

er-Risâle Dergisi Bağlamında Belâğatta Yenileşme ile İlgili Tartışmalar*

Recep Bahadır HAYDAROĞLU

Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Kilis, Türkiye

recebesim@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7478-8388

Yılmaz ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim
Dalı

Asst. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric, İstanbul, Türkiye

ylmzdmr@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-6270-5303

Haydaroğlu, Recep Bahadır-Özdemir, Yılmaz. "er-Risâle Dergisi Bağlamında Belâğatta
Yenileşme ile İlgili Tartışmalar". *Tevilat* 5/1 (Haziran 2024), 343-369.

doi.org/10.53352/tevilat.1473200

Received / Geliş Tarihi: 25.04.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 20.06.2024

e-ISSN: 2757-654X

www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği
teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. **Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında
yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work
licensed under the CC BY-NC 4.0. **Katkı Oranları/Author Contributions:** Çalışmanın
Tasarlanması: Y. Özdemir (%20), R. Haydaroğlu (%80); Veri Toplanması ve Analizi: Y.
Özdemir (%0), R. Haydaroğlu (%100); Makalenin Yazımı: Y. Özdemir (%0), R. Haydaroğlu
(%100); Makale Gönderimi ve Revizyonu Y. Özdemir (%50), R. Haydaroğlu (%50)

Yayıncı/Published by: Selçuk University Press



Araştırma
Makalesi
Research
Article

Yazar
Author

Atıf
Cite as

Bilgi
Info

* Bu çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Özdemir danışmanlığında devam eden "20. Yüzyıl
Mısır'ında Klasik Belâğat Eleştirisi ve Tecdit Girişimleri" başlıklı doktora tezi esas
alınarak hazırlanmıştır.

er-Risâle Dergisi Bağlamında Belâgatta Yenileşme ile İlgili Tartışmalar

Fransız işgaliyle birlikte Batı ile temas geçilmiş ve bu temasla Mısır'da; siyasi, kültürel, sosyolojik, ilmî ve edebî dönüşümler meydana gelmiştir. Başta edebiyat olmak üzere klasik ilmî miras, ciddi eleştiri ve koruma reflekslerine konu olmuştur. Edebî kültürün kritize edildiği önemli mahfillerden birisi de *er-Risâle* Dergisidir. Sahibi ve editörü Ahmed Hasan ez-Zeyyât tarafından kurulan dergi, 1933-1953 yılları arasında haftalık yayın yapmak suretiyle 1025 sayıdan meydana gelen devasa bir kültürel miras bırakmıştır. *er-Risâle* Dergisi; Tarih, kültür, siyaset konularının yanı sıra Arap edebiyatına dair şiir, öykü, dil ve belâgat tartışmaları gibi içeriklere sahip makaleler barındırmaktadır. Bu çalışma, klasik belâgatı eleştiren tecdid yanlıları ile söz konusu belâgatı savunan "muhafazakâr" yazarların *er-Risâle* Dergisinde yayınlanan bir kısım makalelerini mukayeseli olarak ele almaktadır. Karşılıklı reddiyeler şeklinde yazılan makalelerde, genellikle tecdid yanlıları tarafından klasik belâgatın diğer ilimler ile ilişkisi gibi yapısal eleştirilerin yanı sıra kavram ve tanımlar üzerinden de eleştiriler yapılmıştır. Buna karşılık klasik belâgat yanlıları, yapılan eleştirileri sığlık ve eleştiri sahiplerini klasik literatürü bilmemekle itham etmişlerdir. Söz konusu eleştirilere, klasik eserlerden deliller getirerek karşılık vermektedirler.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Yenileşme/Tecdid, Mısır, *er-Risâle* Dergisi, Ahmed Hasan ez-Zeyyât.

Özet

344

Tevilat 5/1 (2024)

Discussions on Rhetorical Renewal in the Context of *al-Risâlah* Journal

With the French occupation, contact with the West was established, leading to political, cultural, sociological, scientific, and literary transformations in Egypt. Foremost among these transformations was the serious critique and preservation of the classical scholarly heritage, especially in literature. One of the prominent platforms where literary culture was critically examined was *al-Risâlah* journal. Founded by its owner and editor Ahmad Hasan al-Zayyât, this journal left a colossal cultural legacy through its weekly publications from 1933 to 1953, amounting to 1,025 issues. *al-Risâlah* included articles on history, culture, and politics, as well as discussions on Arabic literature, poetry, stories, language, and rhetoric. This study comparatively analyzes a selection of articles published in *al-Risâlah* that involve debates between proponents of renewal (tajdîd) and the conservative defenders of classical rhetoric. In these articles, which are written as mutual refutations, proponents of renewal often criticized classical rhetoric through structural critiques, such as its relationship with other sciences, as well as through critiques based on concepts and definitions. In response, the defenders of classical rhetoric accused the critics of superficiality and ignorance of classical literature, countering the critiques with evidence drawn from classical works.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Renewal/Tajdîd, Egypt, *al-Risâlah* Journal, Ahmad Hasan al-Zayyât.

Abstract

Giriş

20. yüzyıl, Arap dili ve edebiyatı açısından köklü dönüşümlerin yaşandığı ve önemli temsilcilerin yetiştiği bir dönemdir. Bu dönemde, klasik ilmî gelenek ile Avrupa'nın etkisiyle ortaya çıkan modern düşünce ve akımlar arasında zaman zaman çatışmalar yaşanmıştır. Ortaya çıkan bu ilmî tartışmalar, klasik geleneğin yorumlanmasında ve Avrupa menşeli yeni düşünce ve akımlara karşı takınılacak tavır konusunda fikrî ayrılıklara sebep olmuştur. Diğer alanlarda olduğu gibi edebiyat alanında da söz konusu tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı görülmektedir. Bahsi geçen tartışmaların yaşandığı en önemli mahfillerden bir tanesi gazete ve dergilerdir. Bu makalede, Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın kurduğu *er-Risâle* Dergisinde, belâgatta yenileşme yanlıları ile klasik belâgat yanlılarının karşılıklı reddiyeler mahiyetinde yazdıkları makalelerin bir kısmı ele alınmaktadır. Öncelikle Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve *er-Risâle* Dergisi hakkında bilgiler verilerek bu tartışma ortamını oluşturan siyasi ve kültürel arka planın fotoğrafı ortaya konulacaktır. Akabinde, söz konusu makaleler, ele aldıkları konulara göre tematize edilerek değerlendirilecek ve ulaşılan tespitlere sonuç kısmında yer verilecektir.

1. Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve er-Risâle Dergisi

1.1. Ahmed Hasan ez-Zeyyât (ö. 1968)

Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Mısır henüz Osmanlı'ya bağlı bir toprak parçası iken, 1885 yılının Nisan ayında, Dıkahtıyye şehrine bağlı Kefer Dümeýra el-Kadım mezrasında çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Köyde okuma yazma bilen birkaç kişiden biri olan babası, oğlunun köydeki kütupta eğitim almasını sağlamıştır. Köyde okuma yazma ve hafızlık eğitimi alan ez-Zeyyât, kıraat ve tecvit ilimlerinin yanı sıra diğer İslami ilimlerde eğitim almak üzere Dıkahtıyye'ye gönderilmiştir.¹ Henüz on iki yaşındayken Ezher'de eğitimine başlayan Ahmed Hasan ez-

¹ Muhammed Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle* (Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1982), 10-13; Ali Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2015), 184; Cemal Abdullah Aydın, *Ahmed Hasan Zeyyat ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2016), 17-19.

Zeyyât'ın burada, hayatının geri kalan kısmında teşriki mesai edeceği Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) ve Mahmûd Hasan Zenâtî (ö. 1949) ile yolu kesişir. Üç arkadaşın ilgisini İslami ilimlerden ziyade belâgat, aruz, şiir gibi edebiyata dair dersler çekmekteydi.² Ezher'de Abbasî Ravak'ına devam ettikleri sırada Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed Mahmûd b. Telâmîz eş-Şenkîfî (ö.1904) ve Hüseyin el-Mersaffî (ö.1890) gibi döneminin önemli ilmî simalarından dersler okumuşlardır. Zemahşerî'nin (ö. 538) *el-Mufasssal*'i, Ebû Temmâm'ın (ö. 846) *Hamâse*'si, Müberrid'in (ö. 286) *el-Kâmil*'i ile *Muallakât*, okumuş oldukları önemli eserler arasındadır.³

el-Mersaffî'nin ders halkasında yaşanan bir olay⁴ sebebiyle mezun olacakları sene Ezher ile ilişkileri kesilmiştir. O dönem Ümmet Partisi'nin çıkardığı derginin baş editörü olan Lütfi Seyyid'in (ö.1963), Ezher şeyhi ile aralarında tavassut etmesiyle okullarına geri dönmüşlerdir. Fakat mimlenen üç arkadaşın, imtihanlardan başarısız kılınmak suretiyle mezun olmaları engellenmiştir.⁵ On iki yıllık eğitimlerinin ardından Ezher Üniversitesiyle ilişkilerinin kesilmesi üzerine 1908 yılında kurulan Kahire Üniversitesine kayıt yaptırarak eğitim hayatlarına burada devam etmişlerdir.

Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın Ezher'de kendilerinden ders aldığı hocalar ve okuduğu dersler, klasik Arap edebiyatına olan ilgisinin altında yatan ana sebepler arasında zikredilebilir. Buna karşılık

² Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Vahyü'r-Risâle* (Kahire: Matbaatü'r-Risâle, 1940), 3/165; Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 15; Aydın, *Ahmed Hasan Zeyyat ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 18.

³ Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 16-17.

⁴ Hüseyin el-Mersaffî'nin (ö. 1890) halkasında, Müberrid'in *el-Kâmil* isimli eseri okunurken, Haccâc'a nispet edilen ve Hz. Muhammed (s.a.s)'in kabrini kastederek söylediği beyti (ماذا يطوفون وإنما يطوفون برمة وأعواد) "*Çürümüş kemik ve çöplerden başka neyi ziyaret ediyorlar.*") geçmiştir. Ders halkasındaki öğrenciler Haccâc'ı küfürle itham ederken, üç arkadaş bu şiirle Haccâc'ın küfrüne hükmedilmeyeceğini ancak Haccâc'ın bu üslubuyla edepsizlik ettiğini savunmuşlardır. Bunun üzerine üç arkadaşın da küfre girdiği galeyana çıkarılmış ve okul idaresinin sürdürdüğü disiplin soruşturması ile Ezher ile ilişkileri kesilmiştir. (Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 17-19; Aydın, *Ahmed Hasan Zeyyat ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 20-22.)

⁵ Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 17-19; Aydın, *Ahmed Hasan Zeyyat ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 20-22.

Kahire Üniversitesinde Santillana (ö. 1931), Nallını (ö. 1938) ve Littman (ö. 1958) gibi müsteşriklerden dersler okuması Batı edebiyatıyla tanışmasına vesile olmuştur. Böylelikle hem Doğu hem de Batı edebiyatına hâkim, geniş perspektife sahip bir hüviyet kazanmıştır.⁶

Kahire Üniversitesinden mezun olduktan sonra çeşitli okullarda öğretmenlik yapan ez-Zeyyât, 1922 yılında iyi bir maaş teklifi üzerine Kahire Amerikan Üniversitesinde Arap Dili bölüm başkanlığına getirilmiştir. Adı geçen üniversitedeki görevi esnasında Fransız Hukuk Okuluna girerek oradan da mezun olmuş ve böylelikle hem hukuk hem de edebiyat diploması sahibi olmuştur.⁷

ez-Zeyyât, 1929 yılında Kahire Amerikan Üniversitesinden ayrılarak Yüksek Öğretmen Okulunda ders vermek üzere Bağdat'a gitmiştir. 1932 yılında Lütfi Seyyid'in ısrarı üzerine Bağdat'tan ayrılarak üniversitede ders vermek üzere Mısır'a dönmüştür. Ancak Lütfi Seyyid'in görevden ayrılması ile üniversitede istediği pozisyonu elde edemeyerek ortada kalmış ve bunun üzerine *er-Risâle* Dergisini kurmuştur.⁸

1.2. *er-Risâle* Dergisi

Bağdat'tan Kahire'ye ders vermek üzere dönen ez-Zeyyât, kendisini davet eden Lütfi Seyyid'in görevden alınması ile umduğunu bulamamıştır. Bunun üzerine *es-Siyâsetü'l-Usbû'iyye*⁹ isimli derginin kapatılmasını da fırsat bilerek *er-Risâle* Dergisini çıkarmaya karar vermiştir.¹⁰ Yakın arkadaşı Tâhâ Hüseyin'e dergi çıkarma fikrini açan ez-Zeyyât olumsuz bir tutum ile karşılaşmıştır.

⁶ Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 19; Aydın, *Ahmed Hasan Zeyyat ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 22; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 184.

⁷ Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 21-23; Aydın, *Ahmed Hasan Zeyyat ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 23-24; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 185.

⁸ Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 21-23; Aydın, *Ahmed Hasan Zeyyat ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 23-25; Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", 185-186.

⁹ Söz konusu dergi, hizipçilik yapmakla suçlanarak 1931 yılında kapatılmıştır. (Muhammed Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle* (Riyad: Dâr er-Rifâ'î, 1982), 49.)

¹⁰ Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 49.

Tâhâ Hüseyin, bu olumsuz tutumunu, toplumun üst kesiminin Avrupai bir yaşam tarzı benimsemesi sebebiyle bu tarz edebî yazılara iltifat etmeyeceği şeklinde gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ayrıca toplumun alt kesiminin de okuma yazma bilmediğini ifade ederek dergi kurma fikrine sıcak bakmadığını belirtmiştir. Bütün bunlara rağmen *ez-Zeyyât*, dergi çıkarma fikrinden vazgeçmeyerek edebiyat, bilim, sanat muhtevalı bir dergi çıkaracağını duyurmuştur. Başta muhalif bir tutum sergileyen Tâhâ Hüseyin, derginin kurulmasından sonra yazılarıyla katkıda bulunmuştur. Dergi, 15 Ocak 1933 yılında ilk sayısını çıkararak yayın hayatına başlamıştır.¹¹

ez-Zeyyât, takip edilen üslup, metot ve amacın nebevî mesajdan esinlenilerek oluşturulduğuna atfen derginin *er-Risâle* şeklinde isimlendirildiğini söylemektedir.¹²

er-Risâle Dergisi otuz iki yıllık yayın hayatı boyunca birkaç merhaleden geçmiştir. Muhammed Seyyid Muhammed bunları *ez-Zeyyat ve'r-Risâle* isimli doktora çalışmasında dört döneme ayırmaktadır. Zehra Özli ise *er-Risâle Dergisinin XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* isimli doktora çalışmasında derginin Kültür Bakanlığının eliyle basılması kısmını da ekleyerek dört dönemi beşe çıkarmıştır. Bu dönemler kronolojik olarak şu şekildedir:

1. İlk yirmi bir sayıyı ihtiva eden kuruluş aşaması (15 Ocak 1933-15 Kasım 1933 tarihleri arası)
2. 22. sayıdan, 338. sayıya kadar olan dönem (4 Aralık 1933-25 Aralık 1939 tarihleri arası)
3. *er-Rivâye* ile *er-Risâle* Dergilerinin birleştiği dönem 339-606. sayıları arasında yayın yapılan dönem (1 Ocak 1940-12 Şubat 1945 tarihleri arası)
4. En uzun kesintisiz yayın dönemi olan 1025. sayı ile son bulan dönem (19 Şubat 1945- 23 Şubat 1953 tarihleri arası)

¹¹ Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 48-50; Zehra Özli, *er-Risâle Dergisinin XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 32.

¹² Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 48; Özli, *er-Risâle Dergisinin XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri*, 32.

5. Kültür Bakanlığı himayesinde tekrar yayın hayatına döndüğü (25 Temmuz 1963- 27 Temmuz 1965 tarihleri arası)¹³

er-Risâle Dergisi; tarih, kültür, toplum, ekonomi, siyaset, eğitim, felsefe, tasavvuf, İslami ilimler, bilim ve sanat konularının yanı sıra Arap edebiyatına dair şiir, öykü, dil ve belâgat tartışmaları gibi içeriklere sahip makaleler barındırmaktadır. Bu çalışmada, belâgatta yenileşme bağlamında yapılan tartışmalar ele alınmaktadır. Emin el-Hûlî'nin (ö. 1966) belâgatta yenileşme ile ilgili görüşlerini eleştiren Ali Muhammed Hasan el-‘Ammârî (ö. 1998) ile el-‘Ammârî'ye destek veren Ali Tantâvî (ö.1999) ve Kâmil es-Seyyid Şâhîn'in makaleleri tahlil edilip değerlendirilecektir.

2. Belâgat Eğitiminde Üslup ile İlgili Tartışmalar

Ali el-‘Ammârî, *er-Risâle* Dergisinin 687. sayısında yayımlanan '*Ulûmu'l-belâgati fi'l-câmi'a* (Üniversitede Belâgat İlimleri) isimli makalesinde Emîn el-Hûlî'yi, edebiyat fakültesinde öğrencilere verdiği belâgat ders notları üzerinden sert bir dille eleştirmektedir. el-‘Ammârî söz konusu makalede, belâgatta tecdid iddiası ile ortaya çıkan kimselerin bu ilimden bihaber olduklarını, tecdid iddiası ile ortaya attıkları fikirlerin safsatadan ibaret olduğunu söylemektedir. el-‘Ammârî'ye göre belâgatta tecdid, Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471) ile sona ermiştir. Bununla birlikte o; Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın *Difâ' ani'l-belâga*, Şeyh Süleyman Nevvâr'ın (ö.1969) *Müzekkîrât fi 'ilmi'l-belâğa* ve Seyyid Kutub'un (ö. 1966) *et-Taşvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân* isimli eserleri belâgatta yenileşme konusunda iyi gelişmeler olarak nitelemektedir. Bu eserlerdeki belâgata dair yenilikçi söylemleri savunan el-‘Ammârî bu tutumunu, söz konusu eser müelliflerinin klasik belâgatı da göz ardı etmemiş olmalarına dayandırmaktadır.¹⁴

Ali el- 'Ammârî kendi çağdaşlarının belâgatta yenileşme iddiası ile ortaya koydukları çabanın, dağınık konuları toplamaktan öteye gitmediğini ifade etmektedir. O, belâgatta yenileşme çabasında olan kimselerin iddialarını "baltayı gözü kapalı vurmak" metaforuyla

¹³ Seyyid Muhammed, *ez-Zeyyât ve'r-Risâle*, 59; Özli, *er-Risâle Dergisinin XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri*, 33.

