığa çıkmaktadır.²²⁰

Her halükârda Râzî'nin dolaylamalı anlatımları delâlet taksimi üzerinden yeniden yapılandırması ve tertipte sözdizimi uygulamalarından öne alması, onları nazım kavramının mefhumundan ayrıştırmasının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Bu müdahale, nazım nazariyesinin mefhumunun daraltılarak bir belâgat dalı olarak kurgulanmasına giden süreçte önemli bir adım olarak durmaktadır.

1.4. İ'câz ve Nazım

“Eserin Sistematiği ve Yöntemi” başlığında ifade edildiği üzere hem Cürcânî hem Râzî Kur'ân'ın tamamındaki ve her bir âyetindeki i'câzı onun eşsiz fesâhatiyle açıklamaktadır. Fakat Cürcânî her bir âyetteki i'câzı temellendirecek unsur olarak nazım kavramına ulaşırken, Râzî fesâhatin açıklanmasında Cürcânî'den farklı bir yol izlemektedir.

Cürcânî *Delâil*'de sözün edebî değerine katkı sağlayabilecek unsurların bir dökümünü vermekten ziyade, her fasih sözün edebî değerini açıklayabilecek bir fesâhat nazariyesi geliştirmeye çalışmaktadır.²²¹ Bir başka açıdan i'câz meselesi söz konusu olduğunda Cürcânî, her bir âyetteki i'câzı açıklama gücüne sahip kavramsal bir zemin aramaktadır. Cürcânî'ye göre hareketlerin tertibi, akıcılık, uygun lafız seçimi, anlam feda edilmeksizin ve zorlama yapılmaksızın ortaya konan ses uyumları gibi sesçil ve lafzî uygulamalar sözün edebî değerine belli ölçüde katkı sağlasalar da fesâhatin kaynağı olamazlar.²²² Aynı şekilde mecaz, istiâre ve kinaye gibi özgün dolaylamalı anlatımlar da, edebî değerini asli kaynağı olmakla birlikte, fesâhatin gerek ve yeter şartlarını sağlayamamaktadır. Çünkü her fasih söz dolaylamalı anlatım içermek zorunda

²²⁰ Nitekim Râzî yaptığı lafzî ifade-manevî ifade ayrımının hemen ardından konuyu sözdizimi uygulamalarına bağlayarak, manevî ifadenin sözdizimi uygulamalarında da cari olduğunu ima etmektedir Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 32.

²²¹ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 192.

²²² Cürcânî, *Delâil*, s. 72, 386-391.

değildir ve dolaylamalı anlatım içeren bazı sözlerin de fasih olmadığı görülebilmektedir.²²³ Her edebî sözü açıklama gücüne sahip, yani fesâhatin gerek ve yeter şartını sağlayan bir temel arayan Cürçânî bu zemini nazım kavramında bulmuştur. O, fesâhati doğrudan nazım kavramıyla açıklamakta²²⁴ ve nazmı “nahvin anlamları” kavramıyla temellendirmektedir.²²⁵

Râzî ise Cürçânî'nin aksine sözün edebî değerine bir şekilde katkı sağlayacak tüm unsurların bir dökümünü vermeyi hedeflemektedir.²²⁶ Buna binaen o, Kur'ân'ın i'câz vechi olarak onun eşsiz fesâhatine ulaştığında, Cürçânî'yi takip ederek her fasih sözdeki edebî değeri açıklayacak kavram olarak nazmı öne çıkarmak yerine, fesâhatin sözün ya müfret bileşenlerine ya da tamamına raci olduğunu belirtmiştir.²²⁷ O, sözün müfret bileşenlerine raci olduğunu belirttiği fesâhatle ilgili olarak yukarıdaki iki başlıkta incelenen lafzî güzellikler ile dolaylamalı anlatımları ele almış, nazmı ise sözün tamamına raci olan fesâhat bölümünde değerlendirmiştir. Ayrıca Râzî, on dört defa yer verdiği nazım ile i'câza konu olan fesâhat arasında kavramsal düzeyde bir ilişki kurmamıştır.²²⁸ Böylece o, nazım kavramını her bir âyeti mu'ciz kılan unsur olarak değerlendirmemiş, i'câzın gerekçelendirilmesini fesâhate katkı sağlayan tüm unsurların bir dökümünü vermekte aramıştır. Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'da sunacağı farklı nazım kurgusu, onun fesâhat ve i'câz meselesine dair bu yaklaşımından bağımsız değildir.

Delâil'in omurgasını oluşturan sözdizimi uygulamaları kendisine *Nihâyetü'l-îcâz*'ın ikinci bölümünde yer bulmuştur. Râzî bölümün ilk başlığını nazımın mahiyetini açıklamaya ayırmaktadır. Onun doğrudan Cürçânî'den naklettiği açıklamalara göre âlimler nazımın önemi konusunda ittifak etmişler ve o olmaksızın sözün üstünlüğünden bahsedilemeyeceğini belirtmişlerdir. Ancak onların nazmı, mahiyetini açıklamaksızın kapalı şekilde kullanmalarından ötürü öncelikle nazımın ne olduğu açıklanmalıdır. Nazım, sözü nahiv ilminin gerektirdiği şekilde ve onun kanun ve usullerine riayet

²²³ Cürçânî, *Delâil*, s. 391. Ayrıca bkz. *a.e.*, s. 98-103.

²²⁴ Cürçânî, *Delâil*, s. 391.

²²⁵ Cürçânî, *Delâil*, s. 392.

²²⁶ Nitekim Râzî *Mefâtihü'l-gayb*'da tam da *Nihâyetü'l-îcâz*'a işaretle bulunarak şöyle demektedir: “Her kim i'câzın delilleri (*delâilü'l-i'câz*) hakkındaki kitabımıza bakarsa, Kur'ân'ın fesâhatin tüm vecihleriyle en üst seviyeye ulaştığını bilecektir.” Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, II, s. 348.

²²⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 29, 34.

²²⁸ Nazım kavramının geçtiği yerler için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 29, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 97, 164, 165, 166, 167, 168, 169.

Nazım müfret kelimedede değil, bilakis birbirine katılan (*damm*) kelimelerde gerçekleşmektedir. Bu dizimde müfretlerin halleri ve bunların birbirine katılma durumları itibara alınır. Müfretlerin halleri söz konusu olduğunda, ya bu lafızların delâlet durumları ya da hareke ve sükûnlarının delâlet durumları itibara alınır ki, bu ikincisi i‘rabdır. İşte bunlar bir dördüncüsü olmaksızın [nazımda itibara alınan] üç kısımdır. Tam dizim, her durumda o hale bu üç unsurdan en yakışır ve uygun olanın seçilmesiyle gerçekleşir. Bunu anladığında, fasih söze muaraza edilmesinin ancak müfretlerinin konuları ve anlatılmak istenen garazı ifade etmek üzere birbirlerine bağlanmaları hususunda ilk söze benzer bir sözün getirilmesi ile mümkün olabileceğini bileceksin.²³²

Râzî'nin *el-Muğnî*'den özetle alıntılacağı bu pasajda, nazımın ancak kelimelerin birbirine iliştilmesi durumunda açığa çıkacağı belirtilerek fasih bir sözdiziminde gözetilecek üç unsura yer verilmektedir. Buna göre dizim ameliyesinde müfret kelimelerin kendileri, harekeleri ve birbirlerine katılma halleri gözetilmelidir. Bu noktada kelimelerin ve harekelerinin durumları ve birbirlerine katılmaları ile neyin kastedildiği önem kazanmaktadır. Râzî, pasajı *el-Muğnî*'den alıntılıyarak kelime ve i‘rabı müfret olarak nitelemek dışında bu üç unsur ile neyi kastettiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. *el-Muğnî*'deki ilgili başlık incelendiğinde bu tasnife dair bazı ipuçlarına ulaşmak mümkündür.

Kâdî Abdülcebâr buradaki unsurlardan ilkiyle, sözdiziminde dilsel belirlemenin (*muvâza‘a*) dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre, sözdiziminde kelimelerin vaz‘î delâletleri gözetilmeli ve aynı olguyu ifade eden birçok lafızdan en uygun olanı seçilmelidir. Kâdî bir sonraki sayfada kelimelerle ilgili yer değiştirmenin (*ibdâl*) sözde üstünlük sebebi olduğunu belirtirken bunu kastetmektedir.²³³ Ancak dilsel belirleme ile kelimelerin vaz‘î delâletlerinin kastedilmesi durumunda Râzî'nin bunu mutlak olarak kabul etmesi mümkün gözükmemektedir. Zira o, *Nihâyetü'l-îcâz*'ın başlarında fesâhatin vaz‘î delâletlere raci olamayacağını açıkça ortaya koymuştur.²³⁴ Şu durumda Râzî'nin Kâdî'yi izleyerek bu unsura yer vermesi iki ihtimale binaen olabilir.

²³² Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 167-168; krş. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 199-200.

²³³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 200.

²³⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 35-48.

Birincisi Râzî, sözlük anlamları gözetilerek bir araya getirilen bazı kelime guruplarında fesâhatin açığa çıkabileceğini düşünüyor olmalıdır. Nitekim o, aşağıda geleceği üzere, kelimelerin sözlük anlamlarının dikkate alındığı bazı konuları nazım bölümünde değerlendirmiştir. Bu durumda Râzî'nin, belâgat araştırması söz konusu olduğunda müfret lafızlara yer olmadığına dair açıklamaları,²³⁵ lafızların herhangi bir dizime girmeden kendi başlarına bulunma durumlarına hamledilmelidir. Ya da o, nazımda lafızların delâlet durumlarının dikkate alınması gerektiğini belirtirken bunların aklı delâletlerini kastetmekte ve Abdülcebbâr'ın zikrettiği kelime unsurunu dolaylamalı anlatımlara yormaktadır. Abdülcebbâr'ın aynı sayfada dilsel belirlemeyi en geniş anlamıyla kullandığını belirtmesi de bu yoruma imkân vermektedir. O, fesâhat söz konusu olduğunda mecazın hakikatten daha etkili olduğunu ve mecazî kullanımlarda özel bir belirlenim (*muvâza 'atun tahtassu*) söz konusu olduğundan bu kullanımların genel anlamda dilsel belirlemeden ayrılmadığını ifade etmektedir (*felâ tüfâriku'l-muvâza 'ate'l- 'âmme*).²³⁶

Râzî'nin Kâdî'den aktardığı ikinci unsur i'rabdır. Herhangi bir detay sunmayan Kâdî, bununla kelimelerin cümlede edindikleri gramatik işlevleri kastediyor olmalıdır. Ancak kelimelerin yüklendikleri gramatik işlevlere göre harekelenmeleri nazım için asgari şart olmakla birlikte, bunun fesâhate bir etkisi olmayacaktır. Çünkü aynı dili konuşan tüm insanlar gramer önünde eşittirler. Râzî de sözdeki üstünlüğün nahvî biçim ve ayrımların (*viücûh ve fîrûk*) kendilerinde gerçekleşmekle birlikte, kendilerinden dolayı gerçekleşmediğini belirtirken bunu vurgulamaktadır.²³⁷ Bir başka yerde Râzî, sözcüklerin dilin kurallarına uygun şekilde türetimi ve kullanımını fesâhat ile isimlendirmiş ancak araştırma konusunun bu tür fesâhat olmadığını belirtmiştir.²³⁸ Şu durumda Râzî'nin, nazımda gözetilmesi gereken unsurlar arasında i'raba da yer vermesi, edebî değer in ancak sözün gramatik diziminden sonra ortaya çıkabileceğini vurgulamak için olmalıdır. Aksi takdirde i'rabın nazımda asli unsur olarak düşünülmesi Râzî'nin söylemlerinde çelişki doğurmaktadır.

²³⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 162.

²³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 200.

²³⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 167.

²³⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 40. Cürçânî'nin benzer ifadeleri için bkz. Cürçânî, *Delâil*, s. 458.

Râzî'nin Kâdî'den aktardığı üçüncü unsur, nazımda kelimelerin birbirlerine katılma vecihlerinin gözetilmesidir. Abdülcebbâr bunu sözdizimsel konum (*mevki'*) tabiriyle ifade etmiş ve ayrıntıya girmeksizin yalnızca kelimenin takdim-tehir edilmesini zikretmekle yetinmiştir.²³⁹ Kelime ve i'rab unsurunu müfret olarak niteleyen Râzî de bu üçüncü unsur ile sözdizimsel konumu kastetmiş olmalıdır.

Abdülkâhîr el-Cürcânî, yukarıda yer verilen kelime ve i'rab unsurunun fasih dizim söz konusu olduğunda hiçbir şekilde belirleyici bir kıstas olamayacağını düşünmektedir. Nitekim kelimelerin sözlük anlamları sabittir, üstünlük nazımda kazandıkları ilave anlamlarda açığa çıkmaktadır.²⁴⁰ Hatta gramatik dizimi aynı bırakıldığı sürece bir beyitteki tüm kelimeler eş anlamlılarıyla yer değiştirdiği takdirde, o dizinin edebî değeri aynı kalacaktır.²⁴¹ Yine i'rab bilgisi de Araplar için müşterek olduğundan fesâhat araştırmasında bir kıstas olamaz.²⁴² Yukarıda verilen unsurlar arasından Cürcânî'nin tartışmasız kabul edeceği fesâhat unsuru yalnızca sözdizimsel konumdur. Fakat bu noktada da Cürcânî Abdülcebbâr'ın sözü edilen açıklamalarına eleştirel yaklaşmaktadır. Cürcânî'ye göre fesâhatle ilgili olarak kelimelerin birbirine katılmasına (*damm*) dikkat çeken Abdülcebbâr, bu katılma işleminin mahiyetini sorgulamaktan kaçınmış, dahası bu yöndeki açıklamalarıyla çelişen ifadeler yer vermiştir. Buna göre Abdülcebbâr ve takipçileri kelâmî düzlemde zihnî söz varlığını reddederek sözü lafızların bir dizimi olarak gördüklerinden edebî düzlemde de lafız merkezli düşünmüşler, bununla birlikte fesâhatin tek tek lafızlarda açığa çıkmadığını itiraf ederek ancak anlamlar cihetinden açıklanabilecek olan sözdizimsel ilişkileri gündeme getirmek durumunda kalmışlardır.²⁴³

²³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 200.

²⁴⁰ Cürcânî, *Delâil*, s. 395-396.

²⁴¹ Cürcânî, *Delâil*, s. 486-487.

²⁴² Cürcânî, *Delâil*, s. 98, 395-396, 399-401.

²⁴³ Cürcânî üzerine yapılan birçok çalışma onun Abdülcebbâr'ı eleştirel bir okumaya tabi tuttuğunu göstermektedir. Bkz. Margaret Larkin, *The Theology of Meaning*, s. 12 vd.; Şensoy, "Abdülkâhîr el-Cürcânî'de Anlam Problemi", s. 55, 61, 71, 114, 116-117, 126-131, 205-206; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 140-146, 209-220; a. mlf., "Kâdî Abdülcebbâr'ın Sözün Hakikati Teorisi ve Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi Bağlamında Bir Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012): 61-84. Bununla birlikte Cürcânî'nin ısrarlı bir Abdülcebbâr takipçisi olduğunu öne süren çalışmalar da vardır. Bkz. Selvâ en-Neccâr, *el-Cürcânî: emâme'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut: et-Tenvir, 2010. Ancak bu çalışmanın, kendi içinde tutarlı olmakla birlikte Abdülcebbâr ve Cürcânî'nin düşünce sistemine dair bütüncül bir okuma sunmadığı için yetkin olmadığı belirtilmelidir.

Ancak Râzî Cürçânî'nin eleştirel Abdülcebbâr okumasını sürdürmemiştir. Nitekim o, Abdülcebbâr'ın *el-Muğni*'deki açıklamalarını “şimdi [nazımın mahiyetine dair açıklamalarımızı] daha fazla pekiştirelim” diyerek alıntılamış;²⁴⁴ *Nihâyetü'l-îcâz*'da Cürçânî'yi *eş-Şeyhü'l-Îmâm* olarak nitelerken, altı yerde Kâdî Abdülcebbâr'a da *eş-Şeyh* şeklinde atıfta bulunmuştur.²⁴⁵ Râzî'nin Cürçânî'nin *Delâil*'de *el-Muğni*'den yaptığı alıntılarda²⁴⁶ Abdülcebbâr'ı hedef aldığını fark etmemiş olması uzak ihtimaldir. Çünkü o, Cürçânî'nin buralarda *el-Muğni*'den alıntılarda bulunduğu farkındadır ve kendisi de aynı sayfada bulunup Cürçânî'nin alıntılamadığı fesâhatin kaynağına dair Abdülcebbâr'ın tasnifini doğrudan eserine dâhil etmiş ve nazım anlayışını bu alıntı üzerinden geliştirmiştir. Anlaşılan Râzî iki düşünür arasında orta bir yol bulmayı amaçlamaktadır. O, bir yandan Cürçânî'yi takip ederek nazmı gramer gerçeğine atıfla açıklarken, öte yandan kelimelerin birbirine katılmasını mümkün kılan tek unsurun gramer olmadığını, kelimelerin sözlük anlamlarının da dikkate alınması gerektiğini düşünmektedir. Buna uygun olarak Râzî sözdizimi uygulamalarını incelediği nazım bölümüne, lafızların sözlük anlamlarının söz konusu edildiği birtakım bedii konularını da eklemiştir.

Râzî nazımın mahiyetini açıklamaya devam ettiği kısmın üçüncü başlığında, nazım çeşitlerine (*aksâmu'n-nazım*) yer verir. Buna göre, birden çok cümle dizim içerisinde bir araya getirildiğinde bunlar ya sıkı şekilde birbirleriyle irtibatlı olurlar ya da olmazlar. Eğer aynı dizimdeki cümleler birbirleriyle irtibatlı değilse, sözü dizen kişi bu dizime ulaşırken düşünce (*fikr*) ve tefekküre (*reviyye*) ihtiyaç duymadığından, bu çeşit nazım, anlamının doğru ve lafızlarının akıcı olması dışında herhangi bir üstünlük barındırmamaktadır. Câhız'ın, “Allah seni şüpheden uzak tutsun, şaşırırmaktan korusun, seninle ilim arasında bir sebep ve doğruluk arasında bir bağ yaratsın”²⁴⁷ sözü bu kabildendir. İkinci tür dizim ise, cümlelerin birbiriyle sıkı şekilde irtibatlı olduğu dizimdir. Asıl edebî değer dizimin bu tür olanında açığa çıkmaktadır. Bu tür dizimlerde cümleler birbiriyle sıkı irtibat içinde oldukları ölçüde dizim fesâhat açısından ayrıcalıklı

²⁴⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 167.

²⁴⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 243, 244, 245, 246.

²⁴⁶ Alıntılar için bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 215-218.

²⁴⁷ جَنَّبَكَ اللهُ الشُّبُهَةَ، وَعَصَمَكَ مِنَ الْحَيْرَةِ، وَجَعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْمَعْرُوفِ نَسْبًا، وَبَيْنَ الصِّدْقِ سَبَابًا.

bir konuma sahip olmaktadır.²⁴⁸ Râzî bu tasnifi her ne kadar cümlelerin birbiriyle irtibatlı olup olmama durumuna göre yapmış olsa da, o burada cümleler ile sözün parçalarını, ilk tür nazımda cümlelerin birbiriyle irtibatlı olmamasıyla ise nazım sıradanlığını kastetmektedir. Aksi takdirde sözün parçalarının birbiriyle irtibatlı olmadığı bir nazım zaten imkânsızdır.

