T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAĞATI BİLİM DALI

ARAP DİLİNDE ÇOK ANLAMLILIK VE KARİNE İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Ismail Hakkı SEZER

Hazırlayan
Mehmet Ali ŞİMŞEK

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

KONYA-2000

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAĞATI BİLİM DALI

ARAP DİLİNDE ÇOK ANLAMLILIK VE KARİNE İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Mehmet Ali ŞİMŞEK

Danışman
Doç. Dr. İsmail Hakkı SEZER

KONYA - 2000

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR VI
ÖNSÖZ VII

GİRİŞ

I - DİL VE İNSAN 1
II - DİL'İN TANIMLARI VE ÖZELLİKLERİ 9
III - DİLİN TEMEL FONKSİYONU İLETİŞİM 15
A - İLETİŞİMİN GERÇEKLEŞMESİ VE UNSURLARI 19
B - İLETİŞİMİ BOZAN FAKTÖRLER 21
C - ANLAMA FAALİYETİ VE TEMEL UNSURLARI 24

BİRİNCİ BÖLÜM

LAFIZ-ANLAM İLİŞKİLERİ

I- KAVRAM 28
A- KAVRAMLA İLİŞKİLİ BAZI TERİMLER 30
B- KAVRAMLAR ARASI İLİŞKİLER 32
C- KAVRAMLAŞTIRMA 34
D- VAZ' (ADLANDIRMA) 36
E - ÇAĞRIŞIM İLİŞKİLERİ 38
II - DELALET 41
A - LAFIZLA DELALET VE LAFZIN DELALETİ ARASINDAKİ FARK 42
B - DELALET ÇEŞİTLERİ 44
C - DELALET ETTİĞİ ANLAMLAR BAKIMINDAN LAFIZLAR 45
D - BİR GÖSTERGE OLARAK LAFIZ 49
III - ANLAM ÇERÇEVESİ 54
A - ANLAM 55
B - ANLAM ÇEŞİTLERİ 63
1 - Temel Anlam 65
2 - Yan Anlam 66
3 - Duygusal Anlam 68
4 - Yapısal Anlam 68
C - ANLAMLA İLİŞKİLİ BAZI TERİMLER 70
1 - Duygu Değeri 70
2 - Tasarım, Tasavvur 72
3 - Tasarımlar ve Duygu Değeri Açısından Özel Adlar 73
D- ANLAM DEĞİŞİMLERİ 73
1 - Anlam Değişim Nedenleri 76
2 - Anlam Değişim Türleri 82
a - Sözcük Yönüyle Anlam Değişimleri 83
aa - Anlam Daralması 83
ab - Anlam Genişlemesi 85

ac - Anlam Genelleşmesi ... 88
ad - Anlamın Tamamen Değişimi ... 88
b - Değer Yönüyle Anlam Değişimleri ... 89
ba - Anlam İyileşmesi ... 89
bb - Anlam Kötüleşmesi ... 90
3 - Anlam Değişim İlişkileri ... 91
E- EŞ ANLAMLILIK ... 92
1 - Arap Dilinde Terâdüfün Varlığı Hakkında İleri Sürülen Görüşler ... 95
2 - Terâdüfun Ortaya Çıkış Sebepleri ... 97
F -TEK ANLAMLILIK ... 101
G- ÇOK ANLAMLILIK ... 102

İKİNCİ BÖLÜM

KARİNE

I - KARİNE'NİN TANIMI ... 107
II - KARİNE ÇEŞİTLERİ ... 108
A - LAFZÎ KARİNELER ... 109
1 - Sözdizimi ... 110
2 - Dilin Yardımcı Öğeleri: Vurgu/Noktalama İşaretleri ... 117
3 - İrâb ve Harekeler ... 121
a - İrâb Hakkında İleri Sürülen Karşıt Görüşler ... 124
b - İrâb'ın Karine Yönünü Vurgulayan Örnekler ... 127
4 - Mutâbakat ... 135
5 - Edât ... 136
6 - Siganın Yapısı ... 137
7 - Rabt (Bağlama) ... 138
8 - Tazâm: Telâzüm (zikr, hazf, istitâr) ve Tenâfî (Karşıtlık) ... 139
B- MANEVÎ KARİNELER ... 142
C - HAL KARİNESİ: BAĞLAM ... 145
1 - Bağlam Çeşitleri ... 151
2 - Arap Belağatçıların Bağlama Bakışı ... 154
3 - Bağlama Bazı Örnekler ... 158
D - MADDÎ VE AKLÎ KARİNELER ... 161
III - ÖĞELER ARASI İLİŞKİLER ÇERÇEVESİNDE SÖZ BÜTÜNLÜĞÜ ... 164
IV - KARİNELER ARASI YARDIMLAŞMA ... 167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇOK ANLAMLILIK VE KARİNE İLİŞKİLERİ

I - ÇOK ANLAMLILIĞIN OLUŞUMU VE TANIMI ... 171
II - ÇOK ANLAMLILIK ÇEŞİTLERİ ... 175
A - SÖZCÜKSEL ÇOK ANLAMLILIK ... 176
1 - Arap Dilinde Sözcüksel Çok Anlamlılığa Konu Olan Alanlar ... 177

a - Teşbîh 178
ac - Teşbihte Göz Önünde Bulundurulması Gereken Bazı Husûslar 183
ad - Teşbih'in Çok Anlamlılık Yönü ve Karine ile İlişkileri 187
b - Mecâz 189
ba - Mecâzın Varlığı Hakkında Şüpheler 192
bb - Mecâzda Göz Önünde Bulundurulması Gereken Bazı Husûslar 194
bc - Mecâz Kullanımını Gerektirici Sebepler 198
bd - Hakikat - Mecâz İlişkileri 200
be - Mecâz Çeşitleri 208
c - Mecâz-ı Mürsel 212
d - İstiâre 226
da - Bazı İstiâre Çeşitleri 229
db - Tehekkümî İstiâreler 232
dc - İstiâre-i Temsiliyye 232
db- İstiâre ile İlgili Bazı Husûslar 233
e - İştirâk-ı Lafzî 238
eb - İştirâkla İlgili Bazı Husûslar 247
f - Ezdâd 249
fa - Ezdâd'a Örnekler 251
fb - Ezdâdın Varlığı Hakkında Şüpheler 255
fc - Ezdâd Karine İlişkisi 258
g - İştirâk ve Çok Anlamlılık Benzerlik ve Farklılık Yönleri 261
ga - Eş Adlılığa Örnekler 264
gb - İştirâk-Çok Anlamlılık İlişkisi ve Karinenin Rolü 267
h - Kinâye 268
ha - Kinâye Türleri ve Çeşitleri 269
hb - Kinâye ile Ta'rîz Arasındaki Fark 273
hc - Kinâye ile İlgili Bazı Husûslar 274
i - Taglîb 275
j - Hazf 279
k - Tazmîn 288
l - Lehçeler Arasındaki Farklılıklar 290
2 - Arap Dilinde Sözcüksel Çok Anlamlılığa Konu Olan Alanların Genel Bir Değerlendirilmesi.. 297
a - Cinâs 297
b - Tevriye 301
c - Mecâz ve Karine İlişkisine Birkaç Örnek 303
3 - Kalıp Sözlerin (Deyim ve Atasözlerinin vb.) Çok Anlamlılık Çerçevesinde Değerlendirilişi..... 305
B - YAPISAL ÇOK ANLAMLILIK 316
1- Sarf ve Nahvî Yapılarda Yapısal Çok Anlamlılık 318
a- Sarfî Yapılara Örnekler 318
aa - Sığaların Birbiri Yerine Kullanılmaları 320
ab - Sığalar Arasındaki Lafzî İştirâk 321
ac - Tekil-İkil ve Çoğul Lafızların Birbiri Yerine Kullanılması 323

ad - Tezkir-Tenis 325
b- Nahvî Yapılara Örnekler 326
2- Edâtlarda Yapısal Çok Anlamlılık 332
a- Harf-i Cerlerde Yapısal Çok Anlamlılık 333
aa - İlâ (إلى) 333
ab - Bâ (باء) 335
ac - Hattâ (حتى) 339
ad - Alâ (على) 340
ae - An (عن) 342
af - Fî (في) 343
ag - Lâm (لام) 345
ah - Min (من) 349
b- Diğer Bazı Edâtlarda Yapısal Çok Anlamlılık 351
ba - En (أنْ) 351
bb - Elâ (ألاَ) 353
bc - Emâ (أمّا) 356
bd - Ev (أوْ) 356
be - Eyy (أيّ) 358
bf - İmmâ (إمّا) 358
bg - İllâ (إلاّ) 359
bh - İn (إنْ) 360
bi - Ca'ale (جَعَلَ) 364
bj - Rubbe (رُبَّ) 364
bk - Fe (فاء) 365
bl - Kâde (كاد) 366
bm - Kâne (كان) 367
bn - Kem (كَمْ) 368
bo - Keyfe (كيف) 368
bp - Lâ (لاَ) 368
br - Lev (لو) 372
bs - Le'âlle (لَعَلَّ) 373
bt - Mâ (ما) 374
bu - Men (مَنْ) 377
bv - Hel (هَلْ) 377
by - Vâv (واو) 378
3- Cümle Düzeyinde Yapısal Çok Anlamlılık 379
a - İletişim Düzeyinde Cümle ile İlgili BazıGözlemler 379
b - Chomsky ve Derin-Yüzey Yapı 383
c - Anlam Yönüyle İnşâî ve Haberî Cümleler 389
ca- İnşâî Cümlelerde Yapısal Çok Anlamlılık 390
1- İstifham Cümlesi 390
2- Nidâ Cümlesi 397
3- Temennî Cümlesi 398
4- Emir Cümlesi 399
5- Nehiy Cümlesi 406
cb- Haberî Cümlelerde (İsim ve Fiil Cümlesi) Yapısal Çok Anlamlılık 408
III - ÇOK ANLAMLILIĞIN ORTADAN KALDIRILMASI 414
SONUÇ 418
KAYNAKLAR 421

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.y.	: Adı geçen yer
a. mlf.	: Aynı müellif
Ar.	: Arapça
a.s.	: Aleyhisselâm
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Fr.	: Fransızca
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İng.	: İngilizce
krş.	: Karşılaştırınız
Lat.	: Latince
m.	: Milâdî
md.	: Madde
neşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
örn.	: Örneğin
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfaları arası
S.	: Sayı
thk.	: Tahkik
Tr.	: Türkçe
Trc.	: Tercüme, tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri, ve bunun gibi
vd.	: Ve devamı, ve diğerleri
vs.	: Vesaire
yy.	: Baskı yeri yok

ÖNSÖZ

İnsanoğlu kendini bildi bileli hep bir dialog içerisinde varolmuştur. İster Tanrıyla ilişkilerinde olsun, isterse diğer insanlarla iletişiminde olsun, hep bu dialog çerçevesinde dile başvurmuş, dili bir araç olarak kullanmış, duygu ve düşüncelerini genelde hep dille ifade etmiştir.

Fert, tek başına bir varlık olduğundan, yaşantıları ve dolayısıyla tecrübeleri de farklıdır. Yine de toplum, dille, toplumu oluşturan tüm fertlerin yaşantı ve tecrübelerini, herkesin kabul edebileceği kavramlara dönüştürebilmiş ve bu kavramları yansıtmak üzere kullanılan lafızlar üzerinde de bir uzlaşma sağlamıştır. İnsanoğlu böylece yaşantı ve tecrübelerini, zihninde oluşmuş kavramları, insan türünün gelişmesi sürecinde en uygun yol olan "*temelde kendisinden başka bir şeyin yerine geçerek onu belirten veya gösteren bir birim olan 'gösterge' niteliğine sahip, dilin yapıtaşları sözcükler*"le dışa vurup aktarabilmiştir.

Şu halde bireylerin, uzlaşma ürünü olan bu dili (birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili olan sesbirim, biçimbirim, sözcük ve cümle birimlerinin kurduğu dizgeyi) belirli bir amaçla kullanırken ya da böyle bir dilin belirli bir amaç için kullanılmasıyla oluşmuş bir sözü anlarken, ister kelime (sözcük) ister cümle, isterse de söylem düzeyinde olsun, yanlış anlatım/anlama'lardan kaçınması gerekir. En sade anlatımla, bir duygu ve düşüncenin karşı tarafa aktarılması demek olan iletişim, ancak böyle bir kaçınmayla gerçekleşebilir.

Yanlış anlaşılmaların önlenebilmesi için, kasdedilen anlamın muhataba direk ve açık bir şekilde iletilmesi, -anlamın karşı tarafa iletilmesi cümle yoluyla olacağı için- cümlenin yanlış anlaşılmalara yol açacak düzen ve yapısının iyi bilinmesi, birden çok anlam ifade etme ihtimali bulunan kelimenin hangi anlamının kastedildiğinin belirtilmesi, bir diğer ifadeyle kelimeden kastedilen anlamın karşı tarafa direk olarak ve doğru bir şekilde ulaşması için, bu kelimenin başka bir anlam ifade etme ihtimalinin ortadan kaldırılması gerekir. Bizce, direk, doğru ve tam olarak bir anlaşma-iletişimin sağlanması, dilde birden çok anlam ifade etme ihtimali bulunan kelimelerin ya da cümlelerin söz içinde kullanıldığında hangi anlamının kastedildiğinin belirlenmesinde kriter olan karinelerin (geniş anlamıyla bağlamın) ortaya konulması ile mümkündür. Şu halde bu çalışmada iletişim, anlam, çok anlamlılık ve karine gibi kavramların çerçeveleri çizilmeli ve iletişimde yanlış anlaşılmalardan kurtulmanın yolları ele alınmalıdır. Bu açıdan incelediğimiz "**Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi**" adlı çalışmamızı Giriş dışında üç bölüme ayırdık.

Dil, sözlü olsun/yazılı olsun, mevcut en kullanışlı, pratik, masrafsız bildirişim aracı, yani dilin en önemli fonksiyonu iletişimin sağlanması olunca, dilden ve temel işlevi olan iletişim/bildirişimden bahsetmek yerinde olacaktır. Çünkü, çok anlamlılığı ortadan kaldırmanın ancak sağlıklı bir iletişimle gerçekleşebileceğini düşünmekteyiz. İşte biz, bu bilgileri giriş bölümünde vereceğiz. Girişte *Bildirişimin/İletişimin ne demek olduğunu, nasıl gerçekleştiğini ve İletişimi bozan faktörler* gibi konuları inceledikten sonra, çalışmamızın birinci bölümünde *Lafız-Anlam İlişkileri*ni ele alacağız. Çalışmamızın ikinci bölümünü *Karine* oluşturmaktadır. Son bölümde ise *çok anlamlılık olgusu ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecek, bu çerçevede, çok anlamlılığın çeşitleri ve çok anlamlılığı oluşturan unsurlar* etraflıca ele alınacaktır.

Bu çalışmayı hazırlarken konumuzla yakın ilişkili bulunan birçok çalışmalarla karşılaşılmıştır. Ancak bizim çalışmamız yapılan diğer tüm çalışmalardan daha geniş kapsamlı olması sebebiyle, çok anlamlılık olgusuna aynı çerçevede yaklaşan bir çalışmaya rastlamadık. Çalışmamızla ilgili olan ancak

çalışmamızın tümünü içermeyen Teşbih, Mecâz, İstiâre, Kinâye, Haber, İnşâ gibi belagat konuları ve özellikle İştirâk ve Karine (geniş anlamıyla bağlam) olgusu, ister Arap Dilinde olsun ister diğer dillerde olsun, dil çalışmalarının temelini oluşturduğundan söz konusu dillerde yapılan ilk çalışmalar bu konular üzerine eğilmiştir. Ne var ki, bizim çalışmamızın konusu, ne sadece teşbih, mecâz, kinâye, haber, inşâ, ne sadece iştirâk ne de sadece karinedir. Bizim çalışmamız, bütün bu konuları kapsayan, bir kelimenin ya bir cümlenin, bir siganın ya da bir terkibin, cümle içine girmeden birden fazla anlam ifade etme ihtimalinin bulunması ve cümle içine, söz içine dahil olduktan sonra birden fazla ihtimali ortadan kaldıracak olan karineler teşkil etmektedir. Bu sebepledir ki, yukarıda bahsedilen konulara ayrıntılı bir şekilde değil, aksine bizi ilgilendirdiği kadarıyla değinilecektir.

Dolayısıyla tezimizin ikinci bölümünü etraflıca ele alacağımız Karine olgusu oluşturduktan sonra, üçüncü bölümde sözcüksel ve yapısal olarak iki kısma ayırdığımız Çok anlamlılık çeşitleri ve bu çerçevede Arap Dilinin incelenmesi olacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz ve en yalın biçimiyle kelimenin aslî anlamı dışında kullanılması demek olan mecâz ve çeşitleri (teşbih, istiâre, mecâz-ı mürsel, tağlîb, kinâye, hazf, tazmîn) ve bunun yanında iştirâk ve ezdâd, sözcüksel çok anlamlılık dahilinde; sarfî ve nahvî yapılar, haberî ve inşâî cümleler ise yapısal çok anlamlılık içerisinde ele alınacaktır.

Konu ile ilgili araştırma yapılırken Arapça ve Türkçe başta olmak üzere her türlü dil çalışmalarından yararlanılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada özellikle günümüz Dilbilim ve Anlambilim konusunda yapılan ve ulaşabildiğimiz çalışmaların konumuzla direk ilişkisinden dolayı sık sık bunlara referans gösterildiği farkedilecektir.

Çalışmam esnasında engin bir anlayış ve hoşgörüyle ilgi, yardım, önerilerini eksik etmeyen danışman Hocam Doç. Dr. İsmail Hakkı SEZER Bey'e, çalışmamıza önerileri doğrultusunda başladığımız ve uzun bir süre danışmanlığımı yapan Hocam Prof. Dr. İbrahim SARMIŞ Bey'e, çalışmam esnasında yapıcı eleştirilerde bulunan Hocam Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ Bey'e, yayınlanmış kitap ve makalelerin ilgili bölümlerini fotokopi çekerek tarafımıza gönderen Kral Faysal İslamî Araştırmalar Merkezi'ne, şu ya da bu şekilde yardımcı olarak bize zaman kazandıran arkadaşlarıma ve her türlü fedakarlıkta bulunarak tezin hazırlanmasında büyük katkıları olan eşim ve çocuklarıma şükranlarımı bildiririm.

Mehmet Ali ŞİMŞEK

SİVAS - 2000

GİRİŞ

I - DİL VE İNSAN

Anlatıldığına göre, Konfüçyüs'e bir gün sormuşlar: "Bir ulusun tüm yönetimi sana bırakılsaydı öncelikle ne yapardın?" Konfüçyüs: Özellikle dili düzeltirdim, demiş ve şöyle devam etmiş: "Dil düzgün olmayınca söylenen, söylenmek istenilen değildir; söylenen, söylenmek istenilen olmayınca, yapılması gereken yapılmadan kalır; yapılması gereken yapılmadan kalınca, törelerle sanat geriler; törelerle sanat gerileyince de adâlet yoldan çıkar; adalet yoldan çıkınca, halk çaresizlik içinde kalır. İşte bundan dolayı söylenmesi gereken başıboş bırakılamaz. Bu herşeyden önemlidir"[1]. Öyle ki, bir zamanlar Hindistan'da, Vak diye adlandırdıkları Söz'e, Dil'e, Konuşma'ya, tanrıların tanrısı gözüyle bakarlarmış[2].

İşte bu sebepledir ki günümüze kadar, birçok insan tarafından "Dil nedir? Nasıl ve kim tarafından konulmuştur? Nasıl çalışır? Dilin fonksiyonları nelerdir ya da dilin bildirimden (bilgi aktarımından) başka bir fonksiyonu var mıdır?" gibi birçok sorular sorulmuş ve birçok insan tarafından, bu gibi sorulara cevaplar aranmış, varlığımızla birlikte var olan dil hakkında birçok görüş, sav, tez-antitez ve nazariye ileri sürülmüştür. Biz, giriş bölümünde yukarıda geçen bazı sorulara verilmeye çalışılan cevapları zikretmek istiyoruz.

Bilebildigimiz kadarıyla, dil hakkında yapılan ilk çalışmalar; yahut ilk görüşler, zaman akışı içinde dilin değişmesi sonunda, özellikle dinsel metinler başka başka yorumlanmaya başlanınca, metinlerin doğru okunabilmeleri ve bazı düzeltmelerin yapılabilmesi için başlamıştır. Çünkü, bu gibi önemli metinleri gelecek kuşaklara doğru ve yanlışsız bir biçimde aktarabilmek için, kullanılan dildeki kuralların doğru olarak saptanması gerekiyordu. İşte bu yüzden, eski Greklerde, Hintlilerde, daha sonra da Araplarda, özellikle dinsel metinleri ve bu arada başka yazılı metinleri doğru yorumlama amacı ile dil çalışmalarının yürütüldüğü görülmektedir. Bunun dışında, özellikle Greklerde, bir yandan hukuk davalarında, öte yandan da siyasal yaşamda halk kitlelerini etkileyip sürüklemek çok önemli sayıldığından, dilin etkili biçimde kullanılması için ne gibi özelliklerin öne geçirilmeleri gerektiği konusu gündeme gelmiştir. Bu amaçların ötesinde, soyut düzeyde felsefeye de büyük merakı olan Grekler, dilin oluşum süreci, özellikle de dildeki sözcüklerin ortaya çıkış biçimi üzerinde görüşler ileri sürmüşler, tartışmalara girmişlerdir[3].

İ.Ö. V. yüzyıldan başlayarak, dile felsefî açıdan yaklaşan eski Yunanlılar'da, bu felsefenin özünü doğal/uzlaşma karşıtlığı oluşturmuştur. Doğalcılara (örn. Heraklitos'a) göre, insan dilindeki sözcükler, anlamlarını doğuştan kazanmışlardır. Bunun anlamı şudur: dil, değişmez ve dolayısıyla dokunulmazdır. Bu bakımdan, sözcüklerle, bunların gösterdikleri nesneler ve kavramlar arasında doğuştan gelen bir bag vardır. Sözgelimi "/kocaman/" (ضخم) sözcügündeki sesler, sanki 'büyüklük, irilik' kavramını yansıtmaktadır. Uzlaşmacılara (örn. Demokritos'a) göre, sözcükler anlamlarını insanlar arasındaki karşılıklı anlaşmadan, bir uzlaşmadan sonra kazanmışlardır. Bu bakımdan,

---

[1] Uygur, *Dilin Gücü*, s. 34; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 58, 273.

[2] Uygur, *Dilin Gücü*, s. 28.

[3] Başkan, *Bildirişim*, s. 181.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

sözcüklerle, gösterdikleri nesneler arasındaki bag insanlar tarafından oluşturulan keyfî bir bağdır. Bunun anlamı şudur: dil, değiştirilebilir. Sözgelimi aynı 'güneş' kavramı, başka başka dillerde "/şems, san, soley/" vb. gibi ayrı ayrı sözcüklerle anlatılabilir. Bunun gibi, aynı organ, ayrı dillerde "/dil, lingua, tang, لسان/" sözcükleri veya sesleri ile, başka biçimlerde yansıtılabilmektedir. Sesler ile anlamlar arasında tam bir uygunluk ancak, adına 'yankı-sözcük' denebilecek olan ufak bir sözcük kümesinde görülebilir. Sözgelimi "/miyav, hav, güm, şırıl, lâp/" vb. gibi sözcükler bu türdendir. Doğalcılar ve uzlaşmacılar arasındaki tartışma, dilin kaynağına ve sözcüklerle anlamları arasındaki bağıntılara ilişkin her türlü spekülasyonu ilke olarak benimseterek yüzyıllarca sürecektir. Örneğin, daha sonra Eflatun'un yazdığı ve içinde Sokrates'in de yer aldığı Kratilos diyaloğunda yeni baştan işlenmiştir. Stoacılar denilen daha sonraki filozof dilciler de, eski Grek anlayışından tam olarak kurtulamadıkları için, gerçekler dünyasının yapısı ile dil yapısı arasında benzerlikler ve paralellikler üzerinde, eski Doğalcılar/Uzlaşımcılar tarafından başlatılan tartışmayı bir ölçüde sürdürmüşlerdir[4].

Kelime ile ad olduğu şey arasında bir ilişki, özellikle varlıkların niteliklerine uyan bir bag bulunup bulunmadığı konusunda İ.Ö. V. yüzyılda Hint dil bilgini Yãska, kelime ile varlıklar arasında varlıkların niteliklerine uygun bir bag, bir ses ilişkisi bulunamayacağı görüşünde iken, Yunan düşünürü Platon, kelimelerde, gösterdikleri nesneler arasında ses açısından tam bir uygunluk bulunduğu sonucuna varıyordu[5]. Aynı şekilde Arap Abbâd b. Süleymân es-Sımyerî de "Lafzın anlama delaleti, aralarındaki tabiî bir münâsebet dolayısıyladır" diyordu[6]. Arap dilciler, lafızlarla manalar arasında münasebetin bulunduğu konusunda hemen hemen icmâ etmektedirler, ancak bu iki ekol arasındaki fark, Abbâd'ın bu münasebeti, onların tersine, zâtî ve mûcîb olarak görmesidir[7].

Felsefe odaklı aynı tür tartışmalar, daha sonraki Helenistik dönemde de görülmektedir. Bununla birlikte, ilgi merkezi olarak dilin kendisi daha bir önem kazanmış gibidir. Doğalcılık/Uzlaşımcılık karşıtlığındaki ve tartışmasındaki gibi, bu sefer de, insan dilinin çalışmasında, işlemesinde bir 'düzenlilik' olup olmadığı noktasından yola çıkılarak, iki ayrı okul halinde tartışmalar sürdürülmüştür. Bunlardan birincisi olan İskenderiye Okulu şu görüşü savunagelmiştir: İnsan dilinin işlemesinde belli bir düzen olduğu için, dilin yapısı da belli kurallara bağlanabilir. Sözgelimi, benzer anlamlı sözcükler, benzer biçimde çekilmektedir. Örneğin ev, evi, eve, evde, evden; göl, gölü, gölde, gölden vb. Yapılacak olan dilbilgisi çalışmaları, dildeki bu düzenlilikleri saptayıp, bunları meydana getiren sistemi ortaya çıkarmaktır. İşte bu yüzden, bu görüş 'Düzencilik' adını almıştır. Bergama Okulu ise, 'Aykırıcılık' denilen şu görüşü savunagelmiştir: İnsan dilinde tam bir düzenlilik olmadığı, kural dışı birçok örneklerden de anlaşılabilir. Örnekse (demek) fakat (diyor); (çocuk için) fakat (o-nun için). Bu iki ayrı görüşü bağdaştırmak üzere denilebilir ki, iki okul da, aynı dil olgusunun başka yanlarını vurguladıkları için ortaya bir anlaşmazlık çıkmış gibidir. Şurası açık ki, dilde gerçekten geniş ölçüde bir kullanım düzenliliği vardır. Fakat insan dili bir anda yaratılmayıp da zaman içinde yavaş yavaş ve

---

[4] Başkan, *Bildirişim*, s. 182; Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 13-14; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 7-8, 28-29.

[5] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 22. Kelime varlık arasındaki bağın varlığı hakkında ayrıca bkz. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 66-67; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 60.

[6] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 196; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1798; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 102; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 32-33.

[7] Râzî, *Mahsûl*, I, 58; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 102.

ihtiyaçlara cevap verecek biçimde oluştuğundan, elbette bazı kural dışılıklar ve tutarsızlıklar da bulunmaktadır. Bu iki okul da, dildeki özellikler üzerinde durup bunları vurguladıkları için, dolaylı da olsa dilbilim çalışmalarına, hiç değilse 'dilbilgisi' kanalı üzerinden, olumlu katkılarda bulunmuşlardır. Belki bundan daha önemlisi, dilsel çalışmalar, bundan sonra artık felsefe dalının bir parçası olarak değil de, kendi başına bir konu olarak ele alınmaya başlanmıştır[8]. Dilin temelde dizgesel ve düzenli olduğunu öne sürenlere 'örneksemeciler (analojistler)', karşı görüşü savunanlara ise 'aykırılıkçılar (anomalistler)' da denilmektedir[9].

Greklerdeki Doğalcılık/Uzlaşımcılık tartışmasına benzer şeyler ve yine İskenderiye ve Bergama Okulları arasındaki Düzencilik/Aykırıcılık çatışması, benzer bir biçimde Araplarda da meydana gelmiştir[10]. Arapların dille ilgilenmeleri, yine, değişen Arapça karşısında Kur'ân dilini korumak, kurallar bularak ve koyarak dilin değişimini engellemek ve mükemmel olanı saptayıp her zaman için geçerli kılmak istemelerinden kaynaklanır.

Arap dili çalışmalarında yukarıda bahsedilen doğalcılık/uzlaşımcılık tartışması, dili vaz'edenin kim olduğu hakkında meydana gelmiştir. Bazı alimler dilin uzlaşım ürünü olduğunu, bazıları ise İlâhî bir vaz' olup Allah tarafından insanlara verildiğini, bazıları da dilin vaz'ının hem İlâhî hem de beşerî yönünün bulunduğunu söylemişlerdir. Örnegin, Ebul Hasan Ali b. İsmâil b. İshâk el-Eş'ârî (270-330 h.), Muhammed b. el-Hasan b. Furek (ö. 406 h.), İbn Abbâs, İbn Fâris (Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, ö. 395 h.), dilin Allah tarafından vazedildiğini (tevkîfî, vahîy eseri); Abdusselâm b. Muhammed (Ebu Hâşim el-Cübbâî, ö. 321 h.) ve ona tâbi olan mutezîlîler dilin beşerî olduğunu (ıstılâh ve tevâtu', tevâzu') savunmuşlardır. Dilin başlangıcının tabiat seslerinin taklidi olduğunu söyleyen görüşten başka; diğer bir görüşe göre ise, dilin vaz'edicisinin Allah mı insan mı olduğu konusunda kesin bir delil yoktur. Bir başka görüşe göre de dil hem İlâhî, hem de beşerî boyutlu olup, dilin başlangıcı Allah'ın talimi ile sonrası ise uzlaşım ya da bunun tersi bir yolla meydana gelmiştir[11]. Bütün bu deliller ise Bakara, 2/31; Rûm, 30/22 âyetlerine dayandırılmaktadır[12].

Sonuç olarak, İbnî Cinnî'nin Ebul Hasan el-Ahfeş'in görüşü olarak zikredip söylediği gibi bizim de şunu söylememiz gerekir: Dil, ister tevkifle ister ıstılahla olsun, dilin tamamı bir anda, bir vakitte vazedilmiş değil; aksine farklı zamanlarda, dönem dönem ve sürekli olarak vazedilmiş ve hâla da vazedilmektedir[13]. İbn Fâris de bu görüştedir[14].

---

[8] Başkan, *Bildirişim*, s. 183-184.

[9] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 18; Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 16.

[10] Başkan, *Bildirişim*, s. 188.

[11] Geniş bilgi için bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 36; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 41-48; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 318-322; Râzî, *Mahsûl*, I, 57-64; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 197, 198-202; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 31-33, *el-Müzhir*, I, 8-16, 21-30, 365-366; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1799; el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 72-88; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 21-43; es-Sâyih, *"el-Lugatu 'l-insâniyye"*, s. 62-67. Arap Dilinde lafız ile anlam arasındaki ilişkinin tabiî olup olmaması konusunda şu makaleye başvurulabilir: Bulut, Ahmet, *"Arap Dilinde İlk Siga Meselesi"*, ss. 709-735.

[12] Bakara, 2/31 âyeti: وعلّم آدمَ الأسماءَ كلّها ثم عرَضهم على الملئكةِ فقال أنبِئوني بأسماءِ هـؤلاءِ إن كنتم صـادقين ; Rûm, 30/22 âyeti: ومن آياته خلقُ السمواتِ والأرضِ واختلافُ ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآياتٍ للعالِمين

[13] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 55, *el-İktirâh*, s. 33-34; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi 'l-luga*, s. 33-34.

[14] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 37.

Şu da var ki, dilin vaz'î, yani beşer zekasının bir ürünü ya da ilhâm eseri ve ilahî menşeli oluşu şeklindeki iki farklı dil anlayışı, beyân ve delalet üzerine anlama yöntemini etkilemiş, dilin kaynağının beşerî olduğunu savunan Re'y ehli ve kelamcılardan Mutezile ve dilin ilâhî ilhâm eseri olduğunu savunan ehl-i Hadis ve Eş'arîler, nass ve anlam anlayışlarını da bu görüşleri üzerine bina etmişlerdir. Örneğin, dilin vahiy ürünü olduğunu söylemek ve Hz. Adem'e bütün varlıkların adlarının öğretilmiş olduğunu kabul etmek, Eş'arî kelâm'ında dilin sabit, değişmez ve bizim dışımızda bir gerçekliği olduğu şeklinde bir fikri beslemiştir[15]. Yine ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz çok anlamlılık olgusu, hep dilin beşerî ve uzlaşım eseri olduğu görüşüne dayandırılmaktadır.

Araplardaki dilde düzenlilik-aykırılık tartışmalarına gelince, bu tartışmalar genelde Basra ve Kufe okulları arasında gerçekleşmiştir. Basra Okulu, Greklerdeki İskenderiye Okulu gibi, dildeki kurallara önem vermiş, dildeki düzenliliklere dayanmışken; Kûfe Okulu, yine Greklerdeki Bergama Okulu gibi, belirlenmiş olan dil kuralları yerine, konuşulan dil üzerinde yapılan gözlemleri ölçü olarak kabul etmiştir. Başka bir ifade ile Basra Okulu kıyâsî, Kûfe Okulu semâî ağırlıklı bir dil savunmuştur[16]. Kûfe Okulu, Basra Okulu'nun şâz olarak kabul ettiği birçok şeyi şâz olarak görmemiştir. Hatta denilebilir ki, Basra Okulu, dili hakimiyeti altına almış ve belirlediği kurallara aykırı olanları şâz olarak değerlendirip dikkate almamıştır. Kûfe Okulu ise dili olduğu gibi kabul etmiştir.

XVIII. yüzyılda Herder, Süssmilch'in; "dil, insan tarafından bulunmuş bir şey değil, doğrudan doğruya Tanrı'nın insana bağışladığı bir şeydir" düşüncesini eleştirirken, dilin insanın iç doğasında mevcut ve olgun bir embriyonun yaşama atılışı gibi bir iç atılım olduğunu söyler. İnsanı hayvandan ayıran güç, düşünmedir. Akıl olmadan bilinçli insan dili olamaz. Dil, duyuların ve düşünmenin bir ürünü olarak kavranabilir. İnsanın manevî yaşamını ancak düşünme kurar. Dil,bir yandan manevî bir eylem, bir yandan da organik bir sestir. Bundan dolayı dil, hiçbir zaman sadece yapılmış bir şey olamaz, içten meydana gelen, zorunlu olarak olmuş olan bir şeydir. Meydana getirilmiş bir şey değil, manevî bir kuruluşun belirtisidir[17]. Dolayısıyla, "konuşma, beyan kabiliyeti"[18] insanla birlikte var olmuştur. Başka bir deyişle insan, konuşma kabiliyeti olan bir yaratık olarak dünyaya gelmiştir. Ancak nasıl ki yazılı dil, "şekiller"den bugünkü "soyut yazıya" doğru inkişaf etmiştir, aynı şekilde konuşma da kendi tarihi seyri içinde gelişmiştir. Şekillerle yazı yazma, yazılı sembollerle haberleşme de, tıpkı konuşma gibi insanın doğasında vardır[19]. İnsandaki dil yeteneği doğrudan doğruya verilmiş olan bir şeydir. İnsanda bu yetenek olmasaydı dil öğretilemezdi. Dile olan bu yetenek insanın yapısında vardır. Dilin kendisi verilmiş bir şey değildir; ama dile olan yetenek verilmiştir. Onun için insanın varlık imkanı baştan beri dil yetisinin gücüne bağlıdır. İnsan olmak, dili şart koşar[20].

---

[15] Demir, *"Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni"*, s. 152-154.

[16] Başkan, *Lenguistik Metodu*, s. 16-17.

[17] Bkz. Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 63-65.

[18] Dili kullanma (konuşma, beyân) yeteneği, tecrübeyle ilgili birşeyi sembollere aktarma ve sembolik araç vesilesiyle tecrübeyi paylaşma yeteneği demektir. Bkz. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 21.

[19] Bkz. Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 63-65.

[20] Bkz. Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 63-65. Bu görüşte olan Arap alimler de vardır. Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, I. 198-202. Dil yetisi (Alm. Sprache, Sprachfähigkeit; Fr. langage; İng. Language) insanın bir dilden yararlanarak düşüncelerini iletme, duygu ve dileklerini söyleme yeteneği olarak tarif edilmektedir. Bkz. Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 86.

Burada İbn-i Cinnî'nin de benzer bir görüşü vardır: "وعلم آدم الأسماء كلّها" (Bakara, 2/31) âyeti, dilin tevkîfî ve ilhâm eseri olduğuna delil getirilemez. Çünkü bu âyetin "أقدر آدم على أن واضع عليها" şeklinde tevili de câizdir"[21].

Dil ile düşünce arasındaki ilişkiye gelince, şunu söylemek gerekir ki: Dil düşünceden ayrılamaz, dil düşünceyle içiçedir, birbirini destekler, birbirini etkiler[22]. Dil düşüncenin bir ürünü iken, dilsiz, düşünülemez. Dil, düşüncenin hem dayanağı, hem de taşıyıcısıdır. Dayanağıdır, çünkü işleyiş biçimiyle düşünceyi anlamlandırır; taşıyıcısıdır, çünkü düşünceyi göndericiden alıcıya iletecek bir dizge (sistem) olarak seçilmiştir[23].

Yerleşik bir dil görüşüne göre, dil kısmen ferdin düşünüş ve eylemlerini yansıtan bir ayna görevini ifâ ederken[24], bir başka görüşe göre, gördüğümüz ve düşündüğümüz şeyleri iletmek için kullanılan bir âletten ibaret değildir; aksine, dilimiz ne kadar izin veriyorsa o kadar görebiliyor ve düşünebiliyoruz. Yani dil düşünceyi de etkiliyor[25]. Bu düşüncenin özü, Edward Sapir ve Benjamin Lee Whorf'a ait olup Sapir-Whorf Hipotezi olarak bilinegelmiştir[26]. XVIII. ve XIX. yüzyılda Herder ve Humboldt tarafından geliştirilen 'her dilin, gerçeği ayrı biçimde yansıttığı ve kişinin dünyayı, konuştuğu dil aracılığıyla algıladığı' görüşünden esinlenilerek ortaya konulan ve 'Sapir-Whorf Savı' olarak anılan bu görüşe göre, bir kimse dünyayı, konuştuğu anadilinde bulunan ayrımlar (ulamlar) ve bu ayrımlar arasındaki ilişkiler aracılığıyla algılar ve açıklar. Kişinin dünyaya bakış açısını biçimlendiren bu dilsel ayrımlar onu, türlü olayları benzer biçimde sınıflandırmaya ve kavramlaştırmaya zorlar[27].

Korzybski ise dilin sadece düşünüşü değil, tüm insan davranışlarını etkilediğine inanıyordu[28]. Yine dil bilgini W. von Humboldt (1767-1835)'a göre kelimeler, yalnızca düşünceyi yansıtmaya yarayan birer araç değil, düşünceyi tamamlayan, onu yaratan şeylerdir[29]. Alman düşünür Herder (1744-1803) dil-düşünce ilişkisini şöyle anlatır: "Her millet, düşündüğü gibi konuşur, konuştuğu gibi düşünür. Sadece bu kadar da değil, her millet kendi dilinde doğrularıyla yanlışlarıyla yaşadıkları tecrübeleri depolar ve bunları sonraki kuşaklara dil vâsıtasıyla aktarır. Böylelikle geçmişte yaşanan

---

[21] İbn Cinnî, Hasâis, I, 41-42; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 10-11; Subhî's-Sâlih, *Dirâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 33-34. Benzer bir yorum için bkz. Hassân, *el-Luğatu 'l-Arabiyye*, s. 318.

[22] Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 11; Uygur, *Dilin Gücü*, s. 137-139; Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 37; Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*,, s. 72-73; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 15; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 13; Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, s. 9-10; Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 42; Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 12; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 62-63; es-Sâyih, "*el-Luğatu 'l-insâniyye*", s. 51.

[23] Yalçın, Şiirin Ortak Paydası, s. 69; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 154, 155.

[24] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 72-73.

[25] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 72-73; es-Sâyih, "*el-Luğatu 'l-insâniyye*", s. 53-54.

[26] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 54; Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 73-74; el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 106.

[27] *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 44.

[28] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 14.

[29] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 23.

tecrübelerin en azından belli bir bölümü yeni kuşakların evrene bakışlarını belirlemelerinde yardımcı olur, doğruyu, iyiyi ve güzel olanı görmelerini sağlar"[30].

Filozoflar da, dilbilimciler de göstergelerin (burada sözcüklerin) yardımı olmadan iki kavramı açık seçik ve sürekli biçimde birbirinden ayırmamıza imkan bulunmadığı görüşünde her zaman birleşmişlerdir. Önceden oluşup yerleşmiş kavram yoktur; dilin ortaya çıkmasından önce hiçbir şey belirgin değildir[31]. Örneğin, Alman düşünürü G. W. Leibniz "Dil, insan zihninin en iyi aynasıdır." der[32]. "Kelimeler, birtakım işaretlerdir, zihin bu işaretlerle düşünür, düşünürken de nesnelerin yerine bunları koyar"[33]. Yani, konuşma gücümüzü belirleyen dil olduğu gibi düşünme gücümüzü belirleyen de odur"[34]. Her millet dilini kendi ihtiyaçlarına, kültür ve uygarlık düzeyine, zevkine göre oluşturur. Dil tıpkı ev gibi bir milletin duygu, düşünce ve hayatının barınağı ve korunağıdır. Alman filozofu Heidegger "Dil insanın evidir" derken dil ile insan arasındaki yakın ilgiyi belirtmek ister[35].

Yukarıda dilin düşünceyle ne gibi sıkı bir ilişkisinin olduğundan bahsettik. Dil, toplumsal bir düzen olarak toplum ve kültürle de sıkı sıkıya bir ilişki içerisindedir. Öyle ki, dilcilerden Meringer "Dil tarihi, kültür tarihidir" derken, dille kültür arasındaki bağlantı konusuna çalışmalarında geniş bir yer ayıran W. von Humboldt, bir ulusun dilinden o ulusun kültürüne, dünya görüşüne inilebileceğini savunur. Bu görüş daha sonra pekçok kimse tarafından da benimsenmiştir. Humboldt, dilin bir ulusun ruhunun dış görünüşü olduğunu belirtmekte "ulusun dili ruhudur; ruhu da dili" demektedir[36]. "Her dilde özel bir dünya görüşü vardır". Humboldt'un görüşünü geliştirerek ona katkılarda bulunan Alman bilgini Leo Weisgerber ise dili "dünyayı söze dönüştürme olayı" olarak düşünmektedir. Dilin anlattığı gerçek de ancak, insanların zihninin süzgecinden geçmiş gerçektir[37]. Birçok bilgin dili, bu niteliği dolayısiyle bir soyutlama (abstraction) sayarlar. A. Rosetti, "dil bir soyutlamadır, gerçeği göstermez; onu yalnız aktarır" demektedir[38].

Dil bir anlaşma aracıdır ve temelde insanlar arası iletişimi sağlar. Bununla birlikte dil, yalnızca bir iletme aracı olmakla kalmaz, iletimin bizzat kendisi hâline gelerek, insana evreni açar. Yani dille düşünür, dünyayı dille algılarız. Ünlü düşünür Wittgenstein'ın şu sözü bu gerçeği en iyi biçimde anlatır: "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır"[39]. Görülüyor ki her ulusun dili, onun maddî ve manevî kültürünün yansıtıcısıdır[40]. Şunu hatırlatmak gerekir ki, her dil, kullanıldığı toplumun şartlarına ve ihtiyaçlarına göre yeterince geliştirilmiş olduğu için, ne kolay veya zor diller, ne de ilkel veya gelişmiş

---

[30] el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 105-106.

[31] de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 121.

[32] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 20, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 22.

[33] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 22.

[34] el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 106-107.

[35] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 143.

[36] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I. 65.

[37] Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I. 69-72.

[38] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 33. Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 4-5.

[39] Aksan, *Anlambilim*, s. 15; Poyraz, *Dil ve Ahlak*, s. 11. Krş. es-Sâyih, "*el-Lugatu 'l-insâniyye*", s. 51.

[40] Aksan, *Türkçenin Gücü*, s. 50-51.

diller diye bir ayrım yapılmamalıdır[41]. Bununla birlikte dillerin ne güzeli, ne de çirkini olur. Zira güzellik ve çirkinlik izafîdir[42].

Toplumsal olan dil, bir önceki çağın mirası, eski kuşakların aktardığı ve olduğu gibi benimsenmesi gereken bir üründür: Bu, eskiden de böyleydi, bugün de böyledir. Onun için, Saussure'e göre dilin kökeni sorunu sanıldığı kadar önemli değildir. Dahası, ona göre, bu sorunu ortaya atmak bile yersizdir. Dilbilimin biricik gerçek konusu, önceden oluşmuş bir dilin olağan ve düzenli yaşamıdır. Göstergenin niçin değişmez olduğunu, bir başka deyişle her türlü rasgele değişime nasıl karşı koyduğunu açıklayan da bu etkenlerdir[43].

Milletlerin deneyimleri ve hayat tarzları bir değildir. Kültürlerin farklılaşması da buradan doğar[44]. Şu halde, milletlerin deneyim ve hayat tarzları farklı ise kültürleri de farklı demektir. Farklı kültürler ise farklı anlayış ve algılayış demektir. Her toplum kendi evreni için önemli olanları isimlendirmekte, derinlemesine giderek onları sınıflandırmaktadır. Bu bir bakıma evreni ele alış tarzıyla, bunun ifade edilmesine, nesnelleşmesine imkan sağlayan dil arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Dil-düşünce ve evren arasında kurulan bu yapısal ilişki aynı zamanda kültürel farklılaşmaların da temelini oluşturmaktadır[45].

Genel bir kural olarak, bir dilde belli kavramlar için ne kadar çok kelime varsa, o kavramlar o kadar önemlidir. Mesela, Arapça'da deveyi ifade etmek için binlerce kelime bulunuyordu, fakat devenin önemi azaldıkça, bu kelime haznesi de zayıfladı. Teknolojik gelişmelerin, buluşların ve yeniliklerin mevcut olduğu yerlerde, kelime dağarcığı daha çok bu gelişmeleri yansıtacaktır[46]. Çünkü Whitehead'in de dediği gibi, "Lisan onu meydana getiren ırkın zihniyetinin 'inkarnasyon'udur" yani maddeye bürünmüş, tecessüm etmiş şeklidir[47]. Hölerlin bu konuda şöyle der: "Tanrı insana ne olduğunu göstermek için ona dili vermiştir. Her insan, her halk kendisinin ne olduğunu, nasıl bir niteliğe sahip olduğunu dili sayesinde açığa çıkarır; bundan dolayı dil, hem insanın kendisinin, hem de dünyanın bir aynasıdır; çünkü ancak dil sayesinde insanın kendisi, dünya ve var olan her şey hakkında ne düşündüğümüzü öğreniyoruz"[48].

Dil, hem toplumla hem de bireyle direk olarak ilişkili olduğu için, insan demek, dil demektir, ama dil demek de, birçok bakımdan toplum demektir: Dil toplumsaldır, toplumu yansıtır hem de varlığını topluluk üyeleri arasında yapılmış bir tür sözleşmeye borçludur. Dil, hem dil kabiliyetinin toplumsal ürünüdür, hem de bu kabiliyetin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği

---

[41] Başkan, *Bildirişim*, s. 114; Aksan, *Türkçenin Gücü*, s. 13; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 4, 68-69. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Lyons, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 38-43.

[42] Başkan, *Bildirişim*, s. 115-117.

[43] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 78.

[44] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 314; el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 85-86.

[45] Demir, *"Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni"*, s. 141.

[46] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 56-57.

[47] Uçar, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*, s. 20.

[48] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 156.

zorunlu bir uzlaşımlar bütünüdür[49]. Nitekim dil topluluğu demek, dünya hakkında ortak bir imaj sahibi olmak, dünyaya karşı ortak bir tavır almak demektir[50]. Yani, insanlar arasında konuşmanın gerçekleşebilmesi için, bu gruptakilerin aynı davranış tarzı kazanmış ya da buna hazır olmaları gerekir[51].

Dili konuşan toplum, çevresini, çevresindeki olayları, gerçekleri kendince algılamakta ve anadilinde oluşmuş kavramlarla anlatmakta, kısaca, dünyayı kendi dilinin penceresinden görmektedir. Kuşaktan kuşağa aktarılan dil, o toplumun bireylerini, düşünce biçimi açısından da şartlandırmaktadır[52]. Çünkü dil, insanın, içinde varolduğu dünyayı farkettirme, anlama, betimleme aracıdır. Dil, dünyayı dile getirmedir, çeviridir[53]. Dil bir bakış, görmede bir tutum, belli bir algılama biçimidir. Bu, her dilin kendi açısından varolanı başka türlü dile getirmesinde belli olur. Dil, dünyayı kavrayıştır ve dilden dile değişen işte bu kavrayıştır. Dünyadaki bir gerçeklik bölgesinde bir dilin "var" dediği, "var ettiği" bir düzen, başka bir dilinki ile özdeş değildir[54]. Yani, her dil, belli bir karşılaşmanın olup bittiği ortamdır. Bu sebepledir ki, bu karşılaşma her dilde başkadır. Her dil evreni kendince dile getirir. Her dilin evreni dilce biçimleyişi diğerinden ayrıdır. Evren her dilde o dile göre yansır, hayat bulur. Deveye ilişkin binbir durumu belirtebilen Arapça'nın evreni yoğuruşu ile bu belirmelere yer vermeyen Almanca'nın evreni yoğuruşu birbiriyle özdeş değildir. Her dil, tek tek sözcüklerin söylenişi ve diziliş kuralları bakımından, birçok çağrışımların ve genelde yalnız o dile özgü bir insan-evren karşılaşmasının sonucudur[55]. Biz, dünyayı anadilimizin penceresinden görür, onun kavramlarıyla düşünür, anadilimizin kavramlarıyla evreni biçimlendiririz. Her dilin, kavramlaştırma eğilimleri arasında farklılıklar vardır. Örneğin, Türkçe'deki akrabalık kavramlarıyla Hint-Avrupa dillerindekiler, bu bakımdan birbirlerinden ayrıdır. Güney Afrika'da yaşayan *Zulu* toplumunun dilinde inek kavramı, sözcüğü bulunmazken *beyaz inek, kızıl inek* şeklinde ayrı kavramlar halinde yaşamakta, aynı biçimde 'kol' anlamına gelen bir sözcük yokken, *sağ kol, sol kol* ayrı sözcükler haline getirilmiş bulunmaktadır[56].