¹⁴ Ali el-‘Ammârî, "*Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a*", *er-Risâle* 687 (1946), 967.

izah ederek bu tecdid girişimlerinin bilinçsizce ve gelişigüzel yapıldığı imasında bulunmaktadır.¹⁵

Makalenin devamında Emin el-Hûlî'yi, Edebiyat Fakültesi öğrencilerine ders notu olarak okuttuğu metin üzerinden eleştiren el-‘Ammârî, belâgatın ilim olmadan önce bir sanat olduğunu belirterek bu dersi veren kişinin üsluba ve seçtiği örneklerle dikkat etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Emîn el-Hûlî'nin ders notlarındaki üslubunun avama hitap eden bir vaizin üslubundan öteye gitmediğini ifade etmektedir. el-Hûlî'nin ders notlarındaki üç örnek üzerinden üslup eleştirisi yapan el-‘Ammârî, notlarda kullanılan Mısır lehçesi ile yazılmış ifadeleri doğrudan aktararak üslup konusunda el-Hûlî'nin yetersiz olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Ders notlarında, Âli İmrân Suresi'nin “*Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de pek çok peygamber gelip geçmiştir. Şâyet o ölür veya öldürülürse ökçeleriniz üzerine eski dininize geri mi döneceksiniz? Kim ökçesi üzerine geri dönerse Allah'a hiçbir zarar veremez.*” mealindeki 144. âyetini örnek veren el-Hûlî, Muhammed'in (a.s.) diğer peygamberler gibi postacı olmaktan öteye gitmediğini, doğup yaşayıp öldüğünü ifade etmektedir. Devamında el-Hûlî âyeti şöyle yorumlamaktadır:

“Eğer Muhammed'e (a.s.) bir şey olursa sizinle Allah arasındaki bağ kopmuş mu olacak? Burada -Muhammed ancak bir resuldür- ifadesi ile onun ölümüne anlam atfedilmemesi gerektiği kastedilmektedir. Çünkü âyetin devamında 'eğer o ölür veya öldürülürse gerisin geriye dönecek misiniz?' ifadesi bunu göstermektedir.”¹⁶

el-‘Ammârî, bu yorumun amiyane olup belâgatta tecdid ile alakası bulunmadığını, barbar insanlara vaaz eden bir vaizin ifadesinden öteye gitmediğini ve hatta bu vaizin bile böyle hezeyanlardan kendini koruyacağını ifade etmektedir. Diğer yandan el-‘Ammârî'ye göre, belâgatta yenileşme iddiasında olanların tecdid diye ortaya koydukları iddialar, klasik ulemaya muhalefetten ibaret olup son derece sığdır.¹⁷

¹⁵ el-‘Ammârî, “‘Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a”, 1946, 967.

¹⁶ el-‘Ammârî, “‘Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a”, 1946, 968.

¹⁷ el-‘Ammârî, “‘Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a”, 1946, 968.

el-‘Ammârî’nin el-Hûlî’yi eleştirdiği bir diğer örnek ise Fâtır Sûresi 22. âyete getirdiği yorumdur. Âyette Allah, Muhammed’e (a.s.) hitaben “*Sen kabirde olanlara işittirecek değilsin. Sen sadece bir uyarıcısın*”¹⁸ buyurmuştur. el-Hûlî’nin bu âyete getirdiği yoruma göre Peygamber (a.s.), kendi kavminin hidâyeti konusunda çok çaba sarf etmiştir. Bunun üzerine Allah onu, vazifesinin sadece tebliğ olduğunu hatırlatmak üzere “*Kardeşim! Niçin kendini harap ediyorsun?*” şeklinde uyarmıştır. el-‘Ammârî, el-Hûlî’nin “*kardeşim!*” ifadesine getirdiği yorumun ilgili âyetin anlam ve delaletiyle bağdaşmadığını söylemektedir. Öte yandan o, bu yorumu oldukça sığ görmüş ve yorum sahibinin cezalandırılması gerektiğini söylemiş; şaşkınlığını “*Bu yorum karşısında ne diyeceğimi bilemiyorum*” şeklinde ifade etmiştir. Bahsi geçen örnekler üzerinden Emin el-Hûlî’yi eleştiren el-‘Ammârî, el-Hûlî’nin daha sonra insafa gelerek öğrencilerine yaptığı yorumlardan rücû ettiğini aktarmıştır. Ancak bu yorumların öğrencilerin zihinlerini bulandırdığını da eklemiştir.¹⁹

Ali el-‘Ammârî’nin, Emin el-Hûlî’yi eleştirdiği ve derginin 687. sayısında yayımlanan bu makalesi yankı bulmuştur. Ali et-Tantâvî’nin söz konusu makaleyi destekler mahiyetteki yazısı da 689. sayıda yayımlanmıştır. Ali et-Tantâvî, Emin el-Hûlî’ye belâgatta tecdid ile ilgili görüşlerinden ötürü “*esrarkeş*” nitelimesinde bulunarak ağır eleştirilerde bulunmuştur. Özellikle el-Hûlî’nin, Fâtır Sûresi 22. âyetteki yorumunda yer verdiği, Allah’ın Muhammed’e (a.s.) “*Kardeşim!*” şeklindeki hitabının şirk barındırdığını ifade ederek el-Hûlî’yi şirke düşmek ile itham etmiştir. Ali et-Tantâvî, makalesinin hitamında, bütün bu şirk içeren görüşlerin kaynağının Avrupa olduğu imasında bulunarak “*Çocuklarınızı Arapça öğrenmek üzere Avrupa’ya gönderin. Oradan cahil dönmeleri Emin el-Hûlî’den şirk içeren bilgiler öğrenmelerinden ehvendir.*” şeklinde ifade etmiştir.²⁰

Emin el-Hûlî’yi Edebiyat Fakültesi öğrencilerine verdiği ders notları üzerinden tenkit eden el-‘Ammârî ve et-Tantâvî’nin

¹⁸ Fâtır 33/22.

¹⁹ el-‘Ammârî, “Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi’a”, 1946, 968.

²⁰ Ali et-Tantâvî, “İlâ Üstâz Ali el-‘Ammârî”, *er-Risâle* 689 (1946), 1039.

eleştirilerinin belâgatta tecdid ile alakasının olmadığı açıktır. Çünkü Emin el-Hûlî en nihâyetinde bir âyetin anlaşılması bağlamında -doğru veya yanlış- kendi görüşlerini ifade etmiştir. Ortaya koyduğu bu görüş ve yorumlar onun tekfir edilip aşağılanmasını gerektirmez. Esasen tecdide karşı çıkanların ana gerekçelerinden bir tanesi, belâgatın temel fonksiyonunun Kur'ân metninin anlaşılmasına yardımcı olması gerektiği düşüncesidir. Hal böyle iken, klasik belâgatı savunanların kutsalı koruma refleksleri, yenilik iddiasında olanlara karşı ihtiyatın dozunu arttırmakta ve eleştirilerinde zaman zaman hakaret ve tekfire varan ifadeler kullanmalarına sebep olmaktadır.

Ali el-‘Ammârî ile Ali et-Tantâvî'nin, Emin el-Hûlî'yi eleştiren makaleler yazmaları üzerine Kâmil es-Seyyid Şâhîn, onlara cevap mahiyetinde bir makale kaleme almıştır. el-‘Ammârî ile et-Tantâvî'nin makalelerindeki üslubun *er-Risâle* Dergisinin reddiye kültürüyle uyuşmadığını ifade ederek makalesine başlamaktadır. Önce Ali Tantâvî'nin, Emin el-Hûlî'yi şirk ile itham etmesini eleştiren Şâhîn, el-Hûlî'nin peygamberimiz ile ilgili "*Kardeşim! Neden kendini harap ediyorsun?*" ifadesinin hakikate hamledilmeyeceğini söylemektedir. Buna delil olarak Mısır'da günlük dilde kullanılan bazı ifadeleri örnek vermektedir. Şâhîn'e göre, nasıl ki Mısır'da çiftçinin eşiğinin yularını çekerken "*Hadi yürü kardeşim!*" ifadesi gerçeğe hamledilmiyorsa, yine aynı şekilde fayton sürücüsünün atına "*şeyh*" diye hitap etmesi gerçek anlamda anlaşılmıyorsa el-Hûlî'nin öğrencilerin anlayış seviyesine indirgemek maksadıyla Allah'ın peygamberimize hitabını "*Kardeşim! Neden kendini harap ediyorsun?*" şeklinde yorumlaması istihza olarak yorumlanmamalıdır.²¹

Şâhîn, el-‘Ammârî'nin el-Hûlî'yi üslup açısından eleştirirken belâgatın tanımını ıskaladığını düşünmektedir. Belâgatın; sözün muktezâ-yı hâle mutabık olması şeklindeki tanımı, mütekellimin, dinleyenin durumunun göz önünde bulundurmasını gerektirmektedir. Ona göre, âyeti belâğî açıdan tahlil eden el-Hûlî, karşısındaki öğrencilerin zihninde daha kalıcı olabilecek

²¹ Kâmil es-Seyyid Şâhîn, "Ulûmu'l-Belâğa beyne'l-Ḳudâmâ ve'l-Muḥdeşîn", *er-Risâle* 692 (1946), 1117.