Cürcânî'nin de *Delâil*'de yaklaşık aynı ifadelerde sunduğu²⁴⁹ bu tasnifin hemen ardından, ikinci tür nazımın kayıt altına alınabilecek kanunlarının olmadığını ve çeşitli vecihlerle gelebileceğini belirten Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*'ın bundan sonraki on bir sayfasında Cürcânî'den ayrılarak Reşidüddin el-Vatvât'ın Farsça kaleme aldığı *Hadâiku's-sihr* isimli eseriyle irtibat kurmaktadır. Râzî *Hadâiku's-sihr*'deki konu başlıklarından yirmi üç tanesini Arapça'ya tercüme ederek bunları sıkı örülmüş dizim türüne örnek olması için nazım bölümünün ilk başlığına yerleştirir. Onun burada yer verdiği konular şöyledir: *Tibâk, mukâbele, i'tirâz, iltifât, telmîh, irsâl-i meseleyn, leff ve neşr, ta'dîd, tensîku's-sıfât, îhâm, murâ'âtü'n-nazîr, medh-i müvecceh, muhtemil li'd-diddeyn, te'kidü'l-medh bimâ yüşbihu'z-zemm, tecâhül-i ârif, suâl ve cevâb, el-iğrâk fi's-sıfa, cem', tefrik, taksîm, mütezzelzil, ta'accüb, hüsn-ü ta'lîl*. Râzî bu konuları nazım ile hangi özellikleri dolayısıyla ilişkilendirdiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Sadece onları “cümleleri birbirine bağlayan unsurlar” olarak nitelendirmektedir.²⁵⁰ Ancak Râzî'nin burada yer verdiği konuların hepsinde cümlelerin birbirine bağlanması söz konusu değildir. Mesela, harekesi değiştirildiği takdirde karşıt anlama dönüşen sözcüklerin kullanılması anlamında *mütezzelzil*'in, cümleleri birbirine bağlamak gibi bir işlevi bulunmamaktadır. Sözcüğün kastedilenin dışında bir anlaşılmaya yol açacak şekilde kullanılması anlamındaki *îhâm*, şaşkınlık ifadesi kullanma anlamındaki *ta'accüb* ve üslub farklılığı meydana getirmek için sözün yönünün değiştirilmesi anlamındaki *iltifât*'ta da durum böyledir.

Kelimelerin sözlük anlamlarının söz konusu olduğu yukarıdaki konuların birçoğunun sözdizimi uygulamalarıyla doğrudan bir ilişkisinin olmadığı açıktır. Şu durumda Râzî, hangi niteliklerine binaen bu konuları nazım başlığı altına yerleştirmiş

²⁴⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 168-170.

²⁴⁹ Cürcânî, *Delâil*, s. 96-98.

²⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 180.

olabilir? Anlaşılan onun nazım kavramına yüklediği anlam Cürcânî'dekinden farklıdır. Cürcânî de *Delâil*'de, nazımın parçaları arasındaki irtibatın kuvvetli olduğu ölçüde sözün edebî değerine üstünlük katacağını belirterek, Râzî'nin yer verdiği konulardan, iki sözcüğün şart ve cevapta karşılıklı olarak eşleştirilmesi anlamındaki *müzâvece* ile bir şeyin durumlarının her bir duruma lâyük niteliğin eklenerek zikredilmesi anlamındaki *taksîmi* zikretmekte ve birkaç örnek vererek konuyu kapatmaktadır.²⁵¹ Ancak *Delâil*'in kavramsal yapısının henüz oturmadığı baş kısımlarında yer alan bu pasaj, Cürcânî'nin nihai bakış açısını temsil etmemektedir. Cürcânî'ye göre fesâhate konu olacak nazım sözün gramatik diziminde söz konusu olmaktadır. Ancak Râzî Cürcânî'nin nahvin anlamlarıyla tanımladığı nazım anlayışını esneterek, kelimelerin bir araya getirilmesini sağlayan unsur gramer, mantıksal ilişkiler ya da kelimelerin sözlük anlamlarından hangisi olursa olsun, bunlardan kaynaklanan anlam inceliklerini nazım kavramının mefhumuna dâhil etmektedir. Râzî'nin anlayışına göre, her ne kadar kelimelerin sözlük anlamları kendi başlarına fesâhate konu olmasalar da, bir araya getirildiklerinde onların sözlük anlamları arasında kurulan ilişkiler nazımda önemli bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Örneğin, “Artık kazanmakta olduklarının cezası olarak az gülsünler, çok ağlasınlar”²⁵² âyetinde sözlük anlamında kullanılan “gülsünler” kelimesi, tek başına fesâhate konu olmasa da, yine sözlük anlamında kullanılan “ağlasınlar” kelimesiyle aralarında zıtlık ilişkisi kurularak bir araya getirildiğinde söze güzellik katmaktadır.

Râzî'nin kelimeler arasındaki anlamsal ilişkileri nazım mefhumuna dâhil etmesinin sonucu, *Delâil*'de önemli yer edinen “nahvin anlamları” kavramının *Nihâyetü'l-îcâz*'de hissedilir şekilde vurgu kaybına uğraması olmuştur. Râzî, lafızcılarının bir iddiasını yanıtlamak ve nazım bölümünün başındaki dört sayfalık kısımda nazımın mahiyetini açıklamak dışında nahvin anlamları kavramına müracaat etmemektedir.²⁵³ Ayrıca o, yukarıdaki konular arasından kelimelerin sözlük anlamlarından ziyade gramatik dizimin öne çıktığı *iltifât*, *i'tirâz* ve *ta'dîd*'de nahvî anlamlarla bir ilişki kurma yoluna gitmemektedir. Örneğin *ta'dîd* söz konusu olduğunda, Râzî bu konuyu “aynı şey

²⁵¹ Cürcânî, *Delâil*, s. 93-96.

²⁵² et-Tevbe 9/82.

²⁵³ Cürcânî, *Delâil*, s. 42, 45, 57, 58, 63, 68, 69, 115-117, 124, 132-139, 143, 144, 148, 155-157, 159, 189, 199, 201-203, 206-208, 211, 215, 223, 226, 228, 234, 238, 242, 243, 245, 250, 251, 254; krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 33, 40, 41, 164, 165, 167.

hakkındaki birden çok ismin bir dize içerisinde verilmesi” şeklinde açıklayarak onun söze kattığı meziyeti birtakım isimlerin ard arda dizilmiş olmasına bağlamaktadır. Hatta isimler arasında birtakım ses ve anlam ilişkilerinin takip edilmesi durumunda güzelliğin daha çok artacağını belirtmektedir.²⁵⁴ Ancak o, birden çok ismi bir araya getiren unsurun ne olduğuna dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Cürcânî ise, tam da Râzî'nin burada verdiği örneği, mef'ûlün hazfi bahsinde gramer uygulaması olarak ele almaktadır. Örnek olarak verilen “filan çözendir ve bağlayandır, kabul edendir ve reddedendir, emredendir ve nehyedendir, ispat edendir ve nefyedendir” cümlesinde Râzî, birtakım isimlerin belli bir sıra takip edilerek bir araya getirilmesini öne çıkarırken, Cürcânî her bir ismin mef'ûlünün düşürülmesiyle masdar kökündeki anlamın ispat edilmesinden bahsetmektedir.²⁵⁵ Yine Cürcânî, ara veya yan cümle kullanımını ifade eden *i'tirâz* meselesine gramatik dizim çerçevesinde değinirken, Râzî burada gramer olgusuna işaret etmemektedir.²⁵⁶

Râzî'nin bu güçsüz nazım kullanımı, sözdizimi uygulamaları ile dolaylamalı anlatımlar arasında Cürcânî'nin gözettiği hassas dengenin dikkatlice üstlenilmemesine yol açmıştır. Bir önceki başlıkta belirtildiği üzere, her edebî sözdeki üstünlüğü açıklama gücüne sahip zemini nazım kavramında bulan Cürcânî, dolaylamalı anlatımları “nazmın ürünleri” (*muktezayâtü'n-nazım*) olarak niteleyerek onları nazma tabi kılmıştı. Ancak sözün fesâhatine bir şekilde katkı sağlayan tüm unsurların bir dökümünü vermeyi hedefleyen Râzî, Cürcânî'nin dolaylamalı anlatımlarla ilgili bu vurgusunu herhangi bir şekilde dillendirmeyerek göz ardı etmiştir. Cürcânî'nin bu konudaki tavrı ve Râzî'de bulunduğu karşılık istiâre konusu üzerinden izlenebilir.

Cürcânî'ye göre fasih sözlerdeki istiâreler sırf istiâre oldukları için değil, dizimdeki konumlarından ötürü güzeldirler.²⁵⁷ Onun istiâreyle ilgili olarak şu gerçeği vurgulaması da bunu göstermektedir: “İstiârede ancak nazmı bilmek ve onun hakikatine vakıf olmakla açıklanabilecek bir nitelik vardır.”²⁵⁸ Zira bir fiilde veya isimde diğeriyle telif edilmeksizin bir istiârenin ortaya çıktığı düşünülemez. Cürcânî örnek olarak “وَاشْتَعَلَ

²⁵⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 174.

²⁵⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 154.

²⁵⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 172; krş. Cürcânî, *Delâil*, s. 99.

²⁵⁷ Kamal Abu Deeb, *al-Jurjani's theory of poetic imagery*, s. 61. Ayrıca bkz. Dayf, *el-Belâğa*, s. 183.

²⁵⁸ Cürcânî, *Delâil*, s. 100.

”الرَّأْسُ شَيْبًا” (baş bembeyaz alev aldı)²⁵⁹ âyetini ele alır. Bu âyetteki üstünlük ve meziyeti sadece istiârede (ateşin ak saç için istiâre edilmesi) aramak yanlış olacaktır. İstiâre ile birlikte fiilin isnâd şeklini mutlaka göz önünde tutmak gerekmektedir. Bu örnekte fiil anlam olarak ait olduğu şey olan beyaz saça (شيب) değil de, o şey sebebiyle olan şeye yani başa (رأس) isnâd edilmiştir. Bir başka ifadeyle, âyetteki ”اشتعل” fiili anlam bakımından ”شيب” ismine ait olsa da, lafız bakımından ”رأس” kelimesine tahsis edilmiş ve merfû kılınmıştır. Daha sonra da anlam bakımından fiilin ait olduğu şey mansûb olarak (شيبا) getirilmiştir. Böylece fiilin birincisine isnâdının ikinci kelime ile aralarındaki bağ ve karışımından ötürü olduğu ifade edilmek istenmiştir. Eğer âyetteki ”اشتعل” fiili ”شيب”e doğrudan isnâd edilse ve ”اشتعل شيبُ الرأس” denilseydi, her ne kadar istiâre hala mevcut olsa da, aynı güzellik ve mükemmellik kalmayacaktı. Ayrıca âyette ”رأس” kelimesinin belirli olarak (*marife*) getirilmesi ve böylece izafet yapılmaksızın izafet anlamı ifade edilmesi de nazım ile ilgili bir özelliktir ve söze güzellik katmaktadır. ”اشتعل رأسي” (başım tutuştu) şeklinde izafet açıkça ifade edilmiş olsaydı bu güzellik kaybolacaktı.²⁶⁰

Râzî Cürçânî'nin sıkça başvurduğu bu örneğe *Nihâyetü'l-îcâz*'ın nazım bölümünde değil de dolaylamalı anlatımları ele aldığı birinci bölümde, Kur'ân'dan istiâre örnekleri getirdiği başlık altında yer vermektedir. O, âyetteki istiâreye işaret ettikten sonra, bazılarının âyetteki üstünlük vechini istiâreye hasrettiğini ancak durumun böyle olmadığını ve daha mükemmel bir vechin bulunduğunu belirterek Cürçânî'nin ilgili açıklamalarını aynen aktarmaktadır.²⁶¹ Râzî nazım bölümünde yer verdiği bir şiirde de güzelliğin yalnızca şiirdeki istiâreden dolayı değil aynı zamanda başvurulan takdim-tehirden de kaynaklandığını ifade etmektedir.²⁶² Yine o, dolaylamalı anlatımları ele aldığı birinci bölümde aklî mecazın söze edebî değer katması için, kimi zaman birtakım unsurların nazımda birbirini takip ederek bu tür mecaza zemin hazırlamasına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.²⁶³

²⁵⁹ Meryem 19/4.

²⁶⁰ Cürçânî âyetteki edebî inceliklere dair daha fazla ayrıntı vermektedir. Cürçânî, *Delâil*, s. 100-102.

²⁶¹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 155-157.

²⁶² Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 170.

²⁶³ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 97.

Cürcânî yukarıdaki âyete ve diğer birçok örneğe fesâhatte nazımın asıl, dolaylamalı anlatımların onun bir ürünü olduğu şeklindeki üst ilkeye ulaşmak için başvurmuştur.²⁶⁴ Nitekim o, bir başka yerde de “وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا” âyetiyle ilgili olarak yukarıdaki hususları sıraladıktan sonra, aynı hususların kinaye ve temsil gibi diğer dolaylamalı anlatımlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir.²⁶⁵ Râzî'nin bu konuda verdiği iki örnek ise, her ne kadar Cürcânî'nin açıklamalarını aktarmış olsa da, satır aralarında kalmış ve o, Cürcânî'nin varmak istediği sonuca ulaşmamış, en azından bunu vurgulamamıştır.

Sonuç olarak Râzî'nin lafız-anlam tartışması, dolaylamalı anlatımlar ve nazım konusundaki tavrı göz önünde bulundurulduğunda, onun i'câza konu olacak sözdeki edebî değerlerin kaynağını ikiye ayırdığı görülmektedir: Sözün müfret unsurlarına ait olan özgün dolaylamalı anlatımlar ve dizimin tamamına ait olan sözdizimi uygulamaları. Öte yandan edebî değerlerin kaynağı olmasalar da sesçil ve lafzî özellikler de söze bir nevi güzellik kattıklarından ötürü fesâhat araştırmasına dâhil edilmelidirler. Şu durumda mükemmelliğe konu olacak nazımda, müfretlerin kendi başlarına durumları ile birbirlerine katılmaları halindeki durumları dikkate alınmalıdır. Bu unsurlar dikkate alındığı ölçüde edebî açıdan farklı mertebelere sahip birçok nazım ortaya çıkacaktır. İki uç taraf ve vasatlardan oluşan bu mertebelerin en alt tarafı sözün, bir derece daha uyumsuz olması durumunda anlamını ifade edemeyecek kadar zayıf dizilmesidir. Bu tür dizimde, genel bir anlamı ifade etmek dışında edebî değer söz konusu değildir. En üst taraf ise sözün, kendisinden daha uyumlu bir başka dizim mümteni olacak şekilde dizilmesidir. Bu iki taraf arasında sayısız çeşitte mertebeler vardır. Her mertebedeki söz kendisinden alttakine nispetle fasih ve belîğdir. En üst taraf ve ona yakın olan dizim ise mükemmel olan dizimdir (*mu'ciz*).²⁶⁶

²⁶⁴ Cürcânî'nin açıklamaları ve bu bağlamda verdiği diğer örnekler için bkz. Cürcânî, *Delâil*, s. 74-76, 98-99.

²⁶⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 393.

²⁶⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 170. Râzî'nin edebî sözlere dair yaptığı bu tasnifin benzerine daha önce Rummânî ve Hattâbî de yer vermiştir. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, s. 75; Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*, s. 26.

2. *Nihâyetü'l-Ukûl*: İ'câz Sorunu ve Nazmın Yeniden Tanımlanışı

Râzî düşüncesinde nazım kavramının gündeme geldiği ikinci eser *Nihâyetü'l-ukûl*'dür. Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'dan (574-575/1178-1179) yaklaşık bir sene sonra yazdığı kelâma dair orta hacimli bu eser (575-576/1179-1180),²⁶⁷ hem *Nihâyetü'l-îcâz*'a olan zamansal yakınlığı hem de sunduğu farklı i'câz çerçevesiyle Râzî'nin nazım anlayışının dönüşüm seyri açısından önemli bir yere sahiptir. Bu başlıkta öncelikle Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl*'de i'câz olgusunu nasıl temellendirdiği özetlenecek, ardından nazım kavramının burada sunulan i'câz tasnifiyle ilişkili olarak kazandığı anlam ortaya konulacaktır.

2.1. İ'câz Vecihleri

İ'câz meselesi *Nihâyetü'l-ukûl*'ün nübüvvetle ilgili konulara ayrılan on altıncı bölümünde gündeme gelmektedir. Râzî'nin burada benimsediği i'câz anlayışının Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebâr ile Şîfî bilgin Şerîf el-Murtazâ'nın görüşlerinin bir tahkiki olduğu söylenebilir. Kâdî Abdülcebâr *el-Muğnî*'nin on altıncı cildinde şariatlerin neshi bölümünün hemen ardından nübüvvât bahislerine geçerek Hz. Peygamber'in inanmayanlara Kur'ân ile meydan okuduğunu ve onu peygamberliğine delil kıldığını belirtmektedir.²⁶⁸ Ardından Kur'ân'ın i'câz vechinin ne olabileceğine dair açıklamalar üzerinde uzunca durarak, nihayetinde i'câz vechi olarak Kur'ân'ın eşsiz fesâhatine ulaşmaktadır.²⁶⁹ Şerîf el-Murtazâ ise *ez-Zehîra fî ilmi'l-keîâm* isimli eserinde, çağdaşı Kâdî'ye benzer şekilde, şariatlerin neshinin hemen ardından gelen nübüvvât bahsinde Hz. Peygamber'in peygamberliğinin en büyük delilinin Kur'ân olduğunu tespit etmektedir.²⁷⁰ Ancak Kâdî'nin aksine o, Kur'ân'ın hangi açıdan mu'ciz olduğu meselesinde başta fesâhat olmak üzere diğer seçenekleri eleyerek sarfeyi benimsemiş

²⁶⁷ Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 108, 111.

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 167, 236-245.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, s. 191-196.

²⁷⁰ Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 360-364.

yoluna gitmiştir.²⁷¹ Murtazâ *ez-Zehîra*'dan önce yazdığı anlaşılan *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe*²⁷² adlı müstakil i'câz eserinde ise sarfe düşüncesini, öne sürülen itirazlara da cevaplar getirerek, ayrıntılı şekilde temellendirmeye çalışmıştır.

Râzî de, Kâdî ve Murtazâ gibi, i'câz konusunu *Nihâyetü'l-ukûl*'ün nübüvvât bölümünde ele almaktadır. Râzî bölümün yüz altmış küsur sayfalık ilk başlığında meydan okuma (*tehadî*) ve aciz bırakmanın (*i'câz*) mahiyeti, mucizelerin naklinin imkânı gibi meseleleri ayrıntılı olarak tartışmakta ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini diğer delillerin yanında ağırlıklı olarak Kur'ân'ın i'câzına dayandırmaktadır. Ardından Kur'ân'ın i'câz vecihlerine dair otuz sayfalık bir başlık açan Râzî, burada Kur'ân'ın hangi niteliğiyle mu'ciz olduğunu araştırma konusu yapmaktadır. Bu başlıkta o, sarfenin çürütülmesi noktasında Kâdî'yi izlerken, sunduğu i'câz tasnifinde Murtazâ'nın kullandığı kavramsal çerçevenin etkisinde kalmıştır.

Râzî Kur'ân'ın i'câzını temellendirirken şu akıl yürütmeye başvurmuştur:

Kur'ân sûrelerinin her birinin mislini getirmek ya olağan şekilde olabilir, ya da böyle olmaz [olağan üstü şekilde gerçekleşir]. Eğer olağan şekilde ise inanmayanların fesâhatleri[ndeki kuvvet], Hz. Peygamber'e olan şiddetli düşmanlıkları ve onun çağrısını çürütme ve yaralama konusunda gerekçelerinin bulunmasına rağmen, onların böyle bir muarazada bulunmamış olmaları mucizelerin en açığı ve delillerin en güçlüsüdür. Eğer olağanüstü şekilde ise Kur'ân zaten mu'ciz olmuş olur. Şu durumda, ister olağan ister olağan üstü şekilde olsun Kur'ân'ın mu'ciz olduğu sabit olmuştur.²⁷³

Râzî'den önce benzer bir akıl yürütmeye yer veren Murtazâ'nın açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, burada Kur'ân'daki her bir sûrenin mislinin getirilmesinin olağan (*mu'tâd*) olmasıyla, Kur'ân ile beşer sözü arasında edebî değer

²⁷¹ Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 378.

²⁷² *el-Mûdih*'in başında neşreden tarafından kaleme alınan takdimde önce *ez-Zehîra*'nın yazıldığı belirtilse de, *ez-Zehîra*'daki atıflar *el-Mûdih*'in daha önce yazıldığını göstermektedir. Bkz. Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 378, 385.

²⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 516-517. Râzî eserin başka yerlerinde de benzer bir akıl yürütmeye başvurmuştur. Bkz. *a.e.*, III, s. 467, 488-489, 492.

açısından bir üstünlük farkı bulunmadığı, varsa da bunun fark edilemeyecek kadar az olduğu vurgulanmaktadır.²⁷⁴

Râzî öncelikle, Kur'ân'ın i'câzı meselesinde ortaya konulan açıklamaların tamamını yukarıdaki akıl yürütme aracılığıyla tasnif etmektedir. Buna göre Kur'ân ya [a] olağan bir durumun engellenmesiyle ya da [b] olağanüstü bir fiil ile mu'cizdir. [a], sarfe görüşünü savunanların izlediği yoldur. Nitekim Kur'ân'a denk bir metin getirmek olağan bir durum olduğu halde muarazanın gerçekleşmemiş olması haddizatında bir mucizedir. [b] ise iki şekilde olabilir: Kur'ân ya [ba] herhangi bir anlama delâlet etmeksizin kesintili sesler olmaları bakımından lafızlarından dolayı, ya da [bb] anlama delâletleri itibara alınması cihetiyle lafızlarından dolayı mu'cizdir.²⁷⁵

[ba] da iki şekilde olabilir: Kur'ân'ın lafızları ya [baa] birlikte, ya da [bab] tek başlarına dikkate alınırlar. [baa], Kur'ân'ın i'câzının onun üslubunda olduğunu savunanların görüşüdür. Zira âyetlerdeki fâsıla ve seci'ler lafızların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. [bab] ise i'câz vechini fesâhat olarak belirleyip, fesâhati sözün lafzî ta'kid ve ağırlıktan salim olmasıyla açıklayanların görüşüdür.²⁷⁶ Râzî'nin [bab] şikkında lafızların ses özelliklerini fesâhat olarak nitelemesi, bu görüşü savunanların böyle isimlendirmesinden dolayıdır. Birazdan geleceği üzere Râzî i'câza konu olan fesâhati farklı şekilde açıklamaktadır.

[bb]'de yani lafızların bir anlama delâletleri itibara alınması durumunda ise üç seçenek söz konusudur: Kur'ân'ın lafızları anlamlarının ya [bba] tamamına ya [bbb] bir cüzüne ya da [bbc] bir gereğine delâlet etmesi cihetiyle dikkate alınabilirler. [bba] durumunda iki seçenek söz konusudur: lafızların anlamlarının tamamına delâleti ya [bbaa] sadece Kur'ân'ın tamamında dikkate alınır, ya da [bbab] tamamıyla birlikte bazısında dikkate alınır. [bbaa], Kur'ân'ın hiçbir çelişki içermemesi dolayısıyla mu'ciz olduğunu savunanların görüşüdür. Nitekim Kur'ân'ın bütününde hiçbir çelişki bulunmamaktadır. [bbab] ise iki şekilde olabilir: Kur'ân'ın bazısında bulunan ve çelişki içermeyen anlamlar ya [bbaba] insan aklının bilebileceği türdendir. Bu, Kur'ân'ın birtakım ince hakikatler içermesi dolayısıyla mu'ciz olduğunu savunanların görüşüdür.

²⁷⁴ Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 61; a. mlf., *ez-Zehîra*, s. 361, 379-380.

²⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 517.

²⁷⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 517.

Ya da bu anlamlar [bbabb] insan aklının idrak edemeyeceği türdendir. Bu ise Kur'ân'ın gaybî haberler içermesinden ötürü mu'ciz olduğunu savunanların görüşüdür. [bba] için söylenenler [bbb] için de söz konusudur. [bbc]'ye gelince bu, Kur'ân'ın i'câzının onun eşsiz fesâhatinde olduğunu savunup, fesâhati de sözdeki istiâre, teşbih, fasıl, vasıl, takdim, tehir, hazif ve izmâr gibi unsurlarla açıklayanların görüşüdür.²⁷⁷

Râzî i'câz vecihlerine dair yaptığı bu ayrıntılı tasnifte nazım kavramına yer vermemekle birlikte, hemen ardından tasnifte açığa çıkan i'câz vecihlerini sıralarken nazmı da zikretmektedir. Bunlar; [a] sarfe, [baa] nazım, [bab] sözün lafzî ta'kidinden arı olması, [bbaa] çelişki içermeme, [bbaba] ince hakikatler barındırma, [bbabb] gaybdan haber verme ve [bbc] fesâhattir. İ'câz vechi olarak bunlardan ikisi veya daha fazlası da bir araya gelebilir.²⁷⁸ İ'câz vecihlerine dair bu sıralama ile yukarıdaki tasnif eşleştirildiğinde, Râzî'nin “nazım” ile yukarıda “üslub” [baa] olarak ifade ettiği i'câz vechini kastettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar doğrudan ifade edilmese de, *Nihâyetü'l-ukûl*'de kimi zaman iki kavramın aynı mefhumu ifade edecek şekilde birbirlerinin yerine kullanılmaları da bunu doğrulamaktadır.²⁷⁹ Şu durumda Râzî'nin buradaki nazım kavramını nasıl açıkladığı ve i'câz meselesinde nereye yerleştirdiği önem kazanmaktadır.

2.2. Üslub Olarak Nazım

Bir önceki başlıkta verilen tasniften anlaşılacağı üzere Râzî *Nihâyetü'l-ukûl*'de nazım kavramını fesâhatten ayrı bir unsur olarak değerlendirmektedir. O, burada nazım kavramını üslub ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Üslub kavramı genellikle Kur'ân'ın kendine özgü anlatım tarzını ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁸⁰ Râzî'nin üsluba yüklediği anlam da buna yakın olmakla birlikte,²⁸¹ onun daha özel bir biçiminden

²⁷⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 517-519.

²⁷⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 518.

²⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 398, 476, 487, 491.

²⁸⁰ Mertoğlu, “Üslûbü'l-Kur'ân”, s. 382.

²⁸¹ Nitekim o, bir yerde Kur'ân'ın şiir, düzyazı gibi yazın türlerinden farklı olduğunu üslub kavramıyla ifade etmektedir. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 487.

ibarettir. Şöyleki, Râzî Kur'ân'ın diğer sözlerden ayrılan üslub farklılığını lafızların bir niteliği olarak değerlendirmektedir. Yukarıdaki tasnifte Râzî'nin Kur'ân lafızlarının bir araya gelerek secî ve fâsıla gibi ses incelikleri oluşturmasını üslub ile ifade etmesi bunu göstermektedir.

Şu durumda, daha önce *Nihâyetü'l-îcâz*'de takdim-tehir, hazif-zikir gibi sözdizimi uygulamalarını ifade etmek için kullanılan nazım kavramı *Nihâyetü'l-ukûl*'de sözün lafzî açıdan sahip olduğu türsel özelliklerini ifade etmek üzere yeniden tanımlanmıştır. Bu noktada sözdizimi uygulamalarının hangi kavram altında düşünüldüğü sorusu açığa çıkmaktadır. *Nihâyetü'l-ukûl*'de fesâhate dair bir açıklamadan anlaşıldığı kadarıyla, Râzî sözdizimi uygulamalarını nazım kavramından bağımsız olarak değerlendirdiği fesâhatin içinde ve dolaylamalı anlatımlarla birlikte ele almaktadır:

İltizâmî delâlete gelince bu, Kur'ân'ın i'câzının eşsiz fesâhatinde olduğunu savunup, fesâhati de sözdeki istiâre, teşbih, fasıl, vasıl, takdim, tehir, hazif ve izmâr gibi unsurlarla açıklayanların görüşüdür.²⁸²

Görüldüğü gibi Râzî fesâhati hala dolaylamalı anlatımlar ve sözdizimi uygulamalarını ifade etmek için kullanmaya devam etmektedir. Fakat onun fesâhati iltizâmî delâlet ile açıklaması dikkat çekmektedir. Daha önce *Nihâyetü'l-îcâz*'de dolaylamalı anlatımlara yönelik yapılan üçlü delâlet taksiminin (*mutabakat, tazammun, iltizâm*) sözdizimi uygulamalarını da kapsayıp kapsamadığı konusunun belirsiz olduğu belirtilmişti.²⁸³ Sözdizimi uygulamaları *Nihâyetü'l-ukûl*'de artık lafzın iltizâmî delâletiyle ilişkili düşünülerek bu belirsizlik ortadan kalkmıştır. Ancak bu konuların lafızların delâletiyle değil, nahvî anlamlarla ilgili olduğu düşünüldüğünde, Râzî'nin bunları iltizâm delâletiyle ilişkilendirmesi Cürcânî'nin nazım anlayışından önemli bir sapma olarak durmaktadır.

²⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 518-519.

²⁸³ Bkz. bu çalışma sayfa 49-50.

Nihâyetü'l-ukûl'de nazım kavramının kullanım bağlamları çözümlendiğinde, Râzî'nin nazmı Kur'ân'ın kendine özgü ses özelliklerini ifade etmek için kullanırken Şerîf el-Murtazâ'nın sunduğu kavramsal çerçeveyi takip ettiği anlaşılmaktadır.²⁸⁴ Murtazâ *ez-Zehîra* ve *el-Mûdih*'te nazım kavramını Kur'ân'ın şiirdeki vezin ve düzyazıdaki kafiye gibi ses unsurlarından ayrışan kendine özgü lafzî dizimini ifade etmek için kullanmaktadır.²⁸⁵ Murtazâ'nın Ebu'l-Kâsım el-Belhî'den (ö. 319/931) yaptığı bir nakilden, nazım kavramının bu anlamdaki kullanımının hicri üçüncü asra kadar gittiği anlaşılmaktadır.²⁸⁶

Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl*'de nazmı yeniden tanımlamasının yanında attığı önemli adımlardan birisi de, bu anlamdaki nazmı Kur'ân'ın i'câzını açıklayacak veche dair tercihi öne çıkarması olmuştur. O, buradaki tasnifinde de Şerîf el-Murtazâ'nın kullandığı kavramsal çerçevenin etkisinde kalmıştır.

Râzî i'câz vecihlerine dair başlıkta ilk olarak ayrıntılı şekilde sarfeyi ele alır ve isim vermeksizin Murtazâ'yı karşısına alarak bu görüşü çürütür.²⁸⁷ Ardından o, beşer sözünde de bulunabileceği gerekçesiyle çelişki içermeme ve sözün lafzî ta'kidinden arı olmasını; Kur'ân'ın her bir sûresindeki i'câzı açıklamaması gerekçesiyle gaybdan haber vermeyi; beşerin kudretinin dışında kalması gerekçesiyle de ince hakikatler içermeyi de eler.²⁸⁸ Râzî'ye göre Kur'ân'ın i'câzı yalnızca onun nazmında yani kendine özgü ses özelliklerinde de olamaz. Çünkü eğer böyle olsaydı, Müseylime'nin Kur'ân'ın meydan okumasına cevap olarak onun nazmına uygun şekilde getirdiği sözler muaraza sayılırdı.²⁸⁹ Nitekim Müseylime'nin Kevser sûresine misil olduğu iddiasıyla söylediği "innâ a'taynâke'l-cemâhir, fesalli lirabbike ve câhir"²⁹⁰ sözleri sûrenin sesçil dizimiyle örtüşmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın nazmına dair bilgi insanlar arasında müşterek olmasından ötürü onun bu özelliğiyle mu'ciz olması mümkün gözükmemektedir.²⁹¹

²⁸⁴ *Nihâyetü'l-ukûl*'de i'câz olgusu ve i'câz vecihlerine dair tartışmaların önemli bir kısmı Murtâzâ'nın eserleriyle irtibatlıdır. Sözelimi nazım kavramının geçtiği yerlerde isim verilmeksizin Murtazâ'nın söylemlerine yer verilmektedir. Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 491, 543-545.

²⁸⁵ Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 46-47; a. mlf., *ez-Zehîra*, s. 381.

²⁸⁶ Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 107, 110-111.

²⁸⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 519-543.

²⁸⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 543-545.

²⁸⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 487, 544.

²⁹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 28.

²⁹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 544.

Râzî nihayetinde fesâhat şikkına ulaşmakta ancak meydan okumaya karşı muarazanın gerçekleşmesi için sadece fesâhatin yeterli olmadığını düşünmektedir. O, tehaddînin mahiyeti hususunda Murtazâ'nın yaklaşımını takip ettiğinde, Kur'ân'ın i'câz vechinin onun eşsiz fesâhatiyle birlikte kendine özgü nazmında olduğu sonucuna varır. Râzî'ye göre, tehaddî âyetleri herhangi bir kayıt içermeksizin mutlak olarak gelmiştir. Meydan okumaya muhatap olanlar da, Hz. Peygamber'den tehaddînin mahiyetine dair bir açıklama istememişlerdir. Herhangi bir açıklama talebi olmadığına göre, meydan okuma muhataplar tarafından bilinen hususlara yönelik olmalıdır. Hiçbir şairin başka şaire meydan okurken kendi şiirinin gaybdan haber vermesi veya çelişki içermemesi gibi belirli bir yönden mislini getirmesini talep ettiği görülmemiştir. Öyleyse meydan okuma, o dönemde anlaşıldığı şekliyle, fesâhat ve üslub özellikleri anlamındaki nazım cihetinden birlikte olmalıdır.²⁹²

Her iki düşünürün tehaddînin mahiyetine dair böyle bir çıkarımda bulunmasındaki amaç, fesâhatte zirve sayılan *muallakât* şiirlerinin ve Müseylime gibi kişilerin Kur'ân'ın meydan okumasına cevap verme girişimlerinin muaraza sayılamayacağını göstermek olmalıdır. Zira eğer tehaddî sadece üslub anlamındaki nazma yönelik olsaydı, Müseylime'nin sözleri muaraza sayılacaktı. Ancak onun getirdiği sözler, fesâhat açısından bir değer taşımadığı için bu durum geçersiz kılınmıştır. Aynı şekilde tehaddî sadece fesâhate yönelik olsaydı, *muallakât* şiirleri gibi kimi fasih sözlerin muaraza sayılması gerekecekti. Ancak Kur'ân'ın ses özellikleri açısından sahip olduğu nazım ile uyuşmadığı için bu durum da geçersiz kılınmıştır.²⁹³ Böylece tehaddînin kapsamının ses özellikleri anlamında nazım ve fesâhati birlikte içine alacak şekilde genişletilmesi, bazı durumların muaraza sayılmasını engellemekte ve muarazanın vuku ihtimalini zorlaştırmaktadır.²⁹⁴

²⁹² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 545; krş. Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 39; a. mlf., *ez-Zehîra*, s. 378. Râzî daha önce *Nihâyetü'l-icâz*'da da ilaveten üç sebep daha zikrederek Kur'ân'ın kendine özgü üslubunun onun i'câz vechi olamayacağını ortaya koymuştur.

²⁹³ Murtazâ ve Râzî tehaddînin mahiyetine dair çıkarıma, muaraza sayılabilecek bazı durumları açıklamak için başvurmuştur. Bkz. Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 89-91, 105, 297; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 487.

²⁹⁴ Şu da var ki *Nihâyetü'l-ukûl*'deki bir pasajda Râzî, İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) ve el-Ma'arrî (ö. 449/1057) gibi kişilerin muaraza girişimlerini geçersiz sayarken, fesâhat ve nazım öne çıkarmak yerine, mu'ciz olanın nübüvveti delâlet etmesi için onun bir mislinin gelecek zamanda ortaya konulmamasını gerektirmediğini belirtmektedir. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 487. Bu kabul edildiği takdirde, tehaddîyi belirli bir zamanla sınırlandırması dolayısıyla Râzî'nin açıklaması i'câz iddiası açısından sorunlu gözükmemektedir. Ancak *Nihâyetü'l-ukûl*'ün bu sayfalarında, Râzî'nin Murtazâ'dan yaptığı alıntılar ile

Muarazanın meydana gelmediğini ispat ederken buraya kadar kısmen aynı görüşü paylaşan iki düşünür, bunun gerekçelendirilmesi yani i'câz olgusunun açıklanması hususunda ayrışmaktadırlar. Murtazâ'ya göre, Kur'ân'ın i'câzı onun fesâhatinde ise, her bir kısa sûre ile en fasih Arap sözü arasındaki edebî üstünlük farkının İmruü'l-Kays'ın (ö. m. 540 dolayları) şiiri ile sıradan bir şairin şiiri arasındaki farktan çok daha fazla olması gerekirdi. Eğer durum bu ise, İmruü'l-Kays'ın şiiri ile sıradan bir şairin şiiri arasındaki üstünlük farkını idrak edebilenin, kısa sûreler ile en fasih Arap sözü arasındaki üstünlük farkını çok daha rahat bir şekilde idrak edebilmesi gerekir. Ne var ki durum böyle değildir. Zira Arap şairlerin kimi şiirleri ile Kur'ân'daki kısa sûrelerin fesâhati arasındaki üstünlük farkının fark edilemeyecek ve i'câza hâlel getirecek kadar az olduğu açıktır.²⁹⁵ Murtazâ kısa sûrelerin durumunu Kur'ân'ın tamamına teşmil etmemek için herhangi bir gerekçe olmadığını öne sürerek Kur'ân'ın i'câzı meselesinde sarfeyi benimser.²⁹⁶ Anlaşılan o, fesâhat ve nazma dair ilimlerin çekilip alınmaması durumunda muarazanın kolaylıkla vuku bulacağını varsaymaktadır. Murtazâ fesâhatin yanında Kur'ân'ın kendine özgü ses özellikleri anlamında nazmı da şart koşarak muarazanın gerçekleşmediğini göstermiş ve bu durumu sarfe ile açıklamıştır.

Râzî'ye gelince o, muhtemelen Murtazâ'nın yukarıdaki açıklamalarını dikkate alarak, iyi bir şairin şiiri ile sıradan bir şairin şiiri arasındaki açık üstünlük farkını idrak edebilenin, kısa sûrelerin fesâhati ile en fasih Arap sözü arasındaki az miktardaki üstünlük farkını idrak edemeyeceği önermesinin zorunlu olarak doğru olmadığını savunmaktadır. İddia kabul edildiğinde bile, bu, Kur'ân ve beşer sözü arasında üstünlük farkı olmamasını gerektirmemektedir. Zira İmruü'l-Kays'ın şiiri ile sıradan bir şairin şiiri arasındaki üstünlük farkı, İmruü'l-Kays'ın şiiri ile Kur'ân'ın kısa sûrelerinin fesâhati arasındaki farktan fazla olmakla birlikte bu, İmruü'l-Kays'ın şiirini mu'ciz kılmamaktadır. Bir başka ifadeyle, iki sözden birini mu'ciz kılan fesâhatteki farkın miktarı değil, farkın kendisidir. Kısa sûrelerin fesâhati İmruü'l-Kays'ın şiirinden az da

onun kendi ifadelerinin birbirine girdiği göz önünde bulundurulduğunda, bu ifadelerin Râzî'ye aidiyetinin kesin olmadığı belirtilmelidir. Böyle bir açıklamayı, Murtazâ'nın yapmış olması ihtimaller arasında olmakla birlikte, *ez-Zehîra* ve *el-Mûdih*'te yapılan yüzeysel bir taramada İbnü'l-Mukaffa' ve el-Ma'arrî isimlerine rastlanılmamıştır.

²⁹⁵ Murtazâ, *el-Mûdih*, s. 36-38; krş. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 535-537.

²⁹⁶ Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 379.

olsa üstün ise, Kur'ân hala en üst mertebede olduğu için mu'cizdir. Bir adım daha ileri gidilip Kur'ân'ın kısa sûrelerinin fesâhati ile en fasih Arap sözünün fesâhati arasında bir fark olmadığı kabul edilse bile, Râzî'ye göre bu, onun i'câzını bozmamaktadır. Çünkü tehadî her bir sûreye yönelik değil, mutlak olarak yapılmıştır. Kısa sûreler fesâhatin açığa çıkabileceği miktarı barındırmadığı için muarazaya konu olamazlar. Öyleyse kısa sûreler ile en fasih Arap sözü arasında fesâhat açısından bir fark olmaması, Kur'ân'daki en fasih sûre ile en fasih Arap sözü arasında bir fark olmayacağı anlamına gelmemektedir.²⁹⁷

Kur'ân ile beşer sözü arasında bir şekilde üstünlük farkı olduğunu ortaya koyan Râzî bunu, Kur'ân'ın fesâhati ve üslub anlamındaki nazımıyla “birlikte” mu'ciz olmasıyla gerekçelendirmektedir. O, tehadînin mutlak olarak gerçekleşmesinden hareketle şu sonuca varır:

İ'câz meydan okumanın gerçekleştiği şeyde vuku bulur.
[...] Kur'ân'la tehadînin fesâhat ve nazımda birlikte gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Durum bu olunca, Kur'ân da bu iki vechin ikisiyle birlikte mu'ciz olmalıdır.²⁹⁸

Râzî i'câz konusunda fesâhate ek olarak buradaki anlamıyla nazımı şart koşarken, bununla nasıl bir birlikteliği kastettiğine dair açıklamada bulunmamaktadır. Onun üslub anlamındaki nazımı tek başına i'câz vechi olarak kabul etmediği kesindir. Ancak tek başına fesâhatin i'câz için yeterli olup olmadığı konusu açık değildir.