Yine de bazı evrensel hakikatler vardır ki her dil, kelimeler farklı olsa da aynı manayı tesbit edebilmektedirler. Bunun en iyi göstergesi, atasözleri ve deyimlerdir ki burada belli bir olguyu (kavramı) anlatan atasözleri grubuna değinmek istiyoruz. Bir köyde iki muhtar, bir şehirde iki vali, bir ülkede iki devlet başkanının olamayacağı, olursa işlerin karışacağı, yani hakimiyetin en önemli

---

[49] Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 12, 17-18, 83-84; Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 26, 28, 314, 318; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 33, 34; Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 192; Hicâzî, *Medhal ile ilmi'l-luga*, s. 12; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 62-63. A. Meillet ve J. Vendryes'in dil-toplum ilişkisi, bütünlüğü hakkında söyledikleri için bkz. Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 15. Dil ile insanlar arasındaki ilişkinin ne kadar içiçe olduğunu Rahmân, 55/1-4 âyetleri de açıkça ortaya koymaktadır. Âyette "Rahman, Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. O'na beyanı öğretti" denilerek, insanın yaratılması ile insana beyanın öğretilmesi birbirine bedel olarak getirilmiş ve insanın beyanla içiçeliği vurgulanmıştır. Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 24-26.

[50] Porzig, *Dil Denen Mucize*, II, 8.

[51] Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 90.

[52] Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 8; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 19-20.

[53] Uygur, *Dilin Gücü*, s. 58-59, 63-64; Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 187.

[54] Bkz. Uygur, *Dilin Gücü*, s. 132-134.

[55] Bkz. Uygur, *Dilin Gücü*, s. 104-105.

[56] Aksan, *Anlambilim*, s. 15.

esasının müdahaleyi reddetmek olduğu, cihanşümul bir hakikattir. Bu hakikata İngilizler şöyle işaret eder: "Ahçılar çoğaldı mı çorba tatsız olur", İtalyanlar: "Çok horozun öttüğü yerde güneş doğmaz", İranlılar: "İki kaptan gemiyi batırır", Ruslar: "Yedi ebenin olduğu yerde bebek kör doğar". Türkçe'de ise şöyle dile getirilir: "Horozu çok olan köyün sabahı geç olur", "İki arslan bir posta sığmaz"[57]. Aynı hakikat, Kur'ân-ı Kerîm'de "لا إله إلاّ الله" kelime-i tevhid ve لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا (Enbiyâ, 21/22) âyeti ile varlık bulmuştur.

Her ne kadar kültür ortaklığının sağladığı anlatım yakınlıkları bulunsa da, dilden dile beliren ayrılıklar da vardır[58]. Sözgelişi kuzular her dilde başka başka ses çıkarır. Türkçe'deki kuzular "me"liyor; İtalyanca'nın kuzularıysa "be" diye seslenir[59]. Yani algılayışlar farklıdır, çünkü diller farklıdır. "Köpek" kelimesinin bugünkü dillerden birkaçındaki karşılığını ele alalım. "Köpek", İngilizce'de *dog*, Fransızca'da *chien*, İtalyanca'da *cane*, Yeni Yunanca'da *skili*, Rusça'da *sobaka*, Arapça'da *kelb* kelimesiyle, yani her dilde başka türlü ifade edilir[60].

Anlayışlar sadece toplumlarda değil aynı şekilde bir toplum içindeki fertlerde de söz konusudur. Bu farklı anlayış ve bakış açılarını şu örnek sanırız iyi açıklar. Burada bir ölüm olayı farklı şekillerde ifade edilmektedir:

Hasan İbrahim Tancar hakkın rahmetine kavuşmuştur (çok resmi anlatım tarzı).

Hasan Tancar vefat etmiş (resmi yansız anlatım tarzı).

Hasan Bey ölmüş (yansız, günlük anlatım tarzı).

Bizim Hasan nalları dikmiş yahu! (yanlı, küçültücü anlatım tarzı, argo kullanım).

Nihâyet gebermiş mi o Hasan denen herif! (çok yanlı, küçültücü biçem)[61]. Şu halde, dil, sadece bir anlaşma ve aktarım aracı değil aynı şekilde hem toplumu hem de kişiyi ve bakış açısını yansıtır. Toplumun aynı olaya farklı açılardan yaklaştıklarını, isimlendirmelerinden de anlayabiliriz. Örneğin, bir insan dinini değiştirir; yeni dinine mensup insanlar için o bir "mühtedi" (hidâyete eren)'dir; eski dindaşları için ise, "mürted" (dinden dönen)dir. Kişiler, bir bakış açısına göre "şehit olmak isteyen mücahitler" olabileceği gibi, diğer bir bakış açısına göre "intihar saldırısında bulunan bir grup fanatikler" olabilir[62].

II - DİL'İN TANIMLARI VE ÖZELLİKLERİ

Dil (Alm. Sprache; Fr. langue; İng. language; Os. Lisan, Arp: لسان) için birçok tanım yapılmıştır. Mesela; Yunan düşünürü Platon dili, "Kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla özne ve yüklemler aracıyla anlaşılabilir duruma getirmek" biçiminde tanımlar[63].

---

[57] Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 22.

[58] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 72.

[59] Uygur, *Dilin Gücü*, s. 62-63.

[60] Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 29.

[61] Tura, *"Anlam ve Yorum"*, s. 113.

[62] Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 24.

[63] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 53-54.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Öncelikle şunu söyleyelim: Dil, evreni algılayış ve yansıtmanın sesle, sözle göstergesidir[64]. Dilin temelinde üç şey vardır: ses, şekil ve anlam[65]. Çünkü dil, seslerin peşi peşine gelmesiyle oluşan kelimelerin cümle içinde kullanılması demek değildir sadece, önemli olan bu kelimelerin anlam taşıması da gerekir. Zira harfler, tek başlarına anlam taşımazlar, bu sebeple iki, üç, dört ve beş harfli kelimeler (sözler) şeklinde terkip edilirler[66].

Muharrem Ergin'in dili tarifi şöyledir: İnsanlar arasındaki iletişimi sağlayan tabiî bir vâsıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli, bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş ictimaî bir müessesedir[67].

Özcan Başkan ise dili şöyle tanımlamaktadır: "Dil, insan tarihinin herhangi bir çağında, belli bir topluluğun veya toplulukların içinde, kamunun kullanmasıyla evrim geçirerek saymaca değer kazanmış ve tanınabilir bir duruma gelmiş sistemlere göre düzenlenip telaffuz edilen boğumlu seslerden meydana gelmiş bir anlatım ve anlaşma aracıdır"[68]. "Dil, bir toplulukta, insanların birbirleri ile karşılıklı olarak anlaşmalarına yarayan bir bildirişim düzeneği olup, iki kesimden oluşmuştur. Birincisi, anlamları 'saymaca' olarak saptanmış, temelde sözlü, fakat yazılı da olabilen sözcük göstergeleri; ikincisi ise, bu göstergelerin kullanımını düzenleyen, gene saymaca nitelikli bir kurallar topluluğu." Böyle bir tanımda, göstergelere genellikle 'sözcükler' denmekte, kurallar topluluğuna da 'dilbilgisi' ya da 'gramer' adı verilmektedir[69]. Bir başka dilci Doğan Aksan'a göre, "Dil, düşünce, duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok gelişmiş bir dizgedir"[70]. İnsanlar dil ile tecrübeyi sembollerle ifade edebilmekte ve bu semboller sayesinde tecrübeleri diğer insanlarla paylaşabilmektedir. Anlamlı tecrübelerin paylaşılması ise, öğrenme dediğimiz değişimle sonuçlanmaktadır[71].

Rickman, dil hakkındaki yaklaşımını şu ifadelerle ortaya koyar: "Dil, göstermeyi kolaylaştırmak amacıyla ifadelerin sistemli bir düzene sokulmasıdır. Dil, parçalardan meydana gelen bir bütünü simgeleyen bir sistemdir. Bu sistemin parçaları arasındaki ilişkiyi tutarlı, anlaşılır ve dolayısıyla etkili kılan da gramer ve mantıkî kuralların hakim olmasıdır"[72].

Arap bilginler de dile bazı tanımlar getirmişlerdir. Onların dile yaklaşımlarını ve tanımlamalarını İbn-i Cinnî'nin tanımında birleştirebiliriz. Örneğin İbnu'l-Hâcib (Osman b. Ömer b. Ebi Bekr, ö. 646 h.), dili "bir anlam için vazedilen her lafızdır" şeklinde tanımlarken, el-Esnevî (Cemaluddin

---

[64] Bozkurt, *Türkiye Türkçesi*, s. 5.

[65] A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 51.

[66] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 37; Lyons, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 28.

[67] Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, s. 3.

[68] A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 5.

[69] Başkan, *Bildirişim*, s. 102.

[70] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 55. Başka dil tanımları için bkz. Lyons, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 4-10.

[71] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 22.

[72] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 64.

Abdurrahman b. Hasan el-Esnevî, ö. 772 h.) "Diller, (çeşitli) anlamlar için vazedilen lafızlardan ibarettir" der[73]. İbn-i Cinnî ise dili şöyle tanımlar: "Dil, her kavmin amaçlarını (maksatlarını, kendisiyle) anlattığı, ifade ettigi seslerdir"[74]. Çağdaş dilbilimin dile yaklaşımını, İbn-i Cinnî (Ebu'l-Feth Osman, ö. 392 h.)'nin dili tarifiyle karşılaştıracak olursak, bu tanımın, çağdaş dil tanımındaki temel unsurları içermekte ve dilin çağdaş birçok tanımıyla örtüşmekte olduğunu görürüz. O, dilin sesle ilişkili yapısını açıklamakta ve dilin sesler olduğunu vurgulamaktadır. İbn-i Cinnî'nin tanımı yine dilin toplumsal bir işlev olduğuna da işaret etmektedir: bu da anlatımdır. Bu tanıma göre dilin toplumsal bir çerçevesi de vardır. Bu sebepledir ki, diller farklı insan topluluklarına göre farklılık arzetmektedir. Yani İbn-i Cinni'nin tanımında bir dilin tabiatı (aslı) bir de dilin işlevsel yönü ortaya konulmuştur.

Dilin çağdaş tanımları, öncelikle ve herşeyden önce, dilin bir semboller sistemi olduğunu gösterir. Bunun anlamı şudur: dil, tam bir sistem oluşturan semboller dizisinden oluşur. Dil, insanın kullanmış olduğu en karmaşık ve mürekkep, semboller sistemidir. Örneğin trafik ışıkları, ışıksal sembollerdir ancak basit ve sınırlıdırlar. Yine, hayvanların -özellikle kuşların- çıkardığı çeşitli çığlıklar da basit ve sınırlıdır. Sadece insanın kullandığı sınırlı sayıda sembollere dayanan dil ise, -böyle olmasına rağmen- karmaşık, mürekkep bir sistem oluşturur. İnsandaki ses (konuşma) organlarından çıkan sesler, kısmen sınırlıdır. Bu sebepledir ki, dillerin çoğu birçok seste müşterektirler. En fazla ses kullanan dillerin çoğunun, kırk sesten daha az sesi vardır. Ancak bu sınırlı sesler tek bir dilde, birçok dizilişler edinerek milyonlarca cümle oluştururlar. Böylece düşünceler bir anlatım bulur. Bu sebepledir ki, insan dili, insanda ve hayvanda bulunan diğer iletişim sistemlerinden, insan dilinin sembollerden oluşan karmaşık mürekkep bir sistem olması yönüyle ayrılır.

Dilsel semboller (kelimeler), kendisini dış dünyadaki medlulü ile birbirine bağlayan zâti bir değer taşımazlar. Örneğin, حصان kelimesi ile at'ın vücut parçaları arasında herhangi bir ilişki yoktur. İlişki sadece o kelimeyi o hayvana isim olarak kullanma uzlaşımı (ıstılâh) sağlayan insan topluluğunda vardır. Bunun anlamı şudur: Bu dilsel sembollerin değeri, örfe yani taraflar arasında meydana gelen anlaşmaya dayanır. Bu sebeple, dilsel semboller, iletişim araçlarıdır. Konuşma eylemi, bir konuşmacıya, bir alıcıya ve aralarındaki iletişim aracına dayanır. Yani, konuşmacı ve dinleyici, dilsel sembollerin kullanımı üzerine uzlaşmışlardır. Diğer bir ifadeyle, bu sembollerin konuşmacı ya da yazarın kastettiği ve dinleyici ya da okuyucunun anladığı anlamları, delaletleri üzerinde bir ittifak vardır[75].

Yukarıda dil'in birçok tanımını verdik. Ancak bu tanımlar, hangi dil'in tanımlarıdır? Evet, dil, çok anlamlı bir kelimedir. Örneğin, "dil nedir?" sorusunda bu kelime, felsefî bir anlamda kullanılarak, gerçekte var olmayan ve sadece fikir olarak alınan soyut dil kavramını anlatır. "Falan adamın dili tutuldu" dediğimiz zaman, "dil" kelimesi, var olan bir şeyi anlatmakla beraber, sadece konuşma gücü anlamında kullanmışızdır. "Falan adamın dili kolay anlaşılmaz" cümlesinde bu kelime, konuşma eyleminin sonucu olan anlatım ve telaffuz şeklini bildirir. "Çok sert bir dil kullandı" sözünde ise "dil" kelimesi, telaffuz ve anlatım şeklinden ziyade anlatılan şeyi ve bunun etkisini gösterir. "Bir çok

---

[73] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 8.

[74] İbn Cinnî, Hasâis, I, 34. Ayrıca bakılabilir: Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 89; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 7; es-Sâyih, "*el-Lugatu'l-insâniyye*", s. 49, 52.

[75] Hicâzî, *Medhal ile ilmi'l-luga*, s. 10-11. Ayrıca bkz. es-Sâyih, "*el-Lugatu'l-insâniyye*", s. 49-55.

yabancı için Almanca güç bir dildir" denildiğinde, "dil" sözcüğü, belli bir kültür topluluğunun konuşmasındaki kural sistemini anlatır. "Sanatın dili" veya "müziğin dili" sözlerindeki "dil", bir fikri sembolleyen anlatım demektir. "Hekimlik dili" sözünde de bu kelime, bir bilim dalına hâs olan terim ve deyimler sistemi anlamını verir[76].

Dil, Kur'ân-ı Kerîm'de de çok anlamlı olarak kullanılan bir kelimedir. "O gün ki aleyhlerinde dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şehadet edecektir." (Nûr, 24/24); "Kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler" (Fetih, 48/11) âyetlerinde kullanılan dil, insanın 'tat alma veya konuşma organı' manasındadır. "Biz her rasûlü kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara beyan etsin!" (İbrâhîm, 14/4); "Bu (Kur'ân), açık-anlaşılır Arapça bir dildir." (Nahl, 16/103; Şuârâ, 26/195; Ahkâf, 46/12), "Dillerinizin ve renklerinizin muhtelif olması da O'nun âyetlerindendir." (Rûm, 30/22) âyetlerinde ise lisân kelimesi, Türkçe'de adına dil dediğimiz 'bildirişme dizgesi' manasında kullanılmaktadır[77].

İnsan dili, İ.Ö.'ki çağlardan başlayarak bilginlerin, düşünürlerin inceleme alanlarından biri olmuştur. Ne var ki, dili devrim yaratacak biçimde, yepyeni yöntemlerle ele alan, inceleyen, yeni bir dilbilimin doğmasına yol açan Ferdinand de Saussure'dür. Saussure'e göre, dil şu niteliklere sahiptir: *Birincisi*, insan dili, kendi içinde tutarlı bir düzendir[78]; bir terimler dizini, bir sözcük listesi değil, birbirleriyle sıkı ilişkiler içinde görev gören (kavramları anlatan) bir göstergeler (signe linguistique) dizgesi, bütünüdür[79]. Bu dizgede önemli olan anlamla işitim (ses) imgesinin birleşimidir." "Bu dizge, işitim imgesi ya da gösterenle, kavram ya da gösterilenden oluşur[80]. *İkincisi*, insan dili, bir yandan 'bireysel', öte yandan da 'toplumsal' bir olgudur[81]. Dil, varlığını, yanlızca topluluk üyeleri arasında yapılmış uzlaşmaya borçludur"[82]. Çünkü göstergeler genelde saymaca ve nedensizdir[83]. *Üçüncüsü*, yapıtaşı olarak sözcükleri kullanan insan dili, 'gösterge' denilen bu birimlere benzer başka göstergelerden oluşan düzenler arasında, en önemlisi olmakla birlikte, yalnızca bir tanesidir[84]. Dil, insanların meramlarını anlatmak için kullandıkları bir sesli işaretler sistemidir. Elle, başla, gözle, kaşla işaretler yaparak da bazı duygularımızı, düşünce ve dileklerimizi anlatırız. Fakat en mükemmel anlatma vâsıtamız dilimizdir[85].

Böylece belirtilmiş olan bu üç nokta, yani 'düzen', 'toplum', ve 'gösterge' kavramları şu biçimde bir araya getirilebilir: "İnsan dili, bir toplum içinde, insanlar tarafından kullanılan ve

---

[76] A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 14.

[77] Krş. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, s. 59.

[78] Başkan, *Bildirişim*, s. 205.

[79] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, *Anlambilim*, s. 33; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 132.

[80] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 79; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 31.

[81] Başkan, *Bildirişim*, s. 205; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 79.

[82] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 79.

[83] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 31.

[84] Başkan, *Bildirişim*, s. 205.

[85] Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, s. 9.

birbirlerine karşılıklı biçimde bağlantılı olan (nedensiz) dil göstergelerinden oluşan, kendi içinde tutarlı (saymaca) bir düzendir"[86].

İnsanlar arasında sözlü iletişimi sağlayan göstergeler dizgesi olan dil, ilk bakışta basit bir bildirişim aracı gibi görünen, dilsel topluluk oluşturması nedeniyle, aynı zamanda toplumsal, ruhsal, duygusal, kültürel içeriği de bulunan karmaşık bir dizgedir. Oluşturduğu dilsel topluluğun bütün özelliklerini, kültürünü, geçmişini taşır. Bunun içindir ki bir dili incelemek, aynı zamanda, o dili konuşan topluluğu incelemek anlamına gelir. Dil, bu nitelikleriyle, her türlü etkiye açık, durmadan değişen ve gelişen canlı bir varlıktır. Dilde, büyük göçlere, nüfus hareketlerine, ekonomik durumlara, siyasal ve toplumsal koşullara, teknolojik gelişmelere bağlı olarak, şu değişiklikler gözlenebilir ve bunlar, her dilin genel niteliklerini de gösterir:

-Yeni sözcüklerle sözcük dağarcığı zenginleşir.

-Kimi sözcükler ölür, yerlerini başka sözcüklere bırakır.

-Kimi sözcükler anlam değiştirir.

-Kimi sözcükler, az çok biçim değiştirir.

-Ekler değişir ya da eklere değişik görevler yüklenir.

-Dilin ses yapısında önemli değişmeler olur.

-Söz diziminde de az çok değişiklik başgösterir[87]. Yani, dil her yönüyle değişkendir.

Daha önce dilin, ses, biçim ve anlamdan oluştuğunu söylemiştik. Bir dizge olan dili sadece ses, biçim ve anlam alt dizgeleri oluşturmaz. Bunların yanında başka iki dizge daha vardır ki, dili oluşturan alt dizgelerin sayısı böylece beşe ulaşır. Bunlar şunlardır:

1. *Ses düzeni, ses alt dizgesi* (علم الصوت): Her dilin kendine özgü seslerden oluşan bir dizgesi vardır. Örneğin Türkçe, 8 temel ünlüyü içeren, bu ünlüleri berrak ağız ünlüleri olan, ünlü ve ünsüzleri belli biçimlerde bir araya gelen bir dildir. Ünlü ve ünsüz uyumlarının yanı sıra, yalnızca bu dile ait olan birtakım özellikler de vardır: örneğin bu dilin sözcüklerinin son seslerinde ancak kimi ünsüzler bir arada bulunabilir (nç, rt, rk gibi; sevinç, kurt, Türk); önseste birden çok ünlü bir araya gelemez.

2. *Bürün (prosody) dizgesi*: Ses düzeninin yanı sıra, birden çok birimi etkileyen vurgu, ton, uzunluk, kavşak, ezgi gibi, anlamı değiştiren özelliklerden oluşan ve görevsel sesbilimin inceleme alanına giren dizge. Burada vurgu için bir örnek vermekle yetinelim: Türkçe'de *yazma* sözcüğü, ilk hecesi vurgulu olarak yaz*ma* biçiminde söylenirse yazmak eylemi emir kipinin olumsuzunu gösterirken ikinci hecesi vurgulu olarak (*ya*zma), yazmak işini, ayrıca, üzeri desenli bezi (başörtüsü) ve elle yazılmış kitabı anlatır.

3. *Yapı (biçim) dizgesi* (علم الصرف): Bir dilin kök ve eklerinin oluşum, kullanılış ve birleşmelerini gösteren, çoğul yapma, çekim, büküm, türetme gibi olaylardaki eğilimlerini ortaya koyan dizge. Bağlantılı (eklemeli) bir dil olan Türkçe'nin bu açıdan en önemli özelliği, bu olayların tümünün yalnızca soneklerle gerçekleşmesi ve sözcük bileşimlerine imkân tanımasıdır.

4. *Sözdizimi dizgesi* (علم النحو): Bir dilde cümlenin, çeşitli sözcük bileşimlerinin, tamlamaların kuruluş eğilimlerini bir araya getiren, cümle öğelerinin (özne, nesne, yüklem/mübteda, haber ya da fiil,

---

[86] Başkan. *Bildirişim*, s. 205.

[87] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 79.

fâil, mef'ûl) sıralanma biçimini belirleyen düzen. Bir ÖNY kuruluşuna (özne, nesne, yüklem) sahip olan Türkçe'nin bu bakımdan en önemli özelliklerinden biri, bağlaçlar ve ilgi adılları yerine ortaç ve ulaçlarla yan cümlelerin temel cümleye bağlanmasıdır. Mu'râb bir dil olması hasebiyle, cümle içindeki birimlere büyük oranda serbestlik tanıyan Arapça'da ise iki cümle (isim ve fiil) yapısı bulunur. Yan cümleler ise bazen edâtlar yardımıyla (örn. hâl vavı gibi), bazen de edâtlar olmaksızın direk olarak râci bir zamirle temel cümleye bağlanır.

5. *Anlam, anlam yapıları dizgesi*: Bir dildeki adlandırma, kavramlaştırma yollarını, düşünülenlerin sözcük ve üm eye dönüştürülmesini belirleyen anlam yapıları düzeni. Çeşitli dilbilim akımlarının değişik yönleriyle ele aldıkları bu düzenler, birbirleriyle sımsıkı ilişkiler içinde bir bütün oluşturmaktadır[88].

Yukarıda zikrettiklerimiz ışığında dilin temel özelliğinin saymacalık yani uzlaşımsal yönü olduğu ortaya çıkmaktadır ve bu uzlaşım sadece sözcüklerde değil, aynı zamanda kurallarda da geçerlidir. Şöyle ki, sözcüklerin biçimleri ile anlamları arasındaki bağlantı, toplumdaki insanların bu bağlantı konusunda anlaşmaları sonunda oluşmuştur. Bir başka deyişle, bir kavramı yansıtmak için ortada bulunan çeşitli 'biçimler' arasında yalnızca bir tanesi üzerinde 'uzlaşma' olmuş ve bu biçim, söz konusu kavram için geçerli sayılmıştır. Sözcüklerin kullanımını düzenleyen kurallar da 'saymaca' bir nitelik gösterir. Nitekim, Türkçe'de (Öğrenci bilgi alıyor) gibi bir saymaca sözcük sıralaması vardır; İngilizce'de (Öğrenci alıyor bilgi) gibi, bir başka saymaca sözcük dizilişi görülmektedir. Fransızca'da ise, sıfatlar, Türkçe'dekilerin tersine, tanımladıkları adlardan sonra geldikleri için, cümle yapısı 'saymaca' bir biçimde şöyle olmaktadır: (Öğrenci çalışkan, alıyor, bilgi gerekli.)[89]. Bu açıdan Arapça ile Fransızca arasında bir benzerlik vardır. Arapça'da da sıfatlar, tanımladıkları adlardan sonra gelirler ve yukarıda verilen örnek aynı tertipte dizilirler: الطالب المجتهد يأخذ المعلومات اللازمة gibi.

Ses alt dizgesi açısından Arapça'yı ele aldığımızda şunları söyleyebiliriz: Arapça, 29 sessiz (ünsüz: صامت) harften oluşan sesli harfler (ünlü: صائت) yerine harekeler kullanan (bunlar: kesre, fetha, damme kısa ünlüleri; elif, vâv ve ya ise uzun ünlüleri oluşturur) çekimli bir dildir[90]. Arapça bir kelimede, nûn harfi râ harfi ile birlikte kelimenin başında, Zey (ز) harfi de bir ismin sonunda, dâl harfiyle birlikte bulunmaz. Sâd ve cîm, cîm ve kâf harfleri bir kelime içinde ikisi de birden gelmez. Eğer bu gibi durumların söz konusu olduğu bir isimle karşılaşılırsa bunların yabancı bir dilden olduğuna hükmedilir: المنجنيق، الصولجان والجص، مهندز، نرجس gibi. Yine dörtlü (dört harften oluşan) ya da beşli kelimelerde, zelâka (bâ, râ, fe, lâm, mîm, nûn) harflerinden biri bulunmalıdır: سَفَرْجل، قُذَعْمِل، قِرْطَعْب، جَحْمَرِش gibi[91].

---

[88] Aksan, *Anlambilim*, s. 22-23. Dil bilimi, kelimeyi dört açıdan inceler; kelime yapısı, cümle yapısı, ses ve delalet. Bunlardan ön önemlisi ise delâlet (anlam) incelemeleridir. Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi 'd-delâle*, s. 5.

[89] Başkan, *Bildirişim*, s. 106-107.

[90] Arapça'da bürün dizgesinin olmadığını söyleyebiliriz. Zira, Arapça'da, Türkçe'de olduğu gibi (örn. *Yaz*ma ile ya*zma* arasındaki fark ve aynı seslere sahip bir kelimenin farklı vurgu ile iki farklı anlam ifade etmesi) bir kelime farklı ses vurgusu ile farklı anlamlar yansıtamaz.

[91] İbn Cinnî, *Sırru Sınâati 'l-İ'râb*, I, 64-65; Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 45-46. Yine, cîm harfi ne zâ ne kâf ne tâ ile ne de gayn harfi ile; zey harfi ne zâ ne sîn ne dât ne de zâl ile birarada bulanamaz. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, I. 77.

III - DİLİN TEMEL FONKSİYONU İLETİŞİM

Dilin temel fonksiyonu, anlamlandırmak ya da bunu daha geleneksel sözcüklerle söylemek gerekirse, bildirişimde bulunmak, iletişimi sağlamak ve düşünceleri ifade etmektir[92]. Bu sebepledir ki geleneksel dil çalışmalarında egemen olan tutum hep, 'dil tek tek sözcüklerden oluşan bir bildirişim aracı' şeklinde olmuştur[93]. Zira, dil bir anlaşma aracıdır ve temelde insanlar arası iletişimi sağlamak onun aslî fonksiyonudur[94], ancak tek fonksiyonu değildir.

XX. yüzyıl dilbiliminin birçok akımı da dilin özellikle bu bildirişim yönünü vurgulamış, onu toplumsal bir etkinlik düzlemi olarak ele almıştır[95]. Örneğin, günümüz dil bilginlerinden Andrè Martinet de, dili "insanın kendi bilgi ve deneyimlerininin, bir anlamsal kapsamı ve bir ses karşılığı olan birlikler, "moneme"lerle, her toplumda bir başka biçimde açıklandığı bir bildirişme aracı" olarak tanımlamaktadır[96].

Bildirişim türleri[97] arasında en gelişmişi olan insan dilini iletişim açısından ele alırsak, en yalın bir anlatımla dili, kodlama ve kod çözme olarak tanımlayabiliriz. Konuşan ya da bir metni yazanın iletmek istediği bildiri, genel dilde sözcük adı verilen göstergelerle kodlanmış, şifrelenmiş olur. Aynı dilbirliğinden olan ya da o dili bilen kimse, aracı olan dilden yararlanarak kodları çözer, bildiriyi algılamış olur. Bir dizge ya da dizgeler bütünü olan dil, kendi kurallarına göre ses, sözdizimi ve anlam açısından belirli düzenlemeleri yaparak tümceler, sözceler oluşturma olanağını verir. Bu düzenlemeleri bilen kimse uygun koşullar içinde verilen bildiriyi çözümler. Günlük, olağan dilde belli bir yargı, duygu ya da düşünce genel olarak farklı anlaşılmalara, algılamalara yol açmayacak biçimde, dinleyen ya da okuyana aktarılmış olur[98].

İletişim ya da bildirişim terimi, genel olarak "karşılıklı bilgi alışverişi" anlamına gelmektedir. Önce bir yöne yapılan, sonra da o yönden geriye, ters yöne yapılan iki tane bildirimi içeren iletişimi, "herhangi bir şeyi, belli bir amaç ile, başka bir yere aktarma eylemi" biçiminde tanımlamak mümkün olduğu gibi, "bir gönderici tarafından, öte yandaki bir alıcı üzerinde belli bir etki meydana getirmek amacıyla, adına gösterge denilen, anlam yüklü birimlerden yararlanarak, karşı tarafa belirli bir bildiri ulaştırılması eylemi" şeklinde de genişletilebilir[99]. Bu tanıma göre, bildirim/bildirişim işleminde dikkat

---

[92] Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 60; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 57.

[93] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 18.

[94] Aksan, *Türkçenin Gücü*, s. 50-51; Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 15; Sözen, *Söylem*, s. 21, 42, 43. Dil, sadece bildirme görevi görmez, bununla birlikte belirtme, yaptırma, eylemsel ve törensel gibi görevleri de vardır. Bu konuda bakılabilir: Demir, Necati, *"Dil'de Doğruluk ve Yanlışlık Kavramlarının Mantıksal ve Epistemolojik Temelleri Üzerine"*, ss. 259-266.

[95] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 15.

[96] Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, s. 168-169; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 53-54.

[97] Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 39-40.

[98] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 23.

[99] Başkan, *Bildirişim*, s. 17. İletişim/*bildirişim* tanımı için ayrıca bkz. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 67; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 50; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 39; Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 26; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 60; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 106-107.

edileceği gibi temel iki öge bulunmaktadır: 'amaçlılık' ve bu doğrultuda 'anlamlı göstergeler'in kullanımı[100].

Verici, karşı tarafa göndereceği mesajı yani anlamı kodlayarak iletir. Karşı tarafa aktarımda bulunurken, anlamın kodlanmasında etkin olan şu üç temel faktöre dikkat edilmesi gerekir: İlişkinin biçimi, ilişkinin bağlamı ve ilişkinin amaçları. Bunlar, iletişimde yer alan kişilere ve iletişimin yapıldığı ortama bağlı olan faktörlerdir.

a) *İlişkinin biçimi*: Anlamı kodlama konusunda iletişim içindeki kişilerin temsil ettiği statü, roller ve durum önemli bir işleve sahiptir. Örneğin, insan kızgınlığını, sevgilisine, eşine, çocuğuna, amirine ya da arkadaşına çok farklı biçimlerde aktarır.

b) *İlişkinin bağlamı*: Yer, zaman, yaş gibi faktörler de anlam kodunu etkileyen diğer özelliklerdir. Aynı şekilde iletişimin yeri ve zamanı, kodu hem oluşturmamızda hem de açmamızda etkilidir. Örneğin; bir anne çocuklarına olan kızgınlığını misafirlerinin yanındayken veya yalnızken birbirinden oldukça farklı biçimlerde ortaya koyar.

c) *İlişkinin amaçları*: Olumlu iletişimde ve iletişimin etkin bir biçimde sürdürülmesinde ilişkinin amacı çok önemli bir rol oynar. Verici kişi ile alıcı kişinin amaç ve ilgileri anlamın kodlanmasını belirleyen temel bir özelliktir[101].

İletişim sürecinde alıcı konumunda olan kişi de çok önemlidir. Vericinin kodladığı anlamı, alıp çözecek ve değerlendirecek kişi alıcıdır. İletişime yapıcı etkenliği kazandıran şey, vericiden gelen sözlü ve sözsüz mesaj kodlarının alıcıda gerçek anlamları ile değerlendirilmesidir[102]. Şu halde makul bir iletişim kurabilmemiz için, hepimizin aynı kurallarla oynayıp, aynı kelimeleri az çok aynı şekilde kullanmamız gerekmektedir[103].

Bildirişim, verici açısından ele alındığında bildirim işlemini oluşturur. Bildirim işlemini açığa kavuşturmak içinse *"Kim, kime, niçin (amaç), neyi, nasıl aktarmaktadır?"* olarak kısaca ifade edebileceğimiz beş soruluk bir formül oluşturulmaktadır. Şimdi bu formülün çözümlemesini yapalım:

Bildirişim işlemi en az iki taraf yani iki uç arasında yapılacağından ilk iki sorunun cevaplanması gerekmektedir: Kim? ve Kime? soruları. Çünkü bildirim eyleminin gerçekleşmesi için bir tarafın belli bir bildirimde bulunması durumunda, bu bildiriyi alacak bir karşı tarafın da bulunması gerekmektedir.

Bir diğer soru ise Niçin?'dir. Bu soru, bildirim işleminin en can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Zira, bildirim eyleminde temel şart, belli bir amaca yönelik olma bilincidir. Amacın gerçekleşip gerçekleşmemesi ise, konuşan kişinin elinde olan bir şey olmayıp, işitene bağlıdır[104].

Bildirim işleminde amaç ve bilinç önemlidir dedik. Sözgelimi, bazı kaçakçıların izini sürerek onların peşinden giden bir izcinin, bunların istenmeksizin bırakmış oldukları ayak izlerini, yemek kırıntılarını, dal kırıklarını, ot eziklerini, vb. yorumlayarak bazı tahminlerde bulunabilmesi, bir dedektifin, hırsız girmiş bir evdeki eşyalar üzerindeki parmak izlerini inceleyip, sonunda hırsızı

---

[100] Başkan, *Bildirişim*, s. 17.

[101] Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 29.

[102] Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 28.

[103] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 47.

[104] Başkan, *Bildirişim*, s. 21-22. Yukarıda saydığımız beş soruluk formülü altıya çıkartıp, nerede? unsurunu da eklemek gerekir. Çünkü bir kelime, söylenildiği yere göre de anlam değiştirir.

yakalayabilmesi gibi durumlarda, bu gibi ipuçları amaçlı ve bilinçli sayılamayacağından bunlar bir bildirim işlemini oluşturmazlar. Bildirişimdeki amaç ögesi, işitende belli bir etki uyandırmak, onda belli bir davranış biçimi oluşturmaktır[105]. Bu bakımdan, bildirim işleminde birinci şartın 'amaçlılık' olduğu bir kere daha vurgulanmalıdır.

Dördüncü sıradaki 'Ne?' sorusu ise, büyük oranda, söz konusu amaca bağlıdır[106]. Çünkü, bir eylemin amaç boyutu; "ne" sorusuna verilen cevap "niçin" sorusuna verilen cevabın terimleriyle açıklandığı zaman, iyice anlaşılmış olur. "Siz bana falanca eylemi niçin yaptığınızı açıklayabilirseniz, sizin ne yapmayı amaçlamış olduğunuzu anlayabilirim"[107]. Bu çerçevede, insan dili, iş olsun diye kullanılan bir tümceler dizisi değil, belli bir amaç güdülerek yapılan bir bildirişim işlemi olarak görülmelidir[108].

'Söyleyecek bir şeyi' olup da, bu şeyi, karşıdaki kimsede belli bir etki yaratma veya belli bir davranışa neden olma amacı ile söyleme veya bildirme biçiminde yapılan bir 'bildirim' eylemi, eğer öbür taraftan da bir 'bildirim' ile karşılanırsa, 'karşılıklı bildirim' ya da 'bildirişim' eylemi ortaya çıkmış olur. Bazı durumlarda, tek yönlü bildirim daha ağır basabilir[109]. Şu halde, bir iletişim işleminin yerine getirilmesi için, yalnızca söyleyici açısından tasarlanmış olan "amaçlılık" yetmez. Karşı taraftaki dinleyici de, kullanılan sözlerin anlamını doğru olarak yorumlayabilmelidir. Fakat bunu yapmak için de bazı temel şartlar bulunmalıdır. Bunların birincisi, bir sözü söyleyen insanın doğru söylediğine inanmaktır. İkincisi ise söyleyen kimsenin söylediği şeyleri yapabilecek durumda ve güçte olduğunu kabul etmektir. Söyleyici açısından "amaçlama" ve dinleyici açısından da "yorumlama" işlemleri birbirini "bütünleme" durumundadırlar. Eğer doğru amaçlanmış olan bildiri yanlış yorumlanırsa, ortaya bir aksaklık çıkacağı gibi, hiç de öyle amaçlanmadığı halde bir bildiri, sanki amaçlanmışcasına yorumlanırsa, o zaman da bir aksaklık çıkar. Böyle bir durumda, söyleyici tarafından dolaylı olarak anlatılmak istenenle, dinleyici tarafından yüzeysel olarak kabul edilen anlam şeklinde iki türlü yorumlama olabilmektedir[110].

Beşinci gelen 'Nasıl?' sorusu, bildirim işleminin gerçekleştirilme biçimini ilgilendirmektedir. Bir bakıma, amaçlılık ögesinden sonra gelen ikinci önemli öge budur. Çünkü bir aktarım eylemi, çoğu kez belli bir özel 'düzenek' aracılığı ile, belli bir biçimde gerçekleşmektedir. Denilebilir ki, tüm 'bildirim' işlemi, belli bir 'araç' kullanılarak gerçekleştirilen 'dolaylı' bir eylemdir. Ancak böyle bir araç sağlandıktan sonra, bir gönderici, karşısındaki bir alıcıya, belli bir amaç ile, belli bir bildiriyi, belli bir aktarım biçiminde ulaştırabilmektedir[111].

Her aktarım oluğu veya her aktarım aracı, kendi payına bir 'bildiri değeri' taşımaktadır. Sözgelimi, kişisel bir mektubu daktiloda beyaz kağıda yazıp göndermek sıradan bir anlam taşıdığı

---

[105] Başkan, *Bildirişim*, s. 22-23, 28, 104; Guiraud, *Göstergebilim*, s. 22.

[106] Başkan, *Bildirişim*, s. 24.

[107] Ricoeur, *"Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek"*, s. 38.

[108] Başkan, *Bildirişim*, s. 248.

[109] Başkan, *Bildirişim*, s. 104.

[110] Başkan, *Bildirişim*, s. 258-259; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 110.

[111] Başkan, *Bildirişim*, s. 24.

halde, aynı yazıyı bu kere pembe bir kağıda süslü bir el yazısı ile yazıp yollamak çok daha başka bir anlam taşımaktadır. O halde, bir bildirinin yalnızca 'içerik' kesimi değil, 'biçim' kesimi de kendi başına bir 'bildiri'dir[112].

Sormak, paylamak (azarlamak), değerlendirmek, buyurmak, birşey dilemek, yasak etmek, eleştirmek, işe çağırmak vs. birçok işlevi olan konuşma, kimi zaman bilgi aktarır, kimi zaman duygu aşılar, kimi zaman eyleme itelerken, bunların dışında bazı konuşmalar vardır ki, bunlar gerçekte ne sormak, paylamak, değerlendirmek, buyurmak, birşey dilemek, yasak etmek, eleştirmek, işe çağırmak vs. için söylenir ne de bir bilgi aktarımında bulunur. Bunların tek bir işlevi vardır: duygu paylaşımı[113]. Örneğin, öylesine, eften püften konuşmalar, anlık selamlaşmalar, gevezelikler; Bronislaw Malinowski'nin *duygu paylaşımı* (phatic communion) ismini verdiği temel bir iletişim türünün içine girer. İletişimi hoş karşıladığımızı, dost olduğumuzu veya en azından başka bir kişinin varlığını kabullendiğimizi göstermek için kelime alış-verişinde bulunuruz. "Nasılsınız?" veya "Merhaba" veya "Güzel bir gün" diyoruz. Bölgelere ("Nassın?") veya tanışıklık derecesine ("N'aber?") veya özel durumlara ("Amma soğuk değil mi?") göre, bu, değişiklik gösterebiliyor. Kelimeler ne olursa olsun, konuşmacı fiiliyatta şöyle demektedir: "Seni görüyorum ve sana dostum." Böylece, iletişim kanalları açılmaktadır.

Duygu paylaşımında, telaffuz edilen kelimelerin ne olduğu önemli değildir. Duygu paylaşımı amaçlı konuşmalarda önemli olan konuşmaktır ve iletişim amaçlı bu tür konuşmalarda, her iki tarafın da söyleyebileceği bir konu vardır. Herkesin hava hakkında konuşması bu sebepledir. Duygu paylaşımlarının çoğu bir soruyla başlar. Çünkü cevapsız soru olmaz. Duygu paylaşımında belli bir malumatı talep ediyor değilizdir ve bizden de tam tamına ve dosdoğru bir cevap vermemiz de istenmemektedir. Duygu paylaşımı amacı taşıyan "Nasılsın?" sorusuyla selamlandığımızda, soruyu doktorumuz sormuş gibi cevap vermeyiz[114]. *İçini dökme* ifadeleri de bu türdendir. Birisi duvara çarpıp "Kahretsin!" diyorsa, muhtemelen duvarla konuşuyor değildir. Olsa olsa, kelime anlamlarından çoktan

---

[112] Başkan, *Bildirişim*, s. 25. Benzeri ifadeler için bkz. Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 34.

[113] Duygu paylaşımı amaçlı konuşmaları, *sözde bildirişim* ya da *salt konuşmalar* olarak değerlendirenler de vardır. Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 47-48; Uygur, *Dilin Gücü*, s. 75-78.

[114] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 164-165. Molinovski'nin *phatic communication* (مقامات لمعو الاجتماعي) dediği insanların karşılıklı söz alış verişinde bulunduğu ancak bunlarla sadece vakit geçirmek ve toplumsal bir davranış sergilemekten başka bir şey kastetmedikleri bağlamlar da vardır. Böyle bir makamda söylenen sözler, kendi içinde maksut değildirler. Bu tür konuşmaların konusu hava durumu, siyaset ya da herhangi bir genel konu olabilir. Bu konunun içerdiği gerçekler, her iki taraf tarafından bilinir ve her iki taraf da böylesi konuşmalardan herhangi bir yeni bilgi edinmez. Ancak her iki konuşmacı da sessizliğin, suskunluğun vereceği bir sıkıntıyı, zorluğu ortadan kaldırmak için öylesine konuşurlar. Örneğin kliniklerin bekleme salonlarında henüz doktor gelmemişken ve yalnız başına iken başka bir hasta daha geliyor. Odada sadece ikiniz varsınız. Konuşma olmazsa her iki taraf ta bu durumun bir an önce bitmesini isteyecektir. İşte bu gibi durumlar için toplum, genel yapıda bazı konular belirlemiştir ve bu gibi konularda da her insanın söyleyebileceği bir şey bulunur, hava durumu gibi. Örneğin genelde iki İngiliz biraraya gelince, konuşmaları hava durumu hakkında, iki Arap biraraya gelince siyaset hakkında olur. İki Yunanlı biraraya gelince sohbet konusu yemekler hakkında olacaktır. Kadınlar arasındaki konuşmalar ise genelde giyim, çocuk hakkında, hizmetçiler arasında ise, hizmet ettikleri kişilerin sırları hakkında, öğrenciler arasında ise imtihân ve hocalar vs. gibi konular olur. Bkz. Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 343-344.

Aynı şekilde, صباح الخير ve مساء الخير gibi ifadelerin belirli bir vaz'î delaletleri olmakla birlikte, bu ifadeler, birisinin bir diğerine dua etmesi şeklinde değil, sırf iletişimsel bir ihtiyaç gereği karşılıklı söylenen söz durumundadır. Bu gibi sözler, elle tokalaşmanın yerine geçmiş sözlü tokalaşmalardır. Bu gibi ifadeler, özellikle selamlaşma, toplumsal ilişkiler, mektup ve resmî-gayrı resmî bitiş ifadeleri ile ilgili ibareler olup (vaz'î) delaletlerini yitirmişlerdir. Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 14-15; eş-Şemsân, "*Cevânib mine'l-istihdâmi'l-vazîfi lil'luğa*", s. 47.

sıyrılmış sembollerle gerilimini (!) dindirmektedir. İçini dökme ifadelerinin referans anlamı bulunmadığından, hangi kelime olursa olsun içini dökme işlevini icra edebilir[115].

A - İLETİŞİMİN GERÇEKLEŞMESİ VE UNSURLARI

Dilin temel işlevinin iletişim olduğunu daha önce söylemiştik. İletişiminde genelde verici tarafından kodlanmış bir mesajın alıcı tarafına gönderilmesi, aktarılması ve alıcı tarafın da bu mesajın kodunu çözmesi sözkonusudur. Alıcı tarafına gönderilecek mesajın, sözlü ya da yazılı, bir dilsel metnin oluşmasında bazı şartlar yerine getirilmiş olmalıdır. Örneğin bunlardan birisi, *amaçlı* olma durumudur, yukarıda bundan bahsetmiştik. Tekrarlamak gerekirse, konuşmacı tarafından düzenlenen bir bildiri, belli bir amaca yönelik olmalı ve rastlantısal olmamalıdır. Aynı zamanda bu bildirinin karşı taraftan kabul edilmesi gerekir. Çünkü karşı tarafın kabul edip, dinlemediği bir bildiri çözümleme işlemine giremez.

Bir diğer şart ise konuşan ile işiten arasında bir *yaşantı ortaklığı*nın (bilgi, deneyim, duygu vb. konularda eşdeğer yaşantının) bulunması durumudur. Böylece anlaşılmazlık ortadan kaldırılıp metinde eksik kalan yerler bununla, yaşantı ortaklığı ile doldurulabilecektir[116]. Bir başka deyişle, göstergelerin hangi anlamlara geldikleri üzerinde önceden uzlaşılmış olmalı ve bildirinin tümü aktarılmasa bile, eksik olarak verilen kesimine bakılarak, anlamın tümü çıkarılabilmelidir. Aksi takdirde, kendi ülkesindeki matem rengi 'beyaz' olduğu için, bir Batı ülkesindeki cenaze törenine, en iyi niyetler ile, beyaz elbise giyerek katılan birisi gibi, hiç istemediği halde, yanlış bir bildirimde bulunmuş olunabilir. Çünkü, 'yaşantı ortaklığı' olmadığı, yani 'art-alan bilgisi' denilen dağarcık bakımından iki taraf arasında bir 'eşgeçerlilik' bulunmadığı zaman, yanlış anlama kaçınılmaz olmaktadır[117]. Diyaloga katılanlar arasındaki bu yaşantı ortaklığı, karşılıklı anlaşma'nın önşartı olup, doğru düşünmenin de bir ilkesidir: Diyaloga katılanların, kullandıkları terimlere aynı anlamı vermiş olmaları gerekir, anlaşma ancak bu yolla mümkün olur. Diyalogda kullanılan kelimelere taraflar farklı anlamlar verirlerse, fikir karışıklıklarına yol açılır, sonuç olarak anlaşma olmaz, doğruyu ortaya koyma imkansızlaşır. Toplum hayatında görülen fikir kavgalarının, tarafların iyi niyetlerine rağmen bir anlaşmaya varamamalarının başta gelen nedenlerinden birisi, özdeşlik ilkesine uymamadır[118]. Çünkü, "Ancak ortak bilgilere dayanarak bildirişimi sağlayabiliriz. Nitekim, birini anlamak demek, zihnimizde, bizimle konuşan kimseninkine benzer kavramlar oluşturmak demektir... Bunu da ancak daha önceki bilgilerimizle gerçekleştirebiliriz... Sözcükler ancak ortak bilgileri canlandırır[119].

Metnin oluşmasında dikkat edilmesi gereken önemli iki özellik daha vardır. Bunlardan birincisi, metindeki birimler arasında 'biçim' bakımından bulunması gereken 'tutarlılık'(biçimsel uyum); ikincisi ise göstergeler aracılığı ile yansıtılan anlamların birbirleri ile uyuşup bir bütün oluşturabilmeleri için, kendi aralarında bulunması gereken 'bağdaşıklık' (anlamsal uyum)tır. Bunlar,

---

[115] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 172-173.

[116] Başkan, *Bildirişim*, s. 266-267; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 66-67; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 91, 93-94.

[117] Başkan, *Bildirişim*, s. 30.

[118] Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 78-79; Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 98.