“kardeşim!” ifadesini kullanmıştır. Şâhîn, el-‘Ammârî’yi tenkidinde samimi olmamakla itham ederek şâyet eleştirisine muvafık bir belâgat tanımı varsa söylemesi gerektiğini vurgulamaktadır.²²

Şâhîn makalesinin sonunda Ali Tantâvî’nin, el-Hûlî’yi; Cerîr’in, ‘Adî bin Ruk’a’yı kışkandığı gibi kışkandığını iddia etmektedir. Nitekim bedevi olan ‘Adî bin Ruk’a, bir beytinde şehir hayatına özgü imgelerle teşbihte bulununca Cerîr, onun bunu bilmemesi gerektiği noktasından hareketle جَافٌ جَافٌ أَعْرَابِيٌّ وَهُوَ يَقُولُ؟ عَسَاهُ مَا! وَقَعَ فَدُ “Kuru kaba bir bedeviden ne demesi beklenir ki?! Bunu söylemekle hata yaptı” ifadesi ile kıskançlığını göstermiştir.²³

3. Belâgatın Tanımı ile İlgili Tartışmalar

el-‘Ammârî, cevap mahiyetinde yazdığı makalede, Şâhîn’in belâgatın tanımı ve üslup üzerine yaptığı eleştiriye cevap vermenin yanı sıra, Emin el-Hûlî’nin, teşbihte tecdid ile ilgili görüşlerini de eleştirmektedir.

Şâhîn, bir önceki makalesinde el-Hûlî’nin dersleri daha lise çağına²⁴ gelmemiş çocuklara anlayacakları üslup ile anlatmasının normal olduğunu ifade etmişti. Hatta muktezâ-yı hâle uygun olanın, öğrencilerin zihin seviyelerine uygun bir üslupla dersin anlatılması olduğunu vurgulamıştı.²⁵ Şâhîn’in bu görüşlerine cevap veren el-‘Ammârî, söz konusu öğrencilerin daha önce belâgat dersi aldıklarını ama almamış olsalar dahi dersi veren öğreticinin, öğrencilere güzel üslup konusunda örnek olması gerektiğini söylemektedir.²⁶

el-‘Ammârî, el-Hûlî’yi psikoloji ve belâgat vurgusu üzerinden de eleştirmektedir. Nitekim ona göre el-Hûlî’nin herkesten çok

²² Şâhîn, “‘Ulûmu’l-Belâğa beyne’l-‘Kudâmâ ve’l-Muḥdeşîn”, 1118.

²³ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü’l-Belâğa* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1991), 154; Ebu Yakub es-Sekkâkî, *Miftâḥu’l-‘ulûm* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 342; Şâhîn, “Klasikçiler ve Yenilikçiler Arasında Belâgat İlmi”, 1118.

²⁴ Edebiyat fakültesindeki ders notları üzerinden eleştiri yapan el-‘Ammârî’ye Kâmil Seyyid Şâhin’in dersi dinleyen kitlenin lisans düzeyinde öğrenciler olmasına rağmen “*liseye bile gitmeyen öğrenciler*” olarak ifade etmesinin sehven yazıldığı gâyet açıktır. Bununla birlikte el-‘Ammârî’nin bu yanlışlığı tashih etmemesi “lise düzeyinde eğitim gören öğrencilere bile” mukaddem takdiri cümle ile anlaşılır olacağı kanaatindeyiz.

²⁵ Şâhîn, “Klasikçiler ve Yenilikçiler Arasında Belâgat İlmi”, 1118.

²⁶ Ali el-‘Ammârî, “‘Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi’a”, *er-Risâle* 690 (1946), 1049.

inandığı ve teorisini üzerine bina ettiği, kelimelerin dinleyenler nezdinde farklı çağırışimler ve etkiler bıraktığı anlayışı, derste ki üslubuyla uyuşmamaktadır. Dolayısıyla el-Hûlî'nin çocuklara verdiği derslerdeki üslubunun bu açıdan da çelişki ve çıkmazlar barındırdığını ifade etmektedir. el-‘Ammârî, derste öğreticinin dersi Mısır lehçesi ile anlatmasının normal olduğu itirazı üzerine, söz konusu dersin coğrafya gibi bir ders değil de bizzat belâgat olmasının sakıncalı olduğunu belirtmektedir. Çünkü belâgat düzgün ve anlaşılır söz söyleme kurallar bütünü olması hasebiyle formel (fushâ) dili konu edinmektedir.

Son olarak el-‘Ammârî, el-Hûlî'nin görüşlerini eleştirmek yerine, örnekleri eleştirmesinin doğru olmayacağı üzerine yapılan itirazlara da cevap vermektedir. Ona göre, edebî zevkin oluşmasında derste verilen örneklerin büyük payı olduğu gayet açıktır. Belâgat dersinde verilen örneklerin eleştirisini küçümseyenler, edebî zevkin oluşması konusunda cahil kalmışlardır.²⁷

Tartışmanın bu aşamasında Şâhîn'nin, el-‘Ammârî'yi belâgatın tanımı noktasında eleştirmesi üzerine el-‘Ammârî, Şâhîn'e cevap vermektedir. Şâhîn *“Kelamın muktezâ-yı hâle mutabık olması”* tanımının bütün belâgat alimlerinin üzerinde ittifak ettiği müsellemler bir tanım olduğunu iddia etmekteydi. Bu tanım üzerinden Emin el-Hûlî'nin söz konusu âyetlerle ilgili yorumlarının muktezâ-yı hâlin, yani öğrencilerin zihinlerinin anlayış seviyesini baz aldığı ifade etmişti. Bunun üzerine el-‘Ammârî, belâgat kitaplarını incelediğini, böyle bir tanım ile karşılaşmadığını, Şâhîn'in de Emin el-Hûlî gibi belâgatta tecdid iddiası içerisinde olduğunu söylemektedir.²⁸

el-‘Ammârî, bir kısım ulemanın belâgat tanımını delil getirerek Şâhîn'inin *“Herkesçe müsellemler tanım”* diye öne sürdüğü *“Belâgat, kelamın muktezâ-yı hâle mutabık olmasıdır.”* ifadesini çürütmeye çalışmaktadır. İlk ele aldığı tanım Yahya b. Hamza'nın (ö. 1348) *et-Tırâzü'l-müteḍammîn li-esrârî'l-belâga* isimli eserinde *“Sözlükte belâgat, bir yerden başka bir yere varmaktır.”* şeklinde geçen

²⁷ el-‘Ammârî, “Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a”, 1946, 1050.

²⁸ Ali el-‘Ammârî, “Ma'al-Belâğiyîn”, *er-Risâle* 694 (1946), 1166.

tanımıdır. Yahya b. Hamza'ya göre, *بَلَّغْتُ الْبَلَدَ / أُبَلِّغُهُ بُلْغًا*, “*şehre vardım.*” ifadesinde olduğu gibi belâgat da eşsiz anlamların, güzel lafızlarla karşı tarafa ulaştırılmasından ibarettir.²⁹ el-‘Ammârî, bu ifadelerde Şâhîn’in iddia ettiği gibi muktezâ-yı hâle mutabakat üzerinden bir tanım yapılmadığını söylemektedir. Aynı şekilde Ebu Hilâl el-Askerî’nin (ö. 1009) “*dinleyenin kalbine ulaşan ve yerleşen iyi bir sunum ve görünüşte olan söze belâgat denir*”³⁰ tanımını ele alan el-‘Ammârî, bu tarifte de muktezâ-yı hâle mutabakatın söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Esasen el-‘Ammârî, Şâhîn’in meani ilminin tanımını, belâgatın tanımı olarak sunduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Nitekim daha ironik bir dille Şâhîn’i eleştiren el-‘Ammârî, şâyet bir lise öğrencisine belâgatın ne olduğu sorulsa “*usûl ve esasları olan, kendisi ile kelamın muktezâ-yı hâle mutabakatı bilinen bir ilimdir*” şeklinde tarif edeceğini söylemektedir. Yine aynı öğrenciye; “*belâgatın tanımı muktezâ-yı hâle mutabik söz söylemek midir?*” diye sorulsa “*hayır*” deyip “*me‘a faşâhatihî*” ifadesini de ekleyeceğini, mezkûr öğrenciden belâgatın alt ilimlerini sayması istense “*me‘âni, beyân, bedî*” diye sayacağını belirtmektedir. Bu farazî örneğinde el-‘Ammârî, Şâhîn’in bir lise öğrencisinden daha az belâgat bilgisine sahip olduğunu ima etmek suretiyle onu eleştirmektedir.³¹

4. Teşbih Sanatı ile İlgili Tartışmalar

el-‘Ammârî, el-Hûlî’nin teşbih ile ilgili görüşlerini de tenkit etmektedir. Ona göre el-Hûlî, her ibarenin hem konuşanda hem de dinleyende psikolojik bir arka planının olması gerektiği görüşünü savunduğu için, edebi metinleri değerlendirirken aşırı zorlama yorumlara girişmektedir. Bu tür yorumların yanı sıra el-Hûlî, muḥassinât lafziyyenin,³² psikolojik etkisinin olmaması ve sadece zahiri lafızla ilgili değerlendirmeler barındırması sebebiyle

²⁹ Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed Billâh, *et-Tırâzü'l-müteḍammin li-esrâri'l-belâga* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Ḥidiviyye, 1914), 122.