Râzî'nin ifadeleri iki şekilde anlaşılmaya müsaittir. Birincisi o, ses özellikleri anlamında nazımı i'câz için fesâhatin yanında gerek şart olarak düşünmüş olabilir. Bu durumda fesâhat, her ne kadar asıl unsur olsa da, tek başına i'câz için yeterli değildir. Dolayısıyla Kur'ân fesâhati ve nazımıyla birlikte mu'cizdir. İkisinden birisi olmadığı takdirde i'câz bozulmaktadır. Ya da Râzî, buradaki anlamıyla nazımı fesâhatin yanında i'câzın gereği olarak değil, tamamlayıcı unsuru olarak düşünmüş olabilir. Buna göre Kur'ân, nazımı dikkate alınmasaydı bile sadece fesâhatiyle mu'ciz olacaktı. Ek olarak

²⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 540-542.

²⁹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 545.

beşer sözünden farklılaşan eşsiz bir nazma yani ses uyumuna sahip olması onun i‘câzını güçlendirmiştir. Şu durumda nazım yalnızca fesâhatle birlikte i‘câza konu olmaktadır.²⁹⁹ Tehaddînin mutlak olarak gerçekleşmesi bu yorumu geçersiz kılmamaktadır. Zira tehaddinin mutlak olarak gerçekleşmiş olması, i‘câzın da mutlak olarak gerekçelendirilmesini gerektirmemektedir. Ayrıca Râzî’nin tek başına nazmı i‘câz vechi olarak reddederken, tek başına fesâhatin durumuyla ilgili bir açıklamada bulunmaması da bu yorumu desteklemektedir. Öte yandan, sadece fesâhat söz konusu edildiğinde kimi Arap sözünün edebî açıdan kısa sûrelere denk olduğu da görülmektedir. Bu durum, Râzî’nin de belirttiği gibi, tehaddînin her bir sûreye değil, mutlak olarak sûrelere yönelik gerçekleşmesiyle açıklanabilir. Tıpkı nazım gibi çelişki içermeme, ince hakikatleri barındırma, gaybdan haber verme de i‘câz için tamamlayıcı unsur olmalarına rağmen bunların fesâhatin yanında şart koşulmamalarının sebebi ise, her bir sûrede söz konusu olmamaları ya da beşer sözünde de bulunabilmeleridir.

Her halükârda, Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz*’da üslub olarak adlandırdığı ve araştırma konusu yapmakla birlikte fesâhatin kaynağı olarak değerlendirmedeği sesçil ve lafzî özellikleri *Nihâyetü’l-ukûl*’de nazım kavramıyla ifade ederek bu anlamdaki nazmı i‘câz meselesinde fesâhatin yanında ikinci bir gerek olarak sunması, onun *Nihâyetü’l-îcâz*’da “sûret” kavramını üstlenmemesiyle irtibatlı olarak düşünülebilir. Çalışmanın birinci bölümünde gösterildiği üzere, Cürcânî “sûret” kavramını ortaya koyarak lafız-anlam ikiliğini aşmış, ancak kavramı üstlenmeyen Râzî fesâhat araştırmasını lafız-anlam ikiliği içerisinde sürdürerek Cürcânî’nin hassasiyetlerini göz ardı etmişti. *Nihâyetü’l-ukûl*’e gelindiğinde o, anlamlara atıfla açıkladığı fesâhat ile ses ve lafızlara atıfla açıkladığı nazmı birbirinden farklı unsurlar olarak ele almaktadır. Sonuçta, *Nihâyetü’l-îcâz*’da büyük oranda Cürcânî’nin oluşturduğu kavramsal dili takip eden Râzî’nin *Nihâyetü’l-ukûl*’de Murtazâ’nın sunduğu kavramsal çerçevenin etkisinde kaldığı görülmektedir.

²⁹⁹ Kâdî’nin benzer ifadeleri için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, s. 216, 224-225, 321.

3. *Mefâtihü'l-Gayb*: İ'câz ve Çok Anlamlı Bir Kavram Olarak Nazım

Nihâyetü'l-îcâz ve *Nihâyetü'l-ukûl*'den sonra nazım ve i'câz kavramlarının kendini gösterdiği bir diğer eser *Mefâtihü'l-gayb*'dir. Diğer ikisinden sonra yazılmış olan bu eserde Râzî'nin i'câz ve nazım anlayışı tüm boyutlarıyla kendini göstermiştir. Bundan sonraki başlıklarda öncelikle i'câz sorununun *Mefâtih*'te nasıl ele alındığı ortaya konulacak, ardından nazım kavramının farkı kullanımları ve bu kullanımların i'câz ve fesâhat ile nasıl ilişkilendirildiği incelenecektir.

3.1. İ'câz Vecihleri

Mefâtihü'l-gayb'da Kur'ân'ın i'câzı meselesi tehadîye konu olan âyetlerin tefsiri bağlamında gündeme gelmektedir. Buna göre inkârcılara meydan okunarak Kur'ân'ın mislini, on sûresinin mislini, bir sûresinin mislini ve nihayet bir sûresinin parçasının mislini getirmeleri talep edilmiştir.³⁰⁰ Araplar fesâhatte çok ileri düzeyde olmalarına ve Kur'ân'ın meydan okumasına karşılık verme konusundaki şiddetli arzularına rağmen, onun en kısa sûresinin mislini getirmekten dahi aciz kalmışlardır.³⁰¹ Bu gerçek tarihsel bir olgu olarak sabit olmakla birlikte âlimler, Kur'ân'ın insanları hangi özelliğiyle aciz bıraktığı konusunda farklı açıklamalar getirmişlerdir. Bunlar; Kur'ân'ın [a] eşsiz fesâhati, [b] üslubu, [c] çelişki içermemesi, [d] sayısız ilim barındırması, [e] insanların muarazadan alıkonulmaları (*sarfe*) ve [f] gaybî haberler içermesidir. Râzî çoğunluğun görüşü olduğunu belirterek, bu görüşler arasından fesâhati tercihe şayan bulur ve âyet üzerinden farklı bir gerekçelendirme sunar. Buna göre âyette inanmayanlardan “uydurulmuş (*müftereyât*) on sûre” getirmeleri istenmektedir.³⁰² [c], [d] ve [f] şıkları bu nitelermeye uygun düşmemektedir.³⁰³ Zira bu seçeneklerde söz konusu olan hususların

³⁰⁰ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XX, s. 198; XXI, s. 407. Râzî bir başka yerde tehadî mertebelerini altılı bir taksim üzerinden vermektedir. *A.e.*, XVII, s. 255.

³⁰¹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, II, s. 266; XXIV, s. 422.

³⁰² “Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin.” Hûd 11/13.

³⁰³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XVII, s. 325.

uydurma olması mümkün değildir. Râzî'ye göre yalnızca fesâhat şıkkı, doğru olsun yalan olsun her türlü sözü kapsadığından meydan okumadaki bu niteliği kendinde barındırmaktadır. Sarfe açıklaması ise zayıf bir sözün, anlamına fasih sözden daha güçlü şekilde delâlet edeceği sonucunu doğuracağı için geçersizdir.³⁰⁴ Dolayısıyla Kur'ân eşsiz fesâhatiyle mu'ciz olmalıdır.³⁰⁵

Durum bu olmakla birlikte *Mefâtih*'te bir i'câz vechi olarak sadece fesâhatin öne çıkarıldığı yerler dışında,³⁰⁶ kimi zaman fesâhatin yanında ya da ondan bağımsız olarak diğer i'câz vecihlerine de yer verildiği gözlenmektedir. Râzî *Mefâtih*'in bazı yerlerinde Kur'ân'ın eşsiz üslubu, gaybdan haber vermesi ve sayısız ilmi kendisinde barındırmasını birer i'câz vechi olarak değerlendirmektedir.³⁰⁷ Yine o, aşağıda söz konusu edilecek farklı nazım kullanımlarını da Kur'ân'ın i'câzıyla ilişkilendirecektir. *Nihâyetü'l-îcâz*'da i'câz vechine dair bu seçenekleri eleyerek yalnızca fesâhati öne çıkaran Râzî'nin³⁰⁸ *Mefâtih*'te farklılaşan bu açıklamaları, farklı sorulara cevap aradığından ötürü bir çelişki olarak değerlendirilmemelidir.³⁰⁹ Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da “Kur'ân'ın tamamındaki i'câzın yanında her bir sûredeki i'câzı da açıklayacak nitelik nedir?” sorusuna cevap aradığı için, yalnızca fesâhat unsurunu öne çıkarmaktadır. O, i'câzın fesâhat dışındaki açıklamalarını mutlak olarak reddetmemiş, i'câzın yalnızca bu hususlara hasredilmesine karşı çıkmıştır.³¹⁰ Öte yandan o, *Mefâtih*'te “Kur'ân'ın insanları mislini getirmekten aciz bıraktığı nitelikler nelerdir?” sorusunu aklında tuttuğu yerlerde mucizeliğe bir şekilde açıklama sağlayan unsurların tamamını zikretme yoluna giderek fesâhatin yanında diğer i'câz vecihlerini de öne çıkarmış, *Nihâyetü'l-îcâz*'daki soruyu aklında tuttuğu yerlerde ise i'câz vechi olarak fesâhati öne çıkarmıştır.

³⁰⁴ Bunun ayrıntılı açıklaması için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 527-528.

³⁰⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XVII, s. 325.

³⁰⁶ Diğer yerler için bkz. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XIII, s. 159; XV, s. 420; XVII, s. 330; XVIII, s. 417; XXIV, s. 571.

³⁰⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, V, s. 253; XIII, s. 124; XIX, s. 55; XXIV, s. 535. Yalnızca gaybî haberler içermesini mu'ciz olarak nitelediği yerler için bkz. *a.e.*, III, s. 507; VIII, s. 256; XIII, s. 55; XVI, s. 6; XVIII, s. 522; XIX, s. 130; XXV, s. 80; XXVII, s. 574; XXXII, 339. Yalnızca sayısız ilim barındırmasını mu'ciz olarak nitelediği yerler için bkz. *a.e.*, XV, 380, 385, 441. Yalnızca çelişki içermemesini mu'ciz olarak nitelediği yerler için bkz. *a.e.*, X, 152; XIII, s. 126.

³⁰⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 26-28.

³⁰⁹ Kahveci ve Abdülhamid Râzî'nin *Mefâtih*'te i'câz açıklamalarında çelişkiye düştüğünü savunmaktadır. Kahveci, “Fahredden er-Râzî'nin *Mefâtihü'l-Gayb* Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân”, s. 138-139; Abdülhamid, er-Râzî müfessiren, s. 234.

³¹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 29-30.

Râzî *Mefâtîh*'in üç yerinde fesâhatin yanında sarfe görüşünü de i'câz vechi olarak zikretmiş ve buralarda sarfeyi makul karşıladığını ima eden ifadelerle yer vermiştir. Bu durum onun i'câz anlayışı açısından önemli bir sorun oluşturmaktadır. Nitekim Râzî'nin sarfeyi benimsemesi durumunda, Kur'ân'ın i'câzını fesâhat ile temellendirmesi bir çelişki doğuracaktır. Dolayısıyla *Mefâtîh*'te nazım kavramının fesâhatle ilişkisine geçmeden önce bu konu netleştirilmelidir.

Kur'ân'ın tertibi esas alındığında Râzî'nin sarfe görüşünü de bir i'câz vechi olarak öne çıkardığı yerlerden ilki Bakara sûresi 23. âyettir. Râzî âyetin tefsirinde nübüvvetin ispatı olan Kur'ân'ın mu'ciz olduğunun iki yoldan açıklanabileceğini belirtir. Birinci yolda, Kur'ân'ın mislinin getirilememiş olması onun eşsiz fesâhatiyle açıklanmakta ve nübüvvet fesâhat cihetinden temellendirilmektedir.³¹¹ Ancak Râzî doğruya daha yakın bulduğu ikinci yolda farklı bir akıl yürütme takip etmektedir:

İkinci yol şudur: Kur'ân fesâhatte i'câz sınırına ya ulaşmıştır ya da ulaşmamıştır. Eğer ulaşmış ise onun mu'ciz olduğu zaten sabit olmuştur. Eğer ulaşmamış ise ona muarazada bulunmak mümkün olurdu. Ancak bu mümkün olmasına ve inanmayanların bunu gerçekleştirmek için birçok sebebe sahip olmalarına rağmen muarazada bulunmamaları olağanüstü bir durumdur. Öyleyse bu bir mucizedir. Böylece Kur'ân'ın her halükârda ('*alâ cemâ'i'l-vücûh*) mu'ciz olduğu sabit olmuştur. *Bizce bu [ikinci] yol doğruya daha yakındır.*³¹²

Mefâtîh'te aynı akıl yürütmeye İsrâ sûresi 88. âyette yer verilmekte ve i'câzın sadece fesâhat ya da sadece sarfe ile açıklanması yerine, yukarıdaki akıl yürütme tercih edilmektedir.³¹³ Benzer bir akıl yürütmeye üçüncü olarak Tûr sûresi 34. âyette de başvurulmakta, dahası bu sefer sarfe düşüncesinde bir tutarsızlık olmadığı (*ve lâ fesâde fîhi*) belirtilmektedir.³¹⁴

³¹¹ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, II, s. 347.

³¹² Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, II, s. 348.

³¹³ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXI, s. 406.

³¹⁴ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXVIII, s. 215.

Râzî'nin fesâhatin yanında sarfe görüşünü de i'câz hususunda makul bir açıklama olarak değerlendirdiği ikinci yolu doğruya daha yakın bulması ve sarfe açıklamasında bir tutarsızlık olmadığını belirtmesi çoğunluk araştırmacıları, onun i'câz konusunda sarfeyi benimsediği,³¹⁵ müteredit kaldığı,³¹⁶ görüş değiştirdiği,³¹⁷ aynı anda iki görüşü birlikte savunduğu³¹⁸ ya da kendisiyle çelişkiye düştüğü³¹⁹ sonucuna götürmüştür.³²⁰ Ancak bu konuda öne sürülen deliller Râzî'nin konu hakkındaki nihai görüşünü tespit etmek için yeterli olmadığından, kesin bir yargıya varmak yerine, Râzî'nin açıklamalarını kendi bağlamında değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Râzî'nin *Mefââtih*'te i'câz konusundaki açıklamalarında *Nihâyetü'l-ukûl*'e başvurduğu anlaşılmaktadır.³²¹ *Nihâyetü'l-ukûl*'deki bağlam ile *Mefââtih*'teki bağlam birlikte değerlendirildiğinde onun konu hakkındaki yaklaşımı belirginlik kazanmaktadır. Yukarıda yer verilen araştırmacılar Râzî'nin ilgili eserini göz önündeki bulundurmamışlar, sadece Zerkân, Râzî'nin i'câz konusunda üç farklı görüş sunduğunu ve bunlardan ilk ikisine *Nihâyetü'l-ukûl*'de yer verdiğini belirtmekle yetinmiştir.³²²

Nihâyetü'l-ukûl'de i'câz konusu nübüvvetin ispatı bölümünde yer almaktadır. Benzer şekilde Râzî *Mefââtih*'te de, öncesindeki diğer âyetlerle ilişkili olarak Bakara sûresi 23. âyeti nübüvvetin ispatı bağlamında okumaktadır. Nitekim o, âyetin tefsiri için “nübüvvet hakkında” başlığını açmış ve i'câz meselesini ele almaya Hz. Peygamber'in peygamberliğinin Kur'ân'ın mucize oluşuna dayandığını belirterek başlamıştır.³²³ Öyleyse hem *Nihâyetü'l-ukûl* hem de *Mefââtih*'in bu sayfalarında Râzî'nin öncelikli hedefinin Kur'ân'ın hangi cihetten mu'ciz olduğunu belirlemek değil, onun Hz. Peygamber'in peygamberliğine delâlet ettiğini ispatlamak olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için Râzî her iki eserinde de hangi cihetten olursa olsun Kur'ân'ın mu'ciz

³¹⁵ Yavuz, “Sarfe”, s. 141.

³¹⁶ Arpa, “Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı”, s. 791.

³¹⁷ Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-keîâmîyye ve'l-felsefîyye*, s. 571-572; Arpa, “Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı”, s. 799.

³¹⁸ Erdoğan, Fahreddin Râzî'ye Göre Kur'ân'da İ'câz Sorunu, s. 72.

³¹⁹ Kahveci, “Fahreddin er-Râzî'nin Mefââtihü'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân”, s. 132, 133.

³²⁰ Halku'l-Kur'ân ve efâl-i ibâd bağlamındaki görüşlerinden hareketle Râzî'nin sarfeyi benimsemesinin imkânsız olduğunu savunan bir yaklaşım için bkz. Yurt, “Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'ân”, s. 143-144.

³²¹ *Mefââtih*'te takip edilen akıl yürütmenin aynısı ve benzerlerine *Nihâyetü'l-ukûl*'de de yer verilmektedir; bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 468, 492, 517.

³²² Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-keîâmîyye ve'l-felsefîyye*, s. 571-572.

³²³ Râzî, *Mefââtihü'l-gayb*, II, s. 347.

olduğunu ispatlayan açıklamaların tamamını makul karşılamaktadır. İ'câzın yalnızca Kur'ân'ın eşsiz fesâhati cihetinden açıklanması, Kur'ân'ın fesâhatine muarazada bulunulmasının aklen mümkün olduğu düşünüldüğünde, yeterli bir açıklama sunmamaktadır. Sözgelimi, her ne kadar âdeten mümkün gözükmese de, Kur'ân insan dışı varlıklar tarafından Hz. Peygamber'e iletilmiş ya da Hz. Peygamber onu birtakım müdahalelerle diğer peygamberlerden almış da olabilirdi.³²⁴ Bu noktada Râzî i'câz meselesinde sadece fesâhat ya da sadece sarfeyi öne çıkarmak yerine yukarıda verilen akıl yürütmenin takip edilmesinin daha doğru olacağını düşünmektedir. Kur'ân fesâhatiyle insanları ya aciz bırakmıştır ya da bırakmamıştır. İlk durumda onun mucizeliği, dolayısıyla Hz. Peygamber'in peygamberliği zaten sabit olmaktadır. İkinci durumda ise inanmayanların muarazada bulunmamış olması olağanüstü bir durum olduğu için bir mucize gerçekleşmiş ve Hz. Peygamber'in peygamberliği yine sabit olmuştur. Ancak Kur'ân'ın i'câzı sarfeyle açıklandığında, nübüvvetin delili olan mucize Kur'ân'ın kendisinde değil, alıkoyma fiilinde gerçekleşecek, dolayısıyla burada Kur'ân'ın i'câzından bahsedilemeyecektir. Bu durumun farkında olan Râzî her iki eserinde de fesâhati öne çıkardığı yerlerde i'câzı Kur'ân'a atfederken, sarfeyi zikrettiği yerlerin tamamında mutlak olarak mucizeden bahsetmekte ve bunu Kur'ân'la kayıtlamamaktadır.

Sonuç olarak, *Mefâtiḥ*'te sarfeyle ilgili yapılan açıklamalar bağlama göre şekillenmektedir. Nübüvvet söz konusu olduğunda sarfe de makul bir i'câz vechi olmakla birlikte, Kur'ân'ın i'câzı söz konusu olduğunda fesâhat öne çıkarılmaktadır.³²⁵ Dolayısıyla Râzî'nin i'câz meselesinde mütereddit kaldığı, görüş değiştirdiği ya da kendisiyle çelişkiye düştüğü şeklindeki genelleyici tespitlere ihtiyatla yaklaşmak daha isabetli olacaktır. Râzî'nin ilgili ifadeleri onun sarfeyi tutarsız ve geçersiz bulduğunu kanıtlamadığı gibi, sarfeyi benimsediği anlamına da gelmemektedir.³²⁶ Ancak şu kesindir ki, Râzî nübüvvet bağlamından ayrıldığında Kur'ân'ın eşsiz fesâhatini onun en

³²⁴ Nitekim Murtazâ, fesâhat açıklamasının bu tür soruları cevaplama da yeterli olmadığını öne sürerek sarfeyi benimsemektedir. Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 385-395.

³²⁵ Râzî ilgili eserlerinin üçünde de, doğrudan Kur'ân'ın i'câz vechini araştırma konusu yaptığı yerlerde sarfe açıklamasını açık şekilde reddetmektedir; bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 26-27; a.mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, III, s. 520-532, 540-543; a. mlf., *Mefâtiḥü'l-gayb*, XVII, s. 325.

³²⁶ Esasında Râzî'nin sarfeyle ilgili açıklamaları diğer birçok meselede olduğu gibi onun, delilin formel gücü ile doğruluğu arasındaki ayrımı dayanan tahkik yöntemi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu yöneme dair bkz. Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 23-36.