[119] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 67.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

doğrudan doğruya metnin kendisini, gönderici açısından ilgilendirir, eger bu koşullar yerine getirilmezse, bir metnin karşı tarafta, doğru ve gereken biçimde anlaşılması tehlikeye girer[120].

Şu halde, ister tek bir tümceden oluşan bir metinde olsun, ister pek çok sayıda tümce içeren uzunca bir metinde olsun, gerek sözcükler, gerekse cümleler arasında bazı bağlantıların kurulamaması, cümleler arasında kopukluk bulunması yani metnin biçimsel tutarsızlığı durumunda, metinden anlam çıkarmak zorlaşacaktır[121]. Aynı şekilde, cümleler dilbilgisel bakımdan düzgün olsalar bile, eger anlamları arasında bir bağlantı, bir bütünlük yoksa, anlamlar bağdaşık değilse, böyle bir metinden toplu bir anlam çıkarmak imkansızlaşacaktır[122].

Bildirişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesinin bir diğer şartı da, karşı tepkidir yani geri bildirim. Bildirinin gerçek bir bildiri olması, onun hedefe doğru yoldan sapmadan gidip ulaşmasına bağlıdır. Bu açıdan, tüm bildirim eylemlerinde iki temel sorun bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; karşıdaki hedefe yöneltilmiş olan bildiri acaba doğru yolu izlemekte midir, yoksa rotadan sapılmış mıdır? İkincisi ise, gönderilmiş olan bildiri acaba hedefe gerçekten varmış mıdır?

Görüleceği gibi, herhangi bir bildiriyi karşıdaki bir hedefe doğru yöneltirken veya güdümlerken, sapmalara karşı, sürekli olarak bir bilgi alışverişi gerekmektedir. Böyle bir denetlemede bulunulmazsa, bildiri acaba yerine varmış mıdır, yoksa varmamış mıdır, bunu anlamak mümkün olmaz. Sözgelimi, bir adrese yollanan mektubun istenen yere ulaştığından emin olmak için, alıcı tarafından göndericiye ulaştırılmak üzere imzalanan bir makbuz, bu işi görmektedir. Başka bir örnek ise şudur: Askerlikte, verilen bir komutun doğru anlaşılıp anlaşılmadığını denetlemek için yaptırılan 'emir tekrarı' dışında, istenen görevin yerine getirildiğini bildiren bir 'tekmil haberi', yani 'görev tamamlandı' bildirisi, bu görevi veren kişiye ulaştırılmaktadır. Eger 'geriye bildiri' biçiminde böyle bir denetleme yapılmazsa, bu gibi bir bildiriyi yollayan kurum, örgüt, parti, vb. gibi birimlerin doğru yolda ilerleyip ilerlemedikleri anlaşılamaz[123].

Bildirim işlemi temelde, alıcı üzerinde belli bir etki uyandırmaya yönelik olduğu için, bir bildiriyi yalnızca aktarmakla iş bitmemektedir. Bunun yanında, karşı tarafta bu bildirinin nasıl karşılandığı da bilinmelidir ki, ondan sonra gönderilecek olan bildirilerde gerekli düzeltmeler yapılabilsin[124]. Şu halde, verilen mesajı hedefe doğru olarak ulaştırmak ve sonra da bunu kontrol etmek gerekir.

Daha önce de söylediğimiz gibi iletişim için gerekli şartlardan bir diğeri de karşı tarafın, dinleyicinin iletişime karşı istekliliğidir. Söylendiği gibi, "anlamak istemeyen bir insandan daha sağır bir kimse yoktur"[125].

---

[120] Başkan, *Bildirişim*, s. 269.

[121] Başkan, *Bildirişim*, s. 270. Arap dili belağat çalışmalarında değinilen ve belağatın şartlarından kabul edilen za'fu't-te'lîf bu arada düşünülmelidir.

[122] Başkan, *Bildirişim*, s. 273. Arap dili belağat çalışmalarında değinilen ve belağatın şartlarından kabul edilen ta'kîd manevî bu arada düşünülmelidir.

[123] Başkan, *Bildirişim*, s. 37-38.

[124] Başkan, *Bildirişim*, s. 38.

[125] Başkan, *Bildirişim*, s. 32.

Yukarıda değindiğimiz unsurlar genelde iletişimin gerçekleşme şartlarından bazılarıdır. Bunlarla birlikte, R. Jakopson'un bildirişim kuramının ilkelerinden yararlanarak geliştirdiği, her tür dilsel bildirişimin altı temel öğenin birleşmesiyle meydana geldiğini ortaya koyan şeması bildirişimin temel öğelerinin çoğunu içerir. Aşağıda vereceğimiz bu şemaya göre, **konuşucu** (konuşan kişi, verici, gönderen) **dinleyici**'ye (dinleyen kişi, alıcı, gönderilen) belli bir **düzgü**'den (kurallar bütünü) yararlanarak bir **bildiri** (mesaj) gönderir. Bu karşılıklı ya da tek yönlü bildiri iletimi de belli bir **bağlam**'da (dış gerçek, dil-dışı gerçeklik) ve "bağlantı" sağlayan bir **oluk** (kanal, fiziksel destek: ses, yazı, fiziksel bir araç vb.) aracılığıyla gerçekleşir. Dilsel bildirişimin bu vazgeçilmez değişik etkenleri aşağıdaki biçimde gösterilebilir[126]:

BAĞLAM

GÖNDEREN (konuşan) — BİLDİRİ(mesaj)..... (kendisine bir bildiri) — GÖNDERİLEN (dinleyen)

İLİŞKİ (Kanal, Oluk)

DÜZGÜ (Kod)

B - İLETİŞİMİ BOZAN FAKTÖRLER

Dilin temel işlevinin iletişim/bildirişim olduğu, bildirişimin temelinin de duygu ve düşüncelerin karşılıklı aktarılması olduğunu söyledik ve bildirişimin gerçekleşmesi için de yukarıda bazı şartların yerine getirilmesi gerektiğinden sözettik. Aslında yukarıda zikredilen bu şartlar ne kadar gerçekleştiyse ya da gerçekleşmediyse, işte biz de ancak o kadar sağlıklı ya da bozuk bir iletişimden bahsedebiliriz. İletişimde asıl meziyet, anlaşılır olmaktır. Bir diğer ifadeyle kelamda aslolan ifhâmdır. Güç olan şey, meseleleri bulanık takdim etmek değil, çoğunluğun anlayabileceği bir üslup kullanmaktır. Muğlaklık genelde arzu edilmeyen bir durumdur. Fakat bazen kasten muğlak olmaya çalışan kesimler de mevcuttur. Mesela, hukuk dili hiç de açık değildir. Dilbilimcilerden Robert de Beaugrande ve Dressler'e göre, ABD'deki vergi kanunları kasten muğlak hazırlanmaktadır. Sebep, sıradan vatandaşların kanun metinlerini rahatlıkla anlayıp haklarını daha titiz bir şekilde aramalarını önlemektir![127].

Herşeyden önce şunu söylemek gerekir ki; iletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmiş olduğunu gösteren doğru anlama, doğru anlatım ile sağlanabilir. Doğru anlatımda ise, söylenen sözün iyi telaffuz edilmiş (yazılı bir metin ise, kelimelerin silik olmaması), açık ve anlaşılır olması, kendi içinde bir tutarlılığa sahip olup çelişki içermemesi ve son olarak muhatapların istismarına yol açacak mecâzî ifadelerin kendileriyle kayıt altına alınabileceği karinelerin bulunması gerekir. Bu gibi özelliklerden mahrum olan her metin/söz, hiç kuşkusuz muhatabları tarafından kolayca istismar edilecektir. İşte o zaman, muhatabın metne/söze kendiliğinden anlam vermesi, anlam katması engellenemez[128]. Ancak, lafızların açık ve anlaşılır vb. olması, iyi bir iletişim için tek çözüm değil, aynı zamanda konuşan ile dinleyen arasında yaşantı ortaklığı da olmalı, hem konuşanın hem de dinleyenin bildiği lafızlar doğru

---

[126] Bkz. *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 178-179; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 85; Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 16-17; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 61-64; Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, s. 29; Yalçın, *Şiirin Ortak Paydası*, s. 132.

[127] Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 27-28. Câhız da aynı olguya şu ifadeleriyle değinmektedir: Beyan'dan maksat ve amaç, dinleyicinin ve konuşmacının anlaması ve anlatması (fehm ve ifhâm)dır. Her ne ile ifhâma ulaşırsan ve anlamı izah etmiş olursan, o yerde beyân da odur. Kısaca beyan, lafızla ve lafız dışındaki yollarla delalet etmektir. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 37.

[128] Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 92.

bir şekilde kullanılmalıdır. Konuşan ile dinleyen arasındaki ortak nokta ne kadar ise bildirişim işlemi de o oranda gerçekleşir. Zira, 'yaşantı ortaklığı' yani 'art-alan bilgisi' denilen dağarcık bakımından iki taraf arasında bir 'eşgeçerlilik' bulunmazsa,, yanlış anlama kaçınılmaz olmaktadır[129]. Cürcânî, anlamın anlaşılamama durumunu yani karışıklığı (iltibâs) ya da yanlış anlamayı, anlamın tüketilmesi (istihlâku'l-ma'na) olarak görür[130].

Bütün bunlarla birlikte şu da var ki, konuşmacı ve onun gönderdiği mesajlar aynı olduğu halde, her dinleyicinin yorumlama (kod çözme) süreci kendisine has olduğu için, herkes toplantıdan farklı bir izlenim ve yorumla çıkabilmektedir[131]. Çünkü, insanların temel kabullenmeleri vardır. Kavramların anlam kazanması ise bu kabullenmelere göredir[132]. Tabiatıyla, bir olaya herkes aynı çerçeveden bakmamaktadır. Her ferdin ayrı bir alış gücü vardır. Yani, bilgi'nin oluşmasında bilen ve bilinen diye iki taraf vardır. Bilgi bilenle (süje) bilinen (obje) arasındaki bir ilişkiden doğar. İşte bu ilişkide bilen'e düşene alış dersek, insanlar arasında alış gücünün farklı oluşu doğuştandır; sonradan kazanılmış değildir. Her ferdin alış gücünden, zamanla derecelenme olabilir. Bu derecelenme fertte potansiyel olarak var olan gücün aktüelleşme sürecidir. İşte alış gücünün fertlere göre ayrı oluşu, aynı kavramın onlara göre farklı oluşunun bir kaynağıdır. Kavram içeriğindeki fertlere göre farklı oluşunun bir kaynağı da, bilgi edinirken ferdin varolana bakış açısının farklılığıdır. Yani alış'ın kipliği (mode) aynı obje karşısında fertlerde değişik olur. İnsanın mutlak bir varlık olmayışı, onun bir obje karşısında küllî bir tutum içinde bulunmasını engeller. Bu sebeple insan bir obje karşısında eksik bir tutum içinde olur. Bu durum hem fertler arasındaki farklı yaklaşımları, hem de aynı ferdin zaman içinde farklı yaklaşımlar içinde bulunmasını intaç eder. Farklı yaklaşımlarda bu önemli faktör kültürdür. Ayrıca kişisel eğilim ve menfaatler de rol oynar[133].

Ayrıca, metinleri okuyan ve dinleyenin, ondan yararlanma derecesi de, bireysel ve toplumsal durumuna, kelamın ait olduğu dilin formlarına ve o alanın diline âşinalığının farklı oluşuna göre de değişiklik arz eder. Her hangi bir meslekte veya mehârette yetişmiş bir insan, maharetsiz birisinin göremediği, işitemediği, hissedemediği şeyleri görür, işitir ve hisseder. İnsanlar farklı uğraşılara girip farklı maharet ve ilgilere sahip oldukça, algılar da buna uygun olarak değişir. Özel bir eğitimin gerekmediği alanlarda dahi, bir kimsenin neyi gördüğü ve neye kör kaldığı o kişinin ilgi ve geçmişine bağlıdır[134].

İletişimi bozan, aksatan sebepleri üç çeşit olarak görebiliriz: Dil içi sebepler; dil dışı sebepler ve bağlam bilgisi eksikliği[135]. Örneğin, birinci durumda, göstergenin anlamı kesin olarak belirlenmezse, bu durumda kullanıcılar aynı göstergeyi ayrı ayrı biçimlerde yorumlayabilirler[136]. Sonra, cümle

---

[129] Başkan, *Bildirişim*, s. 30.

[130] Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 271.

[131] Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 28.

[132] Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 32.

[133] Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 119.

[134] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 33-34.

[135] Krş. Başkan, *Bildirişim*, s. 95-100.

[136] Başkan, *Bildirişim*, s. 95.

içindeki kelimelerin yerli yerinde olmaması, hangisinin fâil, hangisinin mefûl olduğunun ayırt edilememesi, hangi ibarenin hangi isme sıfat olduğunun bilinememesi, bir zamirin birden fazla isme râci olma ihtimali gibi durumlar da dil içi iletişimi bozucu sebeplerdir. Çünkü, bir dile kişiliğini veren kullandığı kelime hazinesiyle kelimelerin biçim ve sıralanış özellikleridir[137].

Dil dışı sebeplere gelince doğa'da her zaman görülmekte olan 'bozuntu' durumu olup, çeşitli değişiklikler sonucu ortaya birdenbire ve habersiz çıkan kazalardır veya insanlar tarafından bilinçli olarak yaratılan aksatmalardır[138] ki bu gürültü (ضجّة) olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, oluğun iletkenliğini aksatan tüm olgular, söyleyiş bozuklukları, kötü algılama, dikkatsizlik, isteksizlik vb. gürültü sayılır[139].

Üçüncüsü olarak zikrettiğimiz bağlam bilgisi eksikliği ise şöyledir: Bir çiçeğin bir saksıdan bir başkasına sapından kesilmeyip de tüm kökleri ile aktarılması gibi, bir gösterge de, çevresinde bulunan başka göstergelerin veya koşulların oluşturduğu bir çerçeve içerisinde ele alınmalıdır. Çünkü gösterge, başka birimler ile bağlantılı olarak bir anlam kazanır, gerçek değerini bulur. Sözgelimi, kırmızı renk tek başına hiç bir anlam taşımayabilir. Oysa bu kırmızı renk, eğer 'yeşil, sarı' renklerden oluşan bir 'bağlam' içerisinde kullanılıyorsa, trafik düzenindeki 'Dur!' anlamına gelebilir. Buna karşılık, aynı kırmızı renk, bu sefer de 'mavi, yeşil, sarı' renkler ile kullanılıyorsa, hava raporu düzenindeki 'kar yağma olasılığı' anlamına gelebilir. Demek oluyor ki, önemli olan nokta yalnızca göstergenin kendisi değil, belki de bundan çok daha önemli olmak üzere, içerisinde yer aldığı çerçeve, gergef, 'bağlam'dır[140].

Göstergeler düzeni içerisindeki bu 'dar bağlam' dışında, bir de, bu düzeni kullanan kişilere göre oluşan bir 'dış bağlam' bulunmaktadır. Bu ikinci tür bağlam ise, o göstergenin veya göstergelerin kullanıldığı 'tüm ortam' olmaktadır; yani kullanıcılar arasında bulunan 'yaşam ortaklığı' ya da 'ortak yaşantı' durumu. Sözgelimi, bir hastane, bir okul yakınında bulunan bir levhada "Yavaş!" yazısı bulunuyorsa, bu sözcük artık tek başına sahip olduğu anlamı sürdüremez demektir. Başka sözcükler de bulunsaydı, o zaman bir 'iç-bağlam' söz konusu olabilirdi; oysa ortada yalnızca, tek başına kullanılan bir sözcük vardır. Bu durumda, bu (yavaş) sözcüğü Türkçe'de tek başına şu iki temel anlama gelebilmektedir: (a) hızlı olmayan, (b) alçak, hafif olan. Bu durumda acaba şu iki anlamdan hangisinin kastedildiği nasıl anlaşılacaktır? Birincisi "ağır ağır, sürat yapmaksızın geç"; ikincisi ise, "hafif sesle, gürültü yapmaksızın geç". Oysa 'dış-bağlam' yani 'tüm ortam' içerisinde ele alınırsa anlaşılacaktır ki, aynı "Yavaş!" göstergesi hastane yakınında veya içinde 'sessiz olunması' dileğini, okul yakınında ise 'yavaşlayarak araba sürülmesi' isteğini belirtmektedir[141]. Bağlamın, göstergeler düzeninin içinde yer aldığı çerçevenin bilinmemesi ise, yanlış anlamaya, dolayısıyla iletişimin aksamasına yol açacaktır.

Görüldüğü gibi, kullanıcılar arasındaki ortak yaşantı yardımı ile, bir kısıntıya, bir eksiltmeye gidilerek (cümlenin bazı birimleri düşürülerek), tek bir gösterge ile oldukça fazla bir anlam yükü

---

[137] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 85, 142.

[138] Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 97-98.

[139] Bkz. Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 17; Çağlar, "*Bildirişme ve Dil: Dilin Nitelikleri*", s. 16-17; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 67-68.

[140] Başkan, *Bildirişim*, s. 99. Ayrıca bkz. Sözen, *Söylem*, s. 24-25.

[141] Başkan, *Bildirişim*, s. 99.

aktarılabilmektedir. Böylece, bütün göstergelerin anlamları, son çözümde, ancak bir 'bağlam' içerisinde kesinlik kazanmaktadır. Eğer 'bağlam' denilen şey olmasaydı ya bildirim işlemini gereksiz yere uzatma durumu olacaktı ya da kısıntıya (kasr ve hazfe) gidildiği zaman anlaşılmazlık tehlikesi ortaya çıkacaktı[142].

C - ANLAMA FAALİYETİ VE TEMEL UNSURLARI

Kelimeler insanlar tarafından benimsenmiş semboller olduğu için yüklenilen anlam kişiden kişiye, genelde değişmemektedir. Çünkü dil, toplumdaki bireylerin hepsi için, kullanıldığında aynı tepkiyi gösteren sembollerden kurulu bir sistemdir. Bu semboller (kelimeler) arka arkaya sıralanır ve cümle denilen dizgeler oluşturulur. Yani dil, kelime bilgisi (sözlük) ve bu kelimeleri bir arada kullanma yönteminden (gramer) oluşmuştur[143].

İnsanlar, duygu ve düşüncelerini karşı tarafa gramer kurallarından yararlanarak kelimeleri arka arkaya sıralayıp oluşturdukları cümle ya da cümleler aracılığıyla aktarır. Bu duygu ve düşüncelerin karşı tarafca anlaşılabilmesi, karşı tarafın da kelimelerin anlamlarını ve aynı gramer kurallarını bilmesi ile gerçekleşir. Bir cümleyi (önermeyi) okuyan ya da duyanın, konuşmacının ya da yazarın başvurmak istediği ilişkiler kümesiyle uyum içine sokulmuş olması gerekir. Diğer bir deyişle, eğer dinleyenin, alanın bağlı bulunduğu dizgeyle ilgili bilgisi konuşmacınınkinden azsa ve eğer konuşmacı bir önermenin içerildiği dünyaya o sözcüklerin hitap ettiği kişi kadar aşina değilse, aynı önermenin aynı düşünceler dünyasında değişik anlamları olacaktır[144].

Karşılıklı iletişimde iletişim her ne kadar verici (konuşmacı) tarafından başlasa da ancak alıcı (dinleyici) tarafından devam ettirilebilir. Şu halde, anlamı kelime ve cümleler kullanarak karşı tarafa aktarmayı amaçlayan konuşmacı, her ne kadar anlama faaliyetinin gerektirdiği bir unsur olsa da bu faaliyetin en önemli ve temel unsuru dinleyici unsurudur. Çünkü anlama faaliyeti, dinleyici tarafından gerçekleşir. Şu halde "Benim bildiğim, karşı tarafın anladığı kadardır" hükmü yanlış olmayacaktır.

Anlama faaliyeti, alıcıda (anlayanda) başlayıp bittiği için, anlayan açısından baktığımızda anlamayı bazı faktörlerin etkilediğini görürüz. Bu faktörleri şu şekilde sıralamak mümkündür: (1) Anlayanın, anlama faaliyetine girişmeden önce zihninde ve bilincinde var olan şeyler, (2) Anlayanın kültür birikimi ve bilgi dağarcığı, (3) Anlayanın dünya görüşü, düşünce yapısı ve değer yargıları, (4) Anlayanın ilgi alanı ve öncelikli gündemi, (5) Anlayanın içinde yaşadığı çağ ve bu çağın dayatmaları, (6) Anlayanın deneyimleri, bireysel ve toplumsal yaşantısı, tarihsel ve toplumsal şartlar. Anlayana veya okuyucuya anlama faaliyetinde yön veren bütün bu faktörlere çağdaş yorumbilimde, *anlam çevreni* denmiştir. Anlam çevreni, insanın hayatında sabit değildir; sürekli değişim içindedir. Ancak ne kadar değişirse değişsin anlama sürecini ilk başlatan, anlayanın bu çevrenidir[145].

Bütün bu faktörlerden ayrı olarak, anlamaya etki eden unsurlar arasında, anlatanın amacı bir tarafa, anlayanın amacını da zikretmek gerekir. Boş vakti değerlendirmek veya vakit geçirmek amacıyla okunan bir metin ile, bireysel ve toplumsal bir sancının çarelerini aramak, hakikati elde etmek veya bir hükmü uygulamaya koymak amacıyla okunacak bir metin, bize farklı şeyler ifade

---

[142] Başkan, *Bildirişim*, s. 100.

[143] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 2-3.

[144] D. Boucher, *"Geçmişi Yaratmak"*, s. 55.

[145] Şâra, *Yorumbilimsel Söyleşi*, s. 106; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 310-311.

edecektir. Hasmı eleştirmek ve toplum önünde mahçup etmek için okunan bir kitaptan alacaklarımız ile, hazır bir projeye katkıda bulunmak için okuduğumuz bir kitaptan elde ettiklerimiz farklı olacaktır[146].

Gadamer, yukarıda saydığımız faktörleri şu üç unsur altında toplamıştır: (1) Okuyucunun metinle paylaştığı ortak konu, (2) Okuyucunun çevreni, (3) Metinin çevreni. Okuyucunun çevreni: onun özel ve toplumsal yaşantısı, tecrübeleri, dünya görüşü, değer yargıları, kültür birikimi, gibi şeylerdir. Anlama sürecini ilk başlatan, okuyucunun işte bu çevrenidir. Bu çevren sabit değil, daima hareket halindedir. Metnin çevreni ise onun tarihselliğidir[147].

Amaç da dahil, yukarıda saydığımız bu faktörlerin anlama faaliyetindeki durumu ile ilgili farklı iki yöntemle karşılaşıyoruz. Bilimsel anlama yöntemine göre anlayanın doğru anlaması anlama faaliyetine girişmeden önce, her türlü ön anlamadan ve ön yargılardan arınmasına bağlıdır[148]. Geleneksel anlama yöntemine ve çağdaş yorumbilimine göre ise anlama faaliyetine girişirken, ön bilgilerden ve ön yargılardan kurtulmaya çalışmak gereksiz olduğu gibi, bunlardan kurtulmak imkansızdır da. Bunlardan kurtulmaya çalışarak anlamaya çalışmak da, yine bir ön yargıdır. Binaenaleyh, doğru anlayabilmek için, anlayan, kendi tarihselliğini onun bir ürünü olan önyargılarını bilinçle devreye sokmalıdır[149].

Gadamer'e göre anlamaya-erişme (come-to-understanding) süreci, bir metin gibi bir nesnenin önyargısız benimsenmesi meselesi değil, bir kimsenin kendi anlamlar ve beklentiler ("önyargılar") "ufku"yla metnin, başka kimselerin, yabancı kültürlerin ufkunun bir "kaynaşma"sıdır[150]. Gadamer: "Önyargılar bizim dünyaya açılış temayüllerimizdir". "Her ne kadar irademiz önyargıların esaretinden kurtulmaya yönlendirilse de, şüphesiz tamamen önyargılardan bağımsız anlama yoktur". "Yorumda kişinin kendi düşüncelerini (concepts) çıkarmaya çalışmak sadece imkansız değil bilakis açıkça anlamsızdır. Yorum yapmak kesinlikle şu anlama gelmektedir: Metnin anlamının gerçekten bize konuşmasını sağlamak için kişinin kendi ön-düşüncelerini (preconceptions) kullanmasıdır" der[151]. İnsanın varoluşunu anlamın içine sokan yorumsamacı yaklaşımın önde gelen ismi Martin Heidegger'e (1889-1976) göre de, anlama'da önyargılardan kurtulmak mümkün değildir. Öyleyse onları bertaraf etmeye kalkışmak yerine, onların bilincinde olmak gerekir[152].

Önyargılarımız bir bilgi koşulu olması nedeniyle bilgiye engel değildir; çünkü onlar, tarihsel geleneğimizle ilişkimizin temel yapısını oluşturur[153]. Her insan, kendini kuşatan bir toplum ve kültür içinde doğar ve büyür. İnsan ile toplum ve kültür arasındaki ilişki birbirinden ayrılmaz şekilde

---

[146] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 310-311.

[147] Şâra, *Yorumbilimsel Söyleşi*, s. 107; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 28.

[148] Şâra, *Yorumbilimsel Söyleşi*,s.106; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 311-312. Ayrıca bkz. Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 25-26.

[149] Şâra, *Yorumbilimsel Söyleşi*, s. 107; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 311-312; Sözen, *Söylem*, s. 76. Edward Said'in bu konudaki görüşü için bkz. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 34.

[150] Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 25-26, 33. Ayrıca bakılabilir: Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 139.

[151] Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 139.

[152] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 28.

[153] Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 27.

birbirine bağlıdır. İnsanın içinde yaşadığı toplum ve kültür, onun hareket noktasını da belirler. Sonuçta insanın çevresinden tamamen ayrılması ve kültürel mirasından tamamen soyutlanması mümkün değildir. "Dolayısıyla bir nassa, bir metne yaklaşan okur (yorumcu), belli bir okuma birikimi, bir toplumsal kültürel bakış, bir inançlar beklentiler yumağı ile yaklaşır. Bu birikimden kaynaklanan bir ön anlamayı da birlikte getirir. Gerçekte her okurun bir metni anlaması, kendi dünya yaşantısının, bilinç deneyinin boyutlarıyla, özellikle de dil yetisiyle doğru orantılıdır. Böylece, her yorumlama edimi biraz da kendi benliğimizin yorumlanışıdır"[154].

Bir metni anlamaya girişirken ilkin daha önce bildiklerimizle bağlantılar kurarız ve bununla bir ön anlamaya yöneliriz. Zira anlama, göndermeli bir işlemdir; bir şeyi, ancak bilmekte olduğumuz başka bir şey ile karşılaştırarak anlarız[155]. Goethe'nin dediği gibi: "Her göz görür, ama sadece bildigini görür"[156]. İşte burada anlayanın önceden bildiği şeylerin önemi ortaya çıkıyor.

Burada yeri gelmişken Schleiermacher'in hermenötik daire fikrinden de sözetmek gerek. Schleiermacher, bütünün parçalarından yola çıkılarak anlaşıldığı gibi, parçaların da bütünden yola çıkılarak anlaşılacağını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, anlamanın doğruluğunun kıstası, ayrıntıların tümle, tümün de ayrıntılarla uyuşumu olmaktadır. Bu uyuşum gerçekleşmiyorsa anlama gerçekleşmedi diyebiliriz. Schleiermacher, bu parça ile tümün oluşturduğu 'hermenötik daire'de bir de nesnel-öznel boyut ayırımı yapar. Schleiermacher'in yaklaşımı kısaca üç adımda özetlenebilir:

a. Anlama ulaşmak için bir kelimeyi yazarın yapıtının bağlamı içine koymak gerekiyorsa; her metni de yazarın tüm yapıtlarının içine koymak gereklidir.

b. Aynı şekilde, yazarın yapıtlarını, söz konusu edebi türlerin içine, giderek tüm edebiyatın içine konmalıdır. Bu işin nesnel yönünü oluşturmaktadır.

c. Diğer taraftan aynı metin, oluşturma sürecinin bir anını ifade etmesi açısından yazarın manevî yaşamının içinde belirlenmelidir[157]. İşte Schleiermacher'e göre böylelikle işin nesnel ve öznel boyutlarını içeren bir hermenötik daire oluştugundan anlama varılabilir[158].

Anlama'nın ne olduğuna gelince, anlambilimcilere göre anlama, çift kutublu zihinsel çağrışım sonunda elde edilen bilgidir. Çift Kutublu Zihinsel Çağrışım'da önce konuşan ve anlatan, dış dünyasına veya iç dünyasına ait bir göstergeyi zihinde ona ait bir kavram ile alır ve ifade eder. Daha sonra aynı şekilde onu dinleyen, zihninde o ifadeye ait kavramla onu beller. Her iki zihnin kavramları arasındaki çağrışımın örtüşmesi anlamayı doğurur. Bu çağrışımın birinci safhasına *anlamlama*, ikinci aşamasına da *anlama* denir. Anlama; bir kavramı, bir nesneyi bir varlığı veya hâdiseyi, zihnimizde canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluştur. Gösterge, zihnimizde kendisine ait olan bir anlamı uyarır ve böylece gerçek, zihnimizde ifade etmeden önce anlamlanır[159]. Konuşan ile dinleyenin zihinlerinde çağrıştırılan şeylerin örtüşmesi de anlamayı gerçekleştirmiş olur.

---

[154] Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 116; Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 149-150.

[155] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 311-312.

[156] Uçar, *Mana ve Mazmûn*, s. 13.

[157] Gadamer, "*Tarih bilinci Sorunu*", s. 99.

[158] Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 136.

[159] Bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 15-16.

Yorumbilimciler ise anlamayı yalın olarak; "Yabancı bir öznenin, ruhsal yaşamın kendini ifade ettigi her türlü göstergeyi kullanarak, ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını kavramaktır"[160] diye tarif ederler. Çoğunlukla anlamayı, kavramaya veya vâkıf olmaya karşılık kullananlar olmuştur. Ne var ki, bazıları anlamayı kavramanın da ötesinde bir şey olarak görürler. Kavramak, olaylar ve eşyalar arasındaki ilişkilerin elde edilmesidir. Anlamak ise, simgeleştirme ilişkilerinin elde edilmesidir. Gözleme dayalı şeyleri kavrarız, bilgi edindigimiz şeyleri anlarız. Her anlama kavramayı gerektirir, ancak her kavrama anlamayı gerektirmez[161].

Genel olarak anlama; konuşanın dış dünyadan alıp zihnindeki kavramlarla örtüştürdügü bir şeyi, belli bir amaçla başka bir kimseye iletmesi ve bu iletim neticesinde, anlatılan şeyin dinleyenin zihninde var olan kavramlarla örtüşmesidir, diye tarif edilecek olursa Anlambilimcilere göre bir anlama faaliyetinde beş ayrı unsurun var olduğu görülecektir. Bunlar: (1) Anlatan, (2) Anlatılan, (3) Bağlam ve amaç, (4) Anlaşılan, (5) Anlayan.

Anlatan, anlamadan anlatırsa konuşan (konuşucu), anlayan da anlamadığı taktirde sadece dinleyendir. Çünkü anlama, ağız ile kulak arasında, konuşan ile dinleyen arasındaki bir iletişim degil, iki zihinsel faaliyet arasında, yani anlatan ile anlayan arasında bir ilişkidir. Anlatılan, dış dünyadan anlatanın zihnindeki kavramlarla örtüşen şeyler, anlaşılan ise, anlatılanlardan, dinleyenin zihnindeki kavramlarla örtüşenlerdir. Eğer bağlam ve amaç ayrı ayrı ele alınacak olursa, bu durumda anlama faaliyetinin unsurları altıya çıkar. Her anlama faaliyetinde, anlatılan ile anlaşılan şeyin örtüştügü nokta amaçtır[162]. Anlatılan, anlaşılana tekâbül ediyorsa bu, doğru anlamadır[163].

---

[160] Ricoeur, "*Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek*", s. 27.

[161] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 36; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 25-26.

[162] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 35-36.

[163] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 200, 220, 317.

BİRİNCİ BÖLÜM

LAFIZ-ANLAM İLİŞKİLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM
LAFIZ-ANLAM İLİŞKİLERİ

I- KAVRAM

Kavram (Alm. Begriff; Fr. concept, notion; İng. concept, notion, Begriff, Ar. mefhûm) kavramı, bugüne kadar düşünürlerin, ruhbilimci ve dilcilerin, üzerinde uzun uzadıya durdukları, açıklamaya ve tanımlamaya çalıştıkları bir sorundur. Buna karşılık, kavramın dille iç içe olması, kavramı belirlemeye çalışırken karşımıza "dil ve düşüncenin ilişkisi" sorununun çıkması dolayısıyla, herkesçe benimsenmiş bir kavram tanımını vermek imkanı bulunmamaktadır. Bununla birlikte kavram için bazı özellikler ve bakış açıları zikredilmiştir. Şimdi biz bunlardan sözedeceğiz.

Geleneksel mantık açısından kavram, "bir objenin zihindeki tasarımı, tasavvuru" olarak tanımlanmaktadır[164]. Kavramlar, kelimeye sıkı sıkıya bağlı, aynı dili konuşan kimselerde ortak olan genel tasavvurlardır[165]. Yine bir mantıkçının görüşüne göre, "kavram, dilden önce var olan ve ilk olarak dil aracıyla anlatımını bulan bir kuruluş değil, terimin ses yapısının bir soyutlamasıdır; terimin yanında, ondan bağımsız olarak bulunan bir nesne sayılamaz". Ünlü dilbilimci J. Lyons ise "kavram, zihnin, nesneleri kavramasına ya da bilmesine araç olan düşünce ya da mantıksal yapıdır" der[166]. Bazılarına göre ise kavram, anlamdır, kavram da anlam da aynı şeydir. Bir diğer ifadeyle kavram ve anlam aynı anlamda kullanılmaktadır. Kavramlar, Heidegger'in ifadesiyle anlamın silahları ya da Wittgeinstein'in ifadesiyle ise araçlarıdır[167]. Bazı dilciler, dilden ayrı olarak kavramların var olabileceğini kabul etmezken, kimileri de dile dayanmayan, dilin dışında da kavramların bulunduğunu düşünmektedir[168]. Bizce dil dışında kavramların varlığı kabul edilse bile bunlar, nitelikleri belirgin olmayan, buğulu kavramlardır ve dille ifade edilemediği için de yok gibidirler.

Kavram, bir başka açıdan "ortak nitelikleri olan nesnelere verilen ad" olarak da tanımlanabilmektedir. Biz, dünya üzerinde kanarya, ağaçkakan, kırlangıç, güvercin... gibi ayrı ayrı adlarla adlandırılmış yaratıklara ortak bir ad veriyoruz: Kuş. Yine çınar, akasya, servi, kavak, mürver gibi değişik bitkileri de ağaç ortak adı altında topluyoruz. Şu halde kavram, dildeki bir genelleme, bir soyutlama hatta sınıflandırma sayılabilir[169]. Kavram bir varolanın bütün hallerini içine aldığı için

---

[164] Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 103; Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 14; Öner, Klasik *Mantık*, s. 27, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 116; Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 38, *Her Yönüyle Dil*, III, 151; Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 25; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 303; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 223-224; Taylan, *Mantık*, s. 115, 116; Çüçen, *Mantık*, s. 24-25. Aristoteles'e göre kavram, I. Analitikler'de belirttiğine göre, en kısa ifadesine göre; "Nesnelerin tarifinin bir kelime ile ifadesidir." Bkz. Atademir, *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 99. Arap dilinde bir isim sadece zihnimizde oluşan kavramlara delalet etmez, bununla birlikte ismin müzekkerlik, müenneslik oluşuna, marife ya da nekire oluşuna da delalet eder. Bkz. el-Usûd, "*Delâletu'l-ism*", s. 366-369.

[165] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 38.

[166] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 152.

[167] Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 14.

[168] Aksan, *Anlambilim*, s. 41. Burada Gâzâlî'nin varlıkla ilişkili şu görüşünü zikretmek yerinde olacaktır: Varlığın dört mertebesi vardır; bir şeyin gerçeklikteki varlığı, zihindeki varlığı, lafızdaki varlığı (ses yönü), yazıdaki varlığı. Yazı, lafza delalet eder. Lafız zihindeki manaya delalet eder. Nefisteki olan (mana) da gerçeklikteki varlığın temsilidir... Gerçeklikteki ve zihindeki varoluş, ümmetlere ve ülkelere göre değişmez, lafız ve yazı ise değişir. Çünkü yazı ve lafız, vaz' ve ıstılâh ile delalet ederler. Bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 47-48; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 73, 93.

[169] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 152-153; Charles W. Morris, *"Göstergeler Kuramının Temelleri"*, s. 146-147; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 42-43, 45, 64. Ayrıca bakılabilir: Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 14; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 114; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 188; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 223; Çüçen, *Mantık*, s. 25.

geneldir ve canlandırılamaz yani göz önüne getirilemez, objenin şu veya bu niteliğini taşımaz. Aksine bir varolanın (objenin) bütün halleri o kavramın içine girer. Bu sebeple kavramın canlandırılması, somutlaştırılması mümkün olmaz[170].

Bir şeyin kavramı, o şeyin bilgisidir[171]. Buna göre, epistemolojik açıdan kavram, işaret ettiği şey ya da nesne hakkındaki bilgimiz arttıkça, hacmi durmadan genişleyen bir depo niteliğindedir. Bu bakımdan kavram, dilde hiçbir zaman tam olarak ifadesini bulamayan bir potansiyaliteye sahiptir[172]. Başka bir deyişle kavram bir var olan hakkında verilen hükümler yığınıdır. Bu bakımdan kavram, deyim yerindeyse, varolanın kütüğüdür (registre). Bu kütük kapanmayan bir kütüktür. Varolan tanındıkça, ona nüfuz edildikçe, kütüge kaydedilen hükümler çoğalır. Önceden verilen hükümler değişebilir de. Bu yüzden bir kavramın içerigi sürekli değişir. İnsan bilgisinin değişip gelişmesi bu anlamdadır. Varolanın bizdeki kütüğü sürekli değişmektedir. Sürekli değişmeye rağmen kavramda değişmeyen bir husûs da vardır. Eğer böyle olmasaydı insanlar arasındaki iletişim (communication) mümkün olmazdı. Kavramdaki değişmeyeni anlamak için onun şu iki özelliğine dikkat etmek gerekir: Birisi kavramın seçikligi, diğeri kavramın açıklığı'dır. Kavramın seçikliği bir varolanı diğer varolandan ayıran niteliğidir. Bu nitelik çerçeve olarak varolanın ifadesidir. Açıklık ise kavramın içerigidir. İşte bir kavramda değişmeyen onun seçikligi, değişen ise açıklığıdır. Bir kavramın seçikligi her zaman herkeste aynıdır. Açıklığı ise hem fertlere, hem zamana göre değişir[173].

Bir dildeki sözcüklere anlamını veren kavramlardır[174]. Kavramın belli bir anlamı vardır ve genellikle fertler arasında müşterektir. Bu anlam lugatlarda belirlenir, tanımı yapılır. Bu anlamda kavramın objektif bir muhtevası vardır demektir. Ne var ki kavramın seçikliği ifadesiyle de anlatmaya çalıştığımız gibi her kavramın objektif anlamı fertlerde farklı izlenimler doğurur. Yani varolan, ferde farklı etkilerde bulunur. Bu şöyle gösterilebilir:

Varolan ⟶ Kavram ⟶ İzlenim

Kavram, objektif, kollektif niteliğe sahipken, izlenim sübjektif ve kişiseldir. Bu sübjektiflik ferdin varolan karşısındaki tutumuna bağlıdır. Varolan, ferdin tutumuna göre izlenim bırakır. Herhangi bir varolan karşısında fertlerin izlenimleri farklı olduğundan, kavram hiçbir ferdin izlenimini tam ifade etmediği için o bir ferdin değil, fertlerin ortak malı olur; kollektiflik ve objektiflik karakterini bu yolla elde eder. Aynı şekilde varolanlar hakkında hüküm ve değerlendirmelerimiz daha çok onun kavramının bizde bıraktığı izlenimlere göre olduğu için kavramların fertler üzerinde bıraktıkları farklı izlenimler, varolanı temsil eden kavramdan değil de ferdin kendisinden kaynaklanır[175].

Kavramların değeri (kişide oluşan izlenim ve kavrama karşı tutumu), niteliği, aynı dilbirliğinden olan (aynı dili konuşan) kimselerde aşağı yukarı aynı olsa da, bir sözcük söylendiğinde zihinde

---

[170] Öner, Klasik *Mantık*, s. 28, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 116; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 43; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 224; Çüçen, *Mantık*, s. 25.

[171] Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 117; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 304.

[172] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 304.

[173] Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 118. Bir kavramın açık olması, o kavramın kaplamını, seçik olması da içlemini bilmek demektir. Bkz. Taylan, *Mantık*, s. 118.

[174] *Felsefe Sözlüğü*, İvah Frolov Yönetiminde Bilimler Akademisi, s. 263.

[175] Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 26-27.

canlanan tasarımı, kişinin yetişme çevresine, kültürüne, kişisel niteliklerine ve kişisel deneyimlerine, ruhsal yapısına göre ufak tefek ayrımlar gösterecektir. Köyden hiç çıkmamış, yalnızca köy düğününü bilen bir kişinin zihninde canlanan, köy düğünü iken; yaşam düzeyi yüksek bir kentlininse daha değişiktir. Yine kutsal bir nimet sayılan ekmek kavramı da böyledir: Sacda ya da tandırda pişirilen ekmek yiyen kimseyle yalnız kentlerde satılan ekmeğe alışmış olan kimsenin ekmek tasarımları arasında elbette ayrılık bulunacaktır[176]. Bunlar özel tasarımlardır, ancak, genel tasarımlar yine de aynı niteliği taşır.

Şu halde, kavramlar aynı dili konuşan kimselerde toplumsal olduğu halde birtakım kişisel değerler de taşır, değişik tasarım ve duygular uyandırır. Örneğin pastayı çok seven bir kimseye pasta dendiğinde onda uyanan tasarım ve duygularla, bir kez pastadan zehirlenip ağır hastalanan kimsedeki tasarım ve duygular aynı değildir. Bu açıdan kavramların uyandırdığı tasarımları, (a) *genel* (topluma, dilbirliğine özgü olan), b) *özel* (kişiye özgü olan) biçiminde ikiye ayırabiliriz[177].

Sonuç olarak kavramı, özet bir şekilde şöylece belirleyebiliriz:

1) Kavram, dünyadaki nesnelerin, biçimlerin, olgu, durum ve devinimlerin dilde anlatım buluşudur. Bu anlatım, tuz, ip, su; yüreklilik, çöpçatan, açlık; hasıraltı, tepeden inme, açıkgöz gibi değişik ses ve biçimlerle, değişik yollardan gerçekleşir; somut ve soyut diye nitelediğimiz kavramları oluşturur[178]. Kavramlar insanın çevresindeki nesnelere, olay ve durumlara ait, kişisel gözlem ve deneyimlere dayanan tasarımların zihinde yer eden ve bir soyutlama'yla (abstraction) dile dönüşen yönüdür, göstergelerin gösterilen yanıdır[179].

2) Kavram, dünyadaki nesnelerin ortak niteliklerine dayanan, dile özgü bir genelleme, bir soyutlamadır[180].

A- KAVRAMLA İLİŞKİLİ BAZI TERİMLER

Yukarıda saydığımız özellikler dışında kavramların nelik, gerçeklik, kimlik; içlem ve kaplam gibi niteliklerinden de bahsedilmiştir. Bunları kısaca açıklayalım:

Tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertleri dikkate alınırsa, nelik (mahiyet); eğer zihin dışındaki fertleri dikkate alınırsa gerçeklik (hakikat) denilir. Zihin dışında fertleri ister bulunsun ister bulunmasın her kavramın neliği vardır. Fakat zihin dışında objesi bulunmayan kavramların gerçekliği (hakikatı) yoktur. Mesela, "insan" kavramının hem neliği hem gerçekliği vardır. Çünkü insan denince zihinde onu karşılayacak bir "tasavvur" bulunduğu gibi insan kavramının zihin dışında delalet ettiği fertler de mevcuttur. Halbuki masallarda geçen "anka kuşu" kavramının, neliği vardır fakat gerçekliği yoktur. Çünkü anka kuşu denince zihinde onu karşılayacak bir anlam vardır. Fakat zihin dışında anka kuşunun delalet edeceği bir obje yoktur[181]. Dolayısıyla zihnimizde var olan her kavramın bir gerçekliğinin olacağı diye bir durum sözkonusu değildir. İnsan zihni, bazen elindeki mevcut kavramlar

---

[176] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 153-154, *Anlambilim*, s. 41-42, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 39.

[177] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 154.

[178] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 153; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 162.

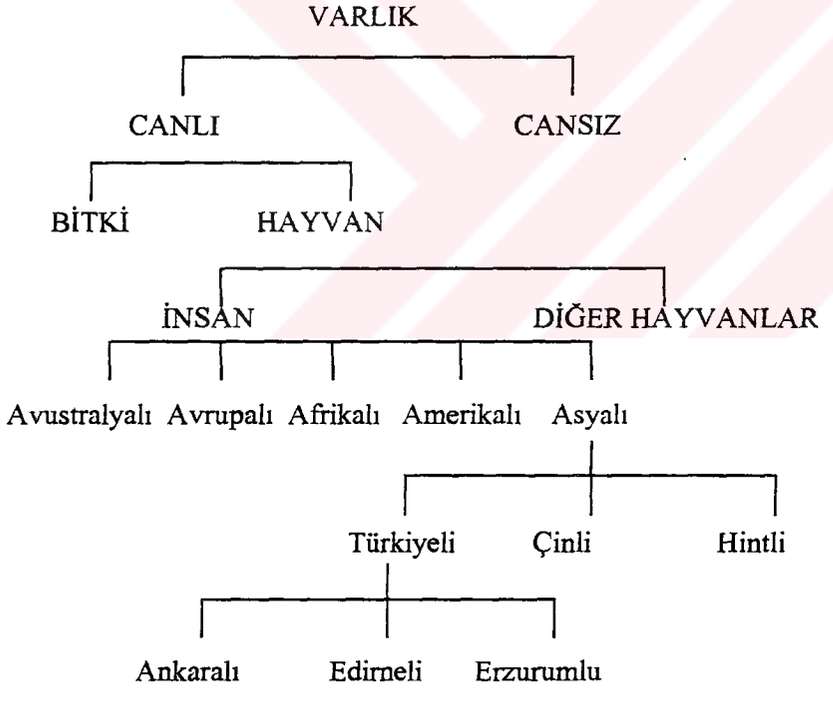
[179] Aksan, *Anlambilim*, s. 41-42.

[180] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 153; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 162; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 209.

[181] Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 17-18; Öner, Klasik *Mantık*, s. 31, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 25; Taylan, *Mantık*, s. 120; Çüçen, *Mantık*, s. 27.

bütününden yola çıkarak, gerçeklikte somut olarak hiç karşılaşmadığı durum ve nesneleri hayalgücüyle üretip, bunlara adlar yakıştırır. Yukarıda gerçekliği olmadığını söylediğimiz "anka kuşu" bunun bir örneğidir. Yine masallarda rastladığımız olağanüstü varlıklar, periler, ejderhalar, yedi başlı dev vb. de böyledir[182]. Eğer gerçekliği olan bir kavramı, yani bu kavramın delalet ettiği gerçekliklerden birisini belirtirsek, başka bir deyişle, onu nitelikleri ile ortaya koyup da diğerlerinden ayırırsak, bu gerçekliğe de kimlik (hüviyet) denilir[183].

İçlem ve kaplam meselesine gelince, bir kavram, ya içine aldığı fertlere delalet eder, mesela insan kavramı, Ali, Veli, Ayşe vs. gibi fertlere delalet eder ki, bu fertlere o kavramın kaplamı (şumul-extension) denir veya o fertlerin ortak nitelikleri, özellikleri ve karakterlerine delalet eder, mesela Ali, Veli gibi fertleri insan kılan onlardaki duygululuk, hareketlilik, akıllılık gibi vasıflardır. İşte bu vasıflara da insan kavramının içlemi (tazammun-comprehension) denilir. Yani kaplam, bir kavramda genelleştirilen bir nesne sınıfıdır; içlem ise, nesnelerin belli bir kavram içinde genelleşip ayırdedildiği (genellikle asli) temel özelliklerin toplamıdır[184]. Bu iki nitelik (içlem ve kaplam) birbirine karşı olarak değişirler, ters orantılıdırlar, yani kaplam çoğalınca içlem azalır, içlem çoğalınca kaplam azalır. Mesela, kavak kavramından ağaç kavramına geçerken kaplam artar, içlem azalır. Ağaç kavramının kaplamı daha geniştir. Çünkü, ağaç kavramı,içinde kavaktan başka çam, çınar, vs. gibi bütün ağaçları içerir. Kavak ağacının da içlemi ağaçtan fazladır. Çünkü, ağaç kavramı kavak kavramının bütün özelliklerini içine almaz, ağaç kavramının özellikleri, bütün ağaçlarda müşterek olan özelliklerdir[185]. Tümel bir kavramın İçlem ve kaplamını şu şemayla gösterelim:



[182] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 45.

[183] Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 18; Öner, *Klasik Mantık*, s. 31; Taylan, *Mantık*, s. 120; Çüçen, *Mantık*, s. 27.

[184] Öner, *Klasik Mantık*, s. 31-32; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 98, 110-111; Taylan, *Mantık*, s. 121-122; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 182, 219; Çüçen, *Mantık*, s. 27, 177; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 174, 202. Benzeri ifadeler için bkz. Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s. 103; *Felsefe Sözlüğü*, İvah Frolov Yönetiminde Bilimler Akademisi, s. 264.