³⁰ Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Şina'ateyn el-Kitâbe ve's-'şî'r* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1956), 10.

³¹ el-‘Ammârî, “*Ma‘al-Belâğiyîn*”, 1166.

³² Nazım ve nesirde, lafız ile ilgili güzelleştirici sanatlarla denmektedir.

neredeyse edebi bir kıymetinin olmadığını savunmaktadır.³³ Bunu aşağıdaki örnek ile izah etmektedir;

تَجَهَّرُ فَإِمَّا أَنْ تَزُورَ ابْنَ ضَابِيٍّ ... عُمَيْرًا، وَإِمَّا أَنْ تَزُورَ الْمُهَلَّبِيَّ
هُمَا خُطَّتَا حَسْفٍ نَجَاوِكَ مِنْهُمَا ... رُكُوبِكَ حَوْلِيًّا مِنَ النَّلْجِ أَشْهَبَا
“(Savaşa) hazırlan ya (ölüp) İbn Dâbiî Ümeyri

Ya da el-Mühelleb'i ziyaret edersin (savaş kahramanı olursun)

Her ikisi de (öldürülmek veya kahraman olmak) tehlikeli adımlardır ve onlardan kurtulman yıl boyunca kardan beyaz bir ata binmene benzer.”³⁴

el-Hûlî, bu şiirin *رُكُوبِكَ حَوْلِيًّا مِنَ النَّلْجِ أَشْهَبَا* “Yıl boyunca kardan beyaz bir ata binmene benzer.” kısmında yapılan teşbihi anlamsız görmektedir. Ona göre şair, bu beyitte müşebbeh ve müşebbeh bih arasında manevi bir bağlantıyı kuramadığı için teşbih anlamsız hale gelmektedir. Bu bağlamda el-Hûlî, Kazvî'nin teşbih konusundaki tanımını da sırf bu saik ile eleştirmektedir. Nitekim Kazvî'nin teşbihi, “Bir şeyin durumunu ifade etmek üzere, mesela bir elbiseyi bir şeye siyah olması yönünden benzetmektir.” şeklinde tanımlamaktadır.³⁵ el-Hûlî, buna itiraz etmektedir. Ona göre bu tanım anlamsızdır. Çünkü insan bir benzetme yaptığında kendi iç dünyasında ona tekabül eden bir psikolojik etkilenme yaşadığını, oysaki Kazvî'nin, teşbihin tanımını yaparken bu boyuta hiç değinmediğini iddia etmektedir. el-'Ammârî, el-Hûlî'nin bu görüşüne itiraz ederek, insanın siyah üzerinden bir benzetme yaparken psikolojik etki altında kalabileceğini savunmaktadır. Öte yandan sadece siyah rengi düşünülerek benzetme yapılması da pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla bu tarz kabul görmüş klasik ilmî metinleri “boş söz” diyerek eleştirmek o kişinin ilmî kişiliğine zarar vermektedir. Bu bakış açısının, el-Hûlî'yi, edebî eleştirmenlerin ve belâgat alimlerinin çokça üzerine durduğu bir teşbih türünü inkara kadar

³³ Ali el-'Ammârî, “Ulûmu'l-Belâga fi'l-Câmi'a”, *er-Risâle* 690 (1946), 1049.

³⁴ İbn Sellâm el-Cumahî, *Ṭabakâtü fuḥûli's-su'arâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 176; Ebû Alî Nûruddîn Hasan el-Yûsî, *Zehrü'l-ekum fi'l-emşâl ve'l-hikem* (Fas: Dârü's-Şekâfe, 1981), 3/221-222; İbn 'Abdirabbih el-Endelûsî, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 5/280.

³⁵ Haṭîb el-Kazvî, *el-İdâh* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 181.

götürdüğünü ifade eden el-‘Ammârî bunu bir örnek ile açıklamaktadır.

وَلَا زَوْرَدِيَّةٌ تَرُوهُ بِزُرْقَتِهَا ... بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلَى حُمْرِ اليَواقِيتِ
كَأَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ صَنَعْنَ بِهَا ... أَوَائِلَ النَّارِ فِي أَطْرَافِ كِبْرِيَّتِ

“Bahçelerde yakutun kızılığ gibi gök mavisini açar maviliğinde

Kendisini taşımaktan aciz dalında dururken kibritin etrafındaki ilk kıvılcımı andırır/gibidir.”³⁶

Bu beyitte müşebbeh, dalında duran menekşe çiçeğidir. Müşebbeh bih ise kibritin etrafında yanan ilk ateş parçasıdır. Şair, menekşe çiçeğinin rengini kibritin yanan ilk ateşinin rengine benzetmektedir. el-Hûlî burada teşbih ile gönderme yapılacak manevi bir şeyin olmadığı yani iki maddi unsurun birbirine benzetilmesinin anlamsız olduğunu ifade etmektedir. Şairin söz konusu çiçeği, hayalperest bir insana benzetmesi durumunda, hayattan bir olguya tekabül ettiği için daha anlamlı olabileceği değerlendirmesinde bulunmaktadır. Ayrıca yukarıdaki beyitte geçen teşbihin, bir rengin diğerine benzetilmesinden öteye gitmediği için anlamsız ve kötü bir teşbih olduğu kanaatini ifade etmektedir. el-‘Ammârî bu yoruma itiraz etmektedir. Ona göre ilk bakışta kulağa hoş gelen bir yorum gibi görünse de içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Mevzubahis çelişkileri iki açıdan ele almaktadır. Birincisi; el-Hûlî’nin burada dikkat etmesi gereken ilk husus, teşbihin manevi ve psikolojik tarafından ziyade sıhhati olmalıdır. Sıhhat açısından teşbihte bir problem gözükmemektedir. İkinci husus ise beyan ilminin, anlamlara götüren edebi üslupları ele aldığını ifade eden el-‘Ammârî, eğer bir sözde sanat aranıyorsa bunun sadece anlamlarda değil lafızlarda da aranması gerektiğini, birinin diğerinden üstün olmadığını vurgulamaktadır. Bu açıdan da el-Hûlî’nin beyan ilmini sadece psikolojik açıdan değerlendirmesini eleştirmektedir.³⁷

³⁶el-Müeyyed Billâh, *et-Ṭırâzü’l-müteḍammin li-esrârî’l-belâga*, 1/266; Ebu Muhammed et-Tayyib İbn Abdillâh, *Kilâdetü’n-Nahr fî vefayâtî ‘ayâni’d-dehr* (Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2008), 3/149; Hâmid el-Avni, *el-Minhâcu’l-vâḍiḥ li’l-belâga* (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2022), 1/42.

³⁷el-‘Ammârî, “Ulûmu’l-Belâga fi’l-Câmi’a”, 1049-1050.

Son olarak el- 'Ammârî, mütekaddimûn ulemanın görüşlerini körü körüne kabul etmediklerini, bilakis iyi ve kaliteli sözü hüccet kabul edip kötüsünü terk ettiklerini ifade etmektedir. Nitekim, Emin el-Hûlî ve arkadaşlarının iddia ettiği gibi sadece psikolojik arka planı olan teşbihin edebî değerinin varlığını kabul etmek, muallaka şiirleri gibi herkesçe makbul olan edebi ürünlerdeki maddi objeler üzerinden yapılan teşbihlerin edebi değerini inkâr etmek anlamına geleceğinden büyük bir çelişki barındırmaktadır.³⁸

5. Kasr Üslubu ile İlgili Tartışmalar

Ali el-'Ammârî *er-Risâle* Dergisinin 698. sayısında yayımladığı *Üniversitede Belâgat İlimleri* isimli makalesinde Emin el-Hûlî'nin kasr üslubu ile ilgili görüşlerini eleştirmektedir.

Emin el-Hûlî'ye göre, kasr üslubu beyan, me'ânî ve nahiv ilimleri içerisinde ele alınmalıdır. el-Hûlî'ye göre sadece realiteyi tasvir eden kasr üslubu, me'ânî ilminden çıkarılıp nahiv ilmi içerisinde değerlendirilmelidir. O, kasrı şu şekilde tanımlamaktadır; *"Kasr, temel anlamların aktarılmasına yardımcı olan Arapça ifade formlarından birisidir. Hakiki kasr, ikincil bir anlamın hedeflenmediği, gerçeklikte var olan nahvî anlamın dışına çıkmayan kasr türüdür. İddi'âî kasr ise, hakiki kasrın aksine birincil anlamın dışında mütekellim tarafından ikincil anlamların kastedildiği türdür."* el-Hûlî, biraz düşünüldüğünde iddi'âî kasrın me'ânî ilmine dâhil edilmesinin daha makul olduğunu söylemektedir. Temelde nahiv ilminin formlarından biri olan kasrı, anlamın güzelleştirilmesinden ziyade, sıhhati için var olduğunu ifade eden el-Hûlî, kasrı üçe bölmektedir:

1. Sadece anlamın sıhhati için var olan ve nahiv içerisinde değerlendirilmesi gereken kasr çeşidi
2. Anlamı güçlendirmek için kullanılan ve me'ânî içerisinde değerlendirilmesi gereken kasr çeşidi
3. Beyan ilmi içerisinde değerlendirilmesi gereken kasr çeşidi.³⁹

³⁸ el-'Ammârî, "Ulûmu'l-Belâga fi'l-Câmi'a", 1050.