önemli i'câz vechi olarak sunmaktadır. Bu noktada *Mefâtîh*'te fesâhatin nasıl açıklandığı önem kazanmaktadır. Abdülkâhir el-Cürcânî tehadîye konu olan i'câz vechi olarak fesâhati belirlemiş ve onu nazım kavramına başvurarak açıklamıştı. Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da belli ölçüde Cürcânî'yi izlerken, *Nihâyetü'l-ukûl*'de nazmı yeniden tanımlamış ve onu fesâhat kavramından bağımsız olarak değerlendirmişti. Onun *Mefâtîh*'te nazım kavramını nasıl ele aldığı ve i'câz, fesâhat ve nazım ilişkisini nasıl kurduğu ise aşağıda incelenecektir.

3.2. Nazım Kavramının Kullanımları

Mefâtîh'te nazım, *Nihâyetü'l-îcâz* ve *Nihâyetü'l-ukûl*'deki kavramsal içeriğini de kapsayacak şekilde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Râzî bu kullanımları birbirinden açıkça ayırtmamıştır. Ancak dikkatli bir tahlil onun *Mefâtîh*'te nazmı her zaman aynı anlamda kullanmadığını göstermektedir. Râzî söz konusu olan farklı kullanımların tamamında nazmı fesâhatten ayrı bir unsur olarak değerlendirmekte ve kimi zaman bunları Kur'ân'ın i'câzıyla ilişkilendirmektedir.

3.2.1. Üslub Olarak Nazım

Daha önce Râzî *Nihâyetü'l-ukûl*'de nazım kavramını Kur'ân'ın bilinen edebî türlerden hiçbirine benzememesiyle diğer söz türlerinden farklılaşan üslubunu ifade etmek için kullanmıştı. Nazım kavramı *Mefâtîh*'te de Kur'ân'ın kendine özgü üslubunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak bu üslub özelliği *Nihâyetü'l-ukûl*'de lafızların bir niteliği olarak değerlendirilirken, *Mefâtîh*'te anlam olgusunu da içine alacak şekilde daha geniş anlamda söz konusu edilmektedir.

Râzî, her ne kadar açıkça ifade etmese de bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla, en az sekiz yerde nazım kavramını Kur'ân'ın diğer yazın türlerinden farklılaşan üslubunu

ifade etmek için kullanmaktadır.³²⁷ Nazmın bu anlamdaki daha açık kullanımını ise Zümer sûresi 23. âyetin tefsirinde söz konusudur. Burası aynı zamanda Râzî'nin *Mefâtih*'te nazım ile üslubu doğrudan ilişkilendirdiği tek yerdir:

Kur'ân'ın en güzel söz olması ya [a] lafzı, ya da [b] anlamı cihetiyledir. Lafzı cihetiyle en güzel söz olması ise iki açıdan olabilir: Bu güzellik ya [aa] fesâhat ve sağlamlığı, ya da [ab] *üslubdaki nazmı* sebebiyledir; zira Kur'ân ne şiir ne konuşma ne de düzyazı cinsinden olmayıp, bunların hepsinden farklı bir türdür. Bununla birlikte her selim fitrat sahibi Kur'ân'ı beğenir ve ondan tat alır.³²⁸

Râzî burada fesâhat ile Kur'ân'ın içerdiği edebî sanatları, nazım ile ise onun diğer yazın türlerinden farklılaşan üslubunu kastetmektedir. Devamında o, Kur'ân'ın anlamı cihetiyle en güzel söz olmasını onun çelişki içermemesi, gaybdan haber vermesi ve sayısız ilim barındırmasıyla açıklamaktadır. Burada dikkat çeken husus üslub anlamındaki nazmın fesâhatten ayrı bir unsur olarak değerlendirilmesi³²⁹ ve her ikisinin de lafzın bir sıfatı olarak sunulmasıdır. Fesâhatin lafzın bir niteliği olarak sunulması mecazî bir kullanım olmalıdır.³³⁰ Ancak üslub ile ilişkilendirilen nazmın hakiki anlamda mı mecazî anlamda mı lafızların bir sıfatı olarak değerlendirildiği kapalıdır. Râzî buradan bağımsız olarak iki yerde de, nazım kavramını kullanmaksızın Kur'ân'ın eşsiz üslubunu, onun Allah Teâlâ tarafından indirildiğine dair deliller arasında zikretmektedir.³³¹ Râzî buralarda da üslubu lafız olgusu mu anlam olgusu mu olarak değerlendirdiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Şu durumda Râzî'nin *Mefâtih*'te nazmı hem lafız hem de anlamları dikkate alarak kullandığı söylenebilir.

³²⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, I, s. 185; II, s. 349-350; XV, s. 479; XIX, s. 123; XXI, s. 409; XXII, s. 151, 103; XXIII, s. 267.

³²⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXVI, s. 442.

³²⁹ Bu anlamdaki nazım ile fesâhatin ayrıştırıldığı bir başka yer için bkz. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXI, s. 409.

³³⁰ Nitekim yüz sayfa öncesinde Kur'ân'ın fesâhatinin onun lafızlarının sağlamlığından kaynaklandığı belirtirken açık şekilde mecazî kullanıma başvurulduğu anlaşılmaktadır. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXVI, s. 354.

³³¹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, V, s. 253; XVII, s. 325.

Mefâtiḥ'te nazmın üslub anlamındaki kullanımı i'câz meselesiyle de ilişkilendirilmektedir. Yukarıdaki alıntıda Kur'ân'ın en güzel söz olmasının gerekçeleri arasında onun eşsiz nazmının da sunulmasına ilaveten, Râzî iki yerde daha bu anlamdaki nazmı bir i'câz vechi olarak zikretmektedir.³³² Ancak o, *Nihâyetü'l-ukûl*'deki gibi burada üslub anlamındaki nazmı i'câz için fesâhatin yanında şart koşmamıştır. Bu, "*Nihâyetü'l-ukûl*" başlığında yer verildiği üzere, Râzî'nin nazmı fesâhatin yanında i'câz için tamamlayıcı bir unsur olarak şart koştuğu kabul edildiği takdirde önemli bir dönüşüm olarak değerlendirilmemelidir.

Sonuçta Râzî, üslub anlamdaki nazmı fesâhatten ayrı bir unsur olarak değerlendirmiş ve aralarında kavramsal bir ilişki kurmamıştır. Onun bu yaklaşımı, tıpkı *Nihâyetü'l-ukûl*'de olduğu gibi, Cürçânî'nin nazım anlayışını kavramsal bir farkındalıkla üstlenmemesinin bir sonucu olmalıdır. Nitekim Cürçânî i'câzı fesâhatle açıklamış ve fesâhati nazım kavramıyla temellendirmişti.

Öte yandan Râzî, aşağıda değinilecek olan metinsel bütünlük ve tertip anlamındaki nazmı, Kur'ân'ın üslubuyla da ilişkilendirmektedir. Nitekim o, Kur'ân'ın, âyetlerinin tertibiyle de mu'ciz olduğunu belirttikten sonra, "Kur'ân üslubu açısından mu'cizdir, diyenler de muhtemelen bunu [onun nazmıyla mu'ciz olduğunu] kastetmişlerdir"³³³ ifadesine yer vermektedir. Buradan yola çıkarak, Râzî'nin metinsel dizim ve bütünlüğü Kur'ân'ın üslubunun bir unsuru olarak düşündüğü söylenebilir. Bundan sonraki başlıkta nazmın *Mefâtiḥ*'teki bu boyutu ele alınacaktır.

3.2.2. Metinsel Bütünlük ve Tertip Olarak Nazım

Mefâtiḥ'te nazım kavramı, diğer kullanımlarına nispetle daha yoğun şekilde, Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin metinsel bütünlük ve tertip bakımından insicamını ifade etmek için kullanılmaktadır. Burada metinsel bütünlük ile Kur'ân'ın tamamına yayılan anlamsal tutarlılık, sağlamlık ve uyumluluk, metinsel tertip ile ise âyet ve sûrelerin anlatılmak

³³² Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, II, s. 349-350; XXII, s. 151.

³³³ Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, VII, s. 106. Bu anlamda nazmın Kur'ân'ın i'câzıyla dolaylı olarak ilişkilendirildiği bir başka yer için bkz. *a.e.*, XXVII, s. 570.

istenen anlamın en mükemmel şekilde ifade edilecek şekilde dizilmesi kastedilmektedir. Râzî bu bağlamda nazım kavramını hem sûre bütünlüğünü hem de âyetin sözdizimini kapsayacak şekilde, metnin kusuzsuz intizamı için kullanmaktadır. Bu kullanımın sadece sözdiziminin kastedildiği Cürcânî'deki kullanımdan farkı, daha genel olması ve sözdiziminin özellikle vurgulanmamasıdır. Bu başlıkta metnin bütünlük ve tertibi anlamıyla nazım ele alınacak, kavramın özellikle sözdizimi anlamındaki kullanımı bir sonraki başlıkta incelenecektir.

Mefâtiḥ'te Hûd sûresi 1. âyette geçen Kur'ân'ın âyetlerinin ihkâm edilmiş olması, onun herhangi bir noksanlık ve hâlel bulunmayacak şekilde "sapasağlam bir nazım ile tanzim edilmiş" olmasıyla açıklanmaktadır.³³⁴ Râzî'nin düşüncesine göre âyetlerin kendi içindeki düzeni ve metinsel kurgusu kendilerinden önceki ve sonraki âyetlerle bütünlük arz etmekte, bu bütünlük sûrelere intikal edip Kur'ân'ın tamamına yayılmaktadır. Nihayetinde tek bir söz gibi düşünülen Kur'ân, sağlam tertibi ve metinsel bütünlüğüyle eşsiz bir konuma sahip olmaktadır.³³⁵ Bu anlamdaki nazım Kur'ân metninin, parçaları birbiriyle bağlantılı yapısal bir bütünlük oluşturduğunu varsaymaktadır. Bu ise âyet ve sûrelerin tertibinin icthâdî değil, Allah tarafından oluşturulmuş olmasıyla yakından ilgilidir. Râzî'nin âyet ve sûrelerin tertibinin mahiyeti hakkındaki görüşleri de bu yöndedir.³³⁶

Râzî kendisinden önceki müfessirlerin çoğunun Kur'ân metnindeki eşsiz bütünlük ve tertipte gizlenmiş incelikler üzerinde durmadıklarını belirterek, böyle bir araştırmaya olan ihtiyacı vurgulamaktadır.³³⁷ Gerçekten de o, bu konu üzerinde o kadar durmaktadır ki, Kur'ân'ın bu anlamdaki nazımını ortaya çıkarmak için ilk sistemli çalışmayı yapan müfessir olarak anılmayı hak etmektedir.³³⁸

³³⁴ Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, XVII, s. 316.

³³⁵ Râzî bir yerde sûrenin tek bir söz gibi olduğundan, iki yerde de dolaylı olarak Kur'ân'ın tek bir sûre gibi olduğundan bahsetmektedir. Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, XXVII, s. 569; IX, s. 364; XXXI, s. 33.

³³⁶ Râzî hem âyetlerin hem de sûrelerin tertibinin tevkihi olduğunu savunmaktadır; bkz. Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, VII, s. 110; XXV, s. 128; XXXII, s. 219, 335.

³³⁷ Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, VII, s. 106.

³³⁸ Mustansir Mir, "Continuity, Context, And Coherence In The Qur'ân: A Brief Review Of The Idea Of Nazm In Tafsîr Literature", s. 18.

Râzî *Mefâtîh*'te yüz doksan küsur yerde “inne fî keyfiyyeti'n-nazmi vücûhen”,³³⁹ “el-keîâm fî nazmi hâzihi'l-âyeti min vücûh”,³⁴⁰ “hâzâ mâ yete'allaku bi keyfiyyeti'n-nazm”,³⁴¹ “vechu'n-nazmi ennehû”,³⁴² “fî takrîri vechi'n-nazmi vechân”³⁴³ gibi ifadelerden sonra ayrıntılı olarak âyet ve sûrelerin metinsel bütünlük ve tertibi üzerinde durmaktadır. Ayrıca o, nazım kavramını kullanmaksızın birçok yerde “fî keyfiyyeti ittisâli hâzihi'l-âyeti vücûh”,³⁴⁴ “fî keyfiyyeti te'alluku hâzihi'l-âyeti bimâ kablehâ vücûh”³⁴⁵ gibi ifadelerle de bu ilişkileri gündeme getirmektedir. Râzî bu anlamdaki nazım araştırmasını cümle, cümle öbekleri, sûre ve sûre öbekleri gibi çok geniş düzlemde söz konusu etmektedir. Onun cümle düzlemindeki nazım araştırmasına Bakara sûresi 186. âyetteki “o halde onlar da benim davetime icabet ve bana iman etsinler” ifadesiyle ilgili bir soruya verdiği cevap örnek verilebilir. Soru şu şekildedir:

Eğer kulun Allah Teâlâ'nın çağrısına icabet etmesi kalp ve lisan ileyse, bu zaten imandır. Bu takdirde “o halde onlar da benim davetime icabet ve bana iman etsinler” ifadesi açık bir tekrardan ibaret olur. Eğer kulun Allah Teâlâ'nın çağrısına icabet etmesi, ibadetleri yerine getirmesi ise, iman etmek ibadet etmekten önce geldiği için âyetin nazımının “bana iman etsinler ve benim davetime icabet etsinler” şeklinde olması gerekirdi. Ancak niçin âyet tam tersi nazımda gelmiştir?³⁴⁶

Râzî bu soruyu çağrıya icabet etmenin boyun eğip teslim olmaktan, imanın ise kalbî bir fiilden ibaret olduğu, dolayısıyla âyetin nazımının bu şekilde getirilerek imanın hakikatine ancak ibadetlerin yerine getirilmesiyle ulaşılabileceğinin vurgulandığını belirterek cevaplandırmaktadır.³⁴⁷ Nazımın cümle düzleminde söz konusu olan bu tür kullanımı sözdizimi anlamındaki kullanımıyla karıştırılmamalıdır. Zira burada söz

³³⁹ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, VII, s. 89.

³⁴⁰ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, VII, s. 112.

³⁴¹ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, VII, s. 137.

³⁴² Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, VII, s. 179.

³⁴³ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XIV, s. 200.

³⁴⁴ Örneğin; Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, IV, s. 11; V, s. 260; VI, s. 460.

³⁴⁵ Örneğin; Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, II, s. 278; V, s. 293; VI, s. 394.

³⁴⁶ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, V, s. 266.

³⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, V, s. 266.

konusu edilen cümlenin gramatik dizimi değil, sözün parçaları arasındaki mantıksal ilişkilerdir.

Cümle öbekleri düzleminde söz konusu olan nazım araştırmasına Râzî'nin Âl-i İmrân sûresi 123. âyetin tefsirinde yaptığı açıklamalar örnek verilebilir:

“Andolsun, sizler güçsüz olduğunuz halde Allah Bedir’de de sizlere yardım etmişti” âyetinin nazmında iki vecih vardır. Birincisi, Allah Teâlâ Uhud kıssasının ardından Bedir kıssasını zikretmiştir. Zira Bedir günü müminler şiddetli bir fakirlik ve çaresizlik içinde, kâfirler ise olağanüstü bir güce sahip idiler. Bununla birlikte Allah Teâlâ Müslümanları müşriklerin üzerine salmıştır ki bu, akıl sahibinin amacına ulaşmasının ancak Allah’a tevekkül ve ondan yardım dileme sayesinde mümkün olabileceğini göstermek için en güçlü delillerden olsun. Öyleyse bu kıssanın zikredilmesinden maksat, [üç âyet öncesindeki] *“Eğer sabreder ve sakınırsanız, onların hilesi size hiçbir zarar vermez”* ve [bir âyet öncesindeki] *“Müminler yalnızca Allah’a tevekkül etsinler”* ifadelerini tekit etmektir. İkincisi [...] ³⁴⁸

Burada bir âyetin kendisinden önceki iki âyeti pekiştirici olarak getirilmiş olmasını ifade etmek için nazım kavramı kullanılmıştır. Benzer kullanım En‘âm sûresi 13. âyetin tefsirinde de görülmektedir:

“Gecede ve gündüzde barınan her şey O’nundur” âyetinin nazmıyla ilgili söylenen en güzel söz Ebû Müslim [el-İsfahânî]’ninkidir. O şöyle der: Önceki âyette gökler ve yerler zikredildi ki, bu ikisi dışında başka mekân yoktur. Bu âyette de gece ve gündüz zikredildi ki, bu ikisi dışında başka zaman yoktur. Zaman ve mekân ise sonradan meydana gelenler için zarftır. Allah Teâlâ bu iki âyetle birlikte, kendisinin mekân ve mekânsal olanlar ile zaman ve zamansal olanların sahibi olduğunu haber vermektedir. ³⁴⁹

³⁴⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, VIII, s. 348.

³⁴⁹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XII, s. 490.

Burada ise Râzî iki âyetteki dört kelimeyi zaman-mekân ikiliği içerisinde konumlandırarak birbiriyle örtüştürmüştür. Nazımın bu şekildeki kullanımının *Nihâyetü'l-îcâz*'daki kullanımıyla benzeştiği görülmektedir. Nitekim Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da kelimelerin sözlük anlamları arasındaki ilişkileri de nazımın mefhumuna dâhil ederek, yukarıda söz konusu edilen *tıbâk* uygulamasını nazım bölümü altında değerlendirmişti.

Nazım kavramının daha geniş kullanımı sûre düzleminde görülmektedir. Râzî Bakara sûresinin 285. âyetinde, sûrenin başı ile sonu arasındaki ilişkiyi ifade etmek için nazım kavramına başvurmuştur:

Âyetin nazımındaki üçüncü vecih şudur: Allah Teâlâ “gayba inanan”, “namazlarını dosdoğru kılan”, “verdiğimiz rızıklardan bol bol harcayan” muttakilerin övgüsüyle başladığı sûrenin sonunda, “*Peygamber Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de iman ettiler. Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. ‘Allah’ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız’ dediler*” buyurarak bu müminlerin Peygamberin ümmeti olduklarını belirtmiştir. Sûrenin başında yer alan: “*Onlar gayba inanırlar*” âyetinden murat edilen işte budur. Âyetteki: “İştittik ve itaat ettik” cümlesinden maksat, sûre başındaki: “*Namazlarını dosdoğru kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıklardan bol bol harcarlar*” âyetidir. Ardından gelen: “Rabbimiz, affına sığındık, dönüş sanadır” ifadesinden murad ise sûrenin başındaki “*Onlar ahiret gününe yakinen inanırlar*” âyetidir. [...] İşte bu şekilde sûrenin başı ile sonu arasında uyum ve tutarlılık oluşmuştur.³⁵⁰

Râzî burada, iki yüz seksen altı âyetten oluşan Bakara sûresini tek bir söz gibi düşünerek, sûrenin başı ile sonu arasındaki bütünlük ilişkisini açıklarken nazım kavramını kullanmıştır.

Mefâtîh'te nazım kavramının sûreler arasındaki metinsel bütünlük ve tertibi ifade etmek için doğrudan kullanımına rastlanmamakla birlikte, farklı ifadelerle aynı

³⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, VII, s. 106.

yaklaşım sürdürülmektedir. Örneğin Râzî Kur'ân'daki en kısa sûre olan Kevser sûresinin tefsirinde, sûrenin kendisinden önceki on beş sûre ve kendisinden sonraki altı sûreyle bütünleyici ilişkisi üzerinde durmaktadır.³⁵¹

Nazımın bu şekilde Kur'ân metninin parçaları arasındaki öncelik-sonralık, icmal-tafsil, umumîlik-hususîlik, sebep-müsebbeb, benzerlik-zıtlık, tekid vb. anlamsal ve mantıksal ilişkileri ifade etmek için kullanılmaya başlanması, kavramın Râzî'deki dönüşüm seyrinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir. Bu noktada sorulacak soru şudur: Nazımın bu anlamdaki kullanımı Cürcânî'deki şekliyle ne kadar uyumaktadır? Eğer bir süreklilik varsa Cürcânî'nin nazım anlayışı Râzî'nin anlayışıyla ne oranda örtüşmektedir?

Nazım kavramının cümleler ve cümle öbekleri arasındaki ilişkileri ifade edecek şekilde kullanımına Cürcânî'de rastlanmamaktadır. O genelde nazım kavramıyla cümle düzleminde söz konusu olan takdim, tehir, hazif, izmâr, zikir, ta'rif, tenkîr gibi sözdizimi uygulamalarını kastetmektedir. Bununla birlikte Cürcânî'nin *Delâil*'de üzerinde uzunca durduğu fasıl-vasıl konusunun, *Mefâtîh*'te nazım kavramının burada söz konusu edilen kullanımına belirli ölçüde imkân sağladığı söylenebilir.