[185] Öner, *Klasik Mantık*, s. 31-32; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 188; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 98-110; Taylan, *Mantık*, s. 121-123; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 182, 219; Çüçen, *Mantık*, s. 27-28.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Bir kavramın kaplamı belirtilmekle, içlemi de belirtilmiş olmaz, ama içlemi belirtilmekle, mutlaka kaplamı da belirtilmiş olur. Yukarıdaki şemada, canlı teriminin içlemi "varlık" terimidir, kaplamı ise "bitki", "hayvan" ve "insan" terimleri ile bunlardan çıkarılan bütün terimlerdir. Burada tamamen mücerret (soyut) olan varlık teriminin içlemi bulunmadığı gibi, müşahhas (somut) olan Edirneli teriminin de kaplamı kalmamıştır. (Burada; Ankaralı, Edirneli, Erzurumlu terimlerinin kaplamlarının da varlığı unutulmamalıdır.) Görüldüğü gibi içlem-kaplam ilişkisinde, içlemde yükseldikçe mücerretlik artar, sonunda varlık gibi evrensel bir terime ulaşılır. Kaplamda indikçe müşahhaslık çoğalır, sonunda müşahhas bir ferde ulaşılır[186].

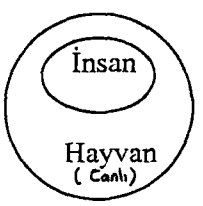
B- KAVRAMLAR ARASI İLİŞKİLER

Kavramların birbirleriyle çeşitli ilişkileri vardır. Her kavram ötekilerden ayrıldığı, ötekilere benzediği ölçüde değer kazanır, birim olarak ortaya çıkar. Bir kavramı kavram yapan, öteki kavramlarla olan ilişkileri, öteki kavramların varlığıdır[187].

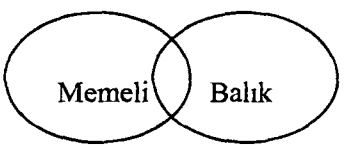
Bu açıdan yaklaştığımızda iki kavram arasında dört türlü ilişki olabilir: Eşitlik (müsavat), ayrılık (mübâyenet, dışlama ilişkisi), tam girişimlik (umûm ve husûs mutlak, kapsama ilişkisi) ve eksik girişimlik (umûm ve husûs min vech, kesişme ilişkisi). Eğer iki kavramın herbiri diğerinin bütün fertlerini karşılarsa, ifade ederse aralarında eşitlik vardır denir, konuşan ile gülen gibi. İki kavramdan herbiri diğerinin hiçbir ferdini içine almazsa ayrılık vardır denir, insanla at (ya da ağaç) gibi. İkisinden yalnız biri diğerinin bazı fertlerini içine alırsa aralarında eksik-girişimlik vardır denir, memeli ile balık gibi. İki kavramdan yanlız biri diğerinin bütün fertlerini içine alıyorsa, bunlar arasında tam girişimlilik vardır, canlı ile at gibi. Bu dört ilişkiyi şekillerle gösterelim:

Birinci şekil

İkinci şekil



Üçüncü şekil



Dördüncü şekil

1-Eşitlik: Konuşan ve gülen kavramlarının ikisi de insana has vasıflardır. Her konuşan gülendir ve her gülen konuşandır.

2-Ayrıklık (ya da aykırılık): İnsan kavramının hiçbir ferdi at kavramı içine, at kavramının hiç bir ferdi insan kavramının içine girmez. Yani hiçbir at insan değildir ve hiçbir insan at değildir.

---

[186] Taylan, *Mantık*, s. 122-123. Bu konuda ayrıca bakılabilir: Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 114.

[187] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 43. Krş. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 37, 65.

3-Tam-girişimlik: İnsan kavramı içine giren bütün fertler hayvan kavramı içine girer ama, hayvan kavramı içine giren bütün fertler insan kavramı içine girmez. Yani bütün insanlar hayvandır ama, bazı hayvanlar insandır.

4-Eksik-girişimlik: Memeli kavramının bazı fertleri balık kavramı içine, balık kavramının da bazı fertleri memeli kavramı içine girer. Yani bazı memeliler balıktır. Bazı balıklar memelidir[188].

Kavramlar arası ilişkilere değinirken özellikle Alman bilgini J. Trier'in dil alanı (Sprachfeld) teorisi ve başka araştırıcıların kavram alanı, anlam alanı, sémantique alan (نظرية المجال الدلالي), lengüistik alan adlarıyla ele aldıkları, geliştirdikleri yöntemden bahsetmeden geçemeyiz. Bu yönteme göre tek bir kavram yalın olarak, tek başına incelenemez. Bilgine göre (Trier) kelimelerin gerçek anlamları ya da belirttikleri kavramlar, ancak bunlarla ilişkisi, yakınlığı bulunan öteki kavramlarla birlikte, bir alan içinde düşünüldükleri takdirde kesinlikle belli olabilir. Göstergelerin gerçek değerleri de ancak böylece (bağlantılı oldukları öteki kavramlarla bir arada değerlendirilince) belirlenir. Bugün de birçok araştırmacının benimsediği bu görüş, G. Ipsen'den beri kullanılagelen "mozaik" benzetmesiyle daha iyi canlandırılabilir: Dil alanı ya da kavram alanı denen şey, tıpkı mozaik gibi birbirini sınırlandıran çeşitli parçacıkların birleşmesinden oluşmuş bir alandır; bu alan içinde her kavramın değeri, ancak kapladığı yerle belli olur. Her dil, dünyadaki şeyleri tamamıyle kendine özgü bir şekilde ve tarihi boyunca değişebilen birtakım ilkelere göre sınıflandırır, düzenler[189].

Trier'in verdiği örneklerden biri, eskiden Alman okullarında öğrencinin öğrenim durumunun değerlendirilmesiyle ilgilidir. Eksik/kusurlu-yetersiz-yeter-iyi-pekiyi gibi notların bulunduğu sistemde mangelhaft 'eksik/kusurlu' kavramı, bunun değeri, ancak kavram alanının alt alta sıralanmış beş değerden oluştuğu ve aşağısında, yukarısında hangi değerlerin bulunduğu bilinirse belli olur. Sistem dörtlü ya da altılı olursa değerlerde değişme olacak, bu değerlerden her birinin değeri, sisteme göre değişecektir[190]. Bir fakültede, 100'den 95'a kadar ممتاز مع الشرف, 94'den 90'a kadar ممتاز, 89'dan 85'e kadar جيد جداً, 84'den 70'e kadar olana جيد, 69'dan 60'a kadar olana متوسط, 59'dan 50'ye kadar olana مقبول denildiğini düşünelim. Başka bir fakülte ise 100'den 80'e kadar olana ممتاز, 79'dan 60'a kadara olana جيد, 59'dan 50'ye kadar olana ناجح desin. İkinci not sistemindeki 'mümtâz' kelimesinin delaletinin birinci sistemdekinden farklı olduğunu farkederiz. Her ne kadar 95 ile 90 arasındakilerde bir uyuşum sağlansa da, birinci sistemdeki her 'mümtâz' ikinci sisteme göre mümtâz olurken, bunun tersi doğru olmamaktadır. Yine جيد kelimesinin de aynı şekilde her iki sistemde farklı olduğunu görmekteyiz. Şu halde her bir kelimenin her iki sistemde de direk bir karşılığı yoktur[191].

---

[188] Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 16-17; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 151-153; Öner, *Klasik Mantık*, s. 32-33; Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 21, 28-31; Taylan, *Mantık*, s. 123-125; Çüçen, *Mantık*, s. 28. P. Guiraud ise kavramlar arasında üç tür bağıntı zikretmiştir ki bunlar, birbiriyle dışındalama, içindeleme ve kesişme (bir diğer deyişle, dışlama, kapsama, kesişme ilişkileri) bağıntılarıdır. Bkz. P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 27-28. Ayrıca bkz. Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 43-44.

[189] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 163, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 44, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 114, *Anlambilim*, s. 42. Ayrıca bakılabilir: Hicâzî, *Medhal ile ilmi'l-luga*, s. 74-75; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 64.

[190] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 163-164, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 45

[191] Ayrıca başka örnekler için de bkz. Hicâzî, *Medhal ile ilmi'l-luga*, s. 75-76. Güzel kavramının diğer kavramlarla ilişkisi çerçevesinde bkz. Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 44.

Yapısalcılık akımının temsilcilerinden olan A. J. Greimas, Saussure'ün gösteren-gösterilen ikiliğini çıkış noktası alarak kavramlar-arası ilişkiler çerçevesinde burada bizim için önemli olan şu bilgileri vermektedir: (1) Bir tek terimin (biz buna, yol, kalem gibi bir ad, bir sözcük ya da gösterge diyebiliriz) bir anlamı yoktur. (2) Anlamın ön koşulu bağıntı'dır (relation). Bu bağıntı sözcüğüyle bilginin anlatmak istediği, iki sözcüğün birlikte kavranabilmesi için bulunması gerekli ortak yanları ya da bunların birbirinden ayırt edilebilmelerini sağlayan başkalıklarıdır. Örneğin keşif uçağı ile avcı uçağı tamlamalarında uçak ortak yanı, keşif ve avcı ise başkalığı göstermektedir. Büyük'le küçük'te ortak yön niceliktir; bunlar nicelik açısından bir betimleme sağlar; ayrılıkları ise birinin küçük, birinin büyük oluşudur. Büyük'le küçük ya da beyaz'la siyah gibi öğelerin ilkel yapılarının dayandığı temele anlam ekseni (axe sémantique) denir. Büyük'le küçük'ün anlam ekseni ölçü, niteliktir; beyaz'la siyah'ın anlam ekseni ise rengin yokluğudur[192].

C- KAVRAMLAŞTIRMA

Önce gerçek dünya vardır. İnsanlar gerçek dünyadaki olguları ve nesneleri şu ya da bu biçimde (içinde yaşadıkları kültüre göre de değişen bir biçimde) algılarlar, sınıflandırırlar ve aralarında ilişkiler kurarlar. Bu sınıflandırmanın bir sonucu olarak (gerçek dünyanın, çevrenin bu sınıflandırmayı yönlendirmesi, kültürle çevre arasındaki bir etki-tepki mekanizmasının varlığı saklı kalmak koşuluyla) zihnimizdeki kavramlar ortaya çıkar[193].

Kavram birimleri böylece oluştuktan sonra, sıra, kavramların iletişim aşamasında nasıl temsil edileceğine gelir. Bu, iletişim göstergelerinin ikinci aşamasıdır. Örneğin "Ev" kavramı, dilde "e-v" ses öbeğiyle mi temsil edilecektir, yoksa örneğin Almanca'da olduğu gibi "h-a-u-s" ses öbeğiyle mi?[194] Tabiîdir ki her dil, (maddî ya da manevî varolan) kavramları kendine göre dilsel göstergelerle sembolleştirecektir. Kavram dille ifade edilirse buna terim denilir. Böylece terimler kavramlara, kavramlar varolanlara delalet eder[195]. Varolanı tanımada, iradî eylemlerimizi yönetmede esas olan kavramdır. Terimler, aracı sembollerdir. Kelimelerle değil, kavramlarla düşünülür. Düşüncelerimizi başkasına kelimelerle aktarırız[196]. Yani kelime bir semboldür, gerçeği yansıtmaz[197]. Aksine bizi kavrama götürür.

İşte anlambilimde bir nesneyi, bir eylemi, bir olayı zihnimizde bir ses bileşimine, bir göstergeye bağlama, bir kavramı bir göstergeyle dile getirmeye, başka bir deyişle bir göstergede, gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin kurulmasına *anlamlama* ya da *kavramlaştırma* denir[198]. Bir göstereni gördüğümüz, duyduğumuz, şu ya da bu biçimde algıladığımız zaman, onun gösterileni, yani anlamı

---

[192] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 166. Ayrıca bkz. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 59-60.

[193] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 63.

[194] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 65.

[195] Öner, Klasik *Mantık*, s. 27. Ayrıca bakılabilir: Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 116; Taylan, *Mantık*, s. 115, 120; Çüçen, *Mantık*, s. 24, 25.

[196] Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 116.

[197] Uçar, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*, s. 21.

[198] Guiraud, *Anlambilim*, s. 8; Aksan, *Anlambilim*, s. 31, 97; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 63. İşler karışınca, mevcut karışıklıktan kâr etmeye çalışmak ya da kendisine bir menfaat sağlamak amacıyla fitne çıkarmak için söylenen يصطاد في الماء العكر deyimi, bir olgunun sözcüklerle kavramlaştırılmasına güzel bir örnektir. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 363.

zihnimizde oluşur. Sinemada bir 'ev' gördügümüz zaman, bu görüntüsel imge, bizde "Ev" kavramını oluşturur. Dolayısıyla ev görüntüsüyle ev kavramı arasında bir bag kurulur, görüntüyle kavram ilişkilendirilir, başka bir deyişle *anlamlama* süreci gerçekleşir. Burada dikkat edilmesi gereken, zihnimizdeki kavramın ya da bir göstergenin taşıdığı anlamın, gerçek dünyadaki nesnelerle özdeş olmadığı gerçeğidir. Kafamızın içinde gerçek bir ev değil, "Ev" kavramı vardır. Zihnimizdeki kavramla gerçek dünyadaki nesneler aynı şeyler değildir[199]. Aynı şekilde bir sözcük de hiçbir zaman kastettiği şeyin kendisi değildir, hep o kastedilen kavramın yerine geçen bir simgedir (sembol). Bir durumu, o durumun içerdiği gerçek nesneleri kullanarak ya da göstererek anlatmaktansa, o nesnelerin simgeleri, yani göstergeleriyle (hele dil gibi insanın yanında taşınması çok kolay olan bir aracıyla) aktarmak çok daha basittir. İşte insanı insan yapan özelliklerden biri de bu simge oluşturma yeteneğidir; bir durumu, o durumun verileri gözönünde değilken (dilsel) simgeler aracılığıyla aktarmaktır[200], yani nesne, olay ve olguları anlamlamak, kavramlaştırmak sonra da bu kavramlara delalet edecek simgeler (semboller) koymaktır.

Zihnimizdeki kavramların oluşabilmesi için, dış dünyadaki nesnelerin belli bir genellemeye ve sınıflandırmaya sokulması gerekir. Kavramların alanları ancak bu işlem sonucunda belirginleşir. Bu, bir bakıma yapay bir işlemdir, çünkü dış dünyada birbirinin tıpkısı nesneler (doğal) olmadığı gibi, geçişler de oldukça yumuşaktır. Ama bu genelleme, sınıflandırma, kavramlaştırma işlemini yapmasaydık, dış dünyayla baş etmemiz oldukça zorlaşacaktı. Örnegin, "koru" sözcügü (kavramı), "orman", "koru", "ağaçlık", "çalılık" gibi bir ayrıştırmanın, sınıflamanın bir ögesidir. Doğada böyle kesin bir ayırım olmadığı gibi, dildeki bu kavramlar da aslında kesin bir bilimsel değerlendirme sonucu ortaya çıkmamışlardır, ama dilde gene de böyle bir kavramsal degerlendirme yapılmıştır ve bu, az çok, doğada rasladığımız durumlara karşılık gelir. Çalıyla ağaç arasındaki sınır da doganın verileri açısından öyle pek kesin değildir (kavramlar-arası ilişkiler burada düşünülmelidir). Doğada birbirine benzemeyen binlerce tür ağaç vardır, ama insanlar bu tek tek ağaçları genel bir ağaç kavramı altında toplamayı başarmışlardır.

İnsanlar, şu ya da bu ortak paydayı alıp bir sınıflandırma yapar ve her sınıfa (eger bizim için bir sınıfsa) ayrı bir ad verir. Bu biraz da çevreye ve yaşam koşullarına bağlı bir şeydir[201]. Örnegin, Eskimolar'da karla ilgili, türlerini, dönüşümlerini ve birikim şekillerini ifade eden o kadar çok sözcük vardır ki insanı şaşırtmaktadır. Çünkü kar, Eskimolar için çok önemlidir[202]. Nasıl ki Eskimolar, karla ilgili o kadar fazla kelime hazinesine sahiptir, aynı şekilde cahiliyye döneminde veya günümüzde çöl ikliminde yaşayan insanlar sıcakla (şiddeti, türleri, zaman ve mekan olarak değişimi...) ilgili oldukça zengin bir kelime hazinesine sahiptiler. Ama Arap insanın karla ilgili -bildiğimiz kadarıyla- tek kelimesi yine ثلج "kar"dir. Dolayısıyla onun kar dünyasıyla, kar olgusuyla ilgili bilgisi bu kelimeyle sınırlı kalmaktadır. Bunun mukabilinde Eskimolar'ın da sıcakla ilgili en fazla bir iki kelimeye sahip

---

[199] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 63.

[200] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 16.

[201] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 42.

[202] Başkan, *Bildirişim*, s. 114-115; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 42. Ayrıca bkz. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 76-77.

olduklarını zannediyoruz[203]. Aynı şekilde bazı Afrika dillerinde 'duymak' kavramını anlatmak için ayrı ayrı sözcükler vardır: karşısındakini görerek duymak, ağacın tepesinde iken duymak, çalıların arkasında iken duymak, nehrin öbür yakasında iken duymak, çukur bir yerde iken duymak vb[204]. Bu arada Arapça'da deve için verilen isimleri de bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Dünya hep aynı dünya, insan da hep aynı insan, ama her toplum çevredeki nesneleri genellikle farklı isimlendirmekte, diller arasında kavramlar açısından belli benzerlikler olsa da her dilin kendi kavramları, kendi yorumları olmaktadır. Yani, her dilde belli biçimler belli içeriklere (kavramlara) denk gelir. Ancak, dilden dile biçimler nasıl değişiklik gösteriyorsa (/ /'e "iskemle" ve "stuhl" denmesi gibi), kavramlar da değişiklik gösterebilir. Bir sözcüğün bir dildeki kapsamı geniş olabilir (Holz), başka bir dilde bu kapsam ikiye ayrılmış olabilir (odun-tahta)[205]. Yukarıda zikrettiğimiz duymak kavramı da burada hatırlanmalıdır.

Başka bir örnek, her dilde ekmek kavramı anlatım bulmuşken (Far. نان, Ar. خبز, Fr. pain, İng. bread, Alm. Brot, Mac. kenyér,...) bu dilleri konuşan kişilerin zihninde ekmek, birbirinden farklı kavramlar olarak belirir[206]. Çünkü toplumların dünya görüşleri, değerlendirmeleri birbirinden farklıdır, dolayısıyla kavramlar da dilden dile değişecektir[207]. Kısaca, her topluluk kendi yaşam deneyimlerini sınıflandırır ve adlandırır.

Özetlersek; kavramlar, birinci aşamada gerçek dünyanın (gösterilen) zihnimizdeki soyutlanmış, genelleştirilmiş karşılıklarıdır (gösteren). İkinci aşamada, yani iletişim, dışavurum aşamasında ise, kavram gösterilen, dışavurma biçimi de (ses imgesi, görüntü imgesi vb.) gösteren olur[208].

D- VAZ' (ADLANDIRMA)

İnsan tek başına tüm gereksinimlerini yapamayacağı için, yardımlaşmaya, birbirini tanımaya, tanışmaya ihtiyaç duyar. Tanışma ise sebeplerle gerçekleşir: Hareket, işaret, nakş (izler) veya lafızlar gibi. Bunların en kolayı, en faydalısı ve en yaygını lafızlardır. Çünkü ihtiyaç duyulan herşey yanımızda olmaz, ayrıca herşeyin nakşı (resmi) olamaz, gaib olana da işaret edilemez. Oysa herşeyin bir lafzının olması, zihnimizdeki anlamlara karşılık olarak lafızların vazedilmesi mümkündür[209]. Şu halde, insanlar arası bir bildirişimin gerçekleşmesi, yardımlaşma ve tanışmanın sağlanması için karşı tarafın da anlayacağı bir şeylerin ortaya konulması yani zihnimizde varolan kavramlara karşılık gelen nesnelerin mevcut olmadığı durumlarda dahi onlardan bahsedebileceğimiz ve onlara kendileri yoluyla işaret edip söylediğimizde onu çağrıştıracak lafızların vazedilmesi gerekecektir.

Anlamlar sonsuz olduğu için, sınırsız anlamlara sınırlı lafızlarla karşılık vermek mümkün olmayacaktır. Ancak, anlatımına daha fazla ihtiyaç duyulan bütün anlamların kendilerine delalet edecekleri lafızların vazedilmesi gerekecektir. Anlatımına, ifade edilmesine ihtiyaç duyulmayan

---

[203] el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 107-108.

[204] Başkan, *Bildirişim*, s. 114-115.

[205] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 59-60. Bu konuda ayrıca bakılabilir: Aksan, *Anlambilim*, s. 30, 43.

[206] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 154, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 39.

[207] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 39.

[208] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 67.

[209] Râzî, *Mahsûl*, I, 64-65; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 194; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 36,38.

anlamlar için dilde, kendilerine delalet edecek lafızların vazedilmesi ise gerekmeyebilir ve bu anlamlara lafızlar vazedilmeyebilir[210].

Peki vaz' ne demektir? Vaz' dilde, bir şeyi bir yere koymak demektir. Arap dilcilere göre ise vaz', "bir şeyin bir şeye delaleti için tayin edilmesinden ibarettir"[211]."Vaz', birincisi söylendiğinde ondan ikincisinin anlaşılacağı şekilde bir şeyin bir şeyle tahsis edilmesi demektir" de denilebilir. Örneğin, قام زيدٌ denildiğinde bu sözden biz Zeyd'in kalktığını anlıyoruz[212]. Şu halde vaz'da iki unsur sözkonusudur: Birincisi mevzû, ikincisi mevzû leh. Mevzû yani vazedilen, lafız olabileceği gibi lafız dışında çizgi, işaret, resim, görüntü vs. gibi bir şey de olabilir. Mevzû leh'e gelince, bu kendisi için mevzû olan anlam, kavramdır[213]. Mevzû, dil için söz konusu olduğunda bu lafızdır.

Lafızlar, zihnimizdeki kavramlara karşılık gelmek, onlara delalet etmek için vazedilirler. Böylece zihindeki anlamlar değiştikçe lafızlar da değişir[214]. Böylece zihnimizdeki her kavram bir lafızla vazedilir, adlandırılır. Hemen söylemeliyiz ki, bir lafızla vazetmediğimiz kavramlar, tam kavram değildir, çünkü bunların nitelikleri tam ve belirgin değil, aksine bulanık ve kapalıdır. J. Vendryes'in dediği gibi "insan, nesnelerin varlığını ancak onları adlandırarak kavrayabilmiştir"[215]. Benzeri bir yaklaşımı da Câhız (Ebu Osmân Amr b. Bahr, ö. 255 h.) göstermiştir. Câhız, وعلّم آدم الأسماء كلها (Bakara, 2/31) âyetini yorumlarken şöyle söylemektedir: "Müsemmasız isim boş zarf gibi lağvdır... Lafız, ancak bir anlamla tazmîn edildiğinde (bir anlam taşıdığında) isim olur. Anlam isimsiz olabilir, ancak isim, ancak anlamı olursa isimdir"[216]. Lafız, manaya hizmet eder, mana için getirilmiştir[217]. İşte böylece lafızlar, anlamlara delalet ederler, çünkü bunun için vazedilmişlerdir. Zıttını savunanlar olsa da lafızlar kendi içlerinde anlamlara tâbidirler. Önce anlamlar (kavramlar) ortaya çıkar ve belirlenir[218], biz de daha sonra bu kavramları bir lafızla vazederiz. Yani, önce anlamlar üzerinde uzlaşılır, daha sonra bu uzlaşılmış anlamlar için isimler konur.

Yukarıda bahsettiğimiz *zihindeki anlamlar değiştikçe lafızların da değişmesi durumu*nun, bazen tersi de söz konusu olmakta, yani "bazı lafızların kavramları değişmektedir". Örneğin, İngilizce'deki 'girl' (kız) kelimesi bir zamanlar, erkek ya da kız, genç bir kişi anlamına gelirdi. Yine coast (sahil) kelimesi eskiden her tür sınır için kullanılırdı (örneğin, İsviçre'nin bir "coast/sahil"i vardı). Gerçekten

---

[210] Râzî, *Mahsûl*, I, 65-67; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 19. Benzeri ifadeler için bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 41; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 100; el-Usûd, *"Delâletu'l-ism"*, s. 371.

[211] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 357-358; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 118; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1795; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 161.

[212] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 192; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 118; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 38-39; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 99; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 118.

[213] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1795.

[214] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 20; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 100, 101.

[215] Uygur, *Dilin Gücü*, s. 146; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 13.

[216] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, XXIII (mukaddime); el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 88.

[217] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, s. 8; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/57-58.

[218] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 90. Feres, Aslan, İnsan anlamlarının lafızları, dillere göre değişmektedir, eğer anlamlar lafızlara bağlı olsaydı, bu lafızların farklılığından dolayı onlar da farklı olmalıydı, değişmeliydi. Anlam tek, lafızlar ise değişken olduğuna göre anlamların lafızlara tâbi olması görüşü yanlış olmaktadır. Eğer manalar lafızlara tâbi olsaydı, her mananın kendine delalet eden bir lafzı olmalıydı. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü anlamlar sonsuz, lafızlar ise sonludur. Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 274.

de yıllar sonra bazı seslerin (kelimelerin) ifade ettikleri şeyler değişmektedir; fakat konuşanlar da bu sırada bu değişiklikleri öğrendiklerinden karışıklık çıkmamaktadır[219]. İleride anlam değişmeleri başlığı altında (daralma, genişleme) özellikle bu durumlar ele alınacaktır.

Lafızların vazedilmesinde üç durum söz konusudur. Lafızlar ya mürtecel olurlar, ya müştak olurlar, ya da mecâz yoluyla menkûldurlar. Yani bir kavrama karşılık bir lafız vazedileceği zaman ya daha önce duyulmamış bir isim kullanılır ya da daha önce var olan isimler türetilir ya da mecâzın şu ya da bu yoluyla belirli bir kavramı yansıtan lafız başka bir kavramı da yansıtmak üzere nakledilir (aktarılır)[220].

Vaz'ı başka bir açıdan değerlendirdiğimizde ise karşımıza lugavî, şer'î, örfî ve ıstılahî olmak üzere farklı vaz' türleri çıkmaktadır[221]. İbn Fâris, "Bâbu'l-Esbâbi'l-İslâmiyye" başlığı altında, küfr, münafik, müslim, mümin, salat gibi kelimelerin lugavî ve şer'î anlamlarını verdikten sonra bunlar hakkında bir insana bir soru sorulduğunda şöyle söylenmesi gerektiğini zikretmektedir: "Salât konusunda iki isim vardır; birisi lügavî, diğeri şer'î". Yine, nahv, arûz, şi'r gibi şeylerde de durum böyledir. Bu gibi kelimeler hakkında sorulduğunda şöyle denilmesi gerekir: "Bütün bunların iki ismi vardır, biri lügavî diğeri ise sınaî (ıstılâhî)"[222]. Mecâz bahsinde geniş olarak ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alacağımızdan burada bu kadarıyla yetiniyor ve lugavî, şer'î, örfî, ıstılâhî vaz' gibi terimlerin açıklamasını oraya bırakıyoruz.

E - ÇAĞRIŞIM İLİŞKİLERİ

Çağrışım (tedâî), bilinçteki ögelerin ya da bileşenlerin, iradenin aracılığı olmadan ya da iradenin karşı koyuşuna rağmen, birbirlerine bağlanmaları ya da birbirleriyle birleştirilmeleriyle ilgili psikolojik fenomene verilen adtır. Düşüncelerin otomatik bir biçimde, adeta kendiliğinden ve hatta imge ve duyguların birbirlerini anımsatacak şekilde birbirlerine bağlı olması olgusudur. Bir bilinç halinin, bitişiklik (yerce bir arada bulunma, zamanca birbirinin ardından gelme), benzerlik, karşıtlık ilgileriyle (bu dört unsur, çağrışımın temel ilkeleridir), kendiliğinden bir ya da birçok halini uyandırması durumudur[223]. Şu halde üç tür çağrışım ilişkisi vardır: Benzerlik, karşıtlık, zaman ve mekan içinde bitişiklik. Örneğin, bitişiklik söz konusu olduğunda kış düşüncesi kar fikrini uyandırır; benzerlik söz

---

[219] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 46-47.

[220] Daha geniş bilgi için bkz. er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, I, 173.

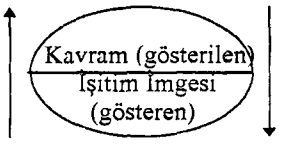
[221] Bkz. et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II. 1796.

[222] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 81.

[223] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 44; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 114; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 63; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 42. Bahsettiğimiz bu üç çağrışım ilişkisi, bir kelimenin birden fazla anlam ifade etmesine yani çok anlamlılığa, bunun yanın sıra, anlam değişimlerine de temel teşkil etmektedir. Tezin tümü incelendiğinde bu açıkça farkedilecektir. Örneğin çağrışıma bir örnek verelim: علی هامان یا فرعون Bu ifadeyle kastedilen: Bana da mı yalan söylüyorsun, beni de mi kandırmaya çalışıyorsun? Oysa senin yalanını ve hilenin (kandırmanın) gerçeğini insanlardan en iyi bilen benim! şeklindedir. Bu sözün ortaya çıkışının eski ve sebebinin Firavun'un ilahlık iddiasında bulunması ve ölüleri diriltebileceğini iddia etmesi olduğu rivâyet edilir. Veziri olan Hâmân bunu bilmektedir. Bir gün insanlardan biri gelir ve Firavun'un kapısını çalar. Hâmân kapıyı açar ve ona isteğini sorar. O da: Ölü bir ineğim var onun diriltilmesini istiyorum, der. Vezir ona: Üzgünüm, kral şimdi inek değil insan yaratmakla meşgul, der. Adam geldiği gibi geri gider. Hâmân kapıyı kapatır ve hemen efendisinin odasına girer ve durumu anlatır. Kral bozulur ve veziri yaptığından dolayı azarlar ve şöyle der: İnsan yaratma çalışmalarımızdan geriye yeterince vakit kalmakta, niçin adamı ümit kırıklığına uğrattın? Hâmân güler ve şöyle der: "Hâmân'a da mı ey Firavun?". Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 320-321.

konusu olduğunda ise, bir şeyin resmi ya da fotoğrafı, aslını akla getirir. Buna karşın karşıtlık söz konusu olduğunda, ak karayı çağrıştırır[224].

Kavram-kelime ilişkisi çerçevesinde çağrışım ilişkilerine değinecek olursak hemen Saussure'ü aklımıza getirmemiz gerekir. Saussure, dil göstergesi bir nesneyle bir adı birleştirmez, bir kavramla bir işitim imgesini birleştirir, diyerek dil göstergesinin iki yönünü şu şemayla gösterir:



Bu iki öğe birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve birbirini çağrıştırır[225]. Saussure'e göre her sözcük bir göstergedir ve göstergenin bir gösterilen bir de gösteren yanı vardır; biçim ile içerik yani gösteren ile gösterilen, her iki öğe de sürekli olarak birbirini çağrıştıran, çağıran ve bir kağıdın iki yüzü gibi birbirinden ayrılmayan parçalardır[226]. Benzer bir yaklaşımda bulunan İbn Reşîk, lafız ile mana ilişkisini şu sözleriyle ifade etmektedir: Lafız ve mana birbirinden ayrılamaz, lafız cisim, ruhu ise manadır... Elbisenin maddesi ile bağlantısı gibi, lafız da anlamla bağlantılıdır[227].

Saussure'e göre insan zihninde göstergeler, çeşitli çağrışımların odak noktasıdır; dört ayrı yönden başka göstergelerin çağrışımına yol açar: 1. Aynı kökten gelen ögelerin (Sergi: sermek, seriyorum, serilmek, sergen vs.), 2. Anlamca yakınlığı olan ögelerin (galeri, fuar, kermes vs.), 3. Biçim yönünden eşlik gösterenlerin (sevgi, bilgi, delgi vs.), 4. Ses imgesi açısından yakınlığı olan, sesçe benzeyen ögelerin (dergi, yergi vs.) çağrışımı[228]. Görüldüğü gibi Saussure, göstergeyi birçok "çağrışım"ların odağı olarak görmektedir. Türkçe'den örnek verecek olursak, yollamak gibi bir gösterge bir yandan yollama, yolluyorduk, yollandı gibi çekim biçimleri ve türevleri çağrıştırabilir; bir yandan, anlamı yönünden ilişkili olduğu göndermek, sevketmek, ulaştırmak gibi kavramların zihinde belirmesini sağlar. Ses yönünden kollamak, sollamak gibi ögeleri, biçim bakımından da aynı kuruluştaki (ad+-la-) pullamak, tuzlamak gibi sözcükleri çağrıştırabilir[229]. Şu halde, kelimeler, yansıttıkları kavramlarla ilgisi olan başka kavramlar, tasavvurlarla devamlı ilişki halindedirler. Birçok anlam olaylarında ve çok anlamlılıkta da bunun etkisi görülür[230].

---

[224] Cevizci. *Felsefe Sözlüğü*, s. 114-115.

[225] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 71. Ayrıca bakılabilir: Guiraud, *Anlambilim*, s. 9-10, 15; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 130-131; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 26; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 62. Göstergenin çağrışım ilişkisi için ayrıca bkz. P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 39; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 73.

[226] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 71. Ayrıca bkz. *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 26; Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 44-45; Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 58-59; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 154.

[227] Bkz. İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 252; Dayf, *el-Belagatu, tarih ve tatavvur*, s. 41, 146; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 24; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 88. Lafızlar, taşıdıkları anlamlara hizmet eden araçlardır. Bkz. Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 21.

[228] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 134-136; Guiraud, *Anlambilim*, s. 78-79. Ayrıca bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 65-67; Aksan, *Anlambilim*, s. 36.

[229] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 46.

[230] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 47.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi göstergelerin bir biçimi, bir de içeriği bulunur. Eğer biçim, içerikle bağlantısı kurulmamış olursa, tek başına anlamsız olur, aynı şekilde, biçimle bağlantısı kurulmamış kavram da ifade edilemeyeceğinden iletişimsel niteliğini yitirir ve toplumsal iletişim örgüsü içinde bir değer taşıyamaz[231]. Bu sebeple, biçim söylendiğinde zihnimizde içerik oluşmalı, zihnimizdeki içerik de biçimi akla getirmelidir. Bir başka ifadeyle, biçim (gösteren, kelime) içeriği (gösterilen, kavram), içerik de kavramı çağrıştırmalıdır. Nitekim, aynı dili konuşan bireyler, aynı ses kümesini (sözcük) duydukları zaman, zihinlerinde aynı çağrışım gerçekleşir ve aynı içeriği anlarlar. Bu çağrışım birliği olmasaydı, birbirimizi anlamak imkansız olurdu. Nitekim, Almanca bilmiyen bir Türk, /stuhl/ ses kümesini duyduğu zaman, zihninde hiçbir şey canlanmıyorsa, bu / / kavramını (iskemle) bilmediğinden değil, /stuhl/ biçimiyle (işitim imgesi, ses kümesi) / / kavramı arasındaki ilişkiyi bilmediğindendir[232].

Saussure kuramının göstergeye ilişkin yönlerini eleştiren bilginler de vardır. Örneğin, Adam Schaff, Saussure'ün gösterge kavramına değinirken onu eleştirmekte, dilin seslerinden, düzeninden ve diziminden bağımsız düşüncenin var olamayacağını, ses imgesiyle kavram arasındaki ilişkinin çağrışımsal değil, kendine özgü bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. St. Ullmann ise Saussure'ün bu kuramının ancak bir sözcüğe (bir ada) bir anlamın düştüğü (tek anlamlı) göstergelere uygun olabileceğini belirtmekte, birden çok kavramı yansıtan ögeler için yetersiz kaldığını ileri sürmektedir[233]. Öte yandan Saussure'ün öğrencisi Ch. Bally, göstergenin çağrışım ilişkileri üzerinde Saussure'ün yargılarından ayrılmakta, ancak göstergeyi çevreleyen bir çağrışım alanı bulunduğunu kabul etmektedir. Örneğin Fransızca'daki bœuf 'öküz, sığır' sözcüğü Bally'e göre şunları düşündürüp çağrıştırır: (1) İnek, boğa, dana, boynuzlar, böğürmek, geviş getirmek; (2) Çift sürme, saban, boyunduruk vb.; (3) Güç, sabır, dayanıklılık, sabırlı iş, ağırlık, pasiflik. Bally aynı konuya daha sonra yeniden değinirken Fr.da ciel 'gök' sözcüğünün yıldızı, bulutu, maviyi düşündürdüğünü belirtmektedir[234].

Herbirimiz, konuşurken, kendimize has olan bir dünyayı anlatır, ifade ederiz. Herbirimizin tecrübeleri ve hayatı vardır. İki kişinin tecrübeleri ve hayatları (yaşamları) birbirine yakın olabilir, ancak bütün tecrübelerde (deneyimlerde) ve hayatın ayrıntılarında tam bir uygunluk, benzerlik olması mümkün değildir. Bu sebeple iki şahıs aynı kelimeyi tamamen aynı şartlarda ve aynı zamanda öğrenmez. Aynı kelimeyi, aynı şahıstan ve aynı mekanda ve ortak durumlarda (şartlarda)... duyabilirler ancak yeni kelimeye karşı onun göstereceği tavır, tepki (استجابة) ile diğerininki tam tamına aynı olmaz. Bunun sonucu olarak da her biri bu kelimeden farklı çağrışımlar ve tasavvurlar anlayacaklar, bu kelimenin kendilerinde oluşturduğu çağrışım ve tasavvurlar birbirlerinkinin aynısı olmayacaktır. Her dilsel davranışın, ferdin bir eylemi olduğunu ve böyle devam edeceğini söyleyen Hermann Paul da işte bunları kastetmektedir[235].

---

[231] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 44-45.

[232] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 58-59.

[233] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 157-158.

[234] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 158, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 46.

[235] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 277.

Bununla birlikte, bildirişim faaliyetleri benzer şartlarda tekrarlana tekrarlana bu tekrarların bir sonucu olarak söz gruplarının şu kelime ya da bu ibareyi anlayışları birbirine yaklaşır. Her bir kelimenin bir sözlüksel anlamı bir de çağrışımları vardır. Sözcüğün anlamı genel olarak dil birliğini oluşturan kişilerde yaklaşık aynı iken, bu çağrışımlar kişiden kişiye farklılık gösterir. Yine de bu çağrışımların dil birliğini oluşturan kişilerde bazı ortak yönlerinin bulunduğunu da söylememiz gerekir ki bu önceki söylediğimize ters düşmemelidir. Örneğin الأهرام kelimesini duyunca ondan, bu kelimeden çok uzun zaman önce Firavunların el-Cîze'de inşa ettikleri o büyük yapıları anlaşılır, bu Mısırlıların genelinde bir çeşit gurur ve övünç uyandırır. Bunlar, hemen hemen ortak olan anlamlar ve çağrışımlardır. Ancak bu piramitlerle ayrı bir deneyimi, tercübesi olan kişide, bu kelimenin duyulması o kişide önceki tecrübesine bağlı olarak büyük bir zevk, huzur hatırlatabileceği gibi bir çeşit acı ve üzüntü meydana getirebilir, çağrıştırabilir. Çünkü o günlerden birinde orayı ziyaret ettiğinde başına acı bir olay gelmiş, üzücü bir olay yaşamış olabilir ve bu kelimeyi her duyuşunda ya da hatırlayışında içinde bu acı, üzücü anı ortaya çıkmaktadır[236]. İleride (anlamla ilişkili bazı terimler başlığı altında inceleyeceğimiz) kişisel ve toplumsal olan tasavvurlar ve duygu değeri, bu çağrışım ilişkileri çerçevesinde düşünülmelidir.

II - DELALET

Delâlet sözlükte, yol gösterme, kılavuzluk ve rehberlik demektir. Terim olarak ise, kendisinin bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini zorunlu kılan şeydir; bir şeyin, bilinmekle başka bir şeyin bilindiği bir durumda olmasıdır, diye tarif edilir[237]. Delâlet, bir şeyin anlaşılmasından, başka bir şeyin anlaşılması durumudur. Delalet, lafız ile anlam arasında mahsûs bir nisbet olup, lafzın, anlamı anlaşılır kılmasını sağlayan bir sıfatıdır, yani delalet, anlamın lafızdan anlaşılmasıdır[238]. Delâlet, kavramların sözlü veya sözsüz olan bir takım işaretlerle ifade edilmesidir[239]. Şunu burada hatırlatmak gerekir ki, delalette, anlam lafızdan anlaşılırken lafız ile mana arasındaki ilişki yani vaz' bilinmelidir. Çünkü lafızdan mananın anlaşılması ancak vaz'ın bilinmesiyle mümkündür. Şu halde delaleti kısaca şöyle de tarif edebiliriz: Delalet, vaz'ı bilenin lafızdan manayı anlamasıdır[240].

Delaletten söz edebilmek için, oluşmuş bir kavramın bir lafızla vazedilerek kavramlaştırılması, bu kavramın, vaz'ın ve lafzın üzerinde uzlaşılmış olması gerekir. Yukarıda vaz'ın bilinmesi ile kastedilen bizce budur. Kavram oluştuktan sonra, söylendiğinde bu kavramı çağrıştıracak bir dâl'lin (göstergenin) bulunması gerekecektir ki buna dilde sözcük (lafız, kelime) denir. Lafız söylendiğinde kendisinden anlaşılan mana demek olan medlûlun dışında delalette söz konusu olan dâllin lafız olması gerekmez, lafız dışında bir şey de olabilir[241]. Ancak dil için söz konusu olan göstergeler lafızlardır.

---

[236] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 277-278.

[237] Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 49; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 64; Mehmed Hâlis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 117; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 787. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 43 (dipnot); Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 19.

[238] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 204-205. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 43 (dipnot); en-Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, s. 47.

[239] Taylan, *Mantık*, s. 120.

[240] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 790.

[241] Bkz. et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 787, 790.

Delalette, iradeye bağlı kalmak gerekir. Yani konuşmacının söylediği sözün her zaman vaz' anlamını dikkate almak yanlış olur. İster mutabakat, tazammun ister iltizam delaleti olsun, delalette hep irade, maksat gözönüne alınmalıdır. Arap dilciler bu görüştedir. Onlara göre, mütekellimden maksatsız olarak (gayr-ı kast) anlaşılanlar, lafzın medlülü olmaz. Delalet onlara göre, mutlak olarak mananın anlaşılması değil, muradın anlaşılmasıdır. Çünkü *delalette kasıt, şarttır*. Mantıkçılar ise bunun tersini düşünürler. Mantıkçılara göre delalet, ister konuşmacının istediği (kastı) olsun ister olmasın, anlamın mutlak olarak anlaşılmasıdır, kasıt ya da irade şart değildir[242].

İki tür delaletten bahsedilmiştir: Lafzın delaleti, lafızla delalet. Burada lafzın delaleti ile lafızla delaleti birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü bunlar aynı şeyler değildir. Lafızla delalet, lafzın kullanımı olup ya mevzûunda (vazedildiği anlamda) kullanılmasıdır -ki bu hakikattır yani hakikî delalettir-, ya da lafzın vazedildiği şeyin (anlamın) dışında kullanılmasıdır -ki bu da mecâzdır yani mecâzî delalettir-. Şu halde lafzın delaleti denince akla hakikat ve mecâz, hakikî delalet ve mecâzî delalet gelmelidir[243].

Lafzın delaletine gelince, lafzın üç çeşit delaleti vardır: mutâbakat, tazammun ve iltizâm. Lafızla delaletin çeşitleri ise -yukarıda da değinildiği üzere- ikidir: hakikat ve mecâz. Şu halde lafzın delaleti dinleyicinin, lafızla delalet ise konuşmacının bir sıfatıdır[244]. Şimdi lafızla delaleti ve lafzın delaletini ele alalım:

A - LAFIZLA DELALET VE LAFZIN DELALETİ ARASINDAKİ FARK

Anlam, birçok yolla ifade edilebilir. Bu yolların bazıları, diğerlerinden daha vurgulu olabilir ya da diğerlerine kıyasla daha eksik ya da fazla bir delalet aktarabilir. Örneğin, bir kişinin cesaret yönü vasfedilmek istendiğinde istiâre yolu tercih edilip رأيت أسداً denilebilir, teşbih yolu tercih edilip زيد كالأسد de denilebilir. Aynı şekilde kinâye yolu tercih edilip فلان يَكفُلُ الأبطال برُمحه şeklinde de söylenebilir. Eğer kişi, cömertlikle vasfedilmek istenirse, istiâre yoluyla رأيت بحراً şeklinde, teşbih yoluyla هو كالبحر şeklinde, cömertlik ve misafirperverliğinden kinâye yaparak da عباس كثير الرماد ya da فلان تتراكم أمواجه şeklinde denilebilir[245]. Bütün bunlarla birlikte hakikat yolu tercih edilip رأيت رجلاً كريماً şeklinde de söylemek mümkündür. Bütün bunlar lafızla delalet kapsamına girerler.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere lafzın vazolunduğu manada kullanılması itibariyle lafızla delalet, hakikat, mecâz, sarih ve kinâye olmak üzere dört kısma ayrılır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: hakikat: sarih (açık) ve kinâye (dolaylı); mecâz: sariha (açık) ve mekniyye (dolaylı)[246].

Mecâz ve kinâyenin, bir gösterenin birden fazla gösterileni olması, bir diğer ifadeyle bir lafzın birden fazla anlamı olması demek olan çok anlamlılığın oluşmasında başlıca faktörler, unsurlar olması hasebiyle bunları üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımızdan burada yukarıda söylediklerimizle

---

[242] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 792-793. Mutezileye göre te'vilin şartları üçtür ve bunlardan birisi söz sahibinin kastıdır. Diğer şartlar ise muvâda'a ve karine ya da delildir. Bkz. el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 90.

[243] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 207.

[244] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 208.

[245] et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 179-180; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 89; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 161.

[246] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 33. 69 vd, 82; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 149-150; Koca, *Tahsis*, s. 26-27.

yetiniyoruz. Hakikat bahsi de mecâz kısmında bulunabilir. Çünkü mecâzı işlerken sık sık hakikatten bahsedilecek, bir diger deyişle hakikatle karşılaştırılması yapılacaktır.

Lafzın delaletine gelince burada öncelikle şunlar zikredilmelidir: Lafız ya müsemmasının tamamına ya müsemmasına dâhil olan bir şeye ya da müsemmasının dışında olan bir şeye delelat eder. Başka bir anlatımla, lafzın delaleti, ya müsemmasının tamamı olur, ya müsemmasına dahil olur ya da müsemmasının dışında olur[247]. Şu halde, bir lafzın delalet ettiği şeylere delaleti, ya mutabakat, ya tazammun ya da iltizâm çerçevesinde gerçekleşir. Bir lafzın delaleti bunların dışına çıkamaz[248].

Buna göre üç tür delalet vardır. Bunlardan birincisi, delalet-i mutâbakat; delaletin müsemmanın tamamı için söz konusu olmasıdır. İnsan, At (feres) ve Aslan (Esed) lafızlarının mahsûs hakikatlere delaleti bu türdendir. Yani delalet-i vaz'iye, delalet-i mutabıkıyye olup lafzın, mana-i mevzûuna tamamiyle delaletidir. Arslan lafzının bilinen yırtıcı hayvana delaleti vaz'î ve mutabıkî bir delalettir[249]. Ev lafzının, duvar ve çatıdan oluşan bir bütüne delalet etmesi de böyledir. Delalet-i mutabakat durumunda, ziyade ve noksanlık söz konusu değildir. Muhakkiklere göre, icâz, ihtisâr, tatvîl, itnâb, hazf, izmâr, vahdet, tekrâr vs. belağatın diğer sanatlarında vaz'î delalet söz konusu olamaz. Çünkü vaz'î delaletler, mutâbakat yönüyle delalet ederler[250].

İkinci delalet türü ise, delâlet-i tazammundur. Feres, insan ve esed lafızlarının, tazammun ettiği azgınlık, dikbaşlılık, hayvanlık ve insanlık gibi anlamlara delalet etmesidir ki bir lafzın mevzûunun bütününün değil, manasının bir kısmının anlaşılmasıdır. Bu lafızlar ıtlak olunduğunda bütün bu anlamlara delalet ederler. Çünkü bu varlıklar, bu sıfatları tazammun ederler. Yani bu lafızların bunlara delaleti, bunları tazammun etmesi yönüyledir. Cesur bir adama arslan denildiği vakit, buradaki arslan kelimesinin delaleti tazammuniyyedir. Çünkü anlattığı mana, mevzûu olan yırtıcı hayvanın bir cüz'ü olan cür'et ve savlettir[251]. Yani, tazammun yoluyla delalet, cüzün külle ilişkisidir. Ev lafzının sadece duvara ya da çatıya delalet etmesi de böyledir. Çünkü, çatı ve duvar, ev lafzının tazammunu dahilindedir.

Üçüncü delalet türü ise delalet-i iltizâmdır. İnsan ve feres lafızlarının bu varlıkların lâzım durumlarına delalet etmesidir, yani delalet-i iltizâmiyye, bir lafzın mana-i mevzûundan başka bir

---

[247] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 87-88, *Mahsûl*, I, 76; Kazvînî, *Telhîs*, s. 236; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 19.

[248] Râzî, *Mahsûl*, I, 76; Kazvînî, *Telhîs*, s. 237; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 20; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 85. Duvar lafzının duvara delaleti mutabakat, ev lafzının duvara delaleti, insan lafzının hayvana delaleti tazammun, çatı lafzının duvara delaleti ise iltizâm yoluyla delalettir. Bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 43; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 70-71. Ayrıca bakılabilir: Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 20.

[249] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 30; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 87-88; Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 50; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 208; Kazvînî, *Telhîs*, s. 236; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 19-20; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 35; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 65; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 119; en-Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, s. 46; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 70, 235-236. Ayrıca bakılabilir: Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 13.