³⁹ Ali el-'Ammârî, "Ulûmu'l-Belâga fi'l-Câmi'a", *er-Risâle* 697 (1946), 1245.

el-‘Ammârî, el-Hûlî'nin bu ayrımını iki maddede eleştirmektedir:

1. Arapça bir cümle ister mecâzî ister hakiki anlamı hamil olsun bir hüküm ifade eder. Bu hükme bağlanan amaca da müstetbe‘atü't-terâkib⁴⁰ denir. Konuşanın kastı, bu hükme bağlanan amaçlardır. Eğer bir cümleye iki farklı hüküm bağlanıyorsa bu, cümlenin kendi aslî manasının dışına çıktığı anlamına gelir. Mesela el-‘Ammârî'ye göre;

وَلَيْسَ أُخِي مَنْ وَدَّني رَأْيِي عَيْنِيهِ
وَلَكِنْ أُخِي مَنْ وَدَّني وَهُوَ غَائِبٌ

cümlelerini *مَا أُخِي إِلَّا مَنْ وَدَّني وَهُوَ قَائِمٌ* şeklinde kasr üslubu ile ifade edersek burada ihtisar anlamını amaçlamış oluruz.⁴¹

2. el-‘Ammârî, belâgatta az da olsa behresi olan bir kimsenin kasr üslubunun tekit ve takviye anlamı taşıdığını bilebileceğini söylemektedir. Nitekim el-Hûlî de aynı görüştedir. Ne var ki el-Hûlî kasrın ihtisâr anlamından çok tekit anlamı taşıdığını ifade etmektedir.

Yukarıda sayılan iki sebepten ötürü belâgat alimleri (*يَخْتَصُّ* -) *(اِقْتَصَرَ)* "yahtaşşu ve ihtaşşara" gibi ifadelerle yapılan kasrları, kasr üslubu içerisinde değerlendirmemişlerdir. Burada el-‘Ammârî, Süleyman Nevvâr'ın kasr anlamı taşıyan her cümlenin kasr kapsamına alınması gerektiği yargısına katılmadığını ifade etmektedir. Nitekim Nevvâr da teşbihin belli bir formunun bulunmamasını delil göstererek kasrda, kasr anlamı taşıyan her cümlenin belli bir forma dayanmadan aynı kapsama alınması gerektiğini ifade etmektedir. el-‘Ammârî, zevki selim sahibi bir kimsenin, kasr formu ile gelen ve kendisine birçok belâgî incelik bağlanan cümle ile kasr anlamı taşıyan fakat kasr formu ile gelmeyen cümleleri ayırmada zorlanmayacağını belirtmektedir. Aynı şekilde istisnâ-yı tâmin, kasr kapsamına alınmamasının sebebi olarak, istisnâ-yı tâmmın asıl anlamdan öte ikincil bir anlam

⁴⁰ İbn 'Aşûr'a (ö.1973) göre "müstetbe‘atü't-terâkib", lafzın delaleti ile makamın gerektirdiği arkaik anlamların ortaya çıkarılmasıdır. (bk. İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyeti l'î-n-neşr, 1984), 1/42.)

⁴¹ el-‘Ammârî, "Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a", 1946, 1246.

taşıması olduğunu zikretmiştir. Makalenin bu kısmında el-‘Ammârî, klasik belâgatçıların kasrı neden nahvin içinde değerlendirmediklerini kanıtlar mahiyette alıntılar yaparak ulemanın bu konuda ne kadar isabetli olduklarını vurgulamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Kazvînî'nin *el-İdâh* isimli eserinden kasrın yapılış yollarını nakletmektedir.⁴² Ayrıca ona göre takdim yolu ile kasr yapmanın tek amacı bir lafzı öne almak veya geriye almak olmayıp bunun bir belâgî amaca mebni olarak da yapılabileceği gayet açıktır. Aynı şekilde atıf yolu ile kasr yapmayı sadece asli anlam ile izah etmek abestir ve bunun belâgî bir amaca mebni yapıldığı bedihidir. Diğer kasr yapma yollarının da salt asli mana ile izahının mümkün olamayacağını ifade eden el-‘Ammârî, el-Hûlî'nin bu yönü ıskaladığını iddia etmektedir.⁴³

Öte yandan Emin el-Hûlî'nin iddi'âî kasrı, beyan ilmi içerisinde değerlendirmesini de eleştiren el-‘Ammârî bu kasr çeşidinin, beyan ilminin amacına uygun düşmediğini söylemektedir. Nitekim beyan ilminin amacı el-‘Ammârî'ye göre manevi ta'kitten kaçınmaktır. Çünkü beyan ilmi, cümleyi, anlamın ifası açısından ele alır. Teşbih, kinaye, mecaz ve isti'âre sanatlarının hepsi, cümleyi medlûlu (referansı) açısından ele alır. Kasra gelince bu üslubun, kelamın değil mütekellimin durumu ile ilgili olduğunu söyler. el-‘Ammârî, bu kısımda bir örnek üzerinden kasrın beyan ilmi içerisinde değerlendirilmeyeceği kanaatini şöyle ifade etmektedir: مَا شَوْقِي إِلَّا شَوْقِي بُلْبُلٍ غَرَّدَ ثُمَّ سَكَتَ “Şevki sadece şairdir.” cümlesi ile شَوْقِي بُلْبُلٍ غَرَّدَ ثُمَّ سَكَتَ “Şevki bir bülbüldür. Öttü sonra sustu.” cümlesi arasında belâgat açısından fark vardır. İlk cümlede, mütekellimin bu cümleyi söyleme amacı ve kastı aranırken ikincisinde anlamın ifade tarzı belâgatın inceleme alanına girer. el-‘Ammârî, muktezây-ı hâle mutabakatın me'ânî ilminin konusu olduğunu ve kasrın da bu amaçla kullanıldığını, anlamın ifası konusunun da beyan ilminin konusu olduğunu ifade etmektedir. el-‘Ammârî'ye göre el-Hûlî'nin iddiasının doğru varsayılması halinde; üslûbu hâkim, iltifât, haber-inşâ meselesi gibi birçok beyan ilminden olmayan konunun beyan ilmi içerisinde

⁴² el-‘Ammârî, “‘Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a”, 1946, 1246-1247; el-Kazvînî, *el-İdâh*, 98.

⁴³ el-‘Ammârî, “‘Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a”, 1946, 1246-1247.

değerlendirilmesi mümkün olacaktır. Söz konusu bu parçalanmışlığa gerek olmadığını ifade eden el-‘Ammârî, belâgat üsluplarını arttırıp azaltmanın, bir yerden başka bir yere taşımının tecdid olmayacağını, el-Hûlî'nin yapmaya çalıştığı şeyin bundan başka bir şey olmadığını belirtmektedir.⁴⁴

Kasr konusunda el-Hûlî'nin klasik ulemaya yaptığı bir başka eleştiri ise sadece nefiy ve ispata indirgenmiş olmasıdır. el-‘Ammârî bu iddiaya da itiraz etmekte ve el-Hûlî'nin çokça eleştirdiği klasik ulemanın kitaplarından örnek vererek yaptığı eleştirileri çürütmeye çalışmaktadır. *el-Îdâh* isimli eserde kasrın arkaik anlamlarının irdelenmesi gerektiği vurgusundan sonra kasrın ispat ve nefiy değil de anlamın sınırlandırılması için kullanıldığı ifade edilmektedir. Devamında ise kasrda nahvi anlamların ötesinde belâgî anlamların da var olduğu vurgulanmıştır.⁴⁵

Tecdid yanlılarına göre es-Sekkâkî, belâgat ilmine felsefe ve mantık gibi ilimler sokmak suretiyle bu ilmi zevksiz kurallar bütünü haline getirmiştir. Halbuki onların bu iddiasının aksine es-Sekkâkî Kur'an'ın icazının idrak edilmeyen ancak zevk edilebilen bir şey olduğunu söylemektedir.⁴⁶ el-‘Ammârî'ye göre bu durum tecdid yanlılarının klasik ulemayı delilsiz, mesnetsiz zevk-i selim sahibi olmamakla itham ettiklerini göstermektedir. Nitekim klasik ulema tarafından yapılan her bir belâgî tanım, yerli yerince olup, gözü kapalı konmadığını ifade etmektedir.⁴⁷

6. Kasr-ı İzâfî ile İlgili Tartışmalar

el-‘Ammârî, el-Hûlî'nin kasr-ı izâfî ile ilgili klasik ulemanın yaptıkları tanımı eksik bulmasını, onun belâgatta tecdid sâikiyle belâgat-psikoloji bağlamında yeni bir yorum getirdiği şeklinde açıklamaktadır. el-Hûlî, klasik ulemanın kasr üslubunun psikolojik boyutunu ıskaladığını düşünerek kasr-ı izâfîyi psikoloji ilmindeki anlam çağrıştırmaları kavramı ile izah etme çabası içerisine girmektedir. el-‘Ammârî, kasr-ı izâfîyi şöyle tanımlamaktadır: *“Muhatabın zihninde iki veya daha fazla sıfatın mevsûfa ait*

⁴⁴ el-‘Ammârî, “Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a”, 1946, 1247.