Diğer sözdizimi uygulamalarının aksine fasıl ve vasıl, cümleler ve cümle öbekleri düzleminde gerçekleşmektedir. Örneğin, hem Cürcânî hem Râzî'nin verdiği örnekler arasından “*Ve her kim bir kusur veya bir günah kazanır da onu suçsuz biri üzerine atarsa, muhakkak ki bir iftirayı ve apaçık bir günahı yüklenmiş olur*”³⁵² âyetinde şart iki cümlenin birbirine bağlanmasıyla oluşturulduğundan, şartın ifade ettiği anlam tek başına bir cümlede değil atıf ile bağlanan iki cümlenin bütününde ortaya çıkmaktadır.³⁵³ Benzer şekilde, beş cümleden oluşan “*Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlarca aynıdır; iman etmezler. Allah onların kalplerine de, kulaklarına da mühür basmıştır. Gözlerinin üzerinde bir de perde var. En büyük azâb onlarındır*”³⁵⁴ âyet öbeğinde, “iman etmezler” ifadesi bir önceki cümledeki “onlarca aynıdır” ifadesinin, son üç cümle de “iman etmezler” ifadesinin pekiştiricisi

³⁵¹ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXXII, s. 307-310.

³⁵² en-Nisâ 4/112.

³⁵³ Cürcânî, *Delâil*, s. 246; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 203.

³⁵⁴ el-Bakara 2/6.

olduğundan atıf harfiyle bu cümleler vasledilmiştir.³⁵⁵ Görüldüğü gibi Cürçânî ve Râzî fasıl-vasıl konusunda cümle öbekleri arasındaki ilişkileri gözeterek, burada ayrıntısına girilmeyen anlam incelikleri üzerinde durmaktadır.

Cürçânî'nin fasıl-vasıl konusundaki bu yaklaşımının, ileri bir yorumla, Râzî'nin *Mefâtîh*'te nazma kattığı yeni kavramsal çerçeveye kapı araladığı, en azından onu olumsuzlamadığı söylenebilir. Âyet ve sûrelerin anlamsal bütünlüğünü, gerektiğinde sözün parçalarının arasını ayırmak (*fasıl*) ya da bu parçaları birbirine bağlamanın (*vasıl*) sağladığı düşünüldüğünde, sözün daha büyük parçaları ve nihayetinde tamamında da nazımdan bahsetmek mümkün olmaktadır. Bu durumda bir bütün olarak Kur'ân, belirli bir zaman ve mekânda, belirli şartlar bağlamında halin gereklerine en uygun nazımla indirilmiştir. Ancak böyle bir nazım anlayışı, Kur'ân'ın tamamına uygulanabilme imkânı bir yana, her şeyden önce sadece metindeki anlamsal ilişkileri değil, gramer gerçekliğini de öne çıkarmayı gerektirmektedir. Ne var ki Râzî nazımın gramatik olması ile anlamsal olması arasında bir ayrıma gitmemiş, onu mutlak olarak kullanmıştır.

Nazımın *Mefâtîh*'teki bu kullanımı Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'daki nazım anlayışının bir getirisi olarak okunmalıdır. Daha önce, *Nihâyetü'l-îcâz*'da Cürçânî'yi takip ederek nazmı nahvin anlamlarıyla ilişkili olarak tanımlayan Râzî'nin, bununla birlikte nazımın kavramsal içeriğini de genişletme eğiliminde olduğu belirtilmişti. *Nihâyetü'l-îcâz*'ın nazım bölümünde o, nazmı Cürçânî'den devraldığı gramer boyutunun yanında sözdeki anlamsal ilişkileri de içine alacak şekilde yeniden kurgulamıştı. *Mefâtîh*'e gelindiğinde Râzî, nazım ile artık sözdeki gramatik dizimden ziyade anlamsal ilişkileri kastetmektedir. Nahvin anlamları vurgusuz nazımın bu şekilde kullanılması ise kavramın Cürçânî öncesindeki belli belirsiz kullanımına geri dönüşü ifade etmektedir. Nitekim Râzî öncesinde nazım kavramının ele alındığı bölümde belirtildiği üzere Taberî, Hattâbî, Bâkılânî gibi âlimler nazmı hem gramatik hem de anlamsal ilişkileri içine alacak şekilde mutlak olarak kullanmışlar ve onu tanımlama yoluna gitmemişlerdir.

Râzî *Mefâtîh*'te nazımın metin bütünlüğü anlamdaki kullanımını i'câz meselesiyle de ilişkilendirmektedir. O bir yerde Kur'ân'ın tilavetinin emredilmesinin

³⁵⁵ Cürçânî, *Delâil*, s. 228; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 200.

gerekçeleri arasında onun lafzı ve nazmıyla mu‘ciz olmasını da zikreder.³⁵⁶ Bağlamdan burada lafız ile Kur’ân’ın ses özelliklerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nazım ile burada âyet ve sûrelerin metinsel bütünlük ve tertibi kastediliyor olmalıdır. Nazmın bu anlamdaki kullanımının i‘câzla doğrudan ilişkilendirildiği tek yer ise Bakara sûresi 285. âyettir. Râzî âyetin metinsel bütünlüğündeki incelikten bahsettikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır:

Bu sûrenin tertibinin mükemmelliği ve *nazmının* incelikleri üzerine düşünen bilir ki, Kur’ân lafızlarının fesâhati ve anlamlarının yüceliğiyle mu‘ciz olduğu gibi, tertibi ve âyetlerinin *nazmıyla* da mu‘cizdir.³⁵⁷

Râzî’nin açıklamasında dikkat çeken husus, onun nazmı fesâhatten ayrı bir unsur olarak değerlendirmiş olmasıdır. O, *Nihâyetü’l-ukûl*’de de ses özellikleri anlamındaki nazmı fesâhatten ayrı bir unsur olarak sunmuştu. Anlaşılan Râzî Kur’ân’ın gerek lafzî gerek anlamsal tertibi anlamındaki nazmını onun fesâhatinden ayırmaktadır. Bu noktada Râzî’nin ilgili iki eserde sözdizimi uygulamalarını nazım ve fesâhat kavramlarından hangisinin altında düşündüğü sorunu ortaya çıkmaktadır. Bir sonraki başlıkta *Mefâtîh*’te nazmın sözdizimi anlamındaki kullanımı incelenirken bu soruya da cevap aranacaktır.

3.2.3. Sözdizimi Olarak Nazım

Sözdizimi uygulamaları *Nihâyetü’l-icâz*’da fesâhatin asli kaynaklarından birisi olarak sunulan nazım bölümünde değerlendirilmiş, bunlara *Nihâyetü’l-ukûl*’de de fesâhatin altında yer verilmiş, ancak bu eserde nazım fesâhatten ayrıştırılarak Kur’ân’ın kendine özgü üslubunu ifade edecek şekilde yeniden tanımlanmıştı. *Mefâtîh*’e gelindiğinde Râzî sözdizimi uygulamalarına kimi zaman fesâhatin kimi zaman da fesâhatten ayrı bir unsur olarak değerlendirdiği nazımın altında yer vermektedir.

³⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhü’l-gayb*, IV, s. 59.

³⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhü’l-gayb*, VII, s. 106. Bu anlamda nazmın Kur’ân’ın i‘câzıyla dolaylı olarak ilişkilendirildiği bir başka yer için bkz. *a.e.*, XXVII, s. 570.

Mefâtih'te yaklaşık otuz yerde takdim-tehir,³⁵⁸ fasıl-vasıl,³⁵⁹ hazif,³⁶⁰ izmâr,³⁶¹ zikir,³⁶² ta'rîf-tenkîr,³⁶³ i'tirâz³⁶⁴ ve iltifât³⁶⁵ gibi sözdizimi uygulamaları ile diğer birtakım gramatik konular³⁶⁶ âyetlerin nazmı çerçevesinde ele alınmaktadır. Örneğin, Haşr sûresinin ikinci âyetinin tefsirinde Râzî âyetin nazmıyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

“Senin ظنوا أن حصونهم مانعتهم ya da ظنوا أن حصونهم تمنعهم sözün ile âyetin [وَأَنَّ هُمْ مَانِعُهُمْ حُصُونُهُمْ] şeklindeki nazmı arasındaki fark nedir?” diye sorulursa deriz ki: Haberin mübtedaya takdim edilmesi onların, kalelerinin sağlamlığına ve kendilerini koruyacağına olan aşırı güvenlerine delâlet etmektedir. Yine “hûm” zamirinin [“inne”ye] isim kılınıp cümlenin ona isnad edilmesi, onların içten içe kendilerinin son derece güçlü olduklarına inanıp kendilerine karşı çıkacak hiçkimseye aldırış etmediğine delâlet etmektedir. Bu anlamlar senin ظنوا أن حصونهم تمنعهم şeklindeki sözünde açığa çıkmamaktadır.³⁶⁷

Görüldüğü gibi Râzî âyetin alternatif gramatik dizimlerini nazım kavramıyla ifade ederek tercih edilen dizimden kaynaklı anlam inceliklerine işaret etmiştir.

Benzer şekilde Râzî Bakara sûresi 275. âyetin tefsirinde söz konusu ettiği bir soru ve cevabında da nazmı sözdizimi anlamında kullanmaktadır:

“Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların ‘Alım satım tıpkı faiz gibidir’ demeleri yüzündendir” âyetiyle ilgili şöyle bir soru söz konusu yapılabilir: Âyetin

³⁵⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, V, s. 266; XII, s. 445; XIII, s. 116; XXIX, s. 502.

³⁵⁹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, II, s. 372, 269; V, s. 251; VII, s. 16, 54; XII, s. 387; XXIII, s. 328; XXX, s. 674; XXXI, s. 173, 175; XXXII, s. 237.

³⁶⁰ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, VIII, s. 261; XXV, s. 10; XXXII, s. 359.

³⁶¹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, V, s. 358; VIII, s. 277

³⁶² Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, VII, 91.

³⁶³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, VI, 443; XXXII, s. 298.

³⁶⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, X, s. 122, 139; XXVII, s. 552.

³⁶⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, IV, s. 62-63; VI, s. 455.

³⁶⁶ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XVII, 221; XXVI, s. 405; XXVII, s. 528.

³⁶⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXIX, s. 502.

nazmının “faiz tıpkı alım satım gibidir” yerine “alım satım tıpkı faiz gibidir” olarak gelmesinin hikmeti nedir?³⁶⁸

Soru bir başka şekilde şöyle ortaya konulabilir: Kıyasta hilaf mahallinin ittifak mahalline benzetilmesi esas olduğundan, faiz yiyenler, hilaf mahalli olan faizi, ittifakla helal olduğu kabul edilen alım satıma kıyas ederek onu helal kılmaya çalışmakta değiller midir? Dolayısıyla önce faizin zikredilmesi gerekmez miydi? Râzî soruyu şöyle cevaplamaktadır:

Faiz yiyenlerin maksatları, bu kıyasın *nazmına* dayanarak [faizi helal kılmaya çalışmaları] değil, faiz ve alım satımın her açıdan birbirine denk olduğunu iddia etmektir. Şu durumda denk olan iki şeyin birinin helallik ötekinin haramlıkla tahsis edilmesi uygun olmayacağından, [*nazımda*] hangisinin öne alınıp ileri atıldığı önemli değildir.³⁶⁹

Yukarıda açıkça ifade edilmese de, faiz yiyenlerin amaçları faizi alım satıma kıyas ederek helal kılmak değil, faizin alım satım ile denk oluşunun olağan bir şey olduğunu vurgulamak olduğundan, onlar öncelikle faizi zikretmişlerdir. Görüldüğü gibi Râzî, vurgulanmak istenen lafzın “innemâ” edatına haber olarak isnâd edilmesiyle açığa çıkan anlamı âyetin nazmı çerçevesinde değerlendirmiştir.

Bu örneklerin tamamı sözdizimi anlamındaki nazmın bir unsuru olmakla birlikte, bir önceki başlıkta belirtildiği üzere, *Mefâtîh*'te sözdizimi uygulamalarının ilişkilendirildiği nazım ile esasında metinsel bütünlük ve tertip kastedilmektedir. Bir başka ifadeyle Râzî, nazmın metinsel bütünlük ve tertip anlamı ile sözdizimi anlamı arasında kavramsal bir ayrıma gitmemekte, ilkinin ikincisini de içine alacak şekilde kullanmaktadır. Nazmın bu ilk anlamdaki kullanımının fesâhatten ayrı bir unsur olarak değerlendirildiği düşünüldüğünde, sözdizimi anlamındaki kullanımının da fesâhatten ayrıştırıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan *Mefâtîh*'te sözdizimi uygulamaları daha açık şekilde, sözdeki edebî değeri ifade etmek üzere eş anlamlı

³⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, VII, s. 77.

³⁶⁹ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, VII, s. 77.

olarak kullanılan fesâhat³⁷⁰ ve belâgatın³⁷¹ bir unsuru olarak ele alınmaktadır. Oransal olarak *Mefâtîh*'te sözdizimi uygulamalarının doğrudan nazım kavramıyla ilişkilendirildiği yerler, fesâhatin bir unsuru olarak ele alındığı yerlerin en az üç katıdır. Bu noktada Râzî'nin *Mefâtîh*'te sözdizimi uygulamalarını metinsel bütünlük ve tertip anlamındaki nazım ile edebî değer anlamındaki fesâhat kavramlarından hangisinin altında düşündüğü sorunu ortaya çıkarmaktadır.

Râzî bu mesele hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak muhtemelen o, sözdizimi uygulamalarını *Nihâyetü'l-îcâz* ve *Nihâyetü'l-ukûl*'de olduğu gibi hala fesâhatin altında değerlendirmeye devam ediyor olmalıdır. Nitekim Râzî bunları nazımla ilişkilendirdiği yerlerde nazım kavramına sözdizimsel anlam inceliklerine işaret etmek için değil, daha ziyade âyetlerin metinsel dizimindeki sağlamlık ve kimi zaman bozukluğu göstermek için yer vermektedir. Bir başka ifadeyle o, buralarda nazım kavramını, bilinçli olarak, Cürcânî'deki anlamıyla kullanmamaktadır. Ayrıca Râzî Bakara sûresi 2. âyetin tefsirinde hem metinsel bütünlükten hem her bir cümledeki sözdizimi uygulamalarından bahsetmiş ve “bu cümlelerin *tertibinde belâgatın* inceliklerine ve güzel bir *nazımın* gereklerine uyulduğunu” belirtmiştir.³⁷² Burada Râzî'nin belâgatle âyetin tefsirinde değindiği sözdizimi uygulamalarını, nazımla ise âyetin metinsel bütünlüğünü kastettiği düşünülebilir. Ancak yine de Râzî'nin ifadeleri bu mesele hakkında kesin bir sonuca ulaşmayı mümkün kılacak kadar açık değildir.

Sonuç olarak *Mefâtîh*'te nazımın gerek üslub gerek metinsel bütünlük ve tertip gerek sözdizimi anlamındaki kullanımının tüm âyetlerdeki i'câzı açıklayacak vecih olarak sunulan fesâhatten ayrıştırılması, i'câzı fesâhat ile gerekçelendirip fesâhati de nazım ile temellendiren Cürcânî'nin yaklaşımından önemli bir sapma olarak durmaktadır. Bundan sonraki iki alt başlıkta, Râzî tarafından kavramsal boyutu ihmal edildiği anlaşılan nazımın *Mefâtîh*'te içerik olarak ne oranda sürdürüldüğü, iki sûre özelindeki sözdizimi uygulamaları üzerinden sorgulanacaktır. Gerekli durumlarda

³⁷⁰ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, V, s. 285; VIII, s. 276; XIII, s. 84; XXXII, s. 319.

³⁷¹ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, II, s. 352; VII, s. 180; XXIX, s. 296, 388, 433.

³⁷² Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, II, s. 269.

Mefââtih'teki açıklamalar, Cürcânî'nin nazım anlayışının uygulandığı ilk eser olan *el-Keşşâf* ile mukayese edilecektir.

3.2.3.1. Kevser Sûresi

Kevser sûresi Kur'ân'ın en kısa sûresi olması bakımından Râzî tarafından özellikle öne çıkarılmaktadır. Nitekim bu sûredeki eşsiz anlatım ortaya konulduğunda Kur'ân'ın en kısa sûresindeki i'câz da gösterilmiş olacaktır. *Nihâyet'ül-îcâz*'da bu sûredeki anlam inceliklerine dair müstakil bir başlık açılmış, *Mefââtih*'te sûrenin tefsiri üzerinde önemle durulmuştur. Râzî'den önce Zemahşerî de bu sûre hakkında müstakil bir risale yazmıştır.³⁷³ Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'da Kevser sûresiyle ilgili olarak yaptığı açıklamalar Zemahşerî'nin bu risalesinin maddeler halinde özeti mahiyetindedir.³⁷⁴ *Mefââtih*'e gelindiğinde sûredeki anlam incelikleri üzerinde daha geniş şekilde durulduğu görülmektedir.

İlk âyet söz konusu olduğunda, konuşan tek kişi olmasına rağmen âyete “innâ” şeklinde çoğul sigasıyla başlanmıştır. Bu kullanım yüceltme (*ta'zîm*) içindir. Böylece bahşedenin yüceliği ifade edilerek aynı zamanda bahşedilen şey ve kendisine bahşedilen de yüceltilmiş olmaktadır. Bu, kralın kölelerine ikram için bir elma atmasının, her ne kadar elma kendinde çok büyük bir lezzet ve değer barındırmasa da, büyük bir ikram olması gibidir. Benzer şekilde Kevser de kendinde büyük bir nimet olmakla birlikte, yaratılanların sahibi tarafından bahşedilmiş olması sebebiyle daha yüce bir nimet haline gelmiştir.³⁷⁵

İkinci olarak âyetteki fiil mübteda üzerine bina edilmiştir. Bu kullanım pekiştirme (*te'kid*) ifade etmektedir. Şöyle ki, önce kendisi hakkında konuşan kişi zikredildiğinde, muhatap konuşanın neden haber vereceğine odaklanmaktadır. Konuşan

³⁷³ Risale, Zemahşerî'ye i'câzla ilgili yazılı olarak iletilen birtakım sorulara Zemahşerî'nin verdiği cevapları içermektedir. Zemahşerî cevabında en kısa sûre olması açısından Kevser sûresini Kur'ân'ın fesâhatiyle mu'ciz olduğuna dair güçlü bir örneklik olarak ele almaktadır; bkz. Zemahşerî, *Î'câzu sûreti Kevser*, s. 29-54.

³⁷⁴ Zemahşerî, *Î'câzu sûreti Kevser*, s. 54-60; krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 236-241.

³⁷⁵ Râzî, *Mefââtihü'l-gayb*, XXXII, s. 310-311.

yüce birisi olduğunda muhatap da haber verilecek şeyin yüce olacağını ummakta ve daha fazla dikkat kesilmektedir. Aynı zamanda bu kullanım muhatabın zihninde, böyle büyük bir nimetin verileceğine dair kesinlik hakkında az da olsa oluşabilecek bir şüpheyi de gidermektedir. Tıpkı kralın birisine söz verip onu temin ederken söze mübteda ile başlayarak “Ben sana veriyorum, ben sana yeterim” (*ene u‘tike, ene ekfike*) demesi gibidir. Üçüncü olarak âyete yemin anlamı katan pekiştirme edatı “inne” ile başlanarak, vaadin kesinliği bir daha vurgulanmıştır.³⁷⁶

Dördüncü olarak âyetteki fiil gelecek zaman (*se nu‘tike*) değil, geçmiş zaman (*a‘taynâke*) kalıbında getirilerek, bahşetmenin geçmişte de hâsıl olduğu vurgulanmıştır. Râzî bu kullanımda ortaya çıkan dört anlam inceliğinden bahseder. Birincisi, geçmişte de kuluna destek olanın, sonradan destek olandan daha yüce olduğu vurgulanmıştır. İkincisi, Allah Teâlâ’nın zenginlik verme, fakirleştirme, mutluluk bahşetme, bedbaht etmeye yönelik hükmünün sonradan ortaya çıkmadığı, bilakis ezelde kesinleşmiş olduğuna işaret edilmiştir. Bu anlama binaen üçüncü olarak, Hz. Peygamber’e hitaben sanki şöyle denmiştir: Biz senin mutluluk sebeplerini, seni vücuda getirmeden önce hazırladık. Şu durumda biz senin hakkındaki bu hükmü vücuda gelmeden ve kullukla meşgul olmandan sonra nasıl ihmal ederiz. Yine ikinci anlama binaen dördüncü olarak, sanki şöyle demek istenmiştir: Biz seni kulluğundan ötürü seçip üstün kılmadık. Aksi takdirde sana ancak kulluğu yerine getirmenden sonra bahşederdik. Bilakis biz seni herhangi bir gereklilik olmaksızın sırf lütuf ve ihsan olsun diye seçtik ve sana bahşettik.³⁷⁷

Beşinci olarak âyet “Biz Kevser’i resule, nebiye, itaat edene bahşettik” yerine “Biz sana Kevser’i bahşettik” şeklinde gelmiştir. Bu, bahşetmenin herhangi bir sebebe binaen değil, sırf bahşeden tarafından bir seçimin sonucu olduğunu vurgulamak içindir. Diğer türlü gelseydi, bahşetmenin peygamberlik ve itaatkârlık gibi niteliklere binaen gerçekleştiği anlaşılacaktı.³⁷⁸

Nihâyetü’l-îcâz’da buradaki anlam inceliklerine ilave olarak, sıfat olan Kevser’in mevsufunun düşürülmesi ve belirli olarak (*mu‘arrafa*) getirilmesi de zikredilmekte ve

³⁷⁶ Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, XXXII, s. 311.