[250] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 329; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 89; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 119-120.

[251] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 30; Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 50; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 208; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 19-20; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 35; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 65; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 119; en-Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, s. 46; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 70. Ahmed Cevdet Paşa, lafzın, mevzu-i leh'i olan mananın cüz'üne delaleti demek olan tazammunu şöyle örneklendirmektedir: Mesela oda lafzının dört duvar ile tavanın mecmuuna delaleti mutabakat ve bunlardan yalnız birine delaleti tazammundur. Kezalik insan lafzı, hayevan-ı nâtık, yani zî-rûh ve sahib-i nutk manasına mevzu olduğundan, hayevan ile natıkın mecmuuna delaleti mutabakat, ikisinden yalnız birine delaleti tazammundur. Bkz. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 13.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

manaya delaletidir[252]. İltizami delalette, lafzın anlamından bir anlama o anlamdan da başka bir anlama gidilir. Çatının duvarı, mahlukun yaratıcıyı göstermesi, şarabın sarhoşluğa, buzun soğuga delaleti, iltizam delaleti içine girer. Lafız iltizâmî medlûlünde kullanıldığında, kastedilene delalet eden ve mutabıkî medlûlünün kastedilmesini önleyici bir karine bulunmalıdır. Bulunmaması durumunda lafzın iltizâmî medlûlünün kastedilmesi sahih değildir. Çünkü hemen akla gelen şey mutabıkî medlüldür. Eğer kastedileni belirleyici bir karine bulunursa, bu durumda lafzın iltizâmî medlûlünün kastedilmesi caiz olur[253].

Son olarak şunu da söylemeliyiz: Mutabakatın, tazammunun ve iltizamın delalet ettiği şeye delaleti iştirak cihetiyledir, bunların (tazammun ve iltizam) delalet ettikleri şeylere delaleti ise husûs yönüyledir. Bu sebeple bunlar birbirlerinden farklıdırlar[254].

B - DELALET ÇEŞİTLERİ

Delalet (dénotation), dikkate alınan yön itibariyle birçok kısımlara ayrılmıştır. Örnegin, gösteren (dâl) açısından yapılan taksimat, gösterilen (medlûl) açısından yapılan taksimat, gönderge,delaletin kendisi açısından yapılan taksimat, dilsel olup olmama bakımından yapılan taksimat vs. Şimdi farklı açılardan ele alınan bu taksimatı genel hatlarıyla ele alıp inceleyelim:

Delalet, lugavî (dilsel) olup olmama bakımından lafzî (sözlü) ve lafzî olmayan (sözsüz) olmak üzere iki çeşit olup bunlar da aklî, vaz'î ve tabiî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Şu halde altı tür delalet çeşidinden bahsedebiliriz:

1. Sözlü tabiî delalet: Oh, off nidalarının bir ağrıya delaleti gibi.

2. Sözlü aklî delalet: İşitilen bir sözün onu söyleyen adamın yaşadığına delaleti gibi.

3. Sözlü vaz'î delalet: İnsan teriminin konuşan hayvana delaleti gibi, meşrutun varlığının şartın varlığına delaleti gibi.

4. Sözsüz tabiî delalet: Hasmını gören bir kişinin yüz ifadesinin değişmesi gibi.

5. Sözsüz aklî delalet: Dumanın ateşe delaleti gibi (eserin müessire delaleti ya da ateşin dumana delaleti gibi müessirin esere delaleti).

6. Sözsüz vaz'î delalet: Çizgilerin, işaretlerin delaleti gibi[255].

Delalet çeşitlerini şu şemayla gösterebiliriz[256]:

Delalet

---

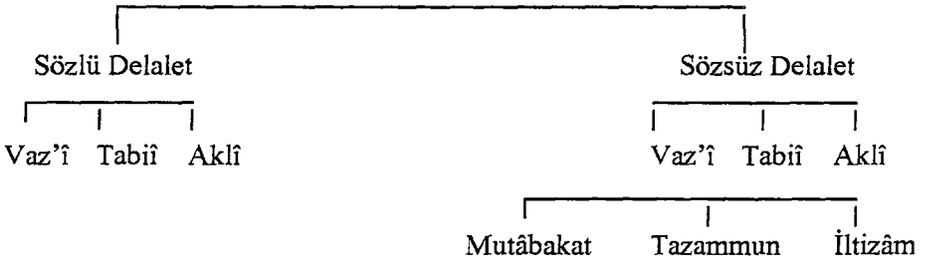
[252] Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 30; Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 50; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 208; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 19-20; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 35; Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 65; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 119-120; en-Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, s. 46. Ahmed Cevdet Paşa, lafzın manasına zihinde lâzım gelen haric bir şeye delaleti demek olan iltizamı şu örnekle açıklamaktadır: Darb lafzı, iltizâmen dârib ve madrûba delalet eder. Zira, darb bir adamın diğerine vurması demek olduğundan darb'ın manası tasavvur olundukda behemehal dârib ve madrub dahi hatıra gelir. Bkz. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 13.

[253] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 791-792.

[254] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 20-21.

[255] Said Paşa, *Hulâsa-i Mantık*, s. 64-65; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 118-119; Öner, Klasik *Mantık*, s. 27; Taylan, *Mantık*, s. 120-121. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 44 (dipnot); es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 204; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 788; Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 20. İbn Cinnî, delâleti, fiil çerçevesinde ele almış ve bu çerçevede üç tür delaletten bahsetmiş ve bunları nahvî delaletler olarak değerlendirmiştir: Lafzî, sınaî ve manevî olmak üzere, üç tür nahvî delâlet vardır. Her fiil, lafzıyla mastarına, binâ ve sınaî sığasıyla zamanına ve anlamıyla fâiline delalet eder. Çünkü, her fiilin bir fâili olmalıdır, fiilin fâilsiz gerçekleşmesi muhaldir. En güçlü delalet ise lafzî delalettir, sonra sınaî ve manevî delaletler gelir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 100; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 38.

[256] Bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 44 (dipnot).



Aklî delalette gösteren (dâl) ile gösterilen (medlûl) arasındaki ilişkiyi akıl kurar. Aklî delalet, zorunlu bir delalettir. Dumanın ateşe delaleti, ateşin sıcaklık ve hararete delaleti, yazının kâtibe delaleti aklî bir delalettir. Tabiî delalette gösteren gösterilene tabiî olarak delalet eder. Yani aralarında tabiî bir ilişki vardır. Bu ilişki gösterenin tabiatında bulunabileceği gibi gösterilenin tabiatında da bulunabilir. *Ah!* sözcüğünün, ağrı ve sancıya, kızarmanın utanmaya, sararmanın korkuya delaleti gibi[257]. Vaz'î delalete, delalet-i mutabakat (vazedildiği şeyin tamamına delalet) da denir. Delalet-i akliye ise kelimenin mana-yi mevzûuna değil, mefhûm-i mâkulüne delaleti olup, bu da tazammuniyye ve iltizâmiyye diye iki nev'idir. Yani bu iki delalet, aklî delaletlerdir[258]. Delaletleri başka bir açıdan ele aldığımızda ise delalet-i vaz'iyyenin hakikat, delalet-i tazammuniyyenin mecâz, delalet-i iltizamiyyenin ise kinâye olduğunu görürüz[259].

C - DELALET ETTİĞİ ANLAMLAR BAKIMINDAN LAFIZLAR

Lafızları, delalet ettikleri anlamın tek ya da çok oluşuna ve anlamı dikkate alarak lafızların tek ya da çok oluşuna göre bir taksimatta bulunduğumuzda karşımıza şu durumlar çıkmaktadır:

a) Tek bir lafzın tek bir anlama delaleti, diğer bir ifadeyle tek bir anlamın tek bir lafızla ifade edilmesi (mütebâyin lafızlar; tek anlamlılık): Mütebâyin lafızlarda hem lafızlar hem de anlamlar farklıdır. Lafızların değişimi, anlamların değişimine bağlıdır[260]. Birbirinden farklı anlamlar ifade eden lafızlar bu gruptandır. Genelde bütün dillerde ve dolayısıyla Arapça'da lafızların çoğu bu türe girer. Örneğin, sema, arz, insan, at gibi lafızlar, birbirinden farklı anlamlar için vazedilmiş farklı lafızlardır. Gösterileni aynı olduğu halde farklı sıfatlar için vazedilen السيف، الهندي، الصارم gibi lafızların da böyle olduğu söylenmiştir. Birbirinden farklı iki lafzın, farklı hatta birbirine zıt iki anlama delaleti de bu

---

[257] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 788; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 22-23.

[258] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 87-88, *Mahsûl*, I, 76;Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 329-330; Kazvînî, *Telhis*, s. 236-237; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 788, 790; el-Alevî, *et-Tıraz*, s. 20-21; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 35. Beyan alimleri ve usulcüler, tazammun ve iltizâm delaletini aklî delalet olarak kabul ederlerken, mantıkçılar bu iki delaleti de vaz'î delaletten sayarlar. Bkz. Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 120.

[259] Bkz. Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 35; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 127. Çünkü lafzın delaleti, mutâbıkiyyede hakikat ve diğer ikisinde de mecâzdır. Mecâz ise karineye muhtaçtır. Karine iki kısımdır: Karine-i mânia ve karine-i muayyene. Karine-i mânia, lafzı zihne mütebâdir olan hakikatden sarfeden yani vazedildiği anlamında kullanılmasına engel olan şeydir ki buna sârife de denilir. Karine-i muayyene ise, lafzın mecâzî anlamlarından hangisinde kullanıldığını belirleyen şeydir. Bkz. Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 121-122.

[260] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 24; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 97; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 258-259; Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 53, *el-Mustasfâ*, I, 31; Râzî, *Mahsûl*, I, 80; Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 92; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 122; el-Alevî, *et-Tıraz*, s. 278; Ca'fer, *"Nisbetu'l-elfâz lil-maânî inde'l-manâtıkati'l-Arab"*, s. 136-137; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 302; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 72. Mütevâtı lafızlar ise İnsan lafzının Zeyd ve Amr'a, Hayvan lafzının İnsan, At, Kuş'a delalet etmesi gibi, tek bir anlamda (ortak vasıflarda) farklı nesnelere, varlıklara delalet ederler. Bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 52, 53, *el-Mustasfâ*, I, 31; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 71-72.

gruptan sayılmaktadır: erkek, kadın, erkek deve, dişi deve, gün, gece, kalktı, oturdu, konuştu, sustu الرجل، والمرأة، والجمل، والناقة، واليوم، والليل، وقام، وقعد، وتكلم، وسكت lafızları gibi[261].

b) Birden çok lafzın tek bir anlama delaleti diğer bir ifadeyle tek bir anlamın birden çok lafızla ifade edilmesi (terâdüf; eş anlamlılık): Müteradifte lafızlar her ne kadar mütebâyin olsa da bu lafızlardaki anlamlar müttefiktir ve bunlar tek bir anlama delalet ederler[262]. Tek bir lugatte ya da farklı lügatlerde (lehçelerde) tek bir anlam için söylenen lafızlar bu gruptadır: insan ve beşer, ilm, nazar, fikr, marifet, dirâyet vb. gibi müteradif olan lafızlar. Bu grup için verilen örneklerden bazıları da şunlardır: البُرّ والحِنْطة ve العيْر والحمار ve الذئب والسِّيد ve جلس وقعد ve ذهب ومضى gibi. Kutrub (Muhammed b. el-Müstenîr, ö. 206 h.), bu gibi tek anlam için iki farklı lafzın kullanılmasını, Arapça'nın ittisâına (anlatım genişliğine) bağlamaktadır. İbnu'l-A'râbî (ö. 231 h.), Sa'leb (Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, ö. 291 h.), İbn Fâris (ö. 395 h.) gibi bazı alimler ise, tek bir anlam için geldiği söylenen her lafızda, diğerinde olmayan bir anlam olduğu görüşündedirler[263]. Bazı alimler ise bunların birini isim, diğerlerini sıfat olarak görmüşlerdir[264].

c) Tek bir lafzın birden çok anlama delaleti, diğer bir ifadeyle birden fazla anlamın tek bir lafızla ifade edilmesi (iştirâk; çok anlamlılık): Lafzın tek, anlamın ise çok olması iki durumda ortaya çıkar. Birincisi, bir lafzın delalet ettiği bütün anlamların her biri için vazedilip aralarında herhangi bir tercih olmaması durumudur ki burada müştereklik söz konusu olur. Örneğin العين lafzı, delalet ettiği farklı medlûlleri için vazedilmiş olup müşterek bir lafızdır[265]. Bu durumdaki lafızlar, delalet ettikleri anlamlarına hakikat yönüyle delalet ederler. Diğer durumda ise delalet ettiği anlamlardan her biri için vazedilmiş olmaz, aksine öncesinde bir anlam için vazedilmiş olup, daha sonra başka bir anlama nakledilir. Bu nakil ise ya aralarındaki bir ilişki sebebiyle olur ya da aralarında bir ilişki olmaksızın nakledilir. Eğer bir lafız, başka bir anlama aralarındaki bir ilişki sebebiyle nakledilmişse, bu durumda **mecâz** söz konusu olur. Örneğin, صلاة lafzı, kendi anlamından başka bir anlama nakledilmiş ve bu yeni anlamda yaygınlaşmış bir lafızdır. Bu lafız birinci anlam açısından menkûl anh, ikinci anlam açısından

---

[261] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 98-99, 206-207; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 31-32; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 213-215; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 368-369, 399-401; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 22, 276. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 129.

[262] Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 52-53, *el-Mustasfâ*, I, 31; Râzî, *Mahsûl*, I, 80; Seyyid Cürcânî, *Tu'rifât*, s. 26, 92; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 122; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 279; Ca'fer, *"Nisbetu'l-elfâz lil-maânî inde'l-manâtıkati'l-Arab"*, s. 136-137; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 302; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 72, 90 (الخمر، الراح، والعقار gibi). İbn Sîde, Muhassas adlı eserinin ondördüncü cildinin büyük bir kısmını ve onbeşinci cildini, vezinlere, tek bir anlama gelen farklı vezinlerdeki fiillere ve farklı anlama gelen aynı vezindeki fiillere ayırmıştır.

[263] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 98-99, 206-207; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 213-215; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 368-369, 399-401; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 22, 276. İttisâ ya da tevessü, mecâzın bütün türlerini içine alan genel bir isimdir. السعة 'dan türemiştir ve الضيق'ın zıttıdır. الضيق ise, kelamın (hakikatından çıkmaksızın) hakikatı üzerine kasretmektir. Tevessü ise bütün mecâz türlerini içine alır. Mecâz ismi de istiâre, kinâye ve temsîl'in çeşitlerini kapsayan bir isimdir. Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 96.

[264] Bkz. *es-Sâhibî*, s. 98.

[265] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 98-99, 206-207; Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 52-53, 56, *el-Mustasfâ*, I, 32; Râzî, *Mahsûl*, I, 80-81; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 213-215; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 368-369, 399-401; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-Ezhân*, s. 122; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 22, 276; Ca'fer, *"Nisbetu'l-elfâz lil-maânî inde'l-manâtıkati'l-Arab"*, s. 136-137; el-Acem, *el-Mantık inde'l-Gazâlî*, s. 71, 91. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 129.

ise menkûl ileyh'tir. Yine أسد lafzı da böyledir. Menkûl anh'ı yani hakikatı, bilinen yırtıcı hayvan iken, menkûl ileyh'i yani ikinci anlamı cesur adam demektir ki, bu durumda mecâz söz konusudur[266].

İbn Fâris (ö. 395 h.) ise yukarıda bahsettiğimiz Arapça'daki lafız-delalet ilişkisini biraz daha geliştirerek yedi maddede toplamıştır:

1- Lafzı ve manası değişik kelimeler. Adam, at, kılıç gibi. Bu tür kelimeler çoğunluktadır.

2- Lafzı değişik, manası aynı olan kelimeler. "سيف", "عضب" ; "ليث", "أسد" gibi...

3- Lafzı bir, manası değişik kelimeler. "عين الماء", "عين المال" gibi...

4- Lafzı aynı, manası zıt kelimeler. "الظن" gibi...

5- Lafzı ve manası yakın kelimeler. "الحَزْم", "الحَزْن" gibi, yine الخَضْم 'ağzın tamamı ile' , القَضم 'dişlerin kenarlarıyla çiğnemek'.

6- Lafzı değişik, manası yakın kelimeler. "مدح" 'yaşarken övmek', "أبّن" 'ölüyü övmek' gibi.

7- Lafzı birbirine yakın, anlamları değişik kelimeler, "خرج", "خَرّج" gibi. Aynı şekilde أثِمَ ve تأثّم ve yine فَزِع (korktu, kendisine korku geldi), فُزِّعَ عن قلبه (kalbinden korku uzaklaştırıldı), حتى إذا فُزِّع عن قلوبهم (Sebe', 34/23) âyetinde olduğu gibi[267].

Burada işaret etmek istediğimiz bir diğer husûs da Şâfiî ve Hanefî usulcülerin ortaya koydukları lafız-anlam ilişkisidir. Usulcülerin ortaya koydukları lafız-mana ilişkisi aşağıda şekil olarak gösterilmiştir[268].

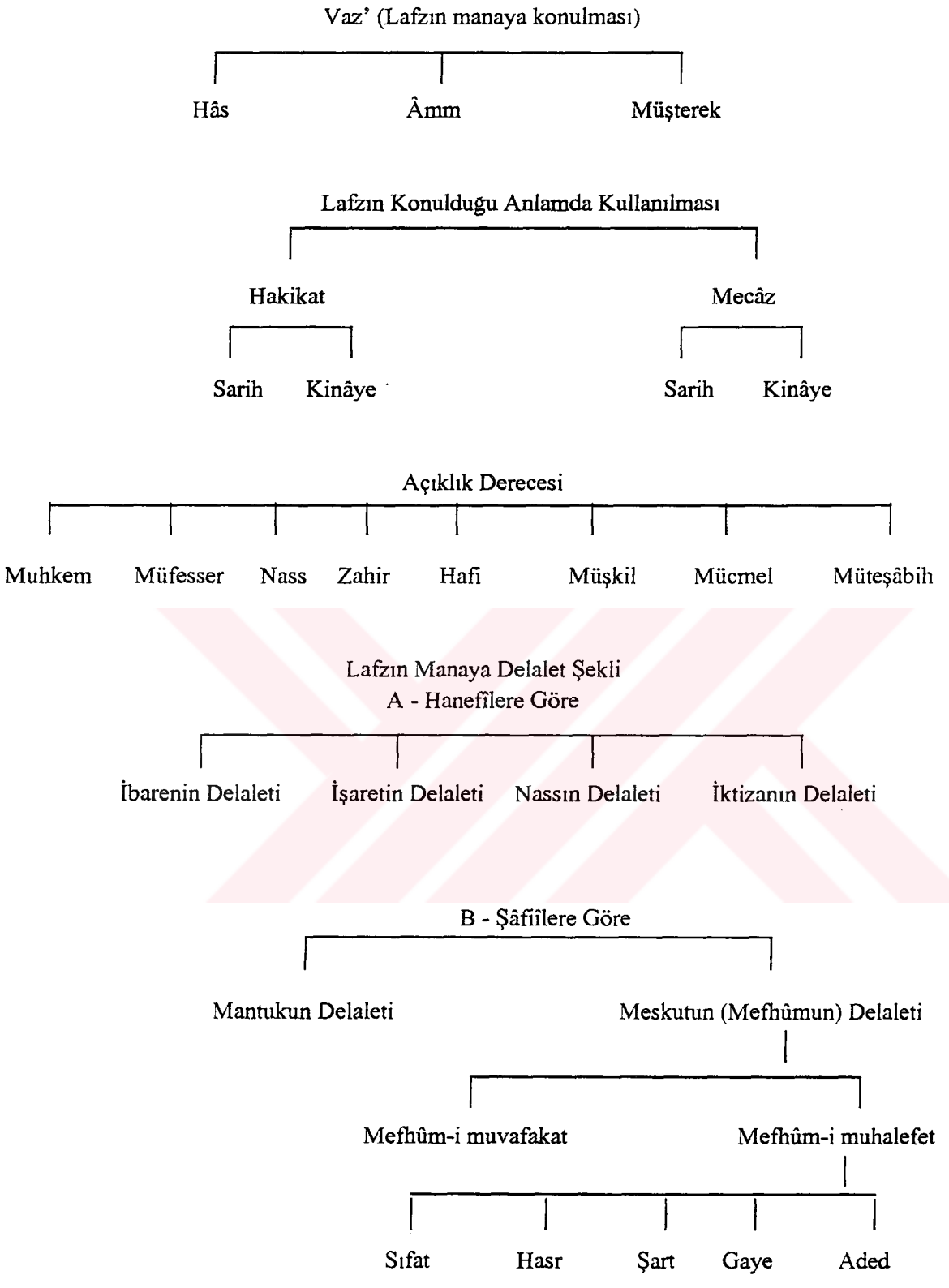
---

[266] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 98-99, 206-207; Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 56; Râzî, *Mahsûl*, I, 80-81; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 213-215; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 368-369, 399-401; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 22, 276; Ca'fer, *"Nisbetu'l-elfâz lil-maâni inde'l-manâtıkati'l-Arab"*, s. 136-137. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 129; Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 24.

267 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 206-208. Ayrıca bkz. Çelebi, *"Arapça'da Ezdâd Meselesi"*, s. 40-41.

[268] Bu şekil için bkz. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 22-23; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 79-81. Geniş bilgi için usul kitaplarına bakılabilir.

Usulcülere Göre Lafız-Mana İlişkisi



D - BİR GÖSTERGE OLARAK LAFIZ

Günümüz dilbilimde sözcükler (lafızlar), Ferdinand de Saussure'den bu yana artık gösterge olarak değerlendirilmektedir, daha doğru bir ifadeyle Saussure'ün ortaya attığı gösterge terimi, hemen hemen tüm dilbilimcilerce benimsenmektedir. Saussure, göstergeyi (dil göstergesini) kavramla işitim imgesinin birleşimi olarak tanımlamıştır. Bütünü belirtmek için gösterge sözcüğü kullanılması, kavram yerine gösterilen ve işitim imgesi yerine de gösteren terimleri benimsenmesini teklif etmiştir[269]. Şu halde gösterge (Alm. zeichen; Fr. signe; İng. sign; Os. İşâret; Ar. delâlet), gösterenle (Alm. Signifikant; Fr. signifiant; İng. Signifier, Ar. dâl) gösterilenin (Alm. Signifikat; Fr. signifié; İng. Signified, Ar. medlûl) birleşiminden oluşan iki yönlü bir bütündür. Bir başka deyişle, bir kavramla bir ses imgesinin birleşmesinden doğan bütündür. Gösterge, iki yönlü, kağıt gibi iki yüzü olan bir öğedir. Bu iki yüz birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturur. Bunlardan biri ses imgesi, diğeri ses imgesinin zihinde uyandırdığı kavramdır. Ses imgesi, göstergenin gösteren yönü, kavram da gösterilen yönüdür[270]; gösterenler düzlemi anlatım düzlemini, gösterilenler düzlemiyse içerik düzlemini oluşturur[271]. Böylece gösterge, bir adla bir şeyi, nesneyi değil, kavramla sesi, işitim imgesini (ses imgesini: image acoustique) birleştirir. Kısaca, kavramla işitim imgesinin, ses imajının birleşimi belirti (gösterge) adını alır[272].

Gösterge, temel özelliği belli bir maddi nesne olarak herhangi bir şeyi adlandırmak olduğundan[273], bir anlam iletme amacının belirtisi bulunduğundan[274], kendisinden başka bir şeyin yerine geçerek onu belirten veya gösteren bir birim[275] olarak tanımlanmaktadır. Daha kapsamlı bir tanım yapmak gerekirse gösterge, genel olarak bir başka şeyin yerini alabilecek nitelikte olduğundan kendi dışında bir şey gösteren her türlü nesne, varlık ya da olgu; özel olarak dilsel bir gösterenle gösterilenin birleşmesinden doğan birimdir[276] denilebilir. Bir başka şeyin yerini tutan, kendi dışında bir

---

[269] Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 72. Ayrıca bkz. P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 41; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 27.

[270] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 71, 122. Ayrıca bkz. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 24. *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 26; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 130-131, 133. Örneğin kemirici bir hayvan Türkçe'de tavşan göstergesiyle adlandırılmıştır. Bu gösterge tavşan dediğimiz hayvanla onun adını birleştirmez; bir dilbirliğinde bir kavram'la insan zihninde ona bağlı olarak bulunan ses imgesi'ni birleştirir. Saussure'ün gösteren (signifiant) adını verdiği bu ses imgesi ses değil, sesin zihnimizdeki izi, imgesidir; ancak konuşma organlarımızla sesletildiği zaman sese dönüşür (Zihindeki bu ses izinin varlığını, yalnız başımıza, sessiz okuduğumuz bir metindeki her sözcüğü, sese dönüşmediği halde algılamamızla, ondan etkilenmemizle belirleyebiliriz). Kavram ya da gösterilen ise nesnenin (burada tavşanın) zihnimizdeki tasarımıdır (Doğadaki tavşan bugünkü dilbilimde, kendisine gönderimde bulunulan nesne, gönderge'dir). Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 33-34. Gösteren-gösterilen ilişkisi ise şöyledir: Türkçe'de g, ü, n, e, ş seslerinden oluşan gösterge'nin iki yönü vardır: Bunlardan biri gösterilen olup güneş'in kendisi değil, güneş kavramıdır; zihnimizde göstergeyle canlanan güneş tasarımıdır. İkinci yönü ise yine zihnimizde yer etmiş olan gösteren'dir. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71.

[271] Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, s. 41.

[272] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 24.

[273] *Felsefe Sözlüğü*, İvah Frolov Yönetiminde Bilimler Akademisi, s. 195.

[274] P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 39-40.

[275] Başkan, *Bildirişim*, s. 108.

[276] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 51.

şey gösteren her biçim, nesne, olgu, işaret, bir gösterge olduğundan, yukarıda tanımı yapılan dil göstergesi sözcüktür, lafızdır[277].

En gelişmiş bildirim aracı olan insan dili, gösterge olarak sözcükleri, lafızları kullanmaktadır ancak, insanın bildirimde kullandığı gösterge, sadece dilsel gösterge yani lafızlar olmayıp bunun yanında işitmeye ve görmeye dayalı (işitsel ve görsel) göstergeler de kullanmaktadır: Afrika'da tamtam davulları ile yollanan sesler ve Kızılderililer arasındaki duman işaretleri gibi. Bununla birlikte, kokuya ve tatma duyusuna dayalı (kokusal ve tadımsal) göstergeler de vardır; örneğin esanslar, parfümler ve lezzetli yiyecekler aracılığı ile bazı anlamlar aktarılabilir. Bütün bunlarla birlikte tokalaşmak gibi dokunma duyusuna bağlı bazı hareketler vardır ki bunlar da belli bir anlam içerebilirler ve dokunumsal göstergeler grubunu oluştururlar[278]. Kısaca insan, bildirimde bulunurken dil göstergesi dışında beş duyu organına bağlı olarak beş farklı göstergeden de yararlanabilir. Şu halde, göstergeleri başka bir açıdan 'dil-içi' ve 'dil-dışı' diye ikiye ayrılabiliriz. Dil-içi olanlar sözcükler, lafızlardır. Sözgelimi, "Dur!" sözcüğü bir 'dilsel' gösterge olduğu halde, trafik lambalarında aynı anlama gelen 'kırmızı ışık', 'dil-dışı' bir göstergedir[279].

Dil-dışı gösterge olarak kabul ettiğimiz ancak bildirimde en yaygın olarak kullanılan ve bildirim bakımından en gelişmiş olan göze dayalı (görsel) göstergeler, vücut organlarıyla yapılan göstergeler olup, belli anlamlar taşırlar. Sözgelimi göz kırpmak, dik dik bakmak, dilini çıkarmak, dudaklarını bükmek, kaşlarını kaldırmak, dişlerini gıcırdatmak, bıyıklarını burmak, yumruğunu sıkıp havaya kaldırmak, iki büklüm eğilmek ve birisini görünce ayağa kalkmak gibi görsel işaretler, insan vücudu kullanılarak yapılan bildirim örnekleri sayılır. Giysi türleri de, süs eşyaları da yine 'toplumsal-konum göstergesi' denilen mal birimleri (villa, yüzme havuzu, belli bir araba markası vs.) de gene başka kişilere aktarılmak istenen belli anlamdaki göstergelerdir. Bunların dışında dar bir çerçeveden çıkıp, dünya üzerindeki çeşitli topluluklara yayılmış ve tarih içerisinde kalıplaşıp yerleşmiş olan dinî içerikli göstergeler de vardır. İslam'ın simgesi olarak kullanılan hilâl ve Hıristiyanlık'ın simgesi olarak kullanılan haç bunun örneklerindendir. Bunlar gibi, XX. yüzyıl başında 'orak-çekiç' Sovyet Devrimi'ni, 'gamalı haç' ise Alman Nazilik akımını simgeleyen birer gösterge olarak, insanlık tarihindeki yerlerini almıştır[280].

Kendisi o şey olmadığı halde, o şeyi çağrıştırarak iletişim sağlayan her aracı bir göstergedir. Yani benzin deposunda ne kadar benzin olduğunu gösteren araç gibi, trafik işareti, bir resim ve sözcük, hepsi birer göstergedir[281] ve her gösterge dizgesinde olduğu gibi dilde de göstergeyi gösterge yapan, onu benzerlerinden ayırt eden özellikten (ayrılık) başka birşey değildir. Her bir birim diğerinden farklı oldukça vardır[282].

Şu var ki, bütün bu göstergelerin anlamları konusunda iki taraf da önceden anlaşmış bulunmalıdır. Eğer öyle olmazsa, kullanılan göstergeler bambaşka anlamlarda yorumlanabilir.

---

[277] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 131.

[278] Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 18.

[279] Başkan, *Bildirişim*, s. 67.

[280] Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 18-20, 75.

[281] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 10.

[282] Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 130, 131.

Sözgelimi, bir matem töreninde namluları aşağı dönük biçimde omuzlara asılmış olan tüfekler, bu kullanımın anlamı bilinmezse, 'namlu içlerini yağmurdan korumak için ters asılmış' diye yorumlanabilir. Benzer biçimde, ağzını örümcek kaplamış olan bir top namlusu da, 'savaşsızlık' yani 'barış' yerine, pislik, bakımsızlık olarak yorumlanabilir[283]. Zira, dilsel ya da dildışı her gösterge bir uzlaşma ürünüdür; gösterge bir dilsel topluluğun üyeleri arasında genellikle üstü kapalı bir biçimde var olan bir anlaşmaya göre işler[284]. Göstergenin öğrenilmesi, aslında karşılıklı bildirişim için gerekli kural ve uzlaşmanın öğrenilmesidir[285]; göstergenin anlaşılması demek, ister somut ister soyut olsun, bu sesle kavramın bütünleşmesi demektir[286].

Yukarıda söylediğimiz gibi bir gösterilen bir de gösteren yönü olan gösterge, saymaca bir nitelik taşımakta ve ses bileşimleriyle (gösteren), dile getirdikleri nesneler (gösterilen) arasında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır[287]. Yani, *dil göstergesi nedensizdir*. Örneğin, "kardeş" kavramının, kendisine gösterenlik yapan k-a-r-d-e-ş ses dizilişiyle ve yine "kızkardeş" kavramıyla s-o-e-u-r ses dizilişiyle (burada Arapça ابن ve بنت lafızları da düşünülebilir) hiçbir bağıntısı yoktur. Başka herhangi bir diziliş de onu aynı oranda gösterebilir. "Öküz" gösterileninin göstereni sınırın bir yanında (Fransa) b-ö-f (boeuf), bir yanında ise (Almanya) o-k-s (Ochs) biçimiyle ifade edilmiştir[288]. Aynı kavram Arapça'da ثـور lafzıyla anlatım bulmuştur. Şu halde göstergelerin nedensiz olmasından dolayı Fr: soeur "kızkardeş"i, İng: sister'e, Alm: ochs'u Fr: boeuf ya da Ar: ثور "öküz"e yeglemek için hiçbir neden yoktur[289]. Yine aynı kavram Türkçe'de güneş gibi bir göstergeyle anlatım bulurken Arapça'da *şems*, Farsça'da *a:fita:b*, Latince'de *sol*, Japonca'da *taiyoo* göstergeleriyle dile getirilmiştir[290].

Saussure'den sonra 'anlamın anlamı' üzerinde duran C. K. Ogden ve I. A. Richards adlı İngiliz bilginlerinin ortak yapıtlarında yer alan ünlü üçgen şemasıyla kavram, nesne ve sözcük ilişkisi şöylece gösterilebilir[291]:

---

[283] Başkan, *Bildirişim*, s. 20.

[284] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 74. Ayrıca bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 29, 30, 77, 214; P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 41-42, Anlambilim, s. 21; Kıran, *Dilbilim Akımları (Saussure'den Günümüze)*, s. 66; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 75-76.

[285] Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 66.

[286] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 131.

[287] Bkz. Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 52; Başkan, *Lengüistik Metodu*, s. 174; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 7; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 142.

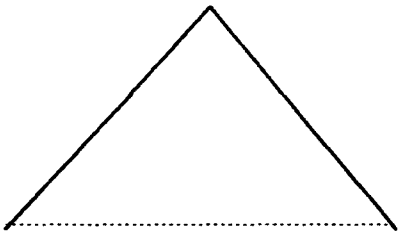
[288] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 73. Ayrıca bkz. Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, 208, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 27; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 40-41.

[289] Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 79; Guiraud, *Anlambilim*, s. 11. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 365-366; Hassân, *el-Lugatu 'l-Arabiyye*, s. 319; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 30.

[290] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156.

[291] Bkz. Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 362; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 158, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 28-29, *Anlambilim*, s. 37; Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 95.

Düşünce ya da belirtilen kavram
(thought or reference)



Simge (sözcük) — nesne (referent) (adlandırılan varlık)

(Ogden ve Richard Üçkeni)

Bu düzende sözcük; bir düşünceyi simgelemekte, düşünce de konuşulan olay ya da nesneye gönderimde bulunmaktadır. Bilginler kelime ile varlık, nesne arasındaki bağlantıyı kesik çizgilerle göstermişler, bunlar arasında doğrudan doğruya bir ilişki olmadığını, nedensiz olduklarını belirtmişlerdir. Kelime ile kavram ve kavramla nesne, şey arasındaki ilişki ise çizgi ile gösterilmiş, bunlar için doğrudan doğruya bir bağlılık kabul edilmiştir. Böylece bilginler, Saussure'ün kuramından pek ayrılmış olmamaktadırlar[292].

Nedensiz sözcüğü, gösterenin, konuşan bireyin özgür seçimine bağlı olduğu düşüncesini uyandırmamalıdır (gösterge dilsel bir toplulukta yerleşti mi, onda herhangi bir değişiklik yapmak bireyin elinde değildir). Burada vurgulanmak istenen, gösterenin bir nedene bağlanamayacağını, daha açık bir deyişle, gerçeklik düzleminde hiçbir doğal ilişki kurmadığı gösterilen açısından nedensiz olduğudur[293].

Ancak yansıma (ses taklidi; onomatapée, onomatopoeia, Onomatopöie) adını verdiğimiz, her dilde doğadaki sesleri yansıtmaya yönelen ögeler bir bakıma nedenli (motivé) sayılabilir. Ancak onların da bir sesi değişik dillerde, başka başka biçimlerde yansıttıkları görülmektedir[294]. Bu da söz konusu yansımaların ilk özelliklerinden bir şeyler yitirerek, nedensiz olan dil göstergesinin genel özelliğine büründüklerinin açık kanıtıdır[295].

Bununla birlikte salt nedensizlik ve görece nedenlilik diye iki kavram ortaya koyarsak, dilsel göstergelerin ancak bir bölümünün salt nedensiz, diğer göstergelerin ise nedensizliği ortadan kaldırmamakla birlikte, onda dereceler ayırt etmemizi sağlayan bir olgunun, görece olarak nedenlilik olgusunun işe karıştığını görürüz. Buna göre örneğin, "yirmi" nedensizdir, ama "on dokuz" aynı oranda nedensiz değildir, çünkü oluşturucularını ve ilişki kurduğu daha başka birimleri anımsatır: Örneğin "on", "dokuz", "yirmi dokuz", "on sekiz", vb. Ayrı ayrı ele alındıklarında, "on" ve "dokuz" ile "yirmi" aynı durumda salt nedensizdir. Ama "on dokuz" görece bir nedenlilik sunar. Fr: berger

---

[292] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 29, *Her Yönüyle Dil*, III, 159, *Anlambilim*, s. 37. Saussure'ün gösterge kuramı çerçevesinde gösteren-gösterilen ilişkisini gösteren şema için tezimizin *Çağrışım İlişkileri* başlığına bakınız.

[293] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 74; Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 52; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 40-41; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 66.

[294] Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 74-75; Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 70-71, *Her Yönüyle Dil*, III, 155-156, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 32; Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 46-47; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 28-29.

[295] Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 74-75; *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, s. 28-29.

"çoban" salt nedensiz iken, vacher "inek çobanı" görece bir nedenliliğe sahiptir. Çünkü vache "inek" sözcüğünü çağrıştırır. Eklemeli dillerdeki ekler, çekimli dillerdeki aynı kökten meydana getirilen çeşitli türetmeler, çekimler, kökleri yalın halleri açısından hep görece nedenlilik oluştururlar. İbn Cinnî (Ebu'l-Feth Osman, ö. 392 h.)'nin iştikâk-ı sağîr, iştikâk-ı kebîr ve iştikâk-ı ekber ayırımı burada düşünülürse, lafızlar arasındaki ilişkileri çerçevesinde Arap dilinin ne kadar görece nedenlilik oluşturan bir dil olduğu anlaşılabilir[296].

Daha önceden de değindiğimiz üzere dilde, dolayısıyla sözcüklerde amaçlılık temel bir ilkedir. Buna göre dil düzeninin 'yapıtaşı' olarak bulunan 'gösterge' birimi, en kısa biçimi ile şöyle tanımlanabilir: "Kendisinden başka bir şeyi, özel bir amaç ile belirtmek üzere kullanılan herhangi bir şey." Buna göre, bir insan tükürdüğü zaman, tükürüğü rüzgar nedeniyle karşısındaki bir insanın yüzüne gelirse, burada özel bir amaç olmadığı için, tükürme işi veya tükürüğün kendisi bir gösterge sayılmaz. Fakat bir insan, 'hakaret etme' duygusunu belirtmek üzere karşısındakinin 'yüzüne tükürme' eylemini bilinçli ve amaçlı olarak gerçekleştirirse, tükürme de bir 'gösterge' sayılabilir[297]. Yani bir göstergenin gösterge yani anlamlı olması, amaca bağlıdır, bu amacın amaç olmasını da bağlam belirlemektedir. Şu halde, göstergeler amaçlıdır, yani göstergeler boş yere kullanılmazlar. Boş yere, herhangi bir anlam kastetmeksizin kullanılanlar ise bu anlamda gösterge değildirler[298]. Örneğin, *sâhî* (gaflet içindekikişi) ve uyuyanın sözüne, sözün kasıtlı olarak sudûr etmemesinden dolayı itibar edilmez[299].

Göstergenin amaçlı oluş yönünü vurgulamak için burada bir rivâyeti aktarmak istiyoruz. Bu rivâyet İbn el-Enbârî (Ebu Bekr, ö. 328 h.)'den aktarılmıştır. Rivâyete göre, Filozof el-Kindî (ö. 252 h.), Ebu'l-Abbâs'a [Saleb (ö. 291 h.) ya da Müberred (ö. 285 h.)] gitti ve ona "Arapların kelamında haşv (ziyâde, lüzumsuzluk) bulmaktayım, dedi. Ebu'l-Abbâs ona "bunu (haşvı) nerede gördün" diye sordu. O da: "Arapların önce عبد الله قائم, sonra إن عبد الله قائم, daha sonra da إن عبد الله لقائم şeklinde dediklerini görüyorum. Manalar aynı olduğu halde lafızlar tekrar edilmektedir" dedi. Ebu'l-Abbâs ise, "bilakis manalar lafızların değişmesi ile değişmektedir, عبد الله قائم ifadesi ile onun (yani Abdullah'ın) ayağa kalktığından haber verilmektedir. إن عبد الله قائم ifadesi, bir soru sorana verilen cevaptır. إن عبد الله لقائم ifadesi ise onun kalktığını inkar edenin inkarına cevap olarak gelmiştir. Lafızlar, manaların tekrarlanmasından dolayı tekrarlanmıştır" dedi. Cürcanî, bu rivâyeti zikrettikten sonra şöyle söylemektedir: Kindî, eğer İnne'nin geldiği yerleri inceleseydi ve iyice ele alıp düşünseydi, burada inne ve lâm'ın (yani her harfin) cümlede zikredilip zikredilmemesinin bir olmadığını zaruri olarak bilirdi[300]. Biz bu rivâyetten şu sonucu çıkarıyoruz: "İster harf, ister kelime isterse cümle olsun hiç bir şey, iş olsun diye söylenmez, hepsinin anlamı ve de bir kullanımı vardır". Anlamlı ve amaçlı her birim ise göstergedir.

---

[296] Krş: Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 143-144; P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 42, *Anlambilim*, s. 21 vd.; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 40-41; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 84.

[297] Başkan, *Bildirişim*, s, 64-65.

[298] Bu konuda bakılabilir: P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 39, 40.

[299] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 193; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 39.

[300] Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu 'l-i 'câz*, s. 315; Râzî, *Nihâyetü 'l-icâz*, s. 357-360; Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 171.

Göstergenin amaçlılığı konusunda şunu hatırlatmalıyız ki, zaman zaman göstergeler bilinçli olarak gönderilmemiş bile olsalar, gene de insanlar tarafından belli olayları, durumları, konumları belirten birimler olarak yorumlanabilmektedir. Durum böyleyken biz bir genelleme yapıp şunu söylemek istiyoruz: Gösterge, tanımı gereği amaçlı olarak kullanılmakla birlikte, amaçsız ve bilinçsiz bir şekilde kullanıldığı durumlar da olabilir. Böyle bir durumda göstergenin bu özelliğinin ortaya konulması ve belirlenmesi gerekir. Bu konuda bağlam yardımcı olabilir. Ama her şeye rağmen vericinin/konuşmacının kasıtlı olarak örtük bir yapı sergilemesi ve amaçlılığını gizlemesi durumu da vardır. Bunun belirlenmesi ise bizce mümkün değildir. Şu da var ki, verici ne söylerse söylesin, önemli olan muhatabın anladığı olduğu için, bu gibi anlaşmazlıkları araştırıp takip edecek olan da konuşmacının kendisi olmalıdır. Genellikle dil sürçmesi olarak adlandırdığımız, konuşmacının bazen gayr-ı ihtiyârî ve yanlışlıkla kastettiği anlamı ifade eden kelimeyi değil de başka bir kelimeyi söylediği durumlar da yukarıda bahsettiğimiz bilinçsizlik kapsamındadır. Dil sürçmesi olarak yapılan böyle hatalarda söylenen kelime doğru yerinde kullanılmakla birlikte kasdedilen kelime olmamaktadır. Dolayısıyla dikkate almamız gereken söylenen kelime olmamalıdır. Aslında bu gibi durumlarda söylenen kelime ile söylenmek istenen kelime arasında yakın bir ilişki olmaktadır. Kasdedilen kelime ile söylenen kelime arasındaki bu ilişki ise şeklî (sesler veya siga açısından lafızda benzerlik) ya da anlamsal (delalî, mana ilişkisi) ya da siyakî (kasdedilen kelimenin yerine geçen kelimenin konuşmacının ele aldığı ya da konuşurken düşündüğü bir şeyle irtibatlı olması) olabilir[301].

Birinci durumda (şeklî ya da lafzî ilişki) konuşmacı, تلفزيون'u kasdederek تليفون; yine أسيرين i kasdederek سيرتو; yine كاسيت'i kastederek كرسي diyebilir. İkinci durumda (anlamsal ilişki) ise, طويل 'uzun'u kasdederek قصير 'kısa'; قلم 'kalem'i kasdederek ورقة 'kağıt'; ضخم 'iri'yi kastederek عظيم 'yüce' diyebilir. Üçüncü durumda (siyakî/bağlamsal ilişki) ise برتقال 'portakal'ı kasdederek عصير 'meyve suyu' demesi gibi (konuşmacı portakal satın almaktan bahsediyordu, bu sırada portakalı satın alış amacını düşünüyordu ki o da portakalın sıkılarak suyunun çıkarılmasıdır), aynı şekilde maaşını almayı düşünen birinin مقرر 'ders'i kastederek مرتب demesi de mümkündür. Bir başka konuşmacı da نطلب سيارة بالتليفون 'telefonla araba çağıralım' demeyi niyet edip نطلب تليفون şeklinde söyleyerek söz yanlışlığı yapabilir[302]. İşte bu gibi durumlarda söylenene değil (eğer bağlamdan çıkarılıyorsa) söylenmek istenene bakmak lâzım gelir. Çünkü örneklerden de anlaşılacağı üzere bu söz yanlışları, her ne kadar yanlış ve hata olarak yapılmış olsa da söylenmek istenenle ilişkilidir, söylenmek isteneni çağrıştıran bir yapıya sahiptir.

III - ANLAM ÇERÇEVESİ

Diller, iki yönden incelenebilir. Birincisi 'gösterge' karşılığındaki 'biçim', ötekisi ise, 'gösterilge' karşılığındaki 'anlam'. Biçimi açısından göstergeler, başlıca üç ölçekte olmaktadır. Birincisi, yapıtaşı olan temel birim 'sözcükler'; ikincisi, bu sözcükleri oluşturan daha ufak 'sesler'; üçüncüsü ise, bu sözcüklerin dizilmesi ile oluşturulan 'tümceler'. Gösterilge karşılığındaki 'anlam' ise,

---

[301] Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 54.

[302] Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 54-55.

temelde yalnızca 'sözcük' birimine bağlı olmakla birlikte, anlamların yanyana gelmesi ile oluşan bir 'tümce anlamı' da vardır.

'Biçim' sözcüğü, herhangi bir şeyin, 'duyular aracılığı ile algılanabilen' yönünü göstermektedir. Sözgelimi (güzel) sözcüğünde yalnızca beş tane ses olduğunu işitme yolu ile, beş tane harf olduğunu da görme yolu ile anlamak mümkündür. Oysa bu sözcüğün ne gibi bir anlam taşıdığı, seslerde ve harflerde olduğu gibi sayısal biçimde saptanamaz; çünkü 'anlam' denilen şey insandan insana değişir. "Gönül kimi severse, güzel de odur" sözü, bu 'görecelik' durumunu yansıtmaktadır. Bir dilin en 'kaypak' kesimini oluşturduğu için, tüm önemine rağmen, 'anlam bilgisi' çalışmaları ancak yeni yeni gelişmeye başlamıştır. Bu yüzden, dilbilim incelemeleri, ister istemez daha çok 'biçim' yanına eğilmek zorunda kalmıştır[303].

Biz burada anlam çerçevesi dahilinde, göstergenin gösterilge karşılığında kullanılan anlamını ele alacak ve bu çerçevede anlam, anlamla ilişkili terimler, anlam türleri; sözcük açısından daralma, genişleme ya da kayma gösteren ve yine değer açısından iyileşme ya da kötüleşme gösteren anlam değişmeleri incelenecek, bunların yanında eş anlamlılık, karşıtanlamlılık, tek-çok anlamlılık ve eş adlılık olgularına değinilecektir.

A - ANLAM

Daha önce, anlama faaliyetinin bazı durumları öngördüğünü söylemiştik: Verici, alıcı, bildiri, bağlam vs. Anlamı, anlama faaliyeti açısından şöyle değerlendirebiliriz. Anlama faaliyeti, 'anlam'ın ortaya çıktığı süreç olduğuna göre, bir ucunda "söyleyen"in (muhatıb'ın), diğer ucunda da "kendisine söylenen"in (muhatab'ın) bulunduğu iki yönü vardır. Anlatan özne'den hareketle bu çaba 'anlatım' (hitap) adını alır ve anlatılan'ın kavranması, anlatım'ın kavranmasıyla da alâkalıdır. Anlam ise bu iki tarafın (söyleyen ile kendisine söylenen) arasında, yani "söylenen"dedir. Söyleyen taraf, anlam'ı iletmek isteyen (hitap eden) taraf olduğundan, "anlatan" konumundadır; söylenen de "anlatılan"... Anlam'ın 'anlatılan' şeklinde tavsif edilmesi, (onu) anlatan bir özne'nin (hitap edenin) bulunduğunu gösterir. Hâdisenin istikameti burada anlatan'dan kendisine anlatılan'a doğrudur, çünkü 'anlam' artık iletilmek istenen şey durumundadır[304].

Anlama faaliyetini "anlam'ın ortaya çıktığı süreç" şeklinde tanımlamış, fakat anlatan özne'den hareketle bu çabanın 'anlatım' adını aldığını söylemiştik. Bu çaba anlayan özne'den hareketle adlandırıldığında artık anlama adını alır ve ilgili sürecin 'anlama faaliyeti' şeklinde nitelenmesinin sebebi, dolaylı (ikincil) muhatapları gerekincedir. Kendisine söylenen tarafa gelince, o, 'anlam'ı elde etmek isteyen taraf olduğundan, 'anlayan' (anlamak isteyen) konumundadır; söylenen de 'anlaşılan'... Anlam'ın 'anlaşılan' şeklinde tavsif edilmesi, (onun) bir muhatabı, bir anlamak isteyeni olduğunu göstermektedir. İstikamet burada anlamak isteyen'den anlatan'a doğrudur, çünkü 'anlam' artık elde edilmek istenen birşeydir[305]. Kısaca anlam, muhatıbın anlatmak, muhatabın da anlamak istediği şeydir. Ancak bütün bu söylenen şeyler anlamı anlatmaktan ziyade anlamın nerede olduğunu göstermektedir. Çünkü anlam, öncelikle kelimelerde değil, anlama faaliyetine katılanların ortak geçmiş tecrübelerinde

---

[303] Başkan, *Bildirişim*, s. 119. Ayrıca bkz. Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 67-68. Göstergeyi anlamın kendisiyle özdeş görmemek gerekir. Çünkü bir göstergenin anlamı bağlamdan bağlama değişebilir. Bkz. Sözen, *Söylem*, s. 56, 58.