⁴⁵ el-Ḳazvînî, *el-Îdâh*, 103.

⁴⁶ el-‘Ammârî, “Ulûmu'l-Belâğa fi'l-Câmi'a”, 1946, 1248.

⁴⁷ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, 416.

olup/olmadığı konusunda yaşanan belirsizlik ve bu belirsizlik durumunun giderilmesi ile ilgilidir.”⁴⁸

Emîn el-Hûlî ise kasr-ı izâfînin, psikologların “*anlam çağrıştırmaları*” diye isimlendirdikleri, manaların zıtlık, çelişki, gerektirme ve birbirini tamamlama arka planı ile sıkı bir ilişkisi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla kasr-ı izâfî, bir sıfatın mevsûfa ait olduğu anlamına gelmiş olup diğer sıfatların mevsûfa ait olmadığı anlamına gelmemektedir. el-Hûlî’ye göre kasr-ı izâfî, mevsûf hakkında varlığı ispat edilmek istenen sıfat ile muhatabın zihnine gelen sıfatlar arasına engel koyma fonksiyonu görmektedir. el-Hûlî bu durumu bir örnek ile izah etmektedir. “*Zeyd sadece bir matematikçidir*” dediği zaman muhatabın zihninde anlam çağrıştırmaları yoluyla üşüşen Zeyd’in musikişinas, mucit, astrolog olma ihtimalleri bertaraf edilmiş olur. Böylelikle kasr-ı izâfî yapmadaki amacın, muhatabın zihnine mevsûf ile ilgili gelen sıfatları teke indirme ameliyesinden başka bir şey değildir. el-Hûlî’ye göre klasik ulemanın iddia ettiği gibi muhatabın zihninde mevsûfa dair kabul veya reddedilen herhangi bir sıfat yoktur. Klasik ulemanın kasr-ı izâfî ile ilgili yaptıkları tanım ve taksimlerin tamamı bu ön kabulden kaynaklı olup bu bakış açısı eksik ve yanlıştır.⁴⁹

el-‘Ammârî, el-Hûlî tarafından görüşleri eleştirilen klasik ulemanın kitaplarından örnekler vererek onun tezini çürütmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Abdülkâhir el-Cürçânî’nin *Delâilü’l-i‘câz* isimli eserinde her ne kadar “*anlam çağrıştırmaları*” ifadesini kullanmasa da el-Cürçânî’nin bu bağlama değindiğini nakletmektedir. el-Cürçânî kasr ile ilgili şöyle der:

مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ “Zeyd sadece ayaktadır.” ifadesini kullandığın zaman Zeyd’e ayakta olma sıfatını has kılmış olursun. Böylelikle Zeyd hakkında oturmuş olma, yatıyor olma sıfatlarını reddetmiş olursun. Bu ifade, Zeyd hakkında uzun olma, kısa olma, beyaz ve esmer olma sıfatlarını reddettiğin anlamına gelmez. Aynı şekilde eğer مَا قَائِمٌ إِلَّا زَيْدٌ ‘Sadece Zeyd ayaktadır.’ ifadesini kullanıldığında dünyada sadece Zeyd’in ayakta olduğu anlamı çıkmaz. Bu cümleden

⁴⁸ Ali el-‘Ammârî, “‘Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi‘a”, *er-Risâle* 701 (1946), 1359.

⁴⁹ el-‘Ammârî, “‘Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi‘a”, 1946, 1360.

kasıt bulunduğun yerde Zeyd'den başka ayakta olan kimsenin olmamasıdır." açıklamasında bulunur.⁵⁰

Tam da bu noktada el-'Ammârî, el-Cürcânî'nin kasr ile ilgili bu izahını sadece kasr-ı izâfiye hasretmeyip bütün kasr çeşitlerini kapsar bir şekilde mutlak bırakmasının önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

Kasr-ı izâfi ile ilgili klasik ulemanın yaptığı ifrâd, kalb ve ta'yîn şeklindeki taksimi eksik gören el-Hûlî, bu üçlü taksime dördüncü bir tür daha eklenmesi gerektiğini ifade etmektedir. O da muhatabın zihninin boş olduğu kasr üslubudur. Bu ihtimalin de söz konusu olduğunu ifade eden el-Hûlî, devamında, klasik ulemanın dördüncü grubu ihmal etmelerine bir anlam veremediğini söylemektedir. el-'Ammârî buna itiraz ederek el-Hûlî'nin iddia ettiği gibi dördüncü bir kasr-ı izâfi türünün klasik ulema tarafından ihmal edildiğini reddetmektedir. Ardından kasr-ı izâfinin üzerine biraz düşünüldüğü zaman el-Hûlî'nin iddiasının çelişki barındırdığını bir örnek ile açıklamaktadır. Mesela; شَوْقِي شَاعِرٌ لَأْ كَاتِبٌ "Şevki bir şairdir, yazar değildir." cümlesini Şevki'de her iki sıfatın varlığı ve yokluğu konusunda bilgi sahibi olan birine söylersin. Ya tasdik ya da nefyeder ve yahut tereddütte kalır. Ama Şevki'nin şairliği ve yazarlığı konusunda hiçbir şey bilmeyen birisine شَوْقِي شَاعِرٌ لَأْ كَاتِبٌ "Şevki Şairdir. Yazar değildir." cümlesini kurmak muktezâ-yı hâle mutabık olmadığından herhangi bir konuda hiç bilgisi olmayan, el-Hûlî'nin tabiri ile "zihni boş" olan birine kasr üslubu ile bir durumu ifade etmek belâgatın en temel kaidesi olan muktezâ-yı hâle ters düşmektedir.⁵¹

el-'Ammârî, el-Cürcânî'nin *Delâil*'indeki kasr-ı izâfi ile ilgili açıklamasından sonra Emin el-Hûlî'ye cevaben muhatabın zihninde iki benzer sıfatın olduğunu söyler. Bunu iki âyetle izah eder: فَذَكِّرْ "Ya Muhammed sen sadece bir nasihatçisin, onları zorlayıcı değilsin."⁵² وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ "Sen kabirdekilere işittirici değilsin, sen sadece bir

⁵⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1996), 337.

⁵¹ Ali el-'Ammârî, "el-Belâğa ve 'İlmu'n-Nefs", *er-Risâle* 682 (1946), 834.

⁵² el-Gâşîye 88/21-22.

*uyarıcısın.*⁵³ Bu örneklere bakıldığı zaman müspet ve menfi durum âyetlere muhatap olanların zihninde bellidir. el-Hûlî'nin iddia ettiği gibi muhatabın zihninde mevsûf ile ilgili sıfatların belirsizliği söz konusu değildir.⁵⁴ Esasen burada el-‘Ammârî, el-Hûlî'nin görüşlerine itiraz etmemektedir. İtiraz ettiği nokta el-Hûlî'nin, klasik ulema hakkındaki “mesnetsiz, delilsiz” ön yargısıdır.

7. Belâgat ve Psikoloji Bağlamıyla İlgili Tartışmalar

Ali el-‘Ammârî, Emin el-Hûlî'nin teccid iddiasıyla psikoloji ile belâgat arasında kurduğu ilişkiyi de eleştirmektedir. el-‘Ammârî, belâgat ve psikoloji ilişkisini eleştirmeden önce Arap dil ilimleri içerisinde modern ilimlerden nasibini en az alan ilmin belâgat olduğunu belirtmektedir. Belâgatın teccide ihtiyaç duymakla birlikte kendi zamanına kadar yapılan teccid girişimlerinin beklentisini karşılamadığını söylemektedir. Bu kapsamda mütekaddim ulemayı cahillik, kusur ile itham etmenin işi sonuca götürmeyeceğini ifade eden el-‘Ammârî, el-Hûlî'nin *Belâgat ve Psikoloji* başlıklı bir çalışmasına denk geldiğini; burada el-Hûlî'nin, klasik belâgat ulemasının psikoloji ilminin verilerini görmezden geldiklerini söylediğini belirtmektedir. Nitekim el-Hûlî, Kur’ân’ın i‘câzının anlaşılmasının ancak psikoloji ilminin verilerini kullanmak ile mümkün olacağını iddia etmektedir. el-‘Ammârî'ye göre el-Hûlî, klasik ulemanın Kur’ân’ın i‘câzı ile ilgili görüşlerini reddetmekle birlikte es-Sekkâkî'nin görüşlerinden bihaberdir. Nitekim es-Sekkâkî, Kur’ân’ının i‘câzının delillendirilemeyip ancak zevk edilebilen bir şey olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Zevk ve hoşnutluğun kazanılmasını ancak insan psikolojisini bilmekle mümkün olabileceğini belirten el-‘Ammârî, Emin el-Hûlî'nin klasik belâgatı teccid saikiyle eleştirisinde çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir.

el-‘Ammârî, el-Hûlî'nin *Belâgat ve Psikoloji* isimli eserinde geçen iki örneği de eleştiri konusu yapmaktadır. el-Hûlî, klasik ulemanın i‘câz-ı Kur’ân delillerinin kuru ve kulak tırmalayıcı olduğunu söyler. Klasik ulemadan hiç kimsenin Kur’ân’ın i‘câzını

⁵³ el-Gâşiye 88/ 21-22.