³⁷⁷ Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, XXXII, s. 311.

³⁷⁸ Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, XXXII, s. 311-312.

buradaki hazif ve ta‘rîf uygulamalarının bahşetmenin kapsayıcılığına ve büyüklüğüne delâlet ettiği belirtilmektedir.³⁷⁹

İkinci âyet söz konusu olduğunda Râzî ilk olarak, âyete sebebiyet bildiren atıf harfî “fâ” ile başlanmasını ele alır. Râzî âyetteki “fe salli” ifadesini namaz olarak almanın daha doğru olduğunu düşünmekle birlikte, “şükür” ve “dua” anlamında alınması durumunda atıf harfinden hâsıl olan anlam inceliklerine de değinir. Burada salât şükür anlamında alındığı takdirde, âyetteki atıf harfî sebebiyetle birlikte emredilen fiilin derhal yapılması gerektiğini ifade etmektedir. “Fe salli” dua olarak alındığında, atıf harfî cümleye şöyle bir anlam kazandıracaktır: “Sen dua edip istemeden önce sana Kevser ile lütufta bulunmaktan kaçınmış değiliz; şu durumda sen istedikten sonra sana elbette bahşederiz. Öyleyse dua ederek iste.” Nitekim Hz. Peygamber ümmetinin işleriyle meşgul olduğundan ötürü, Rabbinden kendisiyle ilgili bir şey istemekten kaçınıyordu.³⁸⁰ Râzî bir sonraki sayfada âyetteki atıf harfinin ifade ettiği iki farklı sebebiyet anlamından da söz eder. Birincisi ibadete çağırmadır. Zira lütfun büyüklüğü ibadetle işigali gerektirmektedir. İkincisi ise Hz. Peygamber’den, inanmayanların kendisine karşı yürüttükleri karalama çalışmalarını dikkate almaması istenmektedir. Zira Rabbinin bu kadar büyük lütufta bulunarak kendisini desteklemesi, onun moralini bozmamasını gerektirmektedir.³⁸¹

Râzî ardından, âyette birincisi “lirabbike” ifadesinde açık olarak, ikincisi “ve’n-har [lirabbike]” ifadesinde takdire getirilen iki “lâm” harfinin cümleye kattığı iki anlam inceliğine değinir. Bu edatın getirilmesiyle birinci olarak, namaz ibadetinin yalnızca Allah için yerine getirilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Zira namazın yalnızca Allah için kılınması bedene nispetle ruhun durumu gibidir. Beden nasıl içinde bir ruh taşıdığı sürece güzellik kazanıyor ve ruh bedenden ayrıldığında bir hiç oluyorsa, namazda da niyet yalnızca Allah’a has kılındığında namaz makbul olmakta, aksi takdirde kılınan namaz hiçbir şey ifade etmemektedir. İkinci olarak, bir önceki sûrede münafıkların namazlarında riyakârlık yaptıkları belirtildikten sonra, bu sûrede lâm

³⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 238.

³⁸⁰ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 317.

³⁸¹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 319.

harfiyle birlikte ibadetlerin yalnızca Allah'ın rızasına has kılınması istenmiştir.³⁸² Râzî'nin ikinci anlam inceliğinden bahsederken gramatik bir unsuru metinsel dizim ile ilişkilendirmesi, onun nazım kavramını en geniş şekilde kurgulamasının bir yansıması olmalıdır.

Üçüncü olarak, Râzî âyetteki *iltifât* konusuna değinir. Buna göre bir önceki âyetteki çoğul zamir sigası “innâ”, bu âyette terk edilerek “li rabbike” şeklinde tekil sigasına dönülmüş ve isim açığa çıkarılmıştır. *İltifât*ın fesâhatin en önemli konularından birisi olduğunu belirten Râzî bu kullanımın cümleye kattığı anlam inceliklerini ele alır. Halifelerin muhataplarına hitap ederken “Sana Müminlerin Emiri emrediyor” şeklindeki konuşmalarında olduğu gibi *iltifât*, cümleye yüceltme anlamı katmaktadır. İkinci olarak, ilk âyetteki çoğul sigasındaki belirsizliğin ikinci âyette ibadetlerin kime has kılınacağına bir belirsizliğe yol açmaması için, zamir ve çoğul sigası terk edilerek böyle bir ihtimal izale edilmiştir.³⁸³

Râzî “ve'n-har” emrindeki mef'ûl olan “lâm” harfinin hafzedilmesiyle ilgili olarak *Mefâtîh*'te herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak o, *Nihâyetü'l-îcâz*'da bu konuya değinir. Birinci olarak, ilk lâm edatının açıkça delâlet etmesinden ötürü ikincisi düşürülmüştür. İkinci olarak, buradaki hazif âyetteki seci'yi gözetmek için yapılmıştır. Râzî âyetteki seci'in zorlama ve yapmacıktan uzak ve yerli yerinde olduğunu özellikle vurgulamayı da ihmal etmemektedir.³⁸⁴ Görüldüğü gibi Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*'daki yaklaşımına uygun olarak, söze güzellik katan her türlü unsuru zikretmeye çalışmaktadır.

Üçüncü âyete gelindiğinde Râzî, bir ara cümlesi olmaksızın doğrudan konuya girilerek Hz. Peygamber'in savunulmasının, birbirine muhabbet besleyenlerin sünneti olduğunu belirtir. Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e yöneltilen diğer birçok ithamda olduğu gibi, burada da peygamberini bizzat kendisi savunmuştur.³⁸⁵ Cümle isti'nâf olarak alındığında böyledir. Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da ikinci olarak âyetin ara cümle (*i'tirâz*) olarak alınması durumunu da söz konusu yapar. Bu durumda âyet, söylenmek istenen

³⁸² Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXXII, s. 318-319.

³⁸³ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXXII, s. 319.

³⁸⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 240.

³⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXXII, s. 321.

söylendikten sonra bir hikmete işaret etmek üzere getirilmiştir.³⁸⁶ Râzî bunun dışında âyette herhangi bir sözdizimi uygulamasına değinmemektedir. *Nihâyetü'l-îcâz*'da âyetin gramatik diziminde ortaya çıkan anlam incelikleriyle ilgili daha fazla açıklama yer almaktadır. Buna göre, kastedilen kişi Âs b. Vâil özelinde belirli bir şahıs olmakla birlikte Hz. Peygamber'e nefret besleyeninin ismi açıkça zikredilmeksizin yerine “sana kin besleyen” şeklinde onun niteliği getirilmiştir. Böylece âyetin hükmü bu niteliğe sahip herkesi kapsamıştır. İkinci olarak cümlenin haberi belirlilik takısıyla getirilmiştir (*el-ebter*). Böylece soyu kesik olma hükmü ile bu niteliğe sahip kişi özdeşleştirilmiştir.³⁸⁷ Râzî ayrıca âyetin sesçil dizimindeki eşsiz güzelliğe de işaret etmiş ve anlamıyla lafzı uyum içinde olan bu nitelikteki bir sûreye muarazada bulunma girişimlerinin boşa çıktığını vurgulamıştır.³⁸⁸

Mefâtih'te Kevser sûresinin tefsirinde metinsel bütünlük ve tertipdeki incelikler de uzunca araştırma konusu yapılmaktadır. Âyetlerdeki bütünlük ve tertip söz konusu olduğunda, Râzî sûredeki âyetlerin her birini üç türlü kullukla ilişkilendirerek yorumlamakta,³⁸⁹ birinci âyetin ikinci âyetten önce getirilmesindeki hikmet³⁹⁰ ile sûrenin başı ile sonu arasındaki bütünlüğü ilişki³⁹¹ üzerinde durmaktadır. Sûrenin kendisinden önceki sûrelerle ilişkisi söz konusu olduğunda Râzî, Kevser sûresini kendisinden önceki on beş sûrenin tamamlayıcısı ve kendisinden sonraki altı sûrenin aslı olarak okumakta,³⁹² yine kendisinden önceki Mâûn sûresinde öne çıkarılan dört nitelik ile Kevser sûresinde vurgulanan dört unsuru ilişkilendirmektedir.³⁹³ Ayrıca Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da lafızların sözlük anlamlarının nazımda dikkate alınması gerektiğine dair açıklamasına uygun olarak, birinci âyette bahşetmeyi ifade etmek için “a'taynâke” yerine “a'taynâke” kelimesinin,³⁹⁴ ikinci âyette ise “Allah” lafzı yerine “Rab” lafzının tercih edilmesinin sebepleri üzerinde önemle durmaktadır.³⁹⁵

³⁸⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 240.

³⁸⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 241. Râzî anlam inceliğini özellikle vurgulamaksızın “الأبتر” kelimesinin hasr ifade ettiğini *Mefâtih*'te de vurgulamaktadır. A.g.e., XXXII, s. 320.

³⁸⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 241; a. mlf., *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 322.

³⁸⁹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 307-308.

³⁹⁰ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 312.

³⁹¹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 322.

³⁹² Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 308-310.

³⁹³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 307.

³⁹⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 312-313.

³⁹⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXII, s. 319.

Görüldüğü gibi Râzî, kendi nazım anlayışını Kevser sûresinin tefsirine yansıtılmaktadır. *Nihâyetü'l-îcâz* ve *Mefâtîh*'teki nazım anlayışına uygun olarak o, sözdizimi uygulamalarının yanında, lafızların sözlük anlamlarındaki tercih unsurları ile sûrenin kendi içindeki bütünlüğü ve diğer sûrelerle ilişkisini de araştırma konusu yapmış, yeri geldiğinde sûredeki lafızlardan kaynaklı güzellikler üzerinde de durmuştur. Râzî'nin burada yaptığı açıklamalar, onun, fesâhate katkı sağlayan tüm unsurların dökümünü verme gayesinin güzel bir örneğidir.

Râzî'nin *Mefâtîh*'te Kevser sûresinin tefsirinde değindiği nazımdan kaynaklı anlam inceliklerinin birçoğuna *el-Keşşâf*'ta yer verilmediği gözlenmektedir.³⁹⁶ Bununla birlikte *Nihâyetü'l-îcâz*'da aynı sûre ile ilgili yer verilen anlam inceliklerinin tamamının Zemahşerî'nin ilgili risalesinde yer aldığı vurgulanmalıdır.

3.2.3.2. Duhâ Sûresi

Sûrenin tefsirinde Râzî sözdizimsel açıdan ilk olarak üçüncü âyetteki hazif uygulamasını araştırma konusu yapmaktadır. Buna göre âyetteki ikinci fiilin mef'ûlü olan “sen” zamirinin düşürülmesi iki gerekçeye binaendir. Birincisi, zaten ilk fiile bitişik olarak zikredilen zamir âyetlerdeki fâsıla uyumunu sağlamak için ikinci fiilden düşürülmüştür. İkinci olarak zamir itlâk anlamı ifade etmek için düşürülmüş, böylece Allah Teâlâ'nın sadece Hz. Peygamber'e değil, ona tabi olanlara da darılmadığı ifade edilmiştir.³⁹⁷

Dördüncü âyette Râzî muhatab zamirinin “sizin için” şeklinde çoğul sigasıyla değil de “sen” şeklinde müfret olarak getirilmesinin gerekçesi üzerinde durmaktadır. Râzî'ye göre zamir çoğul getirilerek âyetteki hüküm genele teşmil edilseydi, Hz. Peygamber'in çevresinde ahiretin kendileri için daha hayırlı olmadığı kişiler bulunmasından ötürü, bu Allah Teâlâ adına yalan olacaktı. Âyetteki hüküm genele yayılmayıp sadece itaat edenlere tahsis edilseydi, bu sefer de günahkâr müminler açığa

³⁹⁶ Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1527-1528.

³⁹⁷ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXXI, s. 192.

çıkacaktı.³⁹⁸ Râzî benzer bir araştırmayı beşinci âyette de yapmaktadır. Allah Teâlâ müminlere de ikramda bulunmasına rağmen âyette mef'ûl "size" değil de "sana" şeklinde getirilmiştir. Râzî bu durumun üç şekilde açıklanabileceğini belirtmektedir. Birincisi Hz. Peygamber asıl, ümmeti onun takipçileri olmasından ötürü mef'ûl müfret sigasıyla getirilmiş olabilir. İkincisi, ümmetinin hayrına olan şeye kendi nefsinin hayrına olandan daha fazla sevinen bir peygamber olarak Hz. Peygamber'e ikramda bulunulmasının aslında onun ümmetine ikramda bulunulması anlamına geldiği düşünülmüş olabilir. Üçüncü olarak, din hakkında ümmetinden daha fazla hamiyet sahibi olan Hz. Peygamber'in bu meziyetine binaen hitap sadece kendisine yöneltilmiş olabilir.³⁹⁹

Râzî beşinci âyette cümlenin fiilinin "ve le sevfe yu'tike" şeklinde getirilmesi üzerinde ayrıntılı olarak durmaktadır. İlk olarak o, fiilin "se yu'tike" şeklinde değil de uzak gelecek zaman edatıyla "sevfe yu'tike" şeklinde getirilmesini söz konusu eder. Bu durum Hz. Peygamber'in bundan sonra bir zaman daha yaşayacağına delâlet etmektedir. İkinci olarak, müşriklerin Hz. Peygamber'in öleceğini öne sürerken kurdukları cümle yapısının aynısıyla onların bu iddiaları reddedilmek üzere fiil bu şekilde getirilmiştir. Râzî ardından "sevfe" edatının başına gelen "lâm" harfinin kalem için mi ibtidâ' için mi olduğunu ele alarak, *el-Keşşâf* tan birebir alıntıyla bunun ibtidâ' lâmi olduğu sonucuna varır. Râzî ayrıca tekid lâmi ile gelecek zaman formunun aynı cümlede bir araya getirilmesinin âyette belirtilen hükmün, bir maslahata binaen ertelense bile, kesinlikle vuku bulacağını ifade ettiğini belirtmektedir.⁴⁰⁰

Râzî'nin sözdizimsel açıdan değindiği son husus, daha önce Firavun tarafından Hz. Musa'yı yermek için kullanılan soru cümlesi formunun⁴⁰¹ sûrenin altıncı âyetinde Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e hitaben kullanılmasıdır. Râzî Firavun'un minnet ummasıyla Allah Teâlâ'nın minnetinin arasını ayırarak, ilkinin bu soruyla kendisine boyun eğmeyen Hz. Musa'yı yermeyi hedeflediğini, Allah Teâlâ'nın ise bahsettiği nimetlere binaen Hz. Peygamber'in kalbini güçlendirmeyi amaçladığını belirtmektedir. Şu durumda bu soru formu yergi için değil, hüküm hakkında muhatabın

³⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXXI, s. 193-194.

³⁹⁹ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXXI, s. 195.

⁴⁰⁰ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, XXXI, s. 195.

⁴⁰¹ eş-Şu'arâ' 26/18.

inancının pekiştirilmesi için getirilmiştir. Sorunun Firavun'unkiyle aynı dizimde getirilmiş olması bir şeyi değiştirmemektedir.⁴⁰²

Ayrıca sûrenin son âyetinde, *Nihâyetü'l-îcâz*'da lafızların sözlük anlamlarının nazımda dikkate alınması gerektiğine dair açıklamaya uygun olarak, “fe habbir” fiili yerine “fe haddis” fiilinin tercih edilmesi üzerinde kısaca durulmaktadır.⁴⁰³ Yine *Mefâtih*'te sunulan metinsel bütünlük anlamındaki nazım çerçevesine uygun olarak 4, 5 ve 6. âyetlerin kendilerinden önceki âyetlerle ilişkisi,⁴⁰⁴ 6, 7 ve 8. âyetlerde zikredilen üç nimete karşılık son üç âyette Hz. Peygamber'den istenen üç fiil arasındaki ilişki⁴⁰⁵ ve bunların sıralamasında gözetilen hikmetler üzerinde durulmaktadır.⁴⁰⁶ Benzer şekilde, bir önceki sûrede gece gündüzden önce zikredilirken, Duhâ sûresinin ilk âyetinde gündüzün bir parçası olan kuşluk vaktinin geceye öncelenmesinin hikmeti de araştırılmaktadır. Buna göre farklı bağlamlar gözetilerek her iki sûrede gece ile gündüzün farklı yönleri öne çıkarılmıştır.⁴⁰⁷

Mefâtih'teki açıklamalar *el-Keşşâf* ile mukayese edildiğinde Râzî'nin gerek metinsel bütünlük gerek sözdizimi anlamındaki nazım araştırmasında Zemahşerî'nin açıklamalarını detaylandırdığı, ayrıca onun hiç değinmediği anlam inceliklerini açığa çıkardığı görülmektedir. Râzî âyetlerin tertibine dair açıklamalarına ilaveten 3. âyetteki hazif uygulaması, 4. ve 5. âyetlerdeki mef'ûllerin durumları, yine 5. âyetteki fiilin durumu ve 6. âyetteki soru formunun zahir anlamının dışında kullanılması hususlarında Zemahşerî'nin hiç değinmediği anlam inceliklerine işaret etmiştir.⁴⁰⁸ Genel olarak Râzî'nin Duhâ sûresindeki nazımla ilgili anlam inceliklerini tespit ettiği söylenebilir. Bununla birlikte sûrenin metinsel bütünlüğü ve sözdizimsel yapısına dair daha detaylı bir araştırmanın ilave anlam inceliklerini açığa çıkaracağı belirtilmelidir.⁴⁰⁹

⁴⁰² Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXI, s. 196-197.

⁴⁰³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXI, s. 201.

⁴⁰⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXI, s. 193-196.

⁴⁰⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXI, s. 197.

⁴⁰⁶ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXI, s. 201.

⁴⁰⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXXI, s. 190-191.

⁴⁰⁸ Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1504-1506.

⁴⁰⁹ Detaylı bir çalışma örneği olarak bkz. Sâmerrâî, *'Alâ tariki't-tefsîri'l-beyânî*, I, s. 109-122.

SONUÇ

Hicri beşinci ve altıncı yüzyıllar, tefsir çalışmaları açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu döneme kadarki süreçte tefsir çalışmalarında daha çok fikhî, kelâmî, işârî yöntemler kullanılarak âyetlerin önermesel içeriklerinin ortaya konulduğu gözlenmektedir. Beşinci yüzyılda Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım nazariyesini ortaya koymasıyla birlikte âyetlerin sözdizimsel yapısı da araştırma konusu yapılmaya başlanmıştır. Böylece Allah Teâlâ'nın “ne”yi söylediği yanında “nasıl” söylediği de tefsir ilminin konusuna dâhil edilmiştir. Cürcânî'nin âyetlere kısmî olarak uyguladığı bu yöntemin Kur'ân'ın tamamına uygulanması ise Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ile gerçekleşmiştir. Ardından gelen Fahreddin er-Râzî, Cürcânî'nin nazım nazariyesini dönüştürerek onu yeni bir kavramsal çerçeveye oturtmuş ve tefsirinde bunun kendine özgü bir uygulamasını sunmuştur. Bu anlamda Râzî belâgat geleneğinde Cürcânî ile Sekkâkî arasında geçiş rolü üstlenmesi, tefsirde ise nazariyenin Zemahşerî'den sonraki önemli bir uygulayıcısı olmasından ötürü nazım nazariyesinin seyri açısından önemli bir noktada durmaktadır.

Bu çalışmada Fahreddin er-Râzî'nin nazım anlayışı, onun tefsir, i'câz ve belâgat alanındaki düşünceleri çerçevesinde ele alındı. Birinci bölümde nazım kavramının Râzî'den önceki seyri ortaya konuldu. Daha çok ikincil kaynaklar üzerinden yapılan çalışmada, nazım kavramının bir nazariye ölçeğinde ilk defa Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından ele alındığı, Cürcânî ile Râzî arasındaki bir asırlık süreçte, *el-Keşşâf* dışında, nazariyenin belâgat, i'câz ve tefsir literatüründe ciddi bir karşılık bulmadığı, onu ilk defa Râzî'nin farklı alanlarda yazdığı eserlerde hem nazarî hem uygulama düzeyinde yeniden gündeme getirdiği görüldü.