[304] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 19.

[305] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 20.

ve belli bir zaman ya da mekanda söylenen veya yapılan kimi şeylerin çağrıştırdıklarında yatmaktadır. Anlamlar, dışa vurulan kelimelerde değil, bağlam alanındadır[306].

Şu halde, anlamın yeri dil olmakla ve anlamla ilgili bütün görünümler dili şart koşmakla birlikte[307], anlam sadece ibarelerin kendisinde değil, bazen, hatta hemen hemen ibarelerin durdukları yerdedir; tıpkı (herhangi) bir taşın, tek başına iken bir anlam ifade etmeyip bir sınır göstermesi için konulduğu yerde bir anlam ifade etmesi gibi... Anlam taşın 'kendisinde' değil, 'durduğu yerde' ortaya çıkar. İşte bu bilindiği takdirde artık anlam, içerisinde yer aldığı bağlamda zâhir olmaya başlar[308].

Anlam, sadece bir sözcüğü, kelimeyi şart koşmaz, anlam öncelikle bir cümleyi, bir metni, bir söylemi de şart koşar. Çünkü sözcükler, söz'ün bütünü dışında bir anlam ifade etmezler, anlamlarını ancak sözün bütünü içerisinde kazanırlar. Şöyle ki, anlam, sözcükte değil, cümlede, bütündedir. Tek sözcüğün de ancak sözün bütünü içinde bir anlamı vardır[309]. Bir başka ifadeyle, sözcüklerin anlamı, içinde yer aldıkları tümcelerce etkilenir[310]. Sözcüklerin anlamının içinde yer aldığı dizgede ortaya çıkması, özellikle çok anlamlılığın söz konusu olduğu durumlarda bize yardımcı olacak, sözcükle hangi anlamın kastedildiği sözün bütünü çerçevesinde belirecektir. Şu halde sözcüğün çok anlamlı oluşu, dilin bir kusuru, eksikliği değildir, onda bulunan, anlatım gücünün özlü ve olumlu yönüdür. Herakleitos, "tek bir sözcüğün ancak sözün bütünü içinde bir anlamı vardır" der[311].

Evet, sözcük söz'ün bütünlüğü dışında bir anlam ifade etmez. Sözcükler söz'ün bütününden koparılıp tek başlarına bırakıldıklarında, varlıkla ilişkileri kesilir ve 'anlam içerikleri'ni kaybederler. Sözcük, anlamını (delaletini) sözün bütünlüğü içerisinde kesinleştirir, kesinliğini, içine dahil olduğu bütün'den (dizge'den) alır. Nasıl ki doğa'da hiçbir nesne kendi başına değilse, doğa'nın bütünlüğünden kopuk varolmazsa, sözcükler de söz'ün bütünü dışında kendi başlarına varolamazlar. Öyle ki dilde her bir öge diğer ögelerle ilişki içerisindedir. Dolayısıyla dilde bir öğenin anlamı, onun öteki birimlerle kurduğu ilişkilerce belirlenir. 'Söz'ün bütünlüğü' ya da 'sözcüğün içine dahil olduğu bütünlük' denilen şey, sözcüklerin (dilsel birimlerin) diğer sözcüklerle girdikleri karşılıklı ilişki sırasında oluşmakla kalmaz, aynı zamanda cümleyle diğer cümleler, paragrafla diğer paragraflar, hatta söylemin kendisiyle söylemin içinde yer aldığı durum ve koşullar arasında teşekkül etmiş olan dokuyu da kapsamına alır. Hâsılı, bir dilsel birim, diğer öğelerle birlikte bir bütün oluşturduğu taktirde ve hiç kuşkusuz bu bütünlük içerisinde anlamını kesinleştirir. Bu bakımdan anlam'ın, kendisini sadece metnin dahilî kurgusu içerisinde (metin-içi bağlamda) ifşa ettiğini sanmamalıyız; bilakis 'bütünlük', burada metni çevreleyen durum ve koşulları (metin-dışı bağlamı) da içermekte, gerçekte anlam bu türden bir bütünlüğün ürünü olmaktadır[312]:

---

[306] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 159-160; Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, s. 42-43.

[307] Uygur, *Dilin Gücü*, s. 84.

[308] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 89.

[309] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 70

[310] G. A. Miller. *"Ruhdilbilim İçin Temel Öneriler"*, s. 159.

[311] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 70-71.

[312] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 76-77.

Anlam, dilin kendisinden ziyade dilin kullanımında ortaya çıkmaktadır; zira dil, anlam için bir imkan iken, istem anlamın koşuludur, yani anlam sadece dilde, dilin genel bilgisi içinde değil, o dilde konuşan kimsenin maksad ve muradında saklıdır[313]. Dil'de niyet yani maksat o kadar önemlidir ki, Wittgenstein'ın da dediği gibi: 'Niyet öğesi dilden uzaklaştırılırsa, böylelikle onun tüm işlevi biter'[314]. Bu çerçevede Arap dilcilerin delalette kastı, iradeyi şart koşmaları da düşünülmelidir (Bkz: Delalet Bahsi).

Yukarıda söylediğimiz gibi anlam, her ne kadar o dilde konuşan kimsenin maksat ve muradında saklı olmakla birlikte, dinleyiciyi/okuyucuyu her zaman hesaba katmak gerekir. Zira, bildirişim verici ile başlasa da bildirişimin tamamlanması alıcıya bağlıdır. Kısaca şöyle diyebiliriz: "Bildiğim, karşı tarafın anladığı kadardır". Bu ifadeden aynı anda iki şey anlaşılmaktadır: Anlam, muhataptadır. Sonra muhatap ve mütekellimin kelimelere verdikleri anlam -her ne kadar ortak bir uzlaşma olsa da- birbirinden az-çok farklıdır. Bu duruma Michel Foucault şöyle değinmektedir: "Kelimelerin anlamı her halükarda yalnızca herbirinin temsiline aittir ve herkes tarafından kabul edilmesine rağmen, her bir bireyin tekil düşüncesinden başka bir yerde, herhangi bir varoluşa sahip değildir". Locke ise "kelimeler, konuşan kişinin fikirlerinin işaretleridir ve kimse bunları, zihninde bizzat sahip olduğu fikirlerden başka birşeye, dolaysız işaret olarak uygulayamaz" demektedir[315].

Anlamın (Alm. Bedeutung; Fr. sens, signification; İng. meaning, signification; Ar. معنى) ne olduğuna gelince, her şeyden önce belirtelim ki, değişik bilim dallarıyle ilgili eserlerden bütün sanat eserlerine ve gündelik konuşmalarımıza kadar hemen her konuda sözü edilen anlam üzerinde, anlamın ne olduğu, niteliği ve tanımı konusunda dil bilginleri arasında bir anlaşma bulunmamaktadır ve bazıları anlam diye bir terimi bile kabul etmemektedirler[316].

Kavram zihinde uyandığı zaman (konuşurken-düşünürken) kelime, kelime duyulduğu zaman da kavram zihinde uyanmaktadır. Şu halde kelimelerle kavramlar birbirine sıkı sıkıya bağlı olduklarına göre anlam diye birşeyi kabul etmek yanlış olmayacaktır. Kavram-kelimenin birinin diğerini çağrıştırması, birbirleriyle sıkı bir ilişki içinde olmaları sadece araç-gereç isimleri, terim niteliğindeki belirtiler vb. gibi tek kavramı yansıtan tek anlamlı (monosématique) kelimelerde değil, aynı zamanda kelimelerin büyük bir bölümünü oluşturan yeni yeni kavramları anlatan, çok değişik kullanılış yerleri, dolayısıyle çeşitli anlamları bulunan sözlerde[317] yani çok anlamlı ögeler (baş, kol, ayak; sürmek, parlamak... gibi) için de geçerlidir. Bu gibi ögeler de söylendiğinde göndergesel anlamlarının hemen zihnimizde aydınlandığını, devreye girdiğini görürüz. Ullmann'ın da belirttiği gibi "eğer sözcükler bağlam dışında var olmasaydı bir sözcük yazılamazdı"[318].

---

[313] Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 23-24, 69.

[314] Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 68. Krş. Sözen, *Söylem*, s. 31-32.

[315] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 124.

[316] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 49. Ayrıca bakılabilir: Lyons, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 184 vd.; Sözen, *Söylem*, s. 48

[317] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 55.

[318] Aksan, *Anlambilim*, s. 46.

Yukarıda da söylediğimiz gibi kimi dilbilimcilere göre sözcüklerin anlamı yoktur, kullanımları vardır (sözcüğün anlamı, dil içindeki kullanımıdır)[319]. Örneğin, Wittgenstein: "Sözcüğün anlamını araştırmayın, kullanımını araştırın"[320] der. Wittgenstein, aynı ifadeyi şöyle de söylemektedir: "X sözcüğünün iki anlamı var" demek, 'Onun iki türlü kullanımı var' demektir"[321]. Aynı görüşü paylaşan ve anlamın değil, kullanımın var olduğunu ileri süren başka bilginler de vardır. Örneğin Guiraud, Zvegintsev, Hofmann bunlardandır[322]. Gadamer'e göre de bir konuşmanın (uttarance) anlamı, onun kullanımıdır. "Herhangi anlamlı bir episodun anlaşılması her zaman bizim onu uygun bir "hayat biçim"i içine yerleştirmemizi ihtiva eder"[323]. Kelimelerin anlamı değil de kullanımlarının bulunmasına göre, konuşmada, ya da söylemde iletildiği biçimde anlam, sözcüğün aynı bağlamdaki öbür sözcüklerle kurduğu ilişkilere bağlı olur ve bunlar dil dizgesinin yapısıyla belirlenir. Her sözcüğün anlamı, daha doğrusu anlamları, bu bağıntıların tümüyle tamamlanır[324].

Dilde bir göstergenin tek bir kavramı yansıtmaması, değişik durumlarda çeşitli kullanımlarının bulunması gerçeğine dayanarak birçoklarının söylediği bu "Dilde anlam değil, kullanım vardır" savını doğrulayacak pek çok öğeyle karşılaşırız. Örneğin, Türkçe'den herhangi bir göstergeyi ele alalım: Bırakmak. "Ali sürahiyi bıraktı; bardağı aldı" tümcesinde bu gösterge somut bir devinimi gösterirken "Ali sigarayı bıraktı" tümcesinde bir alışkanlıktan kurtulma anlamını yansıtmakta, "Ali karısını bıraktı, işe gitti" dendiğinde bütünüyle değişik bir anlam ortaya çıkmaktadır[325]. Buradaki örnekleri Arapça'daki "تَرَكَ" fiiliyle ifade edebilir ve aynı farklı anlamları alabiliriz. Giriş bölümünde dilin bildirişim/iletişim işlevi altbaşlığı altında bahsettiğimiz ve 'duygu paylaşımı' işlevi gören sözler de " dilde anlam değil, kullanım vardır" savını doğrular niteliktedir. Şimdi, anlamı ele alan diğer yaklaşımlara geçebiliriz.

Anlam çeşitli alanlarda çok genel nitelikte ve değişik şeyleri anlatmak üzere geniş bir polysémie (çok anlamlılık) ile kullanılmaktadır. Bugün Türkçe'de bir kelime, bir cümle için olduğu gibi bir davranış, bir hareket için de anlam kullanılmaktadır ("bu hareketin anlamı neydi?" gibi). Günün anlamı tamlamasıyla belirtilmek istenen (örn. "günün anlamını belirten konuşmalar yapıldı") 'değer, önem', ne anlamı var? gibi bir ibareyle anlatılmak istenen de 'bir işi yapmanın gereği, lüzumu' olmadığıdır[326].

---

[319] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, XVI, XVII (takdim); Guiraud, *Anlambilim*, s. 19; J. R. Searle, *"Söz Eylem Nedir?"*, s. 189; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 161-162, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 73, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 50; Koç, *Din Dili*, s. 239; Bozkurt, *Türkiye Türkçesi*, s. 139; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 28; Poyraz, *Dil ve Ahlak*, s. 67; Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 96.

[320] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 367, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I. 190; eş-Şemsân, *"Cevânib mine'l-istihdâmi'l-vazîfi lil'luga"*, s. 60.

[321] Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 77.

[322] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 162, *Anlambilim*, s. 46.

[323] Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 7-8.

[324] Guiraud, *Anlambilim*, s. 19-20; Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 159.

[325] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 73.

[326] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 49. 'Anlam' teriminin günlük dilde; 1) Niyet, 2) Sonuç, 3) Amaç, 4) Açıklama, 5) Sezdirme anlamlarında çeşitli kullanımlarını görebiliriz. Bkz. Poyraz, Hakan, *Dil ve Ahlak*, s. 48.

L. Bloomfield'in davranışçı yaklaşımı'na göre anlam, tüm eksiklerine karşın kişilerarası, toplumsal bir olgudur ve bir bağlam sorunudur[327]. Özdeş ya da yer yer özdeş sözcelerdeki ortak ses özellikleri *biçimler*'dir; buna uygun düşen dürtü/tepki özellikleri de *anlamlar*'dır. Böylece, bir biçim, anlam taşıyan yinelemeli bir ses özelliğidir; bir anlam ise bir biçime uygun düşen yinelemeli dürtü/tepki özelliğidir[328]. Bloomfield, dildeki kimi terimlerin anlamını açıkça ve kesinlikle ortaya koyabilme olanağına sahip bulunduğumuza, -örneğin kimya, mineraloji alanlarındaki kimi terimler gibi tuz sözcüğünün kesin anlamı da bellidir (Nacl: sodyum klorür), bitki ve hayvan adlarını da aynı biçimde tanımlayabiliriz- fakat sevgi ya da nefret sözcüklerinin tanımı için kesin bir yol olmadığına dikkat çekiyor[329].

Yapısal anlambilimin kurucularından Greimas ise tek öğenin anlamının bulunmadığını, anlamın mutlak koşulunun öğeler arasındaki bağıntı (relation) olduğunu ileri sürer. Örnek verecek olursak büyük-küçük, ak-kara gibi çiftlerin ilkel yapılarının dayandığı bir temel vardır; bilginin *anlam ekseni* (Fr. axe sémantique) adını verdiği bu eksen ilk örnekte ölçü, ikincisinde ise rengin olmayışıdır. Bağıntı, iki sözcüğün birlikte kavranabilmesi için gerekli ortak yanları ve başkalıkları belirler. Örneğin, yük gemisi ve yolcu gemisi tamlamaları arasında ortak yan gemi'dir; yük ve yolcu ise başkalığı gösterir[330].

E. Leisi, konuşmanın her şeyden önce kelimeleri kullanma sayılabileceğini söylemekte, kelimelerin, ses şeklinin yanı sıra anlam ya da kapsam adını taşıyan şeyden oluştuğunu belirtmektedir. Kelime anlamı (Wortbedeutung) teriminin tartışmalı oluşuna dikkati çeken Leisi, kelimede ses olmayan, ses dışındaki ögeyi kapsam ya da anlam olarak adlandırmaktadır. W. Porzig ise kelimeyi "bir parça, gerçeği kasdetme yeteneği olan bir ses öğesi" olarak tanımladıktan sonra bu yeteneğin anlam olduğunu belirtir[331].

Dilbilimi açısından, bir kelimenin anlamının öteki kelimelerle meydana gelecek birleşmeler sonucunda anlaşıldığını belirten Rus bilgini V. A. Zvegintsev, bir kelimenin bütün bu birleşmelerinin toplamının, onun dil içinde sözlük anlamı olarak yer almasını sağladığını ileri sürer. Zvegintsev'e göre bir kelimenin birkaç anlamı olmaz, fakat sözlük anlamı, lexico-sémantique variante'lar denilen birkaç muhtemel birleşmeden kurulmuş olabilir. Bilgine göre, bir kelimenin lexico-sémantique variante'larının toplamına göre saptanan genel bir anlamı vardır (temel anlam fikrine yazar karşıdır). Örnek olarak güzel kelimesinin kişiler tarafından farklı anlaşılabilmesi, dil araştırmalarının dışına çıkar. Çünkü bu, dilin genel ve objektif karakterine aykırı olan, bireysel düzenle ilgili bir konudur[332].

Derrida'ya göre anlam doğrudan göstergede bulunmaz. Bir göstergenin anlamı, o göstergenin ne olmadığına bağlı olduğuna göre anlamı da bir bakıma her zaman kendi içinde taşımaz. Anlam bütün

---

[327] Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 96. Bloomfield dışında Morris, Weiss, Skinner ve Quine gibi yazarlara göre de (kavram, düşünce, anlak gibi tüm zihinsel terimlere karşı olduklarından) anlam, tümüyle davranışsal bir olgudur. Bkz. a.g.e., aynı yer.

[328] Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, s. 132, 139.

[329] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 162; Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, s. 139-140.

[330] Aksan, *Anlambilim*, s. 46-47. Ayrıca bkz. Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 96.

[331] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 50.

[332] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 52, *Her Yönüyle Dil*, III, 163.

bir gösterenler zincirine dağıtılmış veya yayılmıştır. Kolayca belirlenemez, hiç bir zaman tümüyle sadece bir göstergede bulunamaz, ancak gösterge içinde sürekli bir bulunup bulunmama sınırında oynayan bir şeydir. Bir metni okuma, kolyedeki boncukları saymaktan çok, bu sürekli hareketi izlemeye benzer. Anlamı sabit olarak belirleyememizin dilin zamana ilişkin bir süreç olmasından kaynaklanan başka bir yönü de vardır. Bir cümleyi okuduğumuzda cümlenin anlamı bir şekilde her zaman kesin değildir, askıya alınır, ertelenir veya daha sonra kavranır: bir gösteren bizi bir başkasına, o da bir başkasına götürür durur, ilk anlamlar sonraki anlamlar tarafından dönüştürülür ve cümle bitse bile dil süreci bitmez. Bir cümlenin anlamını yalnızca mekanik olarak sözcükleri üst üste yığarak kavrayamayız: sözcüklerin görece tutarlı bir anlam oluşturmaları için, her birinin daha öncekilerin izlerini taşıması ve kendini daha sonra gelecek olan sözcüklerin izlerine açık tutması gerekir. Anlam zincirindeki her gösterge, hiç tükenmeyen karmaşık bir doku oluşturmak için bütün diğerleriyle birlikte değerlendirilir veya izlenir ve bu anlamda da hiç bir gösterge tümüyle "katışıksız" veya "tamamen anlamlı" değildir. Bu sürecin yanı sıra her göstergede bilinçdışı da olsa kendisini oluşturmak için dışladığı diğer sözcüklerin izleri görülebilir[333].

Grice ise, "Meaning" adlı yazısında, "anlam" kavramının bir yönünün çözümlenmesini şu biçimde vermektedir: A, x'le bir anlam belirtti demek, "A, x sözcesiyle, dinleyenlerin kendi isteğini algılaması aracılığıyla, onlarda belirli bir etki uyandırmak istedi" demektir[334]. Buna göre Grice'in anlam anlayışı ile L. Bloomfield'in anlayışı birbiri ile uyuşmaktadır, her ikisi de anlamı bir tepki/dürtü olarak görmektedir. Saussure ise anlam kavramı, terimi yerine değer (Fr. valeur) kavramını yeğlemiştir[335].

Firth ise, anlamı, herhangi bir dil biriminin girdiği ilişkiler ya da işlevler ağının toplamı olarak görmektedir. O: "Her işlev bir dil biçimi ya da öğesinin bir bağlama ilişik kullanımı olarak tanımlanacaktır... Demek ki anlam, bağlamsal ilişkilerin bir bileşeni olarak tanınmalıdır; sesbilim, dilbilgisi, sözlükbilgisi ve anlambilimden her birisi kendini uygun bağlamda bu bileşimin kendi bileşenlerini incelemektedir. 'Anlam' birbiriyle uyuşan bir düzeyler basamağında, kimi kez en üstte durumsal bağlamla başlayarak aşağıya doğru "birlikte kullanım" (collocation)'dan sözdizimine ... sesbilime (ses işlevlerine) ve sesletime inen bir sırayla, kimi kez de bunun tersine çıkan bir sırayla ele alınmalıdır" demektedir[336].

Ogden ve Richards, daha 1923'te yayımlanan eserlerinde XX. yüzyıl dilbiliminde anlam konusunda değişik anlayış ve görüşleri yansıtan yirmiye yakın anlam tanımı verirler. Bazıları şunlardır:

"Bir sözlükte, bir sözcüğe eklenen öteki sözcükler"

"Bir nesnenin bir dizge içindeki yeri"

"Bir sözcüğün duygu değeri"

"Bir nesnenin, gelecekteki deneyimlerimiz içindeki pratik sonuçları"

---

[333] Göka vd., *Önce Söz Vardı*, s. 211-212.

[334] J. R. Searle, *"Söz Eylem Nedir?"*, s. 194.

[335] Aksan, *Anlambilim*, s. 35.

[336] Geniş bilgi için bkz. J. C. Catford, *"J. R. Firth ve İngiliz Dilbilimi"*, s. 45-47. Ayrıca bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 46, *Her Yönüyle Dil*, III, 162.

"Bir simgeyi kullananın gerçekte belirttiği şey"...[337] Sözlüklerde ise anlam sözcüğü için iki tanım verilir: "bir göstergenin betimlediği düşünce" ve "kendisine bir düşünme nesnesi bağlanabilen kavram"[338].

Doğan Aksan, anlam terimi çevresindeki bütün tartışmalar, aykırı düşünceleri göz önünde bulundurarak, şu yargıya varmaktadır: Madem ki kelime denen ses birleşiminin kavramla sıkı sıkıya bağlı olduğu kabul ediliyor, o halde kelimenin anlamı'ndan söz etmek, onun yansıttığı kavramları teker teker, anlam olarak düşünmek yanlış bir şey olmaz[339]. Sözcüğe dayalı bir *anlam* tanımını ise şöyle yapıyor: "Dilde birer 'gösterge' niteliğiyle yer alan, insanın dünya bilgisine dayalı birtakım belirleyicileri bulunan sözcüklerin belli bir bağlam ve belli bir konu içinde ilettikleri kavram"[340].

Nermi Uygur ise şöyle bahsetmektedir anlamdan: "Anlam deyince çok kez bir sözcüğün 'gösterdiği' şeyler, sözcüğün dile getirdiği belli bir uzay-zaman bağlamının varlığı anlaşılır. "Masa" sözcüğünün anlamı, üstünde şu satırları yazdığım tahtadan yükseltidir. Başka bir kullanışta da, bir sözcüğün kaplamına o sözcüğün anlamı denir. Nerdeki, ne zamanki olursa olsun "masa" diye adlandırdığım bireylerin tümü "masa"nın anlamıdır. Bazan da "anlamı" bir sözcüğün anımsattığı niteliklerin tümü olarak kavrarız. Yine masa örnegini gözönüne getirelim. "Masanın anlamı", "masa" deyince tasarladığımız; ayaklı olma, ya da yüksekte olma, üstünde bir iş görmeye elverişli olma gibi nitelikler ve çağrışımlardır. Anlamın bir tanımı da, bir sözlükte rastgele bir sözcüğün karşısında okuduklarımızdır. Örnegin, sözlüklerden birini açıp "masa" sözcüğünün karşısındakileri okumakla "masa" sözcüğünün anlamını öğreniriz. "Anlam"a bir sözcükle gösterilen şeyin yararını, önemini de bildirmek için başvurulur. Masanın anlamı, masa dediğimiz aygıtın yazı yazmadan yemek yemege dek çeşitli işlerdeki kullanımını, belli amaçları gerçekleştirmede sağladığı aracılığı, belli bir değerler düzenindeki yerini bildirir"[341].

Teo Grünberg, iki tür anlamdan bahsetmektedir: Kategorematik ve sinkategorematik: Örnegin "ve", "veya" gibi bağlaçların anlamlı birer sözcük olması, bunların tek başlarına "anlam" taşımasıyla değil, sadece tek başına "anlam" taşıyan "ben ve sen", "ben veya sen" biçimindeki bileşik ifadelerin yapı-taşları olmalarıyla açıklanır. İşte tek başlarına "anlam" taşıyan ifadelere "kategorematik ifadeler", tek başlarına hiç bir "anlam" taşımamakla birlikte, "anlam" taşıyan bazı ifadelerin yapı taşı durumunda

---

[337] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 161-162.

[338] P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 57. Belirtilen birinci anlam için ayrıca bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 15. Başka bir anlam tanımı da şöyledir: Bir sözcüğün belirttiği, ifade ettiği, düşündürdüğü (şey), bir önermenin, bir tasarımın, bir düşüncenin, bir hükmün ya da yapıtın anlatmak istediği (şey). Bkz. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 22; Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 18. Bir başka tanım da şöyle: Dilsel bir ifadenin, bir iletişim ortamında taşıdığı muhteva. Bkz. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 19.

[339] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 55. Anlam ve kavram alanı birbirlerinden farklı iki alandır, birbirine karıştırmamak gerekir. Bir sözcüğün anlam alanının incelenmesinde, bu sözcüğün bütün kullanımlarını incelemek söz konusudur. Örnegin Fransızca'da "casser" fiilinin kullanımlarını ele alınırsa: J'ai cassé un verre. (Bir bardak kırdım.); Tu me casses les pieds. (Canımı sıkıyorsun.); Cet appareil est casseé. (Bu alet bozuldu.); Il a été cassé de son grade. (Görevinden alındı.); Il a cassé sa pipe. (O öldü.) gibi kullanımlar görülür. Bu, "casser" fiilinin anlam alanıdır. Şu halde otomobilin kavram alanında gitmek gibi bir fiil; hızlanmak, yavaşlamak, kalkmak, çalıştırmak fiillerine göre yer alır. Ancak, gitmek (rouler) fiilinin çeşitli kullanımları dikkate alınırsa, o zaman söz konusu fiilin anlam alanı incelenmiş olur. Görüldüğü gibi, kavram ve anlam alanları hemen karşımıza çok anlamlılık (polysémie) ve eş anlamlılık (synonymie) sorununu çıkarır. Bkz. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 203-204.

[340] Aksan, *Anlambilim*, s. 48.

[341] Uygur, *Dilin Gücü*, s. 86.

olan ifadelere de "sinkategorematik ifadeler" denilmektedir[342]. Burada sinkategorematik olarak değerlendirilen anlamı, biz, üçüncü bölümde yapısal çok anlamlılık çerçevesinde ele alacağız.

Şu halde anlam sözcüğü kategorematik ve sinkategorematik olmak üzere kökçe ayrı iki şekilde yorumlanabilir:

(a) Verilen (anlamlı) bir ifadenin anlamı belli bir "dil-dışı nesne" sayılıyorsa, 'anlam' sözcüğünün böyle bir bağlamda "kategorematik" olarak yorumlandığını söylüyoruz.

(b) Verilen (anlamlı) bir ifadenin anlamı bir "nesne" sayılmıyorsa, 'anlam' sözcüğünün böyle bir bağlamda "sinkategorematik" olarak yorumlanır[343].

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bir sözcüğün anlamı, o sözcüğün zihinde uyandırdığı kavram (düşünce, duygu, tasarım)dır. Nitekim hiçbir anlamı olmayan ses birliklerine sözcük denilemez. Dilbilimde kavram, "bir nesne, özellikle de o nesnenin nitelikleri üzerine edindiğimiz genel düşünce; varlıklardan her birinin zihnimizdeki temel bilgisi" olarak tanımlanır. Daha açık bir deyişle kavram, dış gerçeğin insan beynindeki yansıma biçimidir. Bu açıdan kavramı, "sözcüğün anlamı" olarak da tanımlayabiliriz.

Burada dikkat edilmesi gereken, kavramın, gösterilenin anlam olarak ele alınması durumunda sözlüksel biçimbirimin, sözcüğün tek anlamlı olduğudur[344]. Geleneksel çalışmalarda daha çok anlam değişmesi adı altında ele alınan gelişmelerde ve aktarma dediğimiz dil olaylarında anlam terimiyle belirtilmek istenen, bir sözcüğün yansıttığı kavramdır[345].

Arap dili çalışmalarına gelince, kavrama, delalete, anlama gereken önem verilmekle birlikte, anlamın anlamı konusuna fazla bir önem verilmediği, daha doğru bir ifadeyle fazla değinilmediği görülmektedir. Bununla birlikte bu konuya hiç değinilmemiş de değildir. Arap dili çalışmalarında anlama yaklaşımlar şöyledir:

İbn Fâris, mana'yı kasd ve murad olarak niteler ve عَنَيْتُ بالكلام كذا ifadesinin قَصَدْتُ وعَمَدْتُ demek olduğunu söyler. İbn es-Sikkît ise mana'nın anlamına ilişkin şunları hikaye etmiştir: لم تَعْنِ ifadesi عَنَتْ، تعني'den müştaktır. Şu halde mana ile kastedilen, lafzın ifade ettiği, izhâr ettiği ortaya koyduğu şeydir. Buna göre, لم تَعْنِ هذه الأرض demek لم تُفِدْ demektir[346].

Cürcânî, anlam'ı, "lafzın zahirinden anlaşılan ve hiçbir vâsıta olmaksızın ulaşılan, anlaşılan mefhûm" olarak görürken, anlamın anlamını da, "lafızdan anlaşılan anlamla gidilen (ikincil) anlamdır"[347] (kinâye, istiâre ve temsilde olduğu gibi) diye tarif eder.

---

[342] Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, s. 232.

[343] Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, s. 149. Tek başına anlamı olabilen ifadelere "kategorematik" ifadeler, ancak başka ifadelerle birlikte geçmek suretiyle anlamı olan ifadelere de "sinkategorematik" ifadeler denilmektedir. Bkz. Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, s. 151.

[344] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 180.

[345] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 161.

[346] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 198-199. Ayrıca bkz. Ebul Bekâ, *el-Külliyât*, s. 841-842; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 28.

[347] Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 263; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 88; Ebul Bekâ, *el-Külliyât*, s. 842; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1468.

Tehânevî, el-Keşşâf adlı ansiklopedik çalışmasında anlamla ilgili olarak şunları nakletmektedir: "Mana, nahivcilerin teriminde, "bir şeyle kastedilen şey" şeklinde anlatım bulmuştur. Mana, karşılığında (بإزائها) lafzın vazedilmiş olması açısından yani lafızdan kastedilmesi açısından zihnî surettir (kavram)"[348]. "İki çeşit anlam vardır: Birincil anlamlar (الأوّل) ve ikincil (الثواني) anlamlar. Birincil anlamlar terkiplerin ve nahiv ilminde mananın aslı olarak isimlendirilen lafızların medlûlleridir. İkincil anlamlar ise kelamın sevkedildiği (kendisi için söylendiği) ağrâzdır. Bu sebeple denilmiştir ki, muktazâ-i hâl, ikincil anlamdır. إنّ زيداً قائم denildiğinde birinci anlam, tekit edilen kıyam (kalkış)dır, ikinci anlam ise, inkarın reddi ve şekki def'idir. هو أسد في صورة الإنسان denildiğinde ise birinci anlam, bu sözün medlulüdür, ikinci anlam ise onun cesur olduğudur. Şu halde ikincil anlam, farklı yollarla îrâdı istenilen şeydir. Bu yollardan anlaşılan ise birinci anlamdır. İkinci anlam olarak isimlendirilmesi, lafzın bu anlama birinci anlam aracılığıyla delalet etmesinden dolayıdır"[349].

Anlam türlerine geçmeden önce, bir de cümle anlamının olduğunu hatırlatmalıyız. Çagdaş mantık, sözcüklerin alışılageldik kullanımından farklı olarak, yalnızca terimlere (sözcüklere) degil ama tümcelere de ad olarak bakar. Bir terimde gösterilen o terimin gösterdiği nesnedir, terimin anlamı ise onun dile getirdiği temel özelliktir. Bir tümcede gösterilen, onun doğruluk degeridir (doğru ya da yanlış), anlamı ise dile getirdiği yargıdır[350].

B - ANLAM ÇEŞİTLERİ

Bugün yaygın bir görüşe göre bir sözcügün bir sözcük anlamı, bir de dizim içinde diger ögelerle ilişkisinden doğan yapısal anlamı vardır[351]. İlk bakışta, ortaya konulabilecek ilk anlam sınıflaması bu ikisidir.

G. Leech, yedi anlam türü belirlemiştir. İlki, yazarın "kavramsal ya da mantıksal anlam" diye nitelediği göndergesel anlam türüdür [Conceptual (ya da logical) meaning]. Bilginin çagrışımsal anlam (associative meaning) adı altında topladığı 6 anlam türü ise şöyledir: duygusal (connotative: yananlam), anlatımsal (stylistic: sosyal), etkileyici (affective), yansıtıcı (reflected) eşdizimsel (collocative: çagrışımsal), konusal (thematic) anlam.) Leech'in konuyu kimi bilginler gibi, bildirişme ve söz eylemi açısından da değerlendirdigini görüyoruz. Anlamı aynı açıdan inceleyen bilginler sözcükleri degil, değişik durum ve koşullarda kullanılan cümleleri temel olarak almaktadırlar. J. Lyons'ın da böyle bir yaklaşımı vardır[352]. Farklı kullanımlara ragmen anlam kavramının merkezini, gerek dilbilim ve gerekse felsefe açısından çekirdek ya da asıl anlam olan bilgisel (bilgi sağlayıcı) ve kavramsal anlam oluşturur. Kavramsal anlam (meaning ya da sense): mantıksal, bilişsel veya denotative anlam için kullanılır. Collocative anlam, duygu değeri taşıyan çagrışımsal anlamdır ve

---

[348] Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 103; Ebul Bekâ, *el-Külliyât*, s. 841-842; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1600.

[349] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1600-1601.

[350] *Felsefe Sözlügü*, İvah Frolov Yönetiminde Bilimler Akademisi, s. 6.

[351] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 28.

[352] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 176, *Anlambilim*, s. 47; Poyraz, *Dil ve Ahlak*, s. 48-49.

connative anlam, asıl anlamı çevreleyen yan anlamlara işaret eder. Tematik anlam ise metin içindeki anlam için kullanılır[353].

J. Lyons anlam türlerini iletişim türleri içinde, onlarla bağıntılı olarak ele almakta, betimleyici (descriptive, vasfî), toplumsal (social, ictimâî) ve anlatıcı (expressive, ta'bîrî) olmak üzere üç anlamsal bildirme tipi, üç anlam türü belirlemektedir. Bunlardan birincisi, örneğin "It is raining here in Edinburgh at the moment" (Burada, Edinburgh'ta, şu anda yağmur yağıyor) cümlesinde olduğu gibi, belli bir betimleme işlevini yerine getiren ve bunun dışında, ek niteliğinde, betimleme dışındaki bilgi ya da bildiriyi içermeyen anlam türüdür. Birbirinden kesinlikle ayrılmayan öteki iki anlam türünden anlatıcı anlam, "konuşanın bütün özelliklerini içeren öğeler", toplumsal anlam ise "toplumsal bağıntılar ve ilişkiler kurmak için kullanılan anlam görünümü" biçiminde tanımlanmaktadır[354].

En çok söz konusu edilen türler arasında çağrışımsal anlam ve duygusal anlam türleri vardır. Bally'nin çağrışım alanı kuramına uyan çağrışımsal anlam, bir göstergenin ya da daha büyük bir birimin insanda, çağrışımına yol açtığı çeşitli tasarımlara verilen addır. Blanke, bu ad altında, İngilizce'de 'küçük kır evi', 'kulübe' demek olan *cottage* sözcüğünü örnek olarak almakta, bu sözcüğün bir konuşma sırasındaki ilgilere (konuşanların ilgilerine göre) 'göl', 'dağ', 'balık avı' gibi tasarımların belirmesine neden olduğuna değinmektedir[355].

Duygusal anlam diye adlandırılan anlam türü, kimi dilcilerce "sözcüğün taşıdığı duygu yükü" olarak nitelenirken kimi dilciler de onu "konuşma sırasında konuşanın dinleyene yansıttığı kişisel duygu ve davranış özellikleri" olarak belirlerler[356]. Yine şeylerin, sözcüklerin, işaretlerin, jestlerin aktardığı, ifade ettiği ya da uyandırdığı duygulara, tavırlara, bir şey karşısındaki duygusal tavır ve tepkiler bütününe duygusal anlam adı verilir.

Bunların dışında bilişsel anlam, olgusal, formel, kaplamsal, içlemsel ve betimleyici anlamdan da bahsedilmiştir. Bir tümce ya da önerme, bir şey iddia ediyorsa ve bundan dolayı doğru ya da yanlış olabiliyorsa, o tümce ya da önerme bilişsel bir anlama sahiptir. Bilgi ya da malumat veren, verdiği bilginin doğru olduğu iddiasında olan ve olguları betimleyen tümcelerin aktardığı anlamdan oluşan bu anlam türü, olgularla ilgili bir iddiada ya da bir betimlemede bulunan önermelerle aktarılan anlamdır. Bir tümce ya da önerme, bu şekilde bilişsel bir anlama sahipse, söz konusu önermenin doğruluk değeri genel olarak hem (1) o tümcede yer alan terimlerin anlamına ve hem de (2) tümce tarafından atıfta bulunulan olgulara bağlıdır. Bir tümcenin doğruluk değeri hem (1)'e ve hem de (2)'ye bağlıysa, o tümce ya da önermenin olgusal bir anlama sahip olduğu söylenir. Buna karşın, önermenin doğruluk değeri yalnızca 1'e, yani önerme ya da tümcede yer alan terimlerin anlamına bağlıysa, onun yalnızca mantıksal ya da formel bir anlamı vardır. Yine, bir ifadenin ya da sözcüğün gönderme yaptığı şeylerin toplamına, o sözcüğün kendileri için kullanıldığı şeylerin meydana getirdiği sınıfa, o sözcüğün kaplamsal anlamı adı verilir. Buna karşın, genel ya da sınıf sözcüklerinin işaret ettiği şeylere ortak olan özelliklerin, niteliklerin toplamına, bir kavramın içerdiği özellikler bütününe de, o sözcüğün ya da

---

[353] Poyraz, *Dil ve Ahlak*, s. 48-49.

[354] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 177, *Anlambilim*, s. 47. Ayrıca bakılabilir: Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 360, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 195-196.

[355] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 176.

[356] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 176.

kavramın içlemsel anlamı adı verilir. Öte yandan, sözcüklerin tanımlarının, tanımsal anlamlarını kavramanın sonucu olan anlama, sözlük anlamı adı verilir. Buna karşın, bir sözcüğün kendilerine uygulanabildiği şeylerin toplamı betimleyici anlamı oluşturur[357]. Daha yeni çalışmalarda *sözlüksel* (sözlükte yer alan), *pragmatik anlam* (iletişim sırasındaki duruma bağlı anlam) gibi türlerle de karşılaşılmaktadır[358].

Biz anlam çeşitlerinden sadece temel, yan, duygusal ve yapısal anlamı ayrıntılı olarak ele almayı düşünüyoruz. Çünkü çok anlamlılık olgusunda, bize göre, bu dört anlamın belli bir önemi var.

1 - Temel Anlam

Temel anlam (Alm. Hauptbedeutung; Fr. sens fondamental, signification principale; İng. head meaning, main meaning, fundamental meaning, المعنى الوضعي، المعنى الدلالي) diye belirlediğimiz anlam türü, sözcüğün ilk kullanılışında kurulan bir simge-gönderge ilişkisiyle dış dünyadaki nesneleri, konu ve kavramları dile yansıtan ve deneyimlerimize, mantığa uygun birtakım nitelikleri bulunan, dile özgü bir birim olup, ilk belirtilen kavram, kelimenin anlattığı ilk ve asıl kavramdır[359]. Kelime aracılığıyla anlatım bulan ilk, en eski kavram olduğu, adlandırma sırasında önceliği bulunduğu için buna ilk belirtilen; değişik kavramlar buna bağlandığı, çevresi genişlediği için kavram çekirdeği de denilmektedir[360].

Temel anlam, bir ses bileşiminin başlangıçta yansıttığı, ilk ve asıl kavram olmakla birlikte temel anlam, temel anlam öğesi'ni içerir: Diş sözcüğünün temel anlamı 'ağzımızdaki sert ve ısırıp koparmaya yarayan organlardan her biri', göz kelimesinin temel anlamı 'görme organı'dır; taş göstergesiyle de 'doğadaki sert nesne' anlatılmıştır[361]. Bu çerçevede, Türkçe'deki diş, göz ve taş'ın temel anlamları ile Arapça'daki السنّ والعين والحجر göstergelerinin temel anlamları aynıdır, aynı gösterileni yansıtırlar.

Temel anlamı, cümle ya da iletişim düzeyinde düşünecek olursak "belli bir bildirinin (örneğin: "Köprü, geçişe kapalıdır") dinleyen ya da okuyana aktardığı kesin, dolaysız anlam" diye de niteleyebiliriz[362]. Temel anlam olarak nitelenen şey, çeşitli aktarmalar ve yan anlamlar dışında kalan kavramdır, göstergelerin ilk önce dile getirdikleri, ilk adlandırma esnasında dikkate alınan kavramdır. Her ne kadar göstergeler zamanla ve değişik etkenlerle yeni yeni kavramları anlatır duruma gelse de, anlam değişmelerine uğrasa da, başlangıçta, ilk vaz' esnasında tek bir kavramı yansıtırlar. Tek kavrama bir gösterge (dilin ilk vaz'ı itibariyle) genel bir ilkedir. Her toplumun dili için geçerli olan bu ilke, genelde, aynı kavram için birden fazla göstergenin kullanılamayacağını ortaya koyduğu gibi, hiç bir dilde tam eş anlamlı iki göstergenin bulunamayacağını da gösterir. Yukarıda değindiğimiz göz

---

[357] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 39-40.

[358] Aksan, *Anlambilim*, s. 47.

[359] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 173, 176, 184, *Anlambilim*, s. 50-51. Sözlüksel anlam, göndergesel anlam, kavramsal anlam, kavramsal içerik, temel anlam öğesi gibi terimler birbiriyle aynıdır, farklı isimler altında ele alınmıştır.

[360] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 59. Bir sözcüğün en çok bilinen ve kullanılan anlamı ise geçer anlam (Fr. Sens usuel) olarak tanımlanmıştır. Bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 15.

[361] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 182, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 59-60; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 257; Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 69; Özkırımlı, *Dil ve Anlatım*, s. 112-113.

[362] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 184.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON

sözcüğü zamanla her ne kadar birçok yan anlam kazanmışsa da göndergesel anlamı, ilk belirttigi kavram hiç kuşkusuz, 'görme organı'dır. Boğaz'ın, kol'un, ayak'ın temel anlamları da gösterdikleri organlardır[363]. Bunların daha sonra çeşitli yan anlamlar edinerek, yeni kavramları yansıtarak çok anlamlı bir duruma gelmesi onun temel anlamını etkilemez, temel anlamının olmadığını göstermez. Şu halde yukarıda da degindigimiz ve bağlam'ı incelerken belirteceğimiz gibi, bir gösterge her ne kadar, değişik bağlamlar içinde başka başka kavramları yansıtsa da temelde, bir sözlükte yer alabilecek bir temel anlama sahiptir[364] ve bu anlam onun ilk ve en eski anlamıdır.

Bir sözcüğün anlamı bağlam içinde ortaya çıktığı ya da kesin olarak belirdigi için, cümle içindeki sözcüğün anlamını, bağlamsal anlam olarak nitelememiz gerekecektir. Çünkü kelimeler gerçek anlamda anlamını ancak cümle içinde alır. Şu halde cümleyi düşünmeksizin yalın olarak kesin bir anlamından söz etmek gerçekte mümkün degildir. Sözcük düzeyinde bir anlamdan, temel anlamdan bahsediyorsak "bu anlam, cümle içindeki anlamıdır" şeklinde bir şey söylediğimiz anlamına gelmemelidir. Daha önce de söylendigi gibi, temel anlam, sözcüğün ilk ve en eski anlamıdır ve cümle içindeki sözcüğün anlamı ile diğer yan anlamlarının kastedilme ihtimalinin oldugu gibi bu temel anlamı da kastedilebilir. Nitekim, kelimeler cümlenin oluşturulması için vardır ve insanlararası iletişim, anlaşma kelimelerle degil, cümlelerle gerçekleşir. Dolayısıyla sözcük düzeyindeki bir kelimenin temel anlamı ile cümle düzeyindeki bir kelimenin temel anlamı farklı olabilir.

Genelde düzanlamla kastedilen şey de temel anlamdır. Düzanlam, belli bir toplulukta, iletişim açısından, bir ortak payda oluşturur, belli bir dilsel göstergeyle karşılaşan bireylerin, kuşku duymadan yaptıkları ortak yorum, o göstergenin düzanlamı sayılır. Bir sözcüğün en yaygın, duyduğumuzda ilk çağrışım sonucu hemen bulduğumuz anlamı, o sözcüğün düzanlamıdır[365].

2 - Yan Anlam

Hangi dilde olursa olsun, bir sözlüğü karıştıracak olursak onun içinde yer alan sözcüklerin pek çoğuna, birden fazla anlam verildigini, bu anlamların numaralanarak açıklandığını görürüz. *Çok anlamlılık* (polysemy) dediğimiz bu durum kimi bilginlere göre evrensel boyutludur; dilin temel niteliklerinden birini sergiler. Bu nitelik, insanoğlunun kavramları kimi zaman daha etkili, daha somut, daha kolay biçimde dile getirebilmek için, aralarında biçim, işlev, amaç ilişkisi ve yakınlığı bulunan başka kavramlara dayanarak açıklamak istemesinden kaynaklanır; zaman zaman benzetmeli, nükteli anlatım eğilimini de içerir. Bu eğilim ve istek, aktarımlar (nakl, mecâz), özellikle de deyim aktarmaları (istiâre) yoluyla gerçekleşerek sözcüklerin yeni yeni anlamlar kazanmalarına neden olur. Başta organ adları, vücut bölümleri, çok kullanılan eylemler olmak üzere, doğadaki nesnelere, doğadaki nesnelerin de insanlara aktarılması göstergeleri çok anlamlı duruma getirir[366].

Eğer çok kullanılan eylemlere göz atacak olursak bunların da bir sıra yan anlam ve kullanıma sahip olduğunu görürüz (Örneğin Türkçe'de almak 40 kadar, gelmek 30'dan fazla, çekmek 30'dan fazla, vermek 20 kadar değişik anlam ve kullanımla sözlüklerde yer almaktadır). Bu durum sözcüklerin

---

[363] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 78.

[364] Aksan, *Anlambilim*, s. 46.

[365] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 72-73.

[366] Aksan, *Anlambilim*, s. 58, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 60.

kullanım sıklıklarının artması, kullanım yerlerinin çokluğuyla orantılıdır: kimi bilginler sözcüklerin bu niteliğinin, onların dil içinde "sağlıklı durumda" olduğunu gösterdiğini ileri sürerler[367].

Şu halde, yananlam terimiyle dile getirilen şey, belli bir ses bileşiminin, sözcüğün, temel anlamının yanı sıra edindiği bir başka anlam, yansıttığı yeni bir kavramdır. Her dilde, sözcüklerin çoğunluğunun, birden çok anlamı yansıttığı, çok anlamlı olduğu düşünülürse, dil adını verdiğimiz düzen içinde gösteren'lerin tek bir görev yüklenmedikleri görülür. Ancak hemen eklenmelidir ki, temel anlamla yan anlamlar arasında ve bunların her biri arasında ilgi bulunur[368]. İnsan hayatında çok kullanılan bitkilerin, meyveleriyle aynı adı taşımaları (buğday, arpa, kahve gibi) gerçekten ilgi çekicidir. Yananlam, düzanlam (temel anlam) keskinliğini yitirdikçe, aynı gösterene bağlı anlamların sayısının artması sonucu ortaya çıkan değişik anlamlardır. Bilimsel keskinlikten uzaklaştıkça, başka iletişim dizgelerinde, karşımıza çıkan anlam çeşitlenmelerinin ve yorumların sayısı çoğalır. Bu artışın en yoğun olduğu alanlar sanat dallarıdır. Sanat, bu anlam bolluğu nedeniyle yoruma açıktır![369]

Yananlam olgusunda, bir anlatım biçimi (kelime ya da kelime grupları) değişik kavramlara gönderme yapabilmekte, yani ilk çağrıştırdığı düzanlamının (kavram) ötesinde taşıdığı yananlamlarla başka bir kavram çağrıştırabilmektedir. Sözgelimi "altın yürekli bir adam" ya da "kadife sesli şarkıcı" dediğimizde", ne adamın yüreği gerçekten altın madeninden yapılmadır, ne de şarkıcının sesi kumaş olarak bildiğimiz kadifedendir. Kastedilen, altınla kadifenin yananlamlarıdır: Adamı yüreği altın gibi değerli ve iyi, şarkıcının sesi de kadife kadar yumuşaktır[370].

Yananlam'a bir başka örnek: "ağır" sözcüğünün temel ve yan (mecâzî) anlamları şunlardır:

Temel Anlamı: Tartıda çok çeken>Kurşun ağır bir madendir.

Yan Anlamları: Değeri çok olan>Düğünde ağır armağanlar verildi; Çapı, boyutları büyük>Ağır tanklarla saldırdılar; Çetin, güç>Çalıştığı iş çok ağır; Sıkıntı veren>Çevreyi ağır bir koku sarmıştı; Ölümcül, tehlikeli>Ağır bir hastalığa yakalandı; İnsanın gücüne giden, kırıcı>Ağır sözler söyledi; Yavaş>Topluluk ağır ağır ilerliyordu; Davranışları yavaş olan>Ağır adam olduğu belli[371].