⁵⁴ el-‘Ammârî, “‘Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi’a”, 1946, 1361.

⁵⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 416.

incelerken psikolojik boyutu göz önünde bulundurmadığını ifade eder. el-‘Ammârî, el-Hûlî’nin böyle söyleyerek klasik ulemayı eleştirmesinin doğru olmadığını belirtmekte ve el-Hûlî’nin içinde bulunduğu çelişkiyi bir örnek üzerinden açıklamaktadır. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel* isimli eserinde, te’kîdül-medh bimâ yüşbihü’z-zem üslubunun gerekçesini açıklarken *تَأْخِذٌ لِلْقُلُوبِ* “*kalpleri etkileme*”⁵⁶ ifadesini kullanmıştır. el-‘Ammârî’ye göre bu gerekçelendirme psikolojik boyutu göz önünde bulundurmaktan başka bir şey değildir.⁵⁷

el-‘Ammârî’nin, Emin el-Hûlî’yi eleştirdiği ikinci örnek ise klasik ulemanın mecazın hakikatten, isti’ârenin teşbih ile tasrihten daha belîğ olduğunu söyleyip bunun sebebini açıklamaya çalışma çabalarını görmezden gelmesidir. el-‘Ammârî, belâgatta tecdid iddiasında bulunan bir üniversite hocasının, klasik belâgat alimlerinin belâgat-psikoloji bağlamına dair söylediklerini bilmemesi/görmezden gelmesinin çok abes olduğunu söylemektedir. Nitekim Ebu Hilâl el-Askerî, mecâzın hakikatten üstün olduğuna dair kırk tane illet saymaktadır. İstiare ile ilgili “*Dinleyenin psikolojisinde hakikatten daha fazla etki bırakır.*” şeklindeki genel psikolojik illet, el-Hûlî’nin iddia ettiği gibi klasik ulemanın, belâgat üsluplarının psikolojik boyutlarını iskalamadığını göstermektedir.⁵⁸

Sonuç

Ahmed Hasan ez-Zeyyât’ın sahibi ve editörü olduğu *er-Risâle* Dergisi, 20. yüzyıl Mısır’ının önemli edebi mahfillerinden birisidir. Dönemin farklı fikirlere sahip önemli ilim adamlarının çalışmalarının neşredildiği bu platformun ünü ve etkisi, bütün Arap coğrafyasına yayılmıştır. Bu dergide edebiyat ile ilgili yazıların yanı sıra tarih, kültür, toplum, ekonomi, siyaset, eğitim, felsefe, tasavvuf, İslami ilimler, bilim ve sanat gibi konularla ilgili çalışmalara da yer verilmiştir.

⁵⁶ Sa’düddîn Mes’ûd b. Faḥriddîn Ömer et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerḥu Telḥîsi Miftâh’l-‘ulûm* (İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1890), 440.

⁵⁷ el-‘Ammârî, “el-Belâğa ve ‘İlmu’n-Nefs”, 833.

⁵⁸ el-‘Ammârî, “el-Belâğa ve ‘İlmu’n-Nefs”, 833; el-Askerî, *Kitâbü’ş-Şına’ateyn el-Kitâbe ve’ş-‘şî’r*, 269.

Bu dönemde klasik belâgatla ilgili farklı iki ana tutum dikkat çekmektedir. İlk tutumun savunucuları, belâgata dair yazılmış eserlerin ihtiva ettiği metodoloji, kavram ve taksimatın olduğu gibi muhafaza edilmesi noktasında korumacı bir paradigma ile hareket etmektedirler. Özellikle belâgatın Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı ile olan sıkı ilişkisi, tecdid söylemini onların nezdinde sakıncalı hale getirmektedir. Klasik belâgatı savunanların, tecdid yanlılarına yaptığı eleştirilerin en önemlilerinden bir tanesi, yenileşme yanlılarının klasik belâgat literatürünü bilmemeleri ve sığ bir anlayışa sahip olmalarıdır. Nitekim tecdid yanlılarının klasik eserlerde yer alan bazı belâgat terimlerinin şümüllü olmayışı ile ilgili iddiaları, klasik belâgat savunucuları tarafından onların, kadim belâgat eserlerini anlayamadıkları şeklinde yorumlanmıştır. Klasik belâgat savunucularına göre, tecdid yanlılarının yenileşme diye öne sürdükleri iddialar, dağınık konuları bir araya getirmekten öteye gitmemektedir. Ayrıca eserlerinde tecdid mefhumunu karşılayacak bir çabaya rastlanmamaktadır.

İkinci tutumu savunanlara göre ise belâgat ilmi, tarihi süreç içerisinde asıl amacı olan güzel sözü kötü sözden ayırt etme amacından sapmıştır. Kalam, mantık ve felsefe gibi ilim dallarının tanım ve taksimatlarının etkisi altında kalmıştır. Bu durum belâgatın dar kalıplar içerisinde donuklaşmasına sebep olmuştur. Bu nedenle belâgat bir an önce söz konusu ilim dallarına ait tanım ve taksimatlardan arındırılmalıdır. Öte yandan tecdid yanlıları belâgat-psikoloji ilişkisine ayrı bir önem atfetmişlerdir. Onlara göre modern psikolojinin verileri ışığında belâgat terimleri tekrar inşa edilmelidir. Özellikle Emin el-Hûlî'nin bu yönde girişimleri olmuştur.

Son olarak, düşünsel anlamda büyük dönüşümlerin yaşandığı 20. yüzyıl Mısır'ında önemli bir yer tutan *er-Risâle* Dergisi, edebi eleştiri bağlamında, daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Bu analiz ve çalışmalar, dönemin edebi eleştiri kültürünün anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Askerî, Ebu Hilâl. *Kitâbü's-Şına'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1956.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcu'l-vâdîh li'l-belâga*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâş, 2022.
- Aydın, Cemal Abdullah. *Ahmed Hasan Zeyyat ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2016.
- Benli, Ali. "Ahmed Hasan ez-Zeyyat ve Edebiyat Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2015), 183-195.
- Billâh, Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed. *et-Tırâzü'l-müteğammin li-esrâri'l-belâga*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İhidiviyye, 1914.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuḥûli's-şu'arâ*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 9. Basım, 2001.
- Cürçânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-Belâga*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1991.
- Cürçânî, Abdülkâhir el-. *Delâ'ilü'l-i'câz*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Basım, 1996.
- Endelûsî, İbn 'Abdirabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- İbn Abdillâh, Ebu Muhammed et-Tayyib. *Kilâdetü'n-Nahr fî vefayâti 'ayâni'd-dehr*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 2008.
- İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tunusiyeti li'n-neşr, 1984.
- Qazvîni, Ḥaṭîb. *el-İdâh*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Özli, Zehra. *er-Risâle Dergisi'nin XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Sekkâkî, Ebu Ya'kub. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Seyyid Muhammed, Muhammed. *ez-Zeyyat ve'r-Risâle*. Riyad: Dârü'r-Rifâ'i, 1. Basım, 1982.
- Şâhîn, Kâmil es-Seyyid. "Ulûmu'l-Belâga beyne'l-Ḳudâmâ ve'l-Muḥdeşîn". *er-Risâle* 692 (1946), 1118.
- Tantâvî, Ali. "İlâ Üstâz Ali el-'Ammârî". *er-Risâle* 689 (1946), 1039.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Faḥriddîn Ömer. *el-Muṭavvel şerḥu Telḥîsi Miftâhu'l-'ulûm*. İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 2. Basım, 1890.
- Yûsî, Ebû Alî Nûruddîn Hasan. *Zehrü'l-ekum fi'l-emşâl ve'l-ḥikem*. Fas: Dârü's-Şekâfe, 1981.
- Zeyyat, Ahmed Hasan. *Vahyü'r-Risâle*. Kahire: Matbaatü'r-Risâle, 1. Basım, 1940.
- 'Ammârî, Ali. "el-Belâga ve 'İlmu'n-Nefs". *er-Risâle* 682 (1946), 833-834.

- ‘Ammârî, Ali. “Ma‘al-Belâğiyî””. *er-Risâle* 694 (1946), 1166-1167.
- ‘Ammârî, Ali. ““Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi‘a”. *er-Risâle* 690 (1946), 1049-1050.
- ‘Ammârî, Ali. ““Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi‘a”. *er-Risâle* 687 (1946), 967-968.
- ‘Ammârî, Ali. ““Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi‘a”. *er-Risâle* 690 (1946), 1049-1050.
- ‘Ammârî, Ali. ““Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi‘a”. *er-Risâle* 697 (1946), 1245.
- ‘Ammârî, Ali. ““Ulûmu’l-Belâğa fi’l-Câmi‘a”. *er-Risâle* 701 (1946), 1359.