Çalışmanın ana kısmını oluşturan ikinci bölümde nazım kavramının Râzî'deki seyri araştırma konusu yapıldı. Râzî'nin nazım kavramını *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* ve *Mefâtihü'l-gayb* olmak üzere sırasıyla i'câz, kelâm ve tefsir alanlarındaki üç eserinde söz konusu ettiği tespit edildi. Kavramın her bir eserde önemli dönüşümler geçirmesine binaen bölüm üç ana başlığa ayrıldı ve her başlıkta ilgili eserler kronolojik sırasıyla nazım kavramı açısından incelendi.

Nazım kavramının ele alındığı ilk eser, i'câz alanında yazılan *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*'dir. Râzî'nin bu eserde Kur'ân'daki i'câza onun eşsiz fesâhatinin kaynaklık ettiği hususunda Cürcânî'yi takip etmekle birlikte, i'câza konu olan fesâhatin açıklanmasında Cürcânî'den farklı bir yol izlediği görüldü. Her fasih sözün edebî değerini açıklayabilecek bir fesâhat nazariyesi geliştirmeye çalışan Cürcânî bu zemini nazım kavramında bulmuştu. Bir başka ifadeyle o, hem i'câz hem edebî değer meselesini nazım kavramını merkeze alarak okumaktaydı. Ancak Râzî'ye gelindiğinde kavramın, temel meselelerini ve merkeziliğini yitirerek bir belâgat konusu olarak yeniden kurgulanma sürecine girdiği görülmektedir. Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da, Cürcânî'de olduğu gibi Kur'ân'ın i'câzını temellendirmeyi değil, sözün edebî değerine bir şekilde katkı sağlayan unsurların bir dökümünü vermeyi hedeflemiştir. Bu süreçte, Cürcânî'nin edebî tenkit ve belâgat geleneğindeki lafız-anlam tartışmasına esaslı bir çözüm olarak sunduğu “sûret” kavramı Râzî tarafından üstlenilmemiş, dahası lafızlardan hâsıl olan güzelliklere ayrıntılı olarak yer verilerek Cürcânî'nin lafızlar konusundaki hassasiyetleri dikkate alınmamıştır. Benzer şekilde, Cürcânî'nin “nazım ürünleri” olarak niteleyerek nazma tabi kıldığı dolaylamalı anlatımlar, delâlet taksimi üzerinden yeniden yapılandırılıp tertipte sözdizimi uygulamalarından öne alınarak, nazım kavramının mefhumundan ayrıştırılma sürecine sokulmuştur. Böylece lafız-anlam tartışması ve dolaylamalı anlatımların nazımın konusu olmaktan çıkarılmasıyla *Nihâyetü'l-îcâz*'da kavramın mefhumunda önemli değişimler meydana gelmiştir. Cürcânî'nin nazmı kendisiyle tanımladığı “nahvin anlamları” kavramı vurgu kaybına uğramış, gramatik işlevlerin yanında lafızlar arası anlamsal ilişkiler de nazım kavramının mefhumuna dâhil edilerek daha sonra *muhasinât-ı mâneviyye* olarak adlandırılacak olan birtakım bedi' konuları nazım bölümünde değerlendirilmiştir. Böylece temel meselelerini ve kavramsal vurgularını yitiren nazım nazariyesi belâgatın meânî dalı olarak kurularak, belâgatın alt dallara ayrılma süreci de başlamıştır.

Râzî düşüncesinde i'câz meselesi ve nazım kavramının gündeme geldiği ikinci eser *Nihâyetü'l-îcâz*'dan yaklaşık bir sene sonra yazılan *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*'dür. Bu eserde, nazım kavramının Kur'ân'ın kendine özgü ses özellikleri anlamındaki üslubunu ifade etmek üzere yeniden tanımlandığı görüldü. Râzî'nin bu eserde anlamlara atıfla açıkladığı fesâhat ile lafızlara atıfla açıkladığı nazmı birbirinden

farklı unsurlar olarak ele alması ve bir ses olgusu olan ikincisini i‘câzla ilişkilendirmesi, *Nihâyetü’l-îcâz*’da “sûret” kavramını üstlenmeyerek fesâhat araştırmasını lafız-anlam ikiliği içerisinde sürdürmesinin; sözdizimi uygulamalarını lafızların delâletiyle ilişkilendirdiği fesâhatin altında ele alması ise *Nihâyetü’l-îcâz*’da “nahvin anlamları” kavramını vurgu kaybına uğratmasının bir sonucu olarak değerlendirildi. *Nihâyetü’l-îcâz*’da büyük oranda Cürcânî’nin oluşturduğu kavramsal dili takip eden Râzî’nin, *Nihâyetü’l-ukûl*’deki bu farklı nazım kullanımında Şîî bilgin Şerîf el-Murtazâ’nın sunduğu kavramsal çerçevenin etkisinde kaldığı tespit edildi.

Nihâyetü’l-îcâz ve *Nihâyetü’l-ukûl*’den sonra nazım kavramının öne çıktığı bir diğer eser *Mefâtîhü’l-gayb*’dır. Râzî’nin i‘câz ve nazım anlayışının tüm boyutlarının bir şekilde kendine yer bulduğu bu eserde, kavramın çok anlamlı olarak kullanıldığı görüldü. Râzî bu kullanımlar arasında doğrudan bir ayrıma gitmese de ince bir tahlil onun *Mefâtîh*’te nazımı her zaman aynı anlamda kullanmadığını göstermiştir. Bu kullanımların ilkinde Râzî, Kur’ân’ın bilinen edebî türlerden hiçbirine benzememesiyle diğer söz türlerinden farklılaşan üslubunu nazım kavramıyla ifade etmiştir. Benzer kullanım daha önce *Nihâyetü’l-ukûl*’de görülmekle birlikte, bu eserde nazım kavramı Kur’ân’ın kendine özgü ses uyumunu ifade etmek için kullanılırken, *Mefâtîh*’te anlam olgusunu da içine alacak şekilde daha geniş anlamda söz konusu edilmiştir. Râzî ikinci olarak *Mefâtîh*’te nazım kavramını, diğer kullanımlarına nispetle daha yoğun şekilde, Kur’ân’ın âyet ve sûrelerinin metinsel bütünlük ve tertip bakımından insicamını ifade etmek için kullanmıştır. Cürcânî’nin *Delâil*’de üzerinde uzunca durduğu bazı konuların, ileri bir yorumla, nazımın bu anlamdaki kullanımına belirli ölçüde imkân sağladığı tespit edildi. Üçüncü olarak *Mefâtîh*’te nazım kavramı, Cürcânî’deki haline en yakın şekilde sözdizimi anlamında kullanılmıştır. Ancak bu kullanım dâhil *Mefâtîh*’teki üç farklı kullanımın tamamında nazım kavramı fesâhatten ayrı bir unsur olarak değerlendirilmiş ve aralarında kavramsal bir ilişki kurulmamıştır. Bu durum, i‘câzı fesâhat ile açıklayıp fesâhati nazım ile temellendiren Cürcânî’nin yaklaşımından önemli bir sapma olarak görüldü. Ayrıca, çok anlamlı nazım kullanımı kavramsal bir belirsizliği de beraberinde getirdiği için, *Mefâtîh* bir anlamda kavramın Cürcânî öncesindeki belli belirsiz kullanımına dönüş olarak değerlendirildi.

Tüm bunlara rağmen, iki sûre özelinde sözdizimi uygulamaları üzerinden yapılan bir araştırmayla, Râzî tarafından kavramsal boyutu ihmal edilen nazım nazariyesinin *Mefââtîh*'te içerik olarak sürdürüldüğü görülmüştür. Bu, Zemahşerî'ye benzer şekilde Râzî'nin de nazım nazariyesini dilbilimsel ve felsefî temellerinden arındırarak yalnızca edebî yönüyle üstlendiğini ifade etmektedir.

Sonuç olarak, Kur'ân'ın her bir sûresindeki i'câzı açıklamak üzere Cürcânî tarafından ortaya konulan nazım nazariyesi, Râzî tarafından temel meseleleri ve kavramsal vurguları ihmal edilerek daha çok edebî boyutuyla araçal şekilde üstlenilmiştir. Bundan sonraki çalışmalarda nazariyenin Alevî, Sekkâkî, Kazvînî gibi belâgat teorisyenleri ile Beyzâvî, Neseî, Ebüssuûd Efendi gibi tefsirdeki uygulayıcıları tarafından nasıl ele alındığının ortaya konulması özellikle dil ve tefsir alanında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Bu çalışmalar aynı zamanda, nazım nazariyesinin niçin felsefî bir nazariye olmaktan çok bir belâgat nazariyesi olarak ve daha ziyade tefsir eserleri üzerinden varlığını sürdürdüğü sorusuna sağlıklı bir cevap verebilmenin de yolunu açacaktır.

KAYNAKLAR

Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab: Nakdü's-şî'r mine'l-karni's-sânî hatte'l-karni's-sâmin el-hicrî*. Beyrut: Daru's-sekâfe, 1404/1983.

Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâvi't-tevhîd ve'l-'adl: İ'câzu'l-Kur'ân, XVI*. Nşr. Emin el-Hûlî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1380/1960.

Abdülhamid, Muhsin. *er-Râzî müfessiren*. Bağdat: Dârü'l-hürriyye, 1394/1974.

Abu Deeb, Kamal. *al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*. Warminster: Aris and Phillips, 1979.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 91-164.

----- "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasi İlişkileri". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 41-90.

----- *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Ammârî, Ali M. H. Abdullah. *Kadiyyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ ve eserühâ fî tedvîni'l-belâğati'l-Arabiyye: ilâ 'ahdi's-Sekkâkî*. Kahire: Emire li't-Tıbaa, 1420/1999.

Arefe, Abdülazîz Abdülmü'tî. *Kazıyyetü'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve eseruhâ fî tedvîni'l-belâğati'l-Arabiyye*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.

Arpa, Abdulmuttalip. "Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı". *International Journal of Social Science* 6/8 (2013): 781-800.

Ashmawy, Mohamed Zaki Mohamed. "Arabic Literary Criticism Until The Fifth Century Of Hijra: With Special Reference To 'Abdul Qâhir's Theory Of Construction." Doktora Tezi. University Of London School Of Oriental And African Studies. 1954.

Aydın, Mustafa. "Müveşşah", *DİA*. XXXII, 229-231.

Azîz, Hatîb. *el-İ'câzü'l-belâğî fi'l-Kur'ân: Dirâse tahlîliyye 'inde Fahreddin er-Râzî*. Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1432/2011.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Thk. M. Seyyid Osman. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012.

----- *İ'câzu'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1997.

Boyalık, Mehmet Taha. "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi". Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2014.

----- *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

----- "Kâdî Abdülcebâr'ın Sözün Hakikati Teorisi ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi Bağlamında Bir Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 61-84.

Câhız, Ebu Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru mektebetü hilâl, 1423, I-III.

Cessâs, Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405, I-V.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1424/2004.

----- *Esrârü'l-belâğa*. Nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-medenî, 1412/1991.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye ale'l-Mutavvel. el-Mutavvel* içinde. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

Çağıl, Necdet. “Kur’ân Tüm Fesâhat İhlallerine Kapalı Mıdır?”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002): 179-206.

Dağım, Semih. *Mevsû'atü müstalahâti'l-İmâm Fahreddin er-Râzî*. Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirün, 2001.

Dayf, Şevkî. *el-Belâğa tetavvur ve târîh*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.y.

Durusoy, Ali. “Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005): 37-52.

Erdoğan, Ayhan. *Fahreddin Râzî'ye Göre Kur'ân'da İ'câz Sorunu*. Konya: Kutluboğa, 2000.

Gazzali, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-'ilm*. Nşr. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1969.

----- *Mihakku'n-nazar, et-Takrîb li haddi'l-mantık* içinde. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.

Fevzân, Muhammed b. Sâlih. “[Muhakkikin Mukaddimesi]”, *et-Tefsîrü'l-basît* içinde. Nşr. Muhammed b. Sâlih Fevzân. Riyad: ‘İmâdetü'l-bahsi'l-'ilmî Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 1430, I-XXIV.

Hacımuftuoğlu, Nasrullah. “Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 265-277.

Hafâcî, İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. Thk. Ali Fûde. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1350/1932.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrahim Sâmer râî. Y.y.: Dâru mektebetü hilâl, t.y., I-VIII.

Hattâbî, Ebû Süleymân. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân. Selâsü resâil fî i'câzi'l-Kur'ân* içinde. Thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlul Selâm. Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1976.

Hüseyin, Taha. "Arap Belâgati: el-Câhiz'den Abdu'l-Kâhir'e Kadarki Süreç." Çev. Zafer Kızıklı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 433-460.

Hüsni Efendi, Hasan. *Tenvîru'l-Burhân Şerhu Burhânü'l-Kelenbevî*. Y.y.: Matba'atü Lartin Asadoryan, 1307.

İbn Mâlik, Bedreddin. *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Thk. Abdülcelîl Yusuf. Y.y.: Mektebetü'l-âdâb, 1409/1989.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *eş-Şifâ' el-Medhal el-Mantık*. Thk. el-Eb Kunvâtî, Mahmûd el-Hudayrî ve Fuâd el-İhvânî. Kum: Mektebetü âyetüllâh el-'uzmâ el-mer'âşî en-necefî, 1433/2012, I-X.

----- *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.y.

İbn Vehb el-Kâtib. *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*. Thk. H. Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetü'ş-şebâb, 1389/1969.

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*. Kahire: Dâru Nahdatü Mısır, t.y., I-IV.

İsferâyînî, İsmâuddin. *et-Atvel Şerhu't-Telhîs*. İstanbul: Âsitâne, t.y., I-II.

İsmail, İzzeddin. “Abdülkâhir Cürçânî’de ‘Anlamın Anlamı’ Kavramı Üzerine Bir Okuma”. Çev. Numan Konaklı. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2012): 191-208.

Kahveci, İhsan. “Fahredden er-Râzî’nin Mefâtihu’l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulûmu’l-Kur’ân”.

Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2001.

Konaklı, Numan. “Eser Başlıklarının Yorumsamacı Okunuşu Üzerine”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/12 (2012): 131-143.

----- “İ’câz-ı Kur’ân İlminin Doğuş Süreci”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.

Larkin, Margaret. *The Theology Of Meaning: Abd Al-Qâhir Al-Jurjânî’s Theory Of Discourse*. New Haven: American Oriental Society. 1995.

Mendûr, Muhammed. *En-Nakdu’l-menhecî ‘inde’l-Arab ve menhecü’l-bahs fi’l-edeb ve’l-lügâ*. Kahire: Dâru Nahdatü Mısır, 1996.

Mertoğlu, Mehmet Suat. “Üslûbü’l-Kur’ân”, *DİA*, XXXXII, 382.

Mir, Mustansir. “Continuity, Context, And Coherence In The Qur’ân: A Brief Review Of The Idea Of Nazm In Tafsîr Literature”. *al-Bayan* 11/2 (2013): 18-21.

Murtazâ, Şerîf. *el-Mûdih ‘an ciheti i’câzi’l-Kur’ân: es-Sarfe*. Thk. Muhammed Rıza Kummî. Meşhed: Mecme‘u’l-buhûsi’l-İslâmiyye, 1424.

----- *ez-Zehîra fi ‘ilmi’l-keâm*. Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-arabî, 1433/2012.

Neccâr, Selvâ. *el-Cürçânî: emâme’l-Kâdî Abdülcebbâr*. Beyrut: et-Tenvir, 2010.

Nehhâs, Ebû Câfer. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421, I-V.

Ömerî, Muhammed. *el-Müvâzenâtü's-savtiyye fî'r-rü'yeti'l-belâğiyye ve'l-mümâreseti's-şariyye*. Mağrib: Afrîkiyyâ's-şark, t.y..

Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Tâhâ Câbir Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992, I-VI.

----- *el-Mulahhas*. Thk. Ahd Furamraz ve Adîne Asgarî Nejad. Tahran: İntişârâtü danişgâh imâm Sâdık, 1381.

----- *Mefâtihü'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420. I-XXXII.

----- *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. Thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru sâdır, 1424/2004.

----- *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. Thk. Bekri Şeyh Emin, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1985.

----- *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. Thk. Saîd Fûde. Beyrut: Dâru'z-zehâir, 1436/2015, I-IV.

----- *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Ali Rıza Necefzâde. Isfahan: Mektebü felsefe İslâmî der şark ve ğarb, 1382, I-II.

Râzî, Kutbüddin. *Levâmi'u'l-esrâr Şerhu Metâl'u'l-envâr*. Kum: Menşûrâtü kütübi'n-necefî, t.y..

Rummânî, Ali b. İsa. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân. Selâsü resâil fî i'câzi'l-Kur'ân* içinde. Thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlul Selâm. Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1976.

Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *'Alâ tarîki't-tefsîri'l-beyânî*. Şârîka: Câmi'atü'ş-şârîka, 1423/2002, I-II.

Sekkâkî, Ebû Yâkub. *Miftâhu'l-ulûm*. Nşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1407/1987.

Sem'ânî, Ebû Sa'd. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî. Haydarabad: Meclisü dâiretü'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962, I-XIII.

Sîrâfî, Ebû Saîd. *Şerhu Kitâbu Sîbeveyh*. Thk. Ahmed Hasan Mehdeli ve Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1429/2008, I-V.

Sultan, Münîr. *I'câzu'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira*. İskenderiye: Münşetü'l-me'ârif, 1986.

Şâkir, Mahmûd Muhammed. "[Muhakkikin Mukaddimesi]", *Delâilü'l-i'câz* içinde. Nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1424/2004.

Taberî, Ebû Câfer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Y.y.: Dâru hicr, 1422/2001, I-XXIV.

Teftâzânî, Sadeddin. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü'lübnân nâşirûn, 1996, I-II.

Türker, Ömer. "Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı". Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2006.

----- "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 17-40.

Vâhidî, Ebû'l-Hasan. *et-Tefsîrû'l-basît*. Thk. Muhammed b. Sâlih Fevzân. Riyad: 'Îmâdetü'l-bahsi'l-ilmî Câmî'atü'l-Îmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, 1430, I-XXIV.

Vatvât, Reşîdüddin. *Hadâiku's-sihr fî dekâiki's-sihr*. Çev. İbrahim Emîn Şevâribî. Kahire: el-Merkezü'l-kavmî li't-terceme, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe", *DİA*. XXXVI, 140-141.

Yılmaz, Fetullah. "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usulüne Girişi". *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (2016): 101-136.

Yurt, Mehmet Emin. "Fahrüddin er-Râzî'nin Tefsirinde İ'câzu'l-Kur'ân". Doktora Tezi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2016.

Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf ân hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1433/2012.

----- *İ'câzu sûreti Kevser*. Thk. Hâmid el-Haffâf. Beyrut: Dâru'l-belâğa, 1411/1991.

Zerkân, Muhammed Salih. *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Dâru'l-fikr, t.y.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ahmet		AYTEP
Doğum Yeri ve Yılı	İstanbul		1993
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça (Çok iyi)		İngilizce (İyi)
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2008	2011	Beyoğlu Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2011	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2016	2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1. Araştırma Görevlisi	2017	Devam ediyor.	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yayımlar:	<p>1. “İbn Sinân El-Hafâcî'nin (ö.466/1073) Söz ve Fesâhat Anlayışının İ'câz Görüşüne Bir Yansıması: Sarfe”, 7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 9-12 Mayıs 2018, Burdur, Türkiye.</p> <p>2. Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Sözdizimi Nazariyesi (Kitap Değerlendirmesi), İslâm Araştırmaları Dergisi, 39 (2018): 159-182.</p> <p>3. Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan, Kader (Kitap Değerlendirmesi), 15 (2017): 764-766.</p> <p>4. “Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin İşârâtü'l-Merâm Adlı Eseri ve Kaynakları”, (Lisans Bitirme Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, 2016).</p> <p>5. Araplarda Estetik Anlayışı: Edebî/Eleştirel Bir Bakış, Yusrâ Abdulganî (Çeviri) Tereke Edebiyat Dergisi, 6 (2015).</p>		
İletişim (e-posta):	aytepahmet@gmail.com		
	Tarih	09/08/2018	
	İmza		
	Adı Soyadı	Ahmet AYTEP	