Konuya farklı bir açıdan yaklaşan L. Hjelmslev, düzanlam ve yananlam kavramlarını, göstergenin iki değişik değeri olarak ortaya atar. Bilgine göre, herhangi bir sözce ilk anlamının dışında (düzanlam), daha başka anlamlar da (yananlam) taşıyabilir. Sözgelimi, bir konuşucunun sözleri, belli bir anlam taşırken (düzanlam), konuşma biçimi de hangi yöreden olduğunu gösterebilir (yananlam)[372]. Burada Hjelmslev'in zikrettiği yananlam türünü çağrışımsal anlam olarak değerlendirmek istiyoruz ve bu da kelimenin temel anlamı dışında, söylendiğinde bize çağrışım yaptırdığı ikincil anlamdır. İşte kişiden kişiye değişebilen yananlam türü budur. Bu bakış açısında yananlam, bir göstergenin herkesçe algılanmayan, öznel gözlemlere, izlenimlere, anılara, duygulara ilişkin ikincil, çağrışımsal anlamıdır

---

[367] Aksan, *Anlambilim*, s. 59.

[368] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 184-185; Özkırımlı, *Dil ve Anlatım*, s. 112-113.

[369] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 73.

[370] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 73-74.

[371] Özkırımlı, *Dil ve Anlatım*, s. 112-113.

[372] Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, s. 264-265, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, s. 89.

(Alm. Konnotation, Nebenbedeutung; Fr. connotation; İng. connotation, Ar: المعاني الضمنية أو الظلال الدلالية)[373].

Bu durumu şöyle de açıklayabiliriz: Düzanlam, bir göstergenin kavramsal içeriği iken, yananlam, bir sözcüğün, düzanlamın ötesindeki duygusal, yorumlayıcı, değerlendirici nitelikleridir[374].

Dikkat edileceği gibi yananlamlarda söz konusu olan en bariz durum, mecâzlı anlatımdır. Özellikle benzetmelerde mecâzlı anlatımdan yararlanılarak anlatıma güç kazandırabilir, anlatım etkili kılınabilir. Mecâzlı anlatım, sözcüklerin ya da sözcük öbeklerinin temel anlamlarından başka anlamlarda kullanıldıkları anlatım demektir. Bu tür anlatımda amaç, sözcüklere, yeni ve değişik anlamlar yükleyerek dilin kullanım olanaklarını zenginleştirmektir[375].

3 - Duygusal Anlam

C. K. Odgen ve I. A. Richard'ın The Meaning of the Meaning adlı eserinde dil, bilişsel (cognitive) ifadeler yoluyla olguları betimleyen sembolik dil ve heyecan ifadeleri olarak duygusal dil şeklinde iki fonksiyonlu biçimde betimlenmekte, dilin bilimsel anlamda ve duygusal anlamda kullanımından söz edilmektedir. İşte dilin iki biçimde betimlenmesini duygulanımcılar, etik görüşlerinin dayanağı olarak ele almışlardır. Bu anlayış çerçevesinde dil eğer "... bilgi vermek için değil de, kendisini duyanda duygusal bir tutum oluşturmak ve o kişiyi herhangi bir biçimde etkilemek için kullanılırsa, duygusal (emotive) anlamda kullanılmış olur". Şu halde duygusal anlam, konuşmacının nokta-i nazarından etki (stümülüs), dinleyici açısından ise, tepki (respons) demektir. Bu manada duygusal anlam, davranışçı bir anlam kuramıdır. Stevenson'a göre: "Bir sözcüğün duygusal anlamı, o sözcüğün kullanıla kullanıla kazandığı, insanlarda duygusal tepkiler doğurma eğilimidir"[376].

4 - Yapısal Anlam

Sözdiziminin temeldeki birimleri olan sözcükler için iki türlü anlam söz konusudur. Bunlardan birincisi, sözcüklerin sözlükteki anlamları yanısıra yapısal anlamlar taşımaları; ikincisi ise buna bağlı olarak oluşturdukları sözcük öbeklerinin yapısal anlamlarında görev almalarıdır. Yapısal görüşte, sözcüklerin sözlük anlamları değil, yapısal anlamları önemlidir. Çünkü sözcükler, dildeki işleyişlerine göre anlam taşımaktadırlar:

güzeli candan severler.

tahta at

Bu örneklerde de görüldüğü üzere sıfat olarak bilinen "güzel" sözcüğü bir ad gibi nesne görevini yapmakta, öte yandan bir ad olarak bilinen "tahta" sözcüğü ise bir sıfat gibi kendinden sonraki sözcüğü nitelemektedir. Böylece bu iki sözcük yapısal birer anlam kazanmış olmaktadırlar. Bu yüzden de dizimbilgisinde sözcükleri sözlük anlamlarına göre değil de söz zincirindeki yerlerine göre değerlendirmek gerekmektedir[377].

---

[373] Göktürk, *Çeviri*, s. 145.

[374] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 73. Örneğin, İngilizce'deki dog kelimesinin sözcük yani düzanlamı, temel anlamı (المعنى الحقيقي أو الدلالة الذاتية), dört ayaklı bilinen hayvandır. Çağrışımsal yan anlama gelince bu da, dost, yardımcı ... gibi anlamlardır. Bkz. Lyons, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 207 (dipnot).

[375] Özkırımlı, *Dil ve Anlatım*, s. 112-113.

[376] Bkz. Poyraz, *Dil ve Ahlak*, s. 60-64.

[377] Eldemir, *"Sözdizimi ve Chomsky"*, s. 132.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Charles C. Fries, "yapısal anlam, herhangi bir dilin nahvî yapıya has olan anlamları (yapısal anlamları: Structural meanings) belirleyen vesilelerden (şekillerden) oluşur" diyor. Dilsel yapı anlamları yani yapısal anlamlar, şekillerin kendilerinin anlamları olan sözlüksel anlamlara (lexical meanings) mukabil, tertip ve şeklî kısımların (kategorilerin) seçiminden oluşan örneklerin (nemâzic) taşıdığı anlamlardır. Cümledeki takrir (bildirme), istifham ya da rica gibi anlamlar, cümle terkibinin belirlediği yapısal anlamlarındandır. Yine yapısal anlamlardan biri de, kendilerine işaret edilen farklı unsurların yerine getirdiği rollerle (görevlerle) ilişkili olanlardır (Kim من ya da ne ماذا olayı ortaya koydu.... vs.). Cinse, fiilin zaman ve şekline vs. (هيئة) has olan yapı anlamlarının belirtilmesi, her hangi bir dilin sisteminin işlevlendirilmesinin bir parçasıdır[378]. Yapısal anlam, cümledeki tek tek sözcüklerin sözlük anlamlarından ayrı olarak, diğer sözcüklerle olan ilişkisinden, cümle ve sözce içindeki yerinden ve işlevinden, hatta sözlü dilde vurgu ve titremlemeden doğan anlam[379] olarak tanımlayabiliriz. Bunu biraz açıklayalım:

Kelimelerin dış görünüşleri olan biçimlerine bakarak dil incelemelerinde bulunma yoluna biçimsel tutum veya anlatım denmektedir. Biçimsel kalıpların ne kadar kesin olabileceği, anlamları hiç bilinmeyen kelimelerin bile uygun söz bölümlerine otomatik olarak ayrılabilmesinden anlaşılmaktadır.

Örnek: çumka *lar* böji *leyin* kezop *ta* fijös *tüler*

Burada kelimelerin sadece biçimlerine dayanılmak suretiyle "çumka" birliği *isim* söz bölümüne, "böji" *zaman zarfı*, "kezop" da *yer tamlayıcısı* bölümlerine, "fijös" birligi ise *fiil* söz bölümüne ayrılabilir. Ayrıca kelimelerin anlamları hiç bilinmediği halde sadece kelimelerin biçimlerine dayanarak bu cümlenin kabataslak bir anlamı elde edilebilir. Buna göre, "çumka" denilen birden fazla nesne veya kişinin, "böji" denilen bir zaman parçasında, "kezop" denilen bir yerde, "fijös" hareketini geçmiş bir zaman içinde yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu şekilde kelimelerin, sonlarındaki ekler dışında sözlük anlamlarının bilinmediği zamanlarda bile cümlenin kendi yapısından çıkan anlamına *yapısal anlam* denmektedir. Oysa aynı kelimelerin "çumka böji kezop fijös" olarak dizilmesinde ne "sözlük anlamı" ne de "yapısal anlam" bulunmadığı için bu kelime dizisinin "cümle anlamı" da yoktur. Bununla birlikte sözlük anlamları bilinen kelimeler bile cümlenin yapısal anlamı bulunmazsa yanyana dizilmekle fazla bir anlam yükü taşıyıp aktaramaz. Örnek: harf öğle kutup bayıl, gibi. Bütün bunların yanında, bir cümledeki kelimelerin anlamları bilindigi halde eger ekler, bağlı oldukları kelimelerden ayrılarak cümleye dağıtılırsa, kelimelerin biçimsel ipuçları kaybolacağından yapısal anlam da ortadan kalkar ve her birlik (sözcük) tek tek bilindigi halde cümlenin tüm anlamı çıkartılamaz.

Örnek: dı okul leyin oyna çocuk da lar sabah

Yabancı bir dildeki kelimeler tek tek anlaşıldıkları halde cümledeki genel anlamın kavranılmayış sebebi budur; çünkü, yapısal anlam kaçırılmıştır. Bu da bir dil bilmenin, sadece kelime bilmek olmayıp o dilin cümle yapısını da bilmek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır[380].

Yukarıda bahsettigimiz ve genelde eklerle ilgili durumun ortaya koyduğu yapısal anlamı Arapça'da değerlendirecek olursak, (Arapça'da bu anlamda bilinen ekler olmadığı için) "Arapça

---

[378] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 231.

[379] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 304.

[380] Başkan, *Lengüistik Metodu*, s. 85-86.

cümlede yapısal anlamı, cümle içindeki ögeler arasındaki isnat, terkip, tebe'iyyet, tahsîs gibi nahvî ilişkiler ve te'hîr-takdîm belirler" diyebiliriz. Ayrıca şunu da zikretmemiz gerekir ki, Türkçe'deki eklerin gördüğü vazifelerin bir kısmı Arapça'da harekeler tarafından yerine getirilir. Türkçe gibi eklemeli dillerde yapısal anlam, kelimenin köküne getirilen fazlalıklarla ifade edilmekte, çekimli bir dil olan Arapça'da ise sigalar, farklı şekillere sokulmaktadır. Örn. Türkçe'de git- eyleminden etken bir yapı elde edilmek istenince kelimenin köküne -en eki eklenmekte (gid-en), Arapça'da ise فعل yapısı فاعِل sigasına dönüştürülmektedir. Şu halde, Arapça'da ism-i fâil dediğimiz bu yapıda zâid olarak getirdiğimiz elif harfinin yapısal bir anlamı vardır. Arapça'da yapısal anlamın incelenmesi, üçüncü bölümde ve yapısal çok anlamlılık içerisinde geniş bir şekilde değerlendirilecektir.

C - ANLAMLA İLİŞKİLİ BAZI TERİMLER

1 - Duygu Değeri

Göstergeler kimi zaman, söylendikleri anda zihnimizde sadece tek bir kavramın belirmesine yol açmazlar, aynı zamanda birçok tasarımı da birlikte, yanlarında getirerek canlandırırlar. Örneğin, hastane göstergesi zihnimizde yalnızca bir binayı canlandırmaz; hastaları, beyaz önlükleri, koğuşları, acılı ve sakat olarak koridorlarda gezinenleri, doktor kapısında bekleşenleri, kısacası, birbiriyle bağlantılı çeşitli tasarımları uyandırır. Aynı biçimde düğün, parti, okul, tatil, piknik, askerlik, adliye gibi göstergeler çeşit çeşit tasarımların uyanmasına neden olur. Bu öğelerin yanı sıra bir de göstergelerin duygu değerlerinden söz etmek gerekir. Gül, karanfil, lâle gibi çiçekleri bildiren göstergelerin yanında prasa, patlıcan, lahana, kabak gibi sebze adları söylendiğinde bizde uyanan duygular, bu sözcüklerin duygu değerleri birbirinden çok başkadır. Örneğin, kanser, verem, ölüm, cenaze, tabut, morg, salgın, ayrılık, açlık, isyan, terör, üveyana... gibi sözcükler insanda ürperti, tedirginlik, korku, karamsarlık gibi duygusal etkilerde bulunurken, ilkbahar, kardelen, menekşe, aşk, zafer, başarı, vatan, gençlik, yavru, yetim, öksüz... gibi sözcükler iyimser bir hava oluşturacak, güzel, iyi duygular getirecektir[381]. Haklarında edindiğimiz bilgiler, yaşam bilgisi ve çeşitli deneyimlerimiz dolayısıyla kimi özel adlarda da bu çeşitten duygular uyandırma niteliği vardır (Burada Pompei, Hiroşima, Çernobil ya da Paris, Rio, Havai gibi yer adları anımsanmalıdır)[382].

Duygu değeri, göstergelerin duygularla ilişkili olan yönünü oluşturur. Örneğin morg göstergesini ele alalım. Bunun belli bir göndergesel anlamı vardır: 'Ölülerin saklandığı ve incelendiği yer'. Ayrıca insanda çeşitli tasarımlar da uyandırır: Ölüler, onların içinde tutulduğu, üzerine yatırıldığı sedye ya da raflar, soğuk, hatta oradaki görevliler vb. Bunların yanı sıra da karamsarlık, üzüntü, hatta kimine korku veren birtakım duygular... Genel ve bireysel olan, yani dil birliğinden herkeste belli bir ölçüde canlandığı söylenebilecek olan bu tasarım, kavram ve duygular elbette, kişiden kişiye değişik güç ve niteliktedir; kişinin içinde bulunduğu ruh durumuna, yere ve zamana, kişinin yaradılışına, yetişmesine, çevresine göre değişik güçte belirir[383]. Yani, her bir sözcüğün kişilerde bıraktığı duygu değeri farklı olabilmektedir. Bir karşılaştırma yapacak olursak, örneğin, Türkçe'de "ay" ve "mehtap" sözcükleri aynı dış dünya nesnesine gönderme yapar, iki sözcüğün de içeriği aynı kavramdır: Dünyanın Uydusu. Ne var ki, "mehtap" sözcüğü bu düzanlamı (Dünyanın uydusu) içerdiği gibi,

---

[381] Aksan, *Anlambilim*, s. 56-57, *Her Yönüyle Dil*, III, 195-196.

[382] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 77-78.

[383] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 99.

duygusal bir değer de içerir. Üstelik bu gelenekseldir, yani anadili Türkçe olan herkes "mehtap" sözcüğünü duyunca, duygusal bir sahnenin söz konusu olduğunu bilir[384]. Demek oluyor ki eş anlamlı sayılan, eş anlamlı olduğu iddia edilen sözcükler, duygu değeri açısından değerlendirildiğinde, bu sözcüklerin dinleyicide/okuyucuda çok farklı duygular oluşturdukları görülebilecektir. Örneğin, yakın anlamlı olarak görebileceğimiz سيدة وامرأة kelimeleri, bazı siyaklarda eş anlamlı olabilirler. Ancak Seyyide lafzı yine de vakâr ve saygınlık gösteren delaletler taşırken, İmra'a kelimesinde daha çok kadınlık çağrıştıran delaletler sözkonusudur. Aynı şekilde Seyyid ve Racul lafızları da, Seyyid lafzı, bir tazim ve tebcîl ifade ederken, ikincisi erkeklik (adamlıkla)le bağlantılı tasarımlara işaret eder[385].

İşte, duygu değeri bazı kelimelerin insanda uyandırdığı bir takım duyguları anlatmaktadır. Erdmann'ın değindiği bu konuyu açıklarken Kronasser, kişilerde ve toplumlarda öğrenim derecesine, mesleğe, yaradılışa, yaşantılara göre, tek tek ölçülemeyecek şekilde değişen birtakım duygular olduğunu kaydeder. Yazara göre kin, sevgi, kızgınlık, kıskançlık, acıma, tiksinme, hayranlık, korku... gibi, bir bölümü dille anlatılamayan bu duygular, sözle olan bağlılıkları oranında ve birlikte gelen duygular olarak anlamın tanınma alanı içine girerler[386]. Örneğin, gurbet sözcüğü söylendiği zaman zihnimizde 'yurt dışı, yad el' anlamıyle birlikte, yabancı bir yerde kimsesiz olma, yalnızlık, sıla özlemi, üzüntü, hatta karamsarlık... gibi duygular belirir. Göstergelerin zaman içinde yeni anlamlar kazanmalarına, anlam değişmelerine yol açan etkenler arasında, uyandırdıkları duyguların da payı olmuştur. Örneğin Arapça'dan Türkçe'ye giren ve bu dilde 'gurbette olan' anlamına gelen garip sözcüğü, uyandırdığı acıma duygusunun da etkisiyle değişik anlam ve kullanımları arasında 'kimsesiz, zavallı, acınacak' anlamını da kazanmıştır[387].

XIX. yüzyılın sonlarında K. O. Erdmann bu türden göstergelerin duygu yönünü duygu değeri ya da ruhsal durum değeri (Alm: Gefuhlswert oder Stimmungsgehalt) terimiyle adlandırmıştı. Bu konuya ayrıca değinenler ve ona "connotation" kavramı içinde yer verenler de vardır. Kimi araştırmacılar da duygu değerini duygusal anlam (İng: emotional meaning, emotive meaning) adı altında ele alırlar[388]. Duygu değerini, duygusal anlam dışında etkileyici içerik (affective content) diye adlandıranlar da vardır[389].

Kelimenin veya sözün duygu değeri, bazen sözü anlamamız için birinci dereceden bir âmil bile olabilir. Konuşanın jest ve mimikleri, ton ve vurgusu da sözün duygu değeridir. Zira, duygu değeri yüzün kızarması, kaşların çatılması gibi yalın tepkilerden, her türlü davranış, çizim, sayısal gösterim gibi husûsları ihtiva eder[390].

---

[384] Krş: Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 74.

[385] Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi 'd-delâle*, s. 32, 34-35.

[386] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 61.

[387] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 78. Yine hangi dilde olursa olsun üveyana kavramı, kişide bir takım duygular uyandırmaktadır ve bu duygular da hiç de olumlu değildir.

[388] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 100, *Her Yönüyle Dil*, III, 198. Şu halde duygu değeri, "bir göstergeye bağlı olarak insanda uyanan çeşitli duygular, beliren çağrışımlar"dır denilebilir. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 196.

[389] Aksan, *Anlambilim*, s. 56-57 (Connotation terimi kimi zaman yanlış olarak yan anlam terimiyle karşılanmıştır. Oysa ki yan anlam, ayrı bir olayı, ayrı bir kavramı gösterir).

[390] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 172.

2 - Tasarım, Tasavvur

Dildeki bir göstergenin -tek anlamlı kimi özel terimler dışında- yalnızca tek bir kavramı yansıtmadığını, insan zihninde çeşitli imgelerin canlanmasına, çağrıştırılmasına da yol açtığı, birçok bilginlerce ileri sürülmüştür. Saussure kuramında yer alan, göstergenin çeşitli çağrışımların odağı olduğu yolundaki yargı, Bally'nin çağrışım alanı kuramı, Trier'in kavram alanı (dil alanı) kuramı ve çeşitli bilginlerin aynı doğrultudaki görüşleri, bunun örnekleridir[391]. Kelimenin anlamıyla, özellikle de yananlamıyla ilgili ilişkili bu durum tasavvurlar yani tasarımlardır. Bu terimle anlatmak istediğimiz, insan zihninde herhangi bir kelime çevresinde, onunla içiçe bulunan çeşitli imgeler, o kelimenin yansıttığı kavramın yanı sıra kişiden kişiye, dilbirliğinden dilbirliğine değişen, kişiye ve topluma özgü tasarlamalardır[392].

Daha önce de değindiğimiz gibi, insan beyninde yer alan kavramlar, dolayısıyla göstergeler, söylendiği ya da bir yazıda görüldüğü anda, tek bir tasarımın değil, değişik tasarımların, imgelerin canlanmasına da neden olabilmektedirler. Örnegin Hastane dendiğinde zihnimizde canlanan yalnızca bina değil, hasta, doktor, beyaz önlükler, hatta kalabalık, acı çeken insanlar... gibi tasarımlar, imgelerdir. Savaş göstergesi bizde daha da başka tasarımların canlanmasına neden olur: Silahlar, bombardımanlar, yaralılar, ölüler, yıkıntılar... gibi. İlkbahar yalnızca bir mevsim olarak düşünülmez, çiçeklerin, yeşilliklerin, kuşların ılık bir havanın, güneşin göz önüne geldiği bir imgeler bütünü oluşturur. Bunlara karşılık cinâyet göstergesi kan, öldürülen insan, hatta polis, cankurtaran... gibi tasarımları beraberinde getirir[393]. Başka bir örnek, kiremit. Bu kelimesinin belli bir kapsamı, yansıttığı belli bir anlamı vardır: 'çatıyı örtmeye yarar pişmiş balçık'. Fakat sadece eski usul, yuvarlak kiremitle kaplı evleri bulunan bir yerde yetişen kimsede kiremit tasavvuru büyük bir kentte ya da başkentte büyüyen ve yaşayan kimseninkinden farklı olacaktır. Kiremit yapan bir fabrikada bulunan, işi kiremit yapmak olan kimsedeki tasavvurlar daha da değişik olabilir[394].

Özel tasarımlar, kişinin yetiştiği çevreye, yaşam deneyimlerine kültür düzeyine, cinsiyetine ve kişisel duygularına göre değişmekte, köyden hiç çıkmamış, yalnız köy düğünlerini bilen bir kimsedeki düğün tasarımlarıyla büyük kentlerde yetişmiş, belli bir yaşam düzeyindeki insandaki düğün tasarımları arasında farklı olmaktadır. Bunların dışında, tamamiyle kişisel nitelikte çağrışımlar da söz konusudur; bir sözcük bize bir olayı, bir kimseyi, bir anıyı, hatta bir melodiyi çağrıştırabilir[395]. Şu halde tasavvurlar genel, (topluma, o dilbirliğine özgü olan) ve özel (kişiye özgü olan) olmak üzere ayrılabilen, belirtiye eklenmiş, belirtiyle canlanan öğelerdir[396] ve sözcüğün anlam çerçevesi içindeki bir öge olarak burada gözden geçirdiğimiz tasarımlar, yukarıda değindiğimiz, çağrışımsal anlam adı verilen anlamı kapsamaktadır[397].

---

[391] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 195.

[392] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 54, 60-61.

[393] Aksan, *Anlambilim*, s. 52.

[394] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 54, 60-61. Başka örnekler için bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 196.

[395] Aksan, *Anlambilim*, s. 53-54.

[396] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 62, *Anlambilim*, s. 52, *Her Yönüyle Dil*, III, 196.

[397] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 196.

3 - Tasarımlar ve Duygu Değeri Açısından Özel Adlar

Her ne kadar belli bir kişiyi, bir ülkeyi, bir yeri, bir coğrafya kavramını gösterseler de kimi özel adların birtakım tasarımlar, imgeler uyandırdıkları, kimi zaman duygu değeri taşıdıkları görülür. Bunlar insanın yetişme çevresine, kültür düzeyine, dünya bilgisine ve ruhsal yapısına göre kişiden kişiye değişse de her toplumda birtakım genel değerlere, etkileyici ögelere sahiptir. Türkler için Atatürk, Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Süleyman gibi Türk büyükleri, Araplar ve Müslümanlar için Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebi Tâlib, Hâlid b. Velîd, Ömer b. Abdilazîz gibi şahsiyetler, Fransızlar için Jeanne D'Arc, Napoléon Bonaparte adları olumlu duygular, değişik tasarımlar canlandıran böyle adlardandır. Buna karşılık Nazizmin öncüsü Hitler milyonlarca insan için tam tersi, olumsuz çağrışımlara ve duygulara yol açan bir addır[398].

Yer adlarında da benzer bir durum söz konusudur: örneğin Kudüs, Müslüman, Musevî ve Hıristiyanlar için aynı biçimde, duygu değerleri taşır. Mekke, Medine, Kerbelâ Müslümanlarda çeşitli imgeler ve güçlü duygular uyandıran kent adları iken, Paris, Venedik, New York, özellikle bu kentlerle ilgili yaşantıları, kişisel izlenimleri bulunan kimseler başta olmak üzere, bu kentleri hiç görmemiş kimselerde bile birtakım imgeler ve tasarımlar uyandırabilen yer adlarındandır.

Özel adların insanda uyandırdıkları bu tasarım ve duygu değerleri, bu adların kendilerine önemli bir olayı, yaşantıyı, bir anıyı çağrıştırdığı, sevgi ya da nefret duygularını aşıladığı kimselerde ön plana geçebilmekte, ayrıca, meslek ya da ilgi gruplarına göre birtakım adların kişiler için değeri, başkalarınınkinden çok daha farklı olabilmektedir. Burada Beethoven, Mozart gibi müzik, Von Gogh, Leonardo da Vinci gibi resim, Balzac, Dostoyevski gibi edebiyatçıları, bu alanların mensupları, sanatseverler için taşıdıkları değerleri hatırlatmak yerinde olur[399]. Meşhur Arap simalardan Sîbeveyh, Câhız, Cürcânî, İbn Cinnî, Müberred, Zemahşerî, İbn Manzûr, İbn Hişâm, Suyûtî gibi isimler nasıl ki Arap Edebiyatı araştırmacıları nazarında güzel duygular uyandırıyorsa, aynı şekilde, Müslim, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Dârimî, Ebu Dâvud, Tirmizî, Gazâlî, Râzî gibi isimler de konu ile ilgisi olmayan bazı kimseler için belli bir duygu uyandırmayabilirken, özellikle İslâmî araştırmacılar için farklı güzel duyguların oluşmasına sebep olmaktadır.

Özel adlara ve yer adlarına ait bütün bu tasavvurlar, belirtilerin (kelimelerin) yeni yan anlamlar kazanmalarında birinci derecede önemli olmakta, rol oynamaktadırlar[400]. Anlattığımız bu durumlar her dilde söz konusu olabilmekte ve hatta tasarım ve duygu değerleri, yeni adlandırmalara da ışık tutabilmektedir. Örnegin "Sen bir Hâtim'sin" denildiğinde burada kastedilen (uzak bir ihtimal olarak, o kişiye bu adın verilmesi olabileceği gibi, bununla kastedilen özellikle) Hâtim'in kendisi değil, Hâtim isminin çağrıştırdığı tasarımlardır. Ayrıca bu ismin bizde bıraktığı iyi duyguyu da hatırlamak gerekir.

D- ANLAM DEĞİŞİMLERİ

Eski Yunandan beri, dil sorunlarından, düşünürlerin en çok ilgisini çeken konulardan biri de anlam değişmeleri olmuş, birçok düşünür ve dilci, zaman içinde anlamı değişen ögeleri belirlemeye, bunların değişme biçimlerini ve nedenlerini saptamaya çalışmışlardır. Bir ayrı bilim haline gelişinden

---

[398] Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 57. Firavun kelimesi de tekebbür ve cabbarlıkta Firavun'a benzeyenden kinâye yapılır. Yaptığı çağrışımlarla yeni bir kavrama ad olur. Krş. Ebu Sa'd, *Mu'cemu 't-terâkîb ve 'l-ibârât*, s. 326.

[399] Aksan, *Anlambilim*, s. 57-58.

[400] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 61.

günümüze kadar anlambilimin ele aldığı konular ve bu konuları inceleyen dilcilerin istatistiği yapılacak olursa da en başta gelen yeri anlam değişmelerinin ve bu olaylar üzerinde derinleşen bilginlerin aldığı göze çarpar. Çok uzun bir süre, anlambilimi adı altında hemen hemen yalnızca bu konuyla uğraşılmıştır[401]. Ancak kimi bilginler, anlam değişmesi olarak nitelenebilecek olayların varlığını kabul etmemekte, bu terimin kullanılmasına da karşı çıkmaktadırlar. Örneğin, sözcükleri, zihnin dış dünyadan kavrayarak aldığı öğeler, dil kavramları olarak gören, dili, bir söze dönüştürme eylemi sayan bilgin L. Weisgerber, bu konudaki yanlış değerlendirmelerin, dildeki ses bileşimlerinin ölçü olarak alınmasından doğduğunu ileri sürer; anlam değişmesi diye belirlenen şeyin bir kavram, bir ad ya da içerik değişmesi olduğunu söyler. Bizce, bir ses bileşiminin, bir sözcüğün başlangıçta bir nesneyi, göndergeyi dile yansıttığını, başka bir deyişle, her bir sözcüğün bir temel anlam öğesini karşıladığını kabul ettigimize göre, bir sözcüğün zamanla o kavramdan az çok uzaklaşması ya da yeni bir kavramı yansıtması durumu bir anlam değişmesi olarak görülebilir. Şurası kesindir ki, değişik bilginlerce nasıl değerlendirilmiş olursa olsun, anlam değişmesi dendiği zaman göndergeyle sözcük, daha doğrusu, gösterilenle gösteren arasında kurulmuş olan bir ilişkinin az çok değişmesi söz konusudur. Ancak bu değişme, genellikle, birbiriyle bağıntılı, birbirine yakın kavramlar arasında olmaktadır[402]. Her dilde görülen bu olaylar (anlam değişmeleri) -özellikle, başka anlama geçiş- kimi bilginlerce sadece gösteren (ya da gösterge, ad) değişmesi olarak nitelenmekte ve yorumlanmaktadır[403]. Sonuç bakımından bir adın bir başka kavrama geçmesi de bizce bir başka anlama geçiş olarak[404] anlam değişmelerine dahildir.

Anlam değişmeleri denince aklımıza hemen artzamanlı anlambilim gelmektedir. Çünkü artzamanlı anlambilim, bu tür olgularla ilgilenir[405]. İşte anlambilim çalışmalarında en eskiden beri üzerinde durulan konuların başında gelen anlam değişmeleri (Alm. Bedeutungswandel, Bedeutungswechsel; Fr. changement sémantique; İng. semantic change, Arp. تغير ,التغير الدلالي أو التطور الدلالي المعنى) terimi ile anlatılan bu olay, bir göstergenin başlangıçta dile getirdiği kavramda bir daralma, bir genişleme belirmesi ya da aynı sözcüğün bir zaman sonra başka bir kavramı anlatır duruma gelmesidir[406]. Bir başka ifadeyle anlam değişmesi, "bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşmış, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan, ya da hiç ilgisi bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesidir"[407]. Anlam değişimi'ni kısaca, "bir sözcüğün taşıdığı kavramdan az çok uzaklaşması ya da yeni bir içerik kazanmasıdır"[408] şeklinde de tanımlayabiliriz.

---

[401] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 117.

[402] Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 213-215.

[403] Aksan, *Anlambilim*, s. 88, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 132.

[404] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 121.

[405] Bkz. Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 94.

[406] Aksan, *Anlambilim*, s. 88.

[407] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 118.

[408] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 30.

Başka bir anlatımda anlam değişmesi, kelimenin âm anlamının tahsis edilmesi ve daha önce dile getirdiği şeylerin bazısı için söylenir duruma gelmesi ya da hâs medlulünün genelleştirilip, aslî anlamını ve bazı sıfatlar yönüyle bu anlamla müşterek olan diğer anlamları da içeren bir anlam için kullanılır duruma gelmesi, ya da eski anlamından çıkıp onunla şu ya da bu şekilde ilişkili olan başka bir anlam için kullanılması ya da eski anlamından tamamen yabancı başka bir anlamda kullanılması gibi durumlardır[409].

Dünya dillerindeki örneklerine bakılacak olursa bir göstergenin kimi zaman, başlangıçtaki anlamından bütün bütün uzaklaşarak farklı bir anlamı yansıtır duruma geldiği görülür. Başka bir anlama geçiş olarak niteleyebileceğimiz bu olayın en uçtaki örneklerinden biri bugünkü Almanca'daki Gift 'zehir' sözcüğüdür. Geben 'vermek' eylemine dayanan bu sözcük eskiden 'armağan, bağış, sunu' anlamına gelirken bugünkü anlamını (zehir) almıştır. Bugün Türkçe'de de yaşayan konservatuvar (Fr: conservatoire) sözcüğü, başlangıçta kimsesiz çocukların yetiştirildiği esirgeme kurumlarına verilen addı (Lat: conservatorius; Fr: da comserver 'korumak, esirgemek'). Yine Türkçe'de espri biçiminde kullanılan Fr: esprit'nin dayandığı Lat: spritus ise 'soluk, nefes' demekti. Yine Türkçe'ye Arapça'dan giren garip sözcüğünün başlangıçtaki anlamı (غربة adına dayanır) 'gurbette olan, yabancı' idi. Birçok dilde 'yoksul, fakir' anlamındaki sözcükler de aynı zamanda 'zavallı' anlamına gelmektedir (Fr: pauvre, İng: poor, Alm: Arm, Arp: فقير)[410].

İbn Kuteybe (ö. 276 h.), الزّرجُون kelimesi hamr (şarap) anlamında olup Farsça aslı زَرْگُون şeklindedir (altın rengi),yine السَّبِيج sözcüğünün Farsça aslı شَبِی olup قميص (gömlek) manasında iken بقيرة (küçük inek) demektir[411] diyerek bir dilden başka bir dile geçen kelimelerdeki anlam kaymalarına değinmektedir.

Anlam değişimi ile ilgili Arapça'dan bir başka örnek: Hz. Peygamber, -eger nakledilen hadis sahih ise- Kur'ân'ın irablı okunmasına teşvik etmiş ve şöyle demiştir[412]: من قرأ القرآن بإعراب فله أجرُ شهيدٍ Dünyada hiç bir akıllı, hadisteki irab lafzından nahiv kaidelerine bağlı kalmanın kastedildiğini anlayamaz. Çünkü, (bu sözün söylendiği dönemde) ne nahivciler vardı ne de onların nahvi, ölçü ve kalıpları. Aksine irab lafzından o zaman anlaşılan, "harflerin mahreçlerine uygun olarak ve açık bir şekilde telaffuz edilmesi, tilâvette, dilin Kur'ânın güzelliğini alıp götürecek olan kusurlardan uzak olması vb." anlamlardır. Bu gibi bazı hadisler, Kur'ân'ın tamamını murabsız okumaya (tilavetine) müsade etmekte, hoş görmekte, aynı şekilde Kur'ân'ın tamamını ya da bazısını (bir kısmını) irabla okumaya teşvik etmektedir. Örneğin, Kurtubî'nin tefsirinde zikrettiği, Peygambere nisbet edilen şu zayıf hadiste bu durum açıkça söz konusu olmaktadır[413]: من قرأ القرآن فلم يعربه وُكِّلَ به مَلَكٌ يكتب له كما أنزل بكل حرف عشرَ حسنات، فإن أعرب بعضه ولم يعرب بعضه وُكِّلَ به مَلَكان يكتبان له بكل حرف عشرين حسنة، فإن أعربه كله وُكِّلَ به أربعةُ أمْلاكٍ يكتبون له بكل حرف سبعين

---

[409] Vâfi, *İlmu 'l-luga*, s. 314.

[410] Aksan, *Anlambilim*, s. 89.

[411] Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu 'l-kâtib*, s. 323-325.

[412] Hadis için bkz. Ali el-Muttakî, *Kenzu 'l-ummâl*, I, hadis no: 2391.

[413] Hadisin farklı bir versiyonu için bkz. Ali el-Muttakî, *Kenzu 'l-ummâl*, I, hadis no: 2389, 2390.

حسنة Oysa, daha önce söylendiği gibi, burada irabla kastedilen, nahivdeki irab değildir. Eğer böyle olacak olsaydı, Hz. Peygamber bunu caiz görmezdi. Zira, irabın tamamının terkedilmesi tam bir fesattır, bir kısım yerlerde irabı gözetip, diğer bazı yerlerde gözetmemek ise hem fesahati hem de Kur'ân'ın tertîl ahengini bozar[414].

Anlam değişimi ile ilgili olarak burada lahn kelimesini zikretmek yerinde olur. Lahn'ın aslî lugavî anlamı, anlatım uslubu, yolu ya da metodu demek olup, ... ولتعرفنهم في لحن القول (Muhammed, 47/30) âyetinde de bu anlamda gelmiştir. Tarih, Arapların acemlerle karışmasından ve dilin bozulmaya başlamasından önce, Arap dünyasında, lahnı, doğru anlatıma zıt düşmek (مخالفة التعبير الصحيح), hatalı, yanlış anlatım anlamında tanı mamıştır. Lahn, bu özel yeni anlamını geç bir dönemde, aslî lügavî anlamının değişmesiyle birlikte kazanmıştır[415]. Şu halde, lahn kelimesinin câhiliye ve ilk İslamî dönemlerdeki kullanımlarına, bu yeni anlamının verilmesi yanlış olacaktır. Bunun yanısıra câhiliye ve ilk İslamî dönemde bu yeni anlamda lahnın var olduğunun söylenmesi de hatalıdır.

1 - Anlam Değişim Nedenleri

Anlam değişiminin dilsel, tarihsel, toplumsal ve ruhsal nitelikli olan birçok sebepleri, değişimlere sebep olan faktörleri vardır. Kelimelerin anlamlarında meydana gelen gelişimin (التطور الدلالي) en önemli nedenleri şunlardır:

a) Dilsel nedenler: Özellikle kimi sözcüklerin sık sık bir arada kullanılmaları sonucu ortaya çıkan değişmelerdir[416].

- Kelimenin olumsuz ibarelerde sık sık birarada kullanımı, aslî anlamını kendisinden almış ve o kelimeye umûm ve ıtlâk anlamı kazandırmıştır ve böylece nefy edâtlarından birisi gibi olmuştur. Bunun Arapça'daki örneklerinden أحد، ديّار، قط، أبداً vb.'ini gösterebiliriz. Fransızca'daki Pas, rien, Personne vb. de böyledir[417].

- Anlam değişim faktörlerinden biri de kelimelerin kullanımına bağlı olanlardır. Örneğin kelimenin medlulü, anlamı, kullanım çokluğuna bağlı olarak değişebilmektedir. Bu çerçevede âm (genel anlamlı) bir kelimenin çoğu kere delalet ettiği şeylerin bazısı için kullanılması, zamanla manasının umûmluğu giderilip sadece bu kullanımı ile sınırlı kalması, bir daralma cihetiyle bir anlam değişmesine sebep olması, bunun Arapça'da binlerce örneği vardır. Örneğin, medlulü âm olup da daha sonra İslam'la birlikte salat, hac, savm, mümin, kâfir, münafık, rükû', sücûd ... vs. gibi kelimelerin din ile ilişkili özel anlamlarda kullanımı yaygınlaşarak meydana gelen anlam değişmesi bu türdendir. Bu kelimelerden salat kelimesinin asıl anlamı duadır, (örneğin Kur'ân'da asıl anlamında da gelmiştir: وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم (Tevbe, 9/103) gibi.), sonra kullanımı İslam'la birlikte bir dua çeşiti olan, bilinen ibadet anlamında yaygınlaşmış, hatta bu lafız söylendiğinde sadece bu anlam akla gelir olmuştur. Aynı

---

[414] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi'l-luga*, s. 128-129.

[415] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi'l-luga*, s. 127-128. Lahn kelimesi ve müştaklarında zamanla meydana gelen anlam değişimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Fück, *el-Arabiyye*, s. 243-255.

[416] Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 91.

[417] Vâfi, *İlmu'l-luga*, s. 321.

şekilde hac kelimesi de, asıl anlamı itibariyle bir şeye yönelmek iken, sonra kullanımı Beyt-i Haram'a yönelmek şeklinde yaygınlaşmıştır. Bunlardan biri de yine الرث kelimesidir. Her şeye karşı cimri olan için kullanılırken, sonra medlulü daralmış sadece sergi ya da giyime karşı cimri için kullanılır olmuş ve daralma yönünde bir anlam değişimi meydana gelmiştir[418].

- Diğer bir anlam değişim sebebi ise, tevessu' yoluyla hâs (dar anlamlı bir) kelimenin âm (genel) anlamlarda çokca kullanılması, zamanla, bu kelimenin anlamının husûsluğunu gidermesi ve ona umûmluk kazandırmasıdır. Bunun Arapça'daki örneklerinden bazıları: ... البأس، الـورد، الرائـد، النجعـة، الحـوة gibi... البـأس, aslında harb demektir, sonra her şiddet için kullanılır olmuştur. Bu anlamda çokca kullanılması, anlam genişlemesi ile sonuçlanmıştır. el-Vird'in (الوِرْد) anlamı sadece suya varmaktır, sonra her şeye varmak vird (وِرْد) olmuştur. Çünkü bu genel anlamda kullanımı çoğalmıştır. الرائد asıl anlamında ot arayan, isteyen iken, sonra her ihtiyacını (gereksinimini) arayan, isteyen رائد olmuştur. النجعة kelimesi asıl anlamı yağmur istemek iken sonra kullanımda umûmileştirilmiş ve her istek (talep) انتجاع olmuştur. الحوة kelimesi aslında atın beneklerinden biridir. Bu da siyahlık ile kırmızı arasında bir renktir. Sonra, kullanımı genişlemiş ve her siyah أحوى olmuştur. Bu yaklaşımla, ليل أحوى، وشعر أحوى şeklinde bir kullanım ortaya çıkmıştır[419].

Bunlardan biri de Fransızca'daki salaire kelimesidir. Asıl anlamı yemeğe olan ihtiyacı karşılığı için askere verilen para iken sonra her türlü ücret için kullanımı yaygınlaşmış ve sonunda asıl anlamı bile unutulmuştur. Yine arriver kelimesi aslında sahile ulaşmak anlamına delalet ederken, sonra her varış, ulaşma için bu kelime kullanılır olmuştur. Böylece anlamı bu genel vaz'da sabit kalmıştır.

- Kelimenin mecâzî bir anlamda çok kullanılması, sonunda genellikle hakikî anlamının yok olmasına ve mecâzî anlamının onun yerine geçmesine yol açmaktadır. Bunun Arapça'daki örneklerinden bazıları ..العقيقة، الغفران، الوغى، الأفن، امجد gibi kelimelerdir. امجد kelimesinin asıl anlamı hayvanın karnının yemle, otla dolmasıdır, sonra mecâzen cömertlikle dolma anlamında kullanılmış ve sonunda asıl anlamı yok olmuştur. Mecâzî anlamı hakikî anlamı olmuştur. الأفن kelimesi de aynı sebeple dişi devenin sütünün az olması anlamından akıl noksanlığına dönüşmüş, الوغى kelimesinin anlamı savaşta seslerin birbirine karışmasından savaşın kendisini gösterir olmuş, الغفر ve الغفران kelimelerinin anlamı

---

[418] Vâfî, *İlmu'l-luga*, s. 319-320. Sözü edilen İslâmî kelimeleri, bir açıdan, aslî anlamına bazı şartlar ve nitelikler getirilmiş ve anlam genişlemesine uğramış kelimeler olarak da görmek mümkündür. Mümin, kâfir, fâsık, rükû, sücûd, savm, zekât gibi kelimelerin geniş açıklaması için bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 77-81; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 294-295; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 208. İslâm dininin getirdiği bu gibi kelimelerin (kavramların) dışında İslamî dönemle birlikte başka kelimeler de yeni anlamlarla ortaya çıkmış bazen de anlamları genişlemiştir. Örneğin bunlardan biri *Muhadram* kelimesidir. Câhiliye döneminde şiir söylemiş ve sonra İslam'a yetişmiş (İslam döneminde de yaşamış) şâir için kullanılan muhadram (Hassan b. Sâbit, Lebîd b. Rebîa, Nâbiğa benî Ca'de, Ebu Zeyd, Amr b. Şas, ez-Zibrakân b. Bedr, Amr b. Ma'dîkerib, Ka'b b. Züheyr, Ma'n b. Evs gibi) kelimesi, sözlük anlamı itibariyle kesmek (kat') demektir. Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 90.

[419] Vâfî, *İlmu'l-luga*, s. 319-320. Bazı örnekler için bakılabilir: İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 95-97. Aynı şekilde, "Hür" kelimesi, bir zamanlar köle olmayan anlamındayken sonraları siyasi olarak seçme gücü anlamında mecâzî bir kullanım edinmiş, daha sonra ilk anlamı zayıflamış, hatta bu yeni anlamında hakikat olma derecesine yaklaşmıştır. Bkz. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 322.

örtmekten günahları bağışlamak anlamına dönüşmüştür. Yine العتيقة kelimesi, "yeni doğan çocuğun başındaki saç" anlamından, bu saçın kesilmesi ânında kurban edilen şey anlamına dönüşmüştür.

- Kelimenin bir sanat dalında özel bir anlamla kullanılması, o sanat dalında o kelimenin dilsel anlamından soyutlanması ve o kelimenin bu terimsel (ıstılâhî) anlamı ile sınırlanması demektir. Bu sebepledir ki, bir kelimenin şiirde bir anlamda, siyasette ise bir başka anlamda, hukukta bir başka, savaş sanatlarında, tabiat veya tıp alanlarında başka anlamlarda kullanılması durumu söz konusu olabilmektedir. Görüldüğü gibi, bir kelimenin farklı alanlarda kullanılması da anlam değişikliğine sebep olmaktadır.

- Kelimenin (kavramının) zihindeki açıklık oranı da anlam değişimini etkilemektedir. Kelimenin delalet ettiği kavram, zihinlerde ne kadar açık ve net olursa, o kelimenin değişime maruz kalması da o kadar az olur. Kavram belirsizleştikçe, kapalı ve esnek oldukça, değişimi de o kadar çok olur. Kelimenin medlulünün kökün (temel anlamının) bilinmesi, kelimenin anlam değişimine engel olan etmenlerdendir.

- Kelimenin seslerinin değişmesi de anlamının değişmesini kolaylaştırır. Çünkü ses, şeklini koruduğu sürece, kelimenin ait olduğu bağ ve müştak olduğu kök'le olan ilişkisi zihinde daha sağlam olur. Bu bağın, ilişkinin güçlü olması ise anlamının belirgin ve netliğine yardımcı olur[420].

- Anlam değişim sebeplerinden biri de dilin kurallarla ilgili değişimidir. Dildeki kuralların değişimi, kelimenin anlamının değişmesine de sebep olabilmektedir. Örneğin, ولد kelimesinin Arapça müzekker olması (ولد صغير), anlamını zihinde hep müzekkerle ilişkili kılmıştır. Bu sebeple bu kelimenin medlulü yavaş yavaş bu türe yaklaşmaktadır. Hatta âmmice lehçelerin çoğunda bu kelime, sadece erkek çocuğa söylenir bir duruma gelinmiştir. Aynı şekilde Latince'deki homo kelimesi de böyledir. Aslında erkek ya da kadın olsun insan için kullanılırken, bu kelimenin müzekker olması zihindeki medlulünü erkek türüyle ilişkilendirmiş, hatta Latince'den türeyen birçok dilde sadece erkekler için söylenir olmuştur[421].

b) Tarihsel nedenler: Sözcüklerin belirttiği nesnelerin (gösterilenin) değişmesi de anlam değişimine yol açan bir başka etkendir ve tarihsel nedenleri oluşturur. Burada "bilim, teknik, kurum ve törelerde görülen değişimler" söz konusudur. Değinilen tarihsel nedenler, ad değişikliğine yol açmadan nesneleri değiştirir, onun için de dil dizgesini dolaylı olarak etkiler, böylece gelenek ve süreklilik korunur. Bu türlü tarihsel nedenler anlam değişimleri içinde özel bir yer tutar. Dil burada tutucu bir görünüm sunar. Örneğin, çağdaş fizik atom sözcüğünün anlamını baştan başa değiştirmiştir. Sözcüğün "bölünmezlik" belirten kökensel anlamı atomun bölünmesinden bu yana gerçeğin karşılığı olmaktan çıkmıştır; gene de bölümlenmiş birim "bölünemez" diye adlandırılmaktadır[422].

Dilin, kuşaktan kuşağa eksiksiz aktarılamaması da anlam değişimlerinin bir nedenini oluşturur. Çünkü dil, kuşaktan kuşağa aktarılırken tam aktarılamaz[423]. Genellikle böyle bir aktarımda, kelimelerin

---

[420] Bkz. Vâfi, *İlmu'l-luga*, s. 319-322.

[421] Vâfi, *İlmu'l-luga*, s. 322-323. Ayrıca bkz. Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 124.

[422] Vardar. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 125; Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 91. Bu ve başka örnekler için bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 68-69.

[423] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 124.

anlamlarında değişmeler meydana gelir. Şöyle ki, bir sonraki nesil bütün kelimeleri önceki neslin anladığı gibi anlamaz. Bu farklılığa, kelimelerin tevessü' ya da mecâz yoluyla, vazedildiği anlam dışında kullanılması sebep olur. Başlarında Herzog'un bulunduğu bir grup alim, delalette (anlamda) meydana gelen bütün gelişmeleri bu faktöre, etkene (dilin kuşak kuşaga aktarımında meydana gelen eksikliğe) bağlamaktadır[424].

Bazı kereler de, anlamda bir değişiklik yapılmasa bile, bu sefer toplum ve çevre koşullarının değişmesi sonucunda, bir sözcük artık aynı gösterilgeyi yansıtmadığı durumlar olur. Bunun en açık örneği olarak car (araba) sözcüğü verilebilir. Eski Çağ'da iki tekerlekli olan atlı veya öküzlü araba, sonradan dört tekerlekliye geçmiş, daha sonra da motor eklenmesi ile 'öz-itimli' biçime, yani otomobile dönüşmüştür. Burada temel gösterilge, yani anlam, gene 'araba' kavramıdır; fakat bir hayli değişikliğe uğradığı da bir gerçektir[425].

Başka bir örnek, eskiden yazı yazmakta tüy kullanıldığı için bu anlama gelen Fr. plume, Alm. Feder, Ar. الريشة sözcükleri 'kalem ucu, kalem' anlamını da kazanmış, sonradan çeşitli ve tüyle ilgili olmayan kalemler kullanılmasına karşın 'tüy' anlamındaki bu göstergeler, bu anlamı da içermeyi sürdürmüştür[426]. Yine tren (القطار) kelimesi aslında yolculukta tek sıra halindeki birçok deve için kullanılıyordu. Sonra buharlı bir lokomotifin çektiği arabalar grubu için kullanılır oldu. Yine البريد kelimesi mektupları taşıyan hayvan için söyleniyordu, sonra bunun medlulü mektupları ulaştırmada kullanılan yolların, metotların gelişmesine bağlı olarak değişti ve günümüzde artık, bu amaçla kullanılan sistem ve araçlar için söylenmektedir. بنى الرجل بامرأته ifadesi onunla ilişkiye girmekten kinâye olarak kullanılıyordu. Çünkü bedevî genç evlendiğinde kendi ve ailesi için yeni bir حباء yapıyordu. Aynı şekilde bu ibare, günümüzdeki mevcut sistemlerle hiç bir ilişkisi olmadığı halde, şuan da aynı anlam için kullanılmaktadır[427].

Başka bir örnek: "Güneş doğmadan uyandım", "Güneş doğarken yola düzüldük", "Güneş doğduktan sonra kapı çalındı" gibi anlatımlarda görüldüğü üzere, güneş doğar; oysa bilinmektedir ki artık güneş doğmaz. Eskiden kalma olan bu anlayış, artık günümüzün apaçık doğrularına uymasa da bu kullanım hala devam etmektedir. Çünkü bugünkü varlık anlayışımıza göre, güneşin doğduğunu söylemek, güneşin kocamasından ya da hastalanıp ölmesinden sözetmek kadar saçmadır[428].

c) Toplumsal nedenler: Bir ilke olarak, sözlüksel ögeler dar bir çevreden geniş bir çevreye aktarılırken anlamca genişler, geniş bir çevreden dar bir çevreye geçerken ise anlam daralmasına uğrarlar. Bir başka deyişle, bu düzlemde toplumsal kaynaklı anlam değişim nedenleri, iki genel doğrultuda toplanabilir: Genelleşme ve özelleşme. Özelleşmede genel dildeki bir sözcük, özel bir anlam kazanmaktadır. Genelleşme ise bu olgunun tersidir. Sınırlı ve özel bir kullanımı olan sözcük,

---

[424] Vâfi, *İlmu'l-luga*, s. 323.

[425] Başkan, *Bildirişim*, s. 153-154. Teknolojik gelişmelerin de anlam değişimine etkisi için ayrıca bkz. Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 37-38.

[426] Aksan, *Anlambilim*, s. 89-90; Vâfi, *İlmu'l-luga*, s. 324.

[427] Vâfi, *İlmu'l-Luga*, s. 324. بَنَى الرجلُ بامرأته ifadesi için ayrıca bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 430; Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 62.

[428] Bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 68; Uygur, *Dilin Gücü*, s. 137.

gündelik dilde genel bir anlam kazanmaktadır. Birinci türe örnek: Fr. pondre 'yumurtlamak' < Lat. ponere 'yerleştirmek'. İkinci türe örnek: İng. 'arrive', 'varmak', < Fr. arriver 'sahile varmak', Tr. 'dal', 'ağaç kollarından biri'; yeni kullanımda 'çalışma kolu, alanı'[429]. Ulaşım göstergelerinden birini adlandıran "yeşil ışık" sözünün genel dilde ulaşımla ilgisi olmayan kimi durumlarda "onay" belirtmek amacıyla kullanılması da ikinci türe giren bir başka örnektir (yeşil ışık yakmak, gibi)[430]. Kimi zaman, toplumdaki değişmeler, kullanılan araç-gereçlerdeki gelişmeler de anlam değişmelerine neden olur. Konservatuvar örneğindeki değişme böyle bir nedenle olmuş, kimsesiz çocukların eğitildiği bakımevleri, bunlar için müzik derslerinin konmasıyla, giderek müzik ve sanat okullarına dönüşmüştür[431].

A. Meillet'ye göre anlam değişimlerine yol açan en önemli nedenler toplumsal nedenlerdir. Çünkü "dilin birinci koşulu sürekli ve vazgeçilmez bir araç olarak kullanıldığı insan topluluklarının varlığıdır". Dil, "sözcüğün tam anlamıyla toplumsal bir olaydır". Bilgine göre, bir dilsel topluluktaki bireylerin çeşitli uğraş öbeklerine, değişik çevrelere katılması sonucu ortaya çıkan ayrımlaşma birçok anlam değişimini açıklar[432].

d) Anlam değişmelerinin önemli bir kaynağı da *kişilerin* ruhsal ve zihinsel yapısı, nesne ve olaylar karşısındaki *duygu ve tavrı*dır[433]. Bunlar duygusal etmenler olup, anlam yönünden bir tür genişleme ya da 'ilgi merkezleri' oluşturabilmekte ve bunun sonucu olarak anlam aktarımı ya da eğretileme denilen olgu ortaya çıkmaktadır. Örnegin, I. Dünya Savaşında silahların dehşetini gölgelemek için makineli tüfekin 'kahve değirmeni' ya da 'dikiş makinesi' diye anılması, bu duygusal etmenlerden kaynaklanmaktadır.

Duygusal etmenlerle birlikte zikredebileceğimiz, bazı tabular da anlam değişimine sebep olabilmektedirler. Toplumdaki kimi değer yargılarını ya da kişinin iç dünyasındaki saplantılarını yansıtan tabular, sözcüklerin kullanımları konusunda yasaklamalar getirmekte, bu nedenle gösteren ya da gösterilende değişimlere yol açarak, yasaklanan sözcük yerine örtmece bir sözcük kullanılmaktadır. Zamanla bu yeni sözcük de tabulaşıp, yeni bir sözcük arama kaçınılmaz olabilmektedir. Zira insanlar, korku, incelik ve sakınma gibi tabuları nedeniyle birçok kavram, örtmece (kinâyeli) sözcüklerle anlatılmaktadır. Örnegin, 'ince uzun yapılı, sivri çeneli, küçük bir hayvan' olarak bilinen 'gelincik" için, çeşitli dillerde şu sözcükler kullanılmaktadır: Fr. 'belette' = 'küçük güzel kadın'; İtl. 'donnola' = 'küçük kadın'; İng. 'fairy' = 'peri'. Bir başka örnek 'hasta' yerine 'rahatsız' denilmesi incelik konusundaki bir tabudan, yine 'tuvalete gitmek' yerine 'ellerini yıkamaya gitmek' denilmesi ise sakınma konusundaki bir tabudan kaynaklanmaktadır. Seks, bedensel işlevler ve sövme konusundaki yasaklar yüzünden de hep örtmece (dolaylı) sözcükler kullanılır[434].

---

[429] Guiraud, *Anlambilim*, s. 70-71; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 125-126; Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 91.

[430] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 126. Burada, الضوء الأحضر geçiş izni, herhangi bir işe başlama izninden kinâyedir. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 263, 311.

[431] Aksan, *Anlambilim*, s. 89-90.

[432] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 125.

[433] Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 91.

[434] Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 92-93. Krş. Guiraud, *Anlambilim*, s. 62-64.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Göstergelerin zamanla yeni kavramları anlatır duruma gelmesine kimi zaman sözcüklerin taşıdıkları, insanda uyandırdıkları duygu değerleri da etkili olabilmektedir. Garip'te, gurbette olmanın, kimsesizliğin yansıttığı duygular, 'fakir' anlamına gelen sözcüklerde görülen ve fakirliğin acıma duygusu uyandırmasından ileri gelen duygular burada düşünülmelidir[435].

e) Bir sözcüğün anlamı *yabancı dillerin etkisi*yle de genişleyebilir. Örneğin, 'alan' sözcüğü Türkçe'de, 'düz, açık yer' anlamında kullanırken yakın anlamlı Arapça 'saha' sözcüğünün etkisiyle iş, meslek için de kullanılmaya başlamış, anlam genişlemesi olmuştur. Aynı şekilde 'dal' sözcüğünün 'branş' anlamını, 'yıldız' sözcüğünün 'film yıldızı' anlamını kazanması bu çerçevede düşünülmelidir[436]. Günümüzde Arapça'da kullanılan نجم في السينما ya da نجم السينما anlatım biçimleri de aynı şekilde yabancı dillerin etkisiyle çok anlamlı bir kelime durumuna gelmiştir.

Anlam değişimine sebep olan diğer bir faktör de yabancı dilden sözcük alış-verişidir. Bir dilden diğer bir dile bu alış-veriş çerçevesinde bir kelime geçtiğinde, taşındığında çoğunlukla kelimenin anlamında bir değişim meydana gelmektedir. Şöyle ki, âm bir anlam için ya da birden çok anlam için kullanılan bir kelime, aktarıldığı yeni dilde hâs bir anlam için ya da birden çok anlamlarından bazılarını yitirerek kullanılabilmektedir. Hâs bir anlam için kullanılan bir kelimenin aktarıldığı dilde âm bir anlam için kullanılması da söz konusudur[437].

Bir dilden başka dile geçen bir sözcük kimi zaman girdiği dilde yeni bir anlam dahi kazanabilmektedir. Örneğin Arapça'dan Türkçe'ye giren mektep kaynak dilde 'yazıhane, büro' anlamını taşırken dilimizde yalnızca 'okul' anlamıyla kullanılmıştır. Aynı biçimde Fr:da 'efendi, sahip, yönetici, öğretmen...' gibi çeşitli anlamları olan maître sözcüğünün dişisi maîtresse tıpkı maître gibi, çeşitli anlamlar ('kadın yönetici, patron, bayan öğretmen gibi) taşırken Türkçe'ye metres biçiminde ve yalnızca 'bir kocanın nikahsız karısı' anlamıyla geçmiş ve öyle kullanılmıştır. Yine Fr: artiste 'sanatçı' anlamında olup her türlü sanatçıyı anlatan bir sözcük iken Türkçe'de artist yalnızca sahne ve perde sanatçıları için kullanılarak bir daralma göstermiştir[438]. Görüldüğü gibi, bir dilden başka bir dile geçen kelimelerde de anlam değişimleri söz konusudur. Bu geçiş sırasında da bu kelimeler bazen anlam daralmasına, bazen anlam genişlemesine uğramakta, bazen de aslî anlamını tamamen yitirmekte ve yepyeni bir anlam kazanmaktadır[439].

f) Bilimde ve uygulayımdaki ilerlemelerle birlikte *yeni bir gösterene (sözcüğe) duyulan ihtiyaç* da kelimelerin anlamlarında bir gelişme, genişlemeye sebep olabilmektedir. Örn. slogan: savsöz;

---

[435] Aksan, *Anlambilim*, s. 89-90.

[436] Bkz. Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 92-93; Aksan, *Anlambilim*, s. 135.

[437] Bkz. Vâfi, *İlmu'l-luga*, s. 323-324.

[438] Aksan, *Anlambilim*, s. 93.

[439] (Arapça'dan Türkçe'ye geçen ve özellikle anlam daralmasına uğrayan kelimelere ve bu gibi kelimelerin Arapçadaki karşılıklarının tercümelerinde çekilen sıkıntılara değinen Emrullah İşler'in çalışmaları için bkz. İşler, Emrullah, *"Secde Kelimesi ve Türkçe'ye çeviri Sorunu"*, İslamiyat, temmuz-eylül 1998, cilt. 1, sayı. 3, Ankara, s. 105-115, *"Fitne Katilden Beter mi?"* İslâmiyât, C. 2, S. 2, nisan-haziran 1999, s. 137-153. Özellikle anlam kaymasına uğrayarak bir dilden diğer bir dile geçen kelimelerden Türkçe örnekler için bkz. İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1997. Türkçe'den Arapça'ya geçen daha doğru bir ifade ile Arap lehçelerinde kullanılan kelimeler ve terkipler için bakılabilir: Aytaç, Bedrettin, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1994.

taransplantasyon: aktarım; telekomünikasyon: uziletişim[440]. Burada Arapça'dan güncel bir örnek vermek gerekirse, الاستنساخ kelimesine yeni bir kavram da yüklenmiştir: (gen) kopyalama.

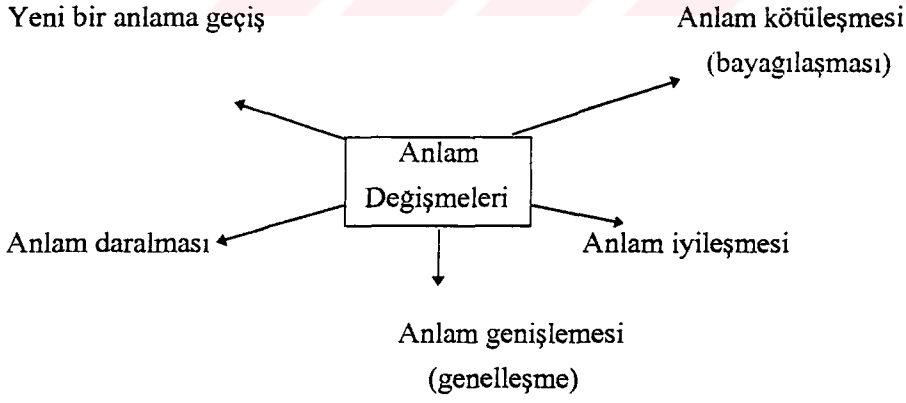
2 - Anlam Değişim Türleri

Anlam değişimlerinin türleri (sonuçları) konusunda, mantıksal ve ruhbilimsel bakış açıları, en önemli tarihsel anlambilim yaklaşımlarını oluşturur. A. Darmesteter, M. Bréal gibi ilk anlambilimcilerden bu yana, anlam değişmeleri, değişik açılardan ve çeşitli nedenlere bağlı olarak sınıflandırılmıştır. Ancak burada verilen sınıflandırma, bugün klasikleşmiş olan ve genel olarak bütün dilbilimi literatüründe yer alan, mantık açısından yapılan sınıflandırmadır. Çünkü, herhangi bir dilin anlam bilimini inceleyen eserlerde konu,temel olarak mantık açısından yapılmış sınıflandırmaya göre incelenmektedir. Mantık açısından anlam değişmeleri başlıca şu üç türde toplanabilir: a) Anlam daralması, b) Anlam genişlemesi ve genelleşme, c) Başka anlama geçiş (ya da anlam kayması)[441].

Görüldüğü gibi bu mantıksal sınıflandırmada üç olasılık vardır: Yeni alan eskiye oranla daha geniş olabilir, daha dar olabilir; bir de kapsam açısından daralma ya da genişlemeden söz edilemeyecek kayma durumuyla karşılaşılabilir. Birinci durumda anlam genişlemesi (örneğin, ağaç dalı, bilim dalı), ikinci durumda anlam daralması (örneğin, mal "mülk", mal -kimi kullanımlarda- "büyük baş hayvan") vardır. Parça bütün yerine, cins tür belirtmek için kullanıldığında genişleme, tersine bir süreç gerçekleştiğinde ise daralma olur. Kayma olgusunda ise, kapsam söz konusu olmadan başka anlama geçiş görülür. Örneğin, tütün "duman", "bitki adı"[442].

Anlam değişmelerini inceleyen kimi anlambilimi kitaplarında eskiden beri, bu saydığımız değişmeler dışında, eski anlamdan yeniye geçişte iyiye ya da kötüye gidiş bakımından da bir ayrım yapılmakta ve bunlar anlam iyileşmesi ve anlam kötüleşmesi adları altında ele alınmaktadır. Dikkat edilirse bu sınıflandırma, anlamın değer yönü dikkate alınarak yapılan bir sınıflandırmadır[443].

Yukarıda söylediklerimiz ışığında anlam değişimlerini şu şekilde şemalaştırabiliriz:



[440] Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 92-93. Guiraud, buna benzer bir olgudan bahseder: Konuşmada tutumluluk. Bu yolla anlam değişimleri, genelde bir terkipten bazı kelimelerin çıkarılması (eksilti, hazf) ya da bir kelimeden bazı harflerin düşürülmesi ve kısaltmalarla gerçekleşir. Geniş bilgi için bkz. Guiraud. *Anlambilim*, s. 64-65.

[441] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 118, *Her Yönüyle Dil*, III, 214-215; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 127. Ayrıca bkz. Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 37-38; Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 93-94; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 30.

[442] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 127. Krş. Guiraud, *Anlambilim*, s. 42-43.

[443] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 30; Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 122.

Şemada gösterilen bu anlam değişim türlerinden üçü, sözcük yönüyle sözcüğün anlamında meydana gelen bir değişim iken, ikisi sözcüğün anlamında değil, fakat eski anlamına kıyasla yeni anlamın değerinde meydana gelen bir değişimdir. Bu sebeple biz bunları sözcük yönüyle anlam değişimleri ve değer yönüyle anlam değişimleri şeklinde iki başlıkta inceleyeceğiz.

Anlam değişimleri, W. Wundt, H. Schuchardt, L. Roudet, G. Stern, S. Ullmann, vb. alimlerin çağrışımlara önemli bir yer vererek ele aldıkları ruhbilimsel sınıflandırmalarda ise değişimler (nitelik yönüyle anlam değişmeleri) ana çizgileriyle dört öbeğe indirgenmektedir: İki anlam arasındaki benzerlikten kaynaklanan değişimler (istiâre, egretileme), iki anlam arasındaki bitişiklikten doğan değişimler (mecâz-ı mürsel, metonymy: Zaman, yer yönünden yakınlık; bütün parça, ya da parçanın bütün yerine geçmesi vs. düzdeğişmece), iki ad arasındaki benzerliğin ürünü değişimler (şaprak, şaplak vb.: Ad benzerliği) ve iki adın bitişikliğine bağlanan değişimler (melon şapka, silindir şapka gibi kullanımlardaki melon, silindir: Ad bitişikliği)[444]. Zikredilen bu anlam değişim türleri teziminizin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

a - Sözcük Yönüyle Anlam Değişimleri

aa - Anlam Daralması

Bir göstergenin "gösterilen" yönü eskiye göre daralır, bir başka deyişle, sözcük, eskiden anlattığı nesnenin bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelirse buna anlam daralması (Alm. Bedeutungsbeschränkung, Bedeutunsverengerung, Bedeutungsspezialisierung; Fr. restriction sémantique, Restriction de sens, restriction; İng. semantic restriction, Narrowing (Restrictions) of Meaning; التغير نحو التخصيص أو تخصيص المعنى) adı verilir. Anlam daralmasının bir türü de eskiden çok anlamlı olan bir göstergenin bazı anlamlarını ya da anlamlarından birini yitirmesidir[445]. Bazı yazarlar (örn. Vendryes) ise anlam daralmasını, "genel bir anlamdan özel bir anlama geçiş" olarak nitelendirirler[446]. Nesnelerin genel bir sınıfına delalet için kullanılan lafızların tahsis edilip, onlardan her birinin özel bir durum ya da durumlara delalet etmesi ve böylece daha önceden delalet ettiği fertlerin alanının daralması bütün dillerde söz konusudur.

Örnegin, Almanca'dan alınan Rusça Shtraf kelimesi, önceleri genel olarak العقوبة anlamındayken sonradan sadece para cezası "الغرامة المالية" anlamına delalet eder olmuştur. Yine İngilizce'deki Corpse kelimesi, ilk önce Latince aslının kullanımına -ki bu corpus kelimesidir- tam olarak uyumlu bir şekilde kullanılırken ve insan ya da insan dışı, canlı ya da ölü الجسم'e (beden, vücut) delalet ederken, anlamı daralmış, tahsisleştirilmiş ve şimdi, sadece ölü insan bedenine delalet etmektedir[447].

Yine Almanca'da eskiden her çeşit hareket etmeyi gösteren, "gitmek" anlamına gelen fahren sözcüğü bugün yalnızca, bir araçla gitmeyi ve bir taşıma aracı kullanmayı anlatır; eger yürüyerek

---

[444] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 127-128; Kocaman, *"Dilbilimsel Anlambilim"*, s. 93.

[445] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 215, *Anlambilim*, s. 90; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 30. Bu konuda ayrıca bakılabilir: Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 15.

[446] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 119.

[447] es-Sa'rân, *İlmu 'l-luga*, s. 283-284.

gitmek söz konusu ise gehen eylemi kullanılır. İngilizce'de eskiden 'yüklenici' (müteahhit) demek olan undertaker sözcüğü de böylece, anlam bakımından daralarak bugün yalnız cenaze işlerini yüklenen (cenaze kaldırma yüklenicisi) yerine kullanılmaktadır[448]. Aynı şekilde Arapça'daki الفاكهة kelimesi, kapsamında tüm meyveleri içerirken, daha sonraları kelimenin anlamı tahsis edilerek elma, üzüm, muz ve şeftali... gibi belirli meyve türlerine delalet eder olmuştur[449]. Benzeri bir anlam daralması da Türkçe'deki yemiş sözcüğünde meydana gelmiştir. Bu kelime, anlam daralması sonucu, bütün yemişler anlamını yitirdiğinden artık yalnızca incir anlamında kullanılmaktadır[450].

Arap dilinde anlam daralmasının en iyi örneğini bizce ربّ kelimesi oluşturur. Bu kelimeyi İslamiyetten önce köle sahibine hitap etmek üzere ربّي derken İslamiyetten sonra bu kullanım terkedilmiş[451] anlam daralmasına uğrayarak sadece Allah için kullanılır olmuştur. Aynı şekilde İbn Dureyd (Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan, ö. 321 h.)'in anlatımıyla حَجّ sözcüğünün aslı 'bir şeye yönelmek ve kendini ona vermek' iken daha sonra sadece Beytullah'a yönelmekle tahsis edilmiş dinî bir terim olarak yerini almıştır. الدهر (zaman) anlamına gelen السبت lafzı da anlam daralmasına uğrayarak haftanın günlerinden biriyle (cumartesi) tahsis edilmiştir. Eski ile yeni anlam arasındaki ilişkinin ise bir cüz'iyyet ilişkisi olduğu görülmektedir. Zira haftanın günlerinden biri olan 'Cumartesi' de zamanın bir dilimini göstermektedir. Şunu da hatırlatmalıyız ki, Arap dili çalışmalarında العام المخصوص olarak nitelenen tüm lafızlarda bir anlam daralması söz konusudur. Çünkü bu terim, bir lafzın genel bir anlamda vazedilip daha sonra bu anlamından bazısı için kullanılması, delalet ettiği fertlerden bazısı ile tahsis edilmesi demektir[452].

Anlam daralmasının bir türünün de eskiden çok anlamlı olan bir göstergenin bazı anlamlarını ya da anlamlarından birini yitirmesi olduğunu söylemiştik. Örneğin bugün Türkçe'de yalnızca 'öldükten sonra canlanmak' anlamında kullandığımız dirilmek sözcüğü, Türkçe'nin en eski evrelerinde hem 'yaşamak', hem de 'öldükten sonra canlanmak' demekti. Hatta, bugün kullandığımız diri sözcüğü bu anlamı sürdürürken, dirlik düzenlik deyiminde bu eski anlamın izi görülmektedir[453]. Örnek olarak verebileceğimiz ve uçan şeylerin bir yere inmesini anlatmak üzere kullanılan Türkçe 'konmak' eylemi ise, eskiden çok anlamlı bir kelime olarak, bir zamanlar hem kuşun bir yere inişini, hem de bir yere yerleşmeyi anlatıyordu[454].

---

[448] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 215, Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 119. Fahren için ayrıca bkz. Porzig, *Dil Denen Mucize* II, 94.

[449] es-Sa'rân, *İlmu 'l-luga*, s. 284.

[450] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 30.

[451] Bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 297.

[452] Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 427.

[453] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 215-216, *Anlambilim*, s. 134. Meselâ Arapça'daki نَبَتَ kelimesi de böyledir. Bu kelimenin kök anlamı hakkında bir tahmin için bkz. Sezer, İsmail Hakkı, *Kur'ân'da Arap Sarf ve Nahvine Dair Üç Mesele*, s. 165-167.

[454] Aksan, *Anlambilim*, s. 134-135, *Her Yönüyle Dil*, III, 215.

Her dilde görülen, çok anlamlı bir kelimenin anlamlarından bir ya da birkaçının kaybolup birinin yaşamaya devam etmesine benzer bir olaya W. Schneider de işaret etmekte, bir kelimenin ilk anlamının kaybolarak bir ya da daha fazla anlamının kaldığı bu duruma Alm. Gift 'zehir' kelimesini örnek göstermektedir. Bugün zehir anlamında kullanılan bu kelime, 'geben'den (vermek) türemiş, önceleri başka anlamları olmakla birlikte, 'sunulan şey, hediye' (gabe, geschenk) anlamını taşıyordu[455].

Anlam daralması, bir dilden bir başka dile kelime aktarılmasında çok daha bariz olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin çok anlamlı olan ve Ar. asıllı 'Secde' kelimesi, Türkçe'ye anlam daralmasına uğrayarak sadece dinî anlamında; "namaz kılarken alnı, el ayaklarını, dizleri ve ayak parmaklarını yere getirerek alınan durum: secde etmek, secdeye varmak, secdeye kapanmak" olarak geçmiştir[456].

Anlam daralması, bizce, sözcüğün anlamının sadece artzamanlı düzlemde incelenmesiyle oluşan bir olgu değildir, eşsüremli düzlemde de karşımıza çıkar. Zira, daha önceden de zikrettiğimiz gibi, kavramlar ve de anlamlar, aynı dili konuşanlarca müşterek bir nitelik arzetse de, kişiden kişiye - özellikle soyut kavramlarda- az ya da çok değişebilmektedir. Bunun yanısıra, ister âm olsun ister hâs olsun bir anlam için vazedilen lafzın, cümle içine girdikten sonra sürekli olarak bir anlam daralmasına uğradığını görürüz. "Bütün insanlar güler" dediğimizde 'insanlar' sözcüğü sadece gülenlerle sınırlandırılmaktadır. Çünkü bazı insanlar gülmeyebilir. Şu halde sözcükte meydana gelen anlam daralması hem arzsüremli hem de eşsüremli düzlemde karşımıza çıkan bir olgudur.

ab - Anlam Genişlemesi

Anlam genişlemesi (Alm. Bedeutungsverbreitung, Bedeutungserweiterung; Fr. Extention sémantique, Élargissement de sens, extension, extension du sens; İng. Semantic extention, extension of meaning; Ar. تغير نحو التعميم أو تعميم المعنى) olayı, adından da anlaşılacağı gibi, anlam daralmasının tam tersine, bir göstergenin, başlangıçta bir nesnenin, bir varlığın, bir eylemin bir bölümünü ya da türünü anlatırken zamanla onların bütününü anlatır duruma gelmesidir[457] ya da "bir varlığın bir türünü ya da bir bölümünü anlatan, kullanılış alanları dar olan şeyleri gösteren kelimelerin zamanla o varlığın bütününü, bütün türlerini birden anlatır duruma gelmesi, daha geniş alanlarda kullanılan şeyleri yansıtması" olayıdır, şeklinde tarif edilebilir. Anlam genişlemesinde temel olan, ilk belirtilen ya da temel anlam dediğimiz şeydir; bunun en eski şekli esas alınarak sonradan uğradığı değişiklik saptanır[458].

Almanca *machen* (yapmak) fiili önce sadece balçığın vb. yoğrulması ile ilgiliydi, şimdi en genel şekilde her faaliyeti ifade etmektedir. Veya *sache* (şey, neyse), aslında mahkemece yapılan soruşturma ve onun ilgili olduğu konuydu, şimdi ise her olgu için kullanılabilen bir kelimedir[459]. Yine bugünkü Almanca'daki Schneider 'terzi' meslek adı (sözcük anlamı 'kesen, kesici') eskiden odun, saç gibi

---

[455] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 119-120.

[456] Bkz. İşler, *"Secde Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu"*, s. 105-107. Anlam daralmasına uğrayarak Arapça'dan Türkçe'ye geçen sadece *Secde* kelimesi değildir. Bunun birçok örnekleri vardır. Geniş bilgi için bkz. İşler, *Arapçadan Türkçeye Geçen Kelimeler*.

[457] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 284; Aksan, *Anlambilim*, s. 90-91; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 31.

[458] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 120. Ayrıca bakılabilir: Hançerlioglu, *Felsefe Sözlügü*, s. 15.

[459] Porzig, *Dil Denen Mucize*, II, 94.

şeyleri kesenler ve tefeciler için kullanılırken zamanla yanlız kumaş biçip diken esnafı anlatmak üzere kullanılır olmuştur. Aynı dilde bugün 'düğün, düğün töreni' anlamına gelen Hochzeit geriye doğru incelenirse XIII. yüzyıldan önce 'bayram, kiliseye ait her türlü tören' demek olduğu görülür. Lat. *trahere* 'çekmek' eyleminden gelen Fr. *traire* ise bugün yalnızca 'süt sağmak' anlamındadır[460].

Bugün Almanca'da 'armağan etmek, vermek' demek olan schenken eylemi Eski Yüksek Almanca'da 'içecek bir şey vermek' anlamına geliyordu (Kluge). Lat: adripare (arripare şekli de gösterilir) 'kıyıya varmak, değmek' eylemi Fr: arriver biçimine girerek 'varmak, ulaşmak' anlamında geniş bir alanda kullanılmaya başlamıştır. Tıpkı, Almanca'da 'ısırmak' eyleminin (beißen) türevi olan Bißchen, ein Bißchen 'ısırımcık, bir ısırım' sözcüğünün bugün yenecek şeyler için kullanılmaktan çıkarak 'bir parça, birazcık' anlamına gelişi gibi, Fransızca'da da mordre 'ısırmak' eylemine dayanan morceau 'parça' anlamını almıştır[461]. Kesmek anlamına gelen قطع kelimesindentüreyen قِطْعَة ise, sadece kesilmiş bir parça için değil, aynı zamanda her türlü parça, bölüm, kısım için kullanılmaktadır. Türkçe'deki 'ödül' sözcüğü, eskiden yalnızca güreşi kazananlara verilen 'mükafat' anlamına gelirken, bugün bütün armağanlar için kullanılmaktadır[462] ve bununla birlikte yarışma (müsâbaka) anlamını da karşılamaktadır (Sait Faik Ödülü, dil ödülü gibi)[463].

Bilim terimi olan öğelerde de aynı doğrultuda genişlemeler görülür. Örneğin dalga sözcüğü Türkçe'de (Arapça موج sözcüğü de aynı şekilde) önceleri yalnız, sudaki belli devinimler için kullanılırken Fr. onde, İng. wave, Alm. Welle terimlerinin ('dalga') etkisiyle fizikteki 'dalga' kavramını da yansıtan bir fizik terimi durumuna gelmiştir (Ortadalga, kısadalga, uzun dalga: موجة متوسطة، موجة قصيرة، موجة طويلة gibi)[464].

Özellikle Mısır Arapça'sında, الورد kelimesi bilinen kırmızı gül'e delalet ettiği gibi -ki asıl olan budur- aynı zamanda her tür çiçek için de kullanılmaktadır. Yine عربية kelimesi elle itilen ya da örneğin atın çektiği araba için kullanılırken, anlamı genişlemiş ve otomotik araba (السيارة الآلية: otomobil) için de kullanılır olmuştur[465].

Burada Suyutî'nin el-Müzhir adlı çalışmasından konumuzla ilgili örnekler vermek istiyoruz. Suyutî'nin adı geçen eserde verdiği birçok örnekten bazıları şöyledir: el-Vird kelimesi, aslı itibariyle suya varmak (gitmek) demektir. Daha sonra her şeye varmak (gitmek) vird olmuştur. Yine القُرْب, su

---

[460] Aksan, *Anlambilim*, s. 90.

[461] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 120, *Her Yönüyle Dil*, III, 216, *Anlambilim*, s. 90-91.

[462] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 31.

[463] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 216.

[464] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 216. Arapça موجة'nin bu anlama delaleti için bkz. *el-Mu'cemu'l-Arabi el-Esâsî*, Lârûs, موج maddesi.

[465] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 285. Yöreden yöreye kelimenin anlamının değişmesine örnekler için ayrıca bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 23-25.

aramak (istemek: talep) iken, sonraları anlamı genişleyerek her talep için kullanılır olmuştur. Örnegin istiyor, talep ediyor anlamında هو يقرب كذا، ولا يقرب كذا şeklinde bir kullanım edinmiştir[466].

المنيحة kelimesi gerçekte bir adama deve (ya da keçi) verilmesi ve o adamın da devenin ya da keçinin sütünü içmesidir. Daha sonra kullanımı genişleyerek, verilen her şey (atiyye: hediye) منيحة olarak adlandırılmıştır. Başka bir örnek ise "uyumak" anlamındaki nevm kelimesidir ve insan için kullanılır. Daha sonraları ise ما نـامت الليلـةَ السـماءُ بَرْقـاً (Gece boyunca şimşekler çaktı / Bu gece, gökyüzü, şimşeklerden dolayı uyuyamadı) şeklinde de bir kullanım edinmiş, üstelik elbise eskidiğinde نام الثوبُ şeklinde söylenir olmuştur. Eskiyen elbise için همـدَ الثـوب şeklinde de bir kullanım vardır ki bu kullanımın aslı همـدَت النـار şeklinde söylenilmesidir. Fakat bu usluplar, anlam genişlemesi çerçevesinde bahsedilen diğer şekillerde de kullanılır olmuştur. Gözdeki "körlük" demek olan العَمَى kelimesinin عميت عنا الأخبار (إذا سُتِرت عنا) şeklindeki kullanımı da bu çerçevede düşünülmelidir.

"Susamak ve suya aşırı istekli olmak" anlamındaki الظمأ kelimesinin ظمئت إلى لقـاءك şeklindeki kullanımı; "hayvanın karnının yemle (otla) dolması" demek olan الخمـد kelimesinin aşırı cömertlik anlamında مجد فلان فهو ماجد şeklinde denilmesi; "hiçbir şey bitmeyen ve sığınılacak bir yerin bulunmadığı yer" demek olan القفـر sözcüğünün أكلـت طعامـا قَفْـراً لا أُدْم (tatsız, tutsuz) ve yine امرأة قَفْرة الجسم (cılız, zayıf) anlamlarında da kullanılmaları; "devenin sütünün azalması" kavramını yansıtan الأفْن kelimesinin 'aklı eksik' anlamında أفن الرجل و هو أفين ومأفون gibi ifadeler; "hayvanın üzerine atılan palan gibi bir şey" demek olan اخِلْس kelimesinin "hayvanın sırtından inmeyen süvari için" de kullanılarak, بنو فـلان أخْـلاس الخيـل şeklindeki anlatım tarzları ve yine "savaş" demek olan بأس kelimesinin لا بأس عليك şeklinde kullanılarak لا خوف عليـك ifadesinin anlamını yansıtması da bu arada hatırlanması gereken Suyûtî (Celâluddîn, ö. 911 h.)'nin İbn Dureyd (Ebu Bekr Muhammed b. ...l-Hasan, ö. 321 h.)'ten aktardığını söylediği örneklerdir[467].

Bütün bunların yanında şu örnekler de anlam genişlemesine ugrayan birçok örnekten sadece birkaçıdır: "küçük insanlar" demek olan دَرْدَق kelimesinin 'her şeyin küçüğü' için de kullanılması; "özellikle hayvanlardaki hazımsızlığı" anlatan البَشَم kelimesinin insanlar için de kullanılması; yagmurun şiddetlenmesini anlatan انبعق المطر ifadesinin anlam genişlemesi çerçevesinde انبعق فلانٌ علينا بكلام şeklinde de

---

[466] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 429.

[467] Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 429-431.

kullanımı ve son olarak özellikle "deve hırsızı" demek olan خارب sözcüğünün istiâreli bir kullanımla her türlü hırsızlık yapan için de söylenmesi gibi[468].

ac - Anlam Genelleşmesi

Bir anlam değişim türü olarak kabul edilen genelleşme (généralisation, generalization, Generalisierung, تعميم) ise, "kimi özel adların, ilgili olduğu ve aynı türden başka şeylere de ad olması, genelleşmesi ve bir tür adı haline gelmesi" şeklinde tanımlanmaktadır[469].

Dillerin genelinde sözkonusu olan bu olguda, bir özel adın genelleşmesi sonunda bir tür adına ya da sıfata dönüştüğü görülmektedir. Örneğin günlük yaşamda çok geçen ve Türkçe'de dizel olarak kullanılan motor türü, bunu bulan Alman mühendisi Diesel'in adından gelmekte, röntgen de X ışınlarını bulan Alman fizikçisi Röntgen'in adının genelleştigini göstermektedir. Zeplin (Zeppelin), giyotin (Guillotine) yine özel adlara dayanmakta, konyak (Cognac), şampanya (Champagne) da yapıldıkları bölgelerin adlarını taşımaktadır. Don Kişot (Don Quichotte) ve Don Juan (Don Juan) adları ise (ilki roman kahramanı, ikincisi bir efsane kahramanı) zamanla birçok dile geçerek erkeklerin belli davranış ve tutumlarını yansıtan birer sıfat niteliği kazanmışlardır[470]. Bu tür anlam değişiminde, bir icatın, bulanın (nesnenin bulunduğu, yapıldığı yerin) ismiyle isimlendirilmesi ya da bir niteliği yansıtan bir ismin, kişiden ziyade o niteliği gösterir duruma gelmesi ve böylece bu ismin genelleşmesi sonucu yaygınlaşması durumu vardır. Özel adlarda meydana gelen bu tür genelleşme ise çok anlamlılık olarak görülmemektedir[471].

Cömert olanın Hâtim'e, vefâkar'ın Semev'el'e (ö. hicretten önce 62), âdil olanın Hz. Ömer'e, halîm (ağır başlı, uysal)in Ahnef'e, fasîh olanın Sehbân'a, hatîbin Kuss b. Sâide'ye, cesur kişinin Amr b. Ma'dîkerib'e, hakîm (hikmet sahibi) birinin Lokmân'a, zekî kişinin İyâs'a benzetilmesi; yine ayy (duygularını ifade edemeyen, anlatamayan, peltek, kekeme vb.) olana Bâkıl, ahmaka Hebenneka, pişman kişiye Kusa'î, cimriye Mâdir, hicivciye Hutay'e, sert kişiye Haccâc denilmesi[472], bu isimlerin bu anlamlarda kullanılması da genelleşme dahilinde olup, çok anlamlılık dışındadır.

ad - Anlamın Tamamen Değişimi

Bir anlam değişim türü olan anlamın tamamen değişimi, başka anlama geçiş ya da anlam kayması (Alm. Bedeutungsverschiebung; Fr. déplacement sémantique; İng. Semantic transfer) şeklinde adlandırılan olay ise, sözcüğün/göstergenin, eski anlamını yitirerek yepyeni bir anlam kazanması, yeni bir kavramı yansıtması durumudur[473].

Bu niteliğiyle, öteki değişmeler içinde anlam değişmesi adına en uygun düşeni, anlamın tamamen değişimi, başka anlama geçiş ya da anlam kayması olarak adlandırılan bu türdür. Kimi zaman

---

[468] Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 432-433.

[469] Bkz. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 121; *Anlambilim*, s. 91.

[470] Aksan, *Anlambilim*, s. 91; *Her Yönüyle Dil*, III, 216; *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 121.

[471] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 121.

[472] Bkz. el-Cârim, Emin, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 67-68; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 67; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 100.

[473] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 216; *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 121; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 31.

toplum hayatındaki değişmelere, kimi zaman doğrudan doğruya ruhsal etkilere ya da başka nedenlere bağlanan bu değişikliklere her dilde rastlanmaktadır[474].

Örneğin Latince'deki coxa 'balta' sözcüğü Fransızca'da cuisse biçimini alırken anlamı da 'kalça, but' olmuştur[475]. Arapça'da "savaşta seslerin birbirine karışması (uğultu) kavramını yansıtan الوَغَى ve yine الواغيـة kelimeleri, daha sonraları savaş anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde aslı itibariyle "yağmur" demek olan الغيـث kelimesi, daha sonra 'yağmurun neticesi yerde biten şey'e ad olmuştur. "Devenin kuyruğu ile yan kalçalarına vurması" demek olan الخَطْر kelimesi daha sonraları kalçalarına bulaşan bevl anlamını yansıtmıştır. Aslı "mahfe'nin (hevdec) içindeki kadın" demek olan الظّعينـة kelimesinin anlamı daha sonraları değişerek, hem deve (بعير) hem de hevdec için kullanılmıştır[476]. Asırlar boyunca delaleti değişikliğe uğrayan kelimelerden biri de سائر kelimesidir. Eski Arapça metinlerde الباقي anlamıyla bilinmekte olan bu kelime hicrî 4. yüzyılda الجميع anlamında kullanılmaya başlanmıştır[477].

Anlam kayması bileşik sözcüklerde de görülür. Bu tür bileşik sözcüklerde, sözcükler asıl anlamlarını yitirerek yeni bir anlam oluşturmak üzere kalıplaşırlar: aslanağzı, imambayıldı, gelişigüzel, dillidüdük[478]. Burada zikredilen bileşik isimler, gerçek anlamında kullanılmış değillerdir, bunlar yeni bir kavramı yansıtırlar. Örneğin aslanağzı bir çiçek türünü, imambayıldı bir yemek türünü anlatır. Arapça'da, ilk söyleyenin peygamber olduğu söylenen ve insan öldürülme dışında, örneğin yatağında ölmesini ifade eden مات حَتْفَ أَنْفِه şeklindeki[479] anlatımda geçen حتف أنفه terkibi bileşik sözcüklerdeki anlam kaymasına ya da bileşik sözcüklerin her birinin ifade ettiği anlamlarından farklı yeni bir anlam ifade etmesi olayına bir örnektir.

b - Değer Yönüyle Anlam Değişimleri

ba - Anlam İyileşmesi

Anlam iyileşmesi (Ar. التغير التسامي; Fr: ennoblissement de signification; İng. Meliorative Change, meliorative, Alm. Bedeutungsverbesserung) bir sözcüğün eskisine göre daha iyi bir anlam taşır duruma gelmesidir, göstergenin eskiden taşıdığı anlamda bir iyileşmenin meydana geldiğini anlatmasıdır[480].

Anlam iyileşmesinin ilginç örneği, bugün birçok dilde, ordudaki en yüksek aşamayı gösteren mareşal sözcüğünde görülür. Türkçe'ye Fransızca'dan giren bu öğenin Eski Yüksek Almanca'daki

---

[474] Aksan. *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*. s. 121.

[475] Aksan. *Her Yönüyle Dil*, III. 217.

[476] Suyûtî. *el-Müzhir*. I. 429-430. Krş. İbn Sîde. *el-Muhassas*. XIII. 236.

[477] Bkz. Hicâzî. *Medhal ile ilmi 'l-luga*. s. 78.

[478] Koç. *Dilbilgisi Terimleri*. s. 31.

[479] Bkz. es-Suyûtî. *el-Müzhir*. I. 301. 302.

[480] Aksan. *Her Yönüyle Dil*, III. 217-218. *Anlambilim*. s. 91-92. *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*. s. 119. 122; *Anlambilim*. s. 136; Koç. *Dilbilgisi Terimleri*. s. 31; Hançerlioğlu. *Felsefe Sözlüğü*. s. 15.

marahscalc, Latince'deki mariscalcus biçimleri 'at bakıcısı, nalbant' demek oluyordu. Bugün -Fr. Maréchal, Alm. Marschall, İtal. mariscalco gibi -çeşitli dillerde yaşayan sözcüğün zamanla ordudaki en yüksek rütbeyi gösterir duruma gelmesinde, onun saray unvanlarından biri oluşunun etkisi bulunmalıdır[481].

İsminden de anlaşıldığı üzere anlam iyileşmesi yönüyle meydana gelen anlam değişimi, nisbî olarak hafif, alçak, aşağı, bayağı gibi anlamlara işaret eden, sonra o dili konuşanların gözünde daha yüksek, şerefli ve güçlü anlamlar ifade eder duruma gelen kelimeler için söz konusu edilmektedir. Günümüzdeki posta dağıtıcısına benzeyen الرسول anlamına delalet eden *Angel* kelimesi de böyle bir iyileşmeye gitmiştir. Fakihler, bu kelimeyi ilahî akılla insanî akıl arasındaki aracı varlığa delalette kullanarak, bu lafzı yüceltmişlerdir. Bunun Arapça'daki örneklerinden biri olarak, بيت kelimesinin kıldan yapılmış mesken'e delalet ederken, şimdi şehirlerde gördüğümüz çok meskenli büyük binaya (apartmana) delalet etmesi gösterilmektedir[482]. Bir açıdan bakınca bu uygun karşılansa da biz bu örnegin (بيت) genişleme yoluyla anlam değişmeleri çerçevesinde alınmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz. Dikkat edilirse, geceleme yeri anlamında kıldan yapılmış yapılmış mesken, günümüzde betondan yapılmaya başlamış, kavram değiştiği halde lafız değişmeyip olduğu gibi kalmıştır.

bb - Anlam Kötüleşmesi

Anlam kötüleşmesi (Arp: التغير الانحطاطي أو "الخافض"; Fr. Dégradation du sens, Alm. pejorativer Bedeutungwandel, Bedeutungsverschlechterung, İng. Pejorative, Pejorative Change) olayında ise bunun tersi bir gelişme söz konusudur. Yani anlam kötüleşmesi bir sözcüğün eskisine göre daha kötü bir anlam taşır duruma gelmesidir[483]. Örnegin, önceleri 'yabancı, misafir' demek olan Lat. hostis sözcüğü zamanla 'düşman' anlamına gelmeye başlamıştır. Farsça'dan Türkçe'ye geçen canavar'da da benzeri bir gelişme görülür. Türkçe'de önceleri Farsça'da olduğu gibi (/ca:nver, ca:nva:r/, جانور، جانور) 'canlı, hayvan' anlamında kullanılan sözcük bugünkü anlamını kazanırken bir anlam kötüleşmesine sahne olmuştur[484].

Anlam kötüleşmesi şeklinde meydana gelen anlam değişmesi, toplumun gözünde delaleti nisbeten yüksek, güçlü ve üstün olarak kabul edilen kelimelerin delaletlerinde bir değişimin söz

---

[481] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 217-218. Ayrıca bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 91-92, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 119, 122, *Anlambilim*, s. 136; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 31. Mahmûd es-Sa'rân da İngilizce'deki Marshal kelimesi'ni örnek vermekte ve bu kelimenin bir zamanlar atların bakımını yapan (mares) yani صي إسطبل demek olduğunu söylemektedir. Bkz. es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 282-283. Özcan Başkan ise anlam iyileşmesine yine Mareşal örneğini verirken şunları söylemektedir: Anlamın iyileşmesine en iyi örnek, Fransızca'daki (mareşal) sözcüğüdür. İlk başlarda 'at bakıcısı' anlamına gelen bu sözcük, daha sonraları, 'tavlaya bakan kişi' ve askerlikte de 'atlardan sorumlu kimse' anlamlarını kazanmıştır. Hızla iyileşmeye giden bu anlam, daha sonraları 'süvari birliği komutanı', sonra 'general', en sonda da 'mareşal' anlamını edinmiştir. Bkz. Başkan. *Bildirişim*, s. 169.

[482] Bkz. es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 282-283.

[483] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 217- 218, *Anlambilim*, s. 92. Ayrıca bakılabilir: Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlügü*, s. 15.

[484] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 217–218. Ayrıca bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 92. Anlam kötüleşmesi, Anlam Bayağılaşması olarak da isimlendirilebilmektedir. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 218; *Anlambilim*, s. 136, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 119, 122; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 28-29.

konusu olup, bu delaletlerin daha aşağı konuma düşmüş/gelmiş ya da toplumun aşağıladığı, hafife alıp, alay ettiği şeylerle ilişkili hale gelmesiyle ilintilidir[485].

Temelde güçlü bir delaleti olan, hasmı normal bir tartışmada bile tehdit etmek için söylediğimiz "öldürürüm", "bacaklarını kırarım", "boynunu kırarım" gibi ifadeler, değerlerini ve o güçlü konumlarını yitirmekte ve böylece anlamı bayağılaşmaktadır. Zira, bu eylemlerden hiçbiri gerçekleşmez ve bu yargının önünde gerçekten öldürmeye teşebbüs olarak kabul edilmez.

Anlam bayağılaşması da diyebileceğimiz anlam kötüleşmesi eğiliminde olan kelimelerin çoğunun özellikle cinsiyet ve cinsiyetle ilişkili konular, -iç elbise parçaları gibi- utanma ya da korku ve panik gibi duygular uyandıran şeyler, lakaplar ve tabiatı gereği tiksinti veya nefret uyandıran şeyleri çağrıştıran kelimelerde olduğu dikkati çeker. Özel elbiselere delalet eden isimlerin sık sık değişmesi anlam bayağılaşmasının bir sonucudur. Bunun en meşhur örneklerinden biri, İngilizce'deki Shirt kelimesidir. Bir zaman bu kelime saygınlığını yitirmiş ve ince anlatım ya da kişiyi utandırmaması için bu kelimenin yerine Fransızca'dan alınmış Chemise kelimesi geçmiştir. Aynı şekilde pantalon, bir zamanlar İngilizce'de breaches'le isimlendiriliyordu. Sonra bu kelimenin yerine müstear bir kelime Pantaloons geçmiş, daha sonra bu kelime Pants şeklinde kısalmış ve sonunda trousers kelimesi de bunun yerine geçmiştir[486].

Genelde, hitap edilen kişinin konumunu, mevkisini ve toplum içindeki yerini gösteren lakaplar da zaman zaman bayağılaşmakta ve böylece kullanım yerleri değişebilmektedir. Örneğin İng. Sir ve Lady, Fr. Monsieur ve Madame, Alm. Herr ve Frau, İtal. Senor ve Senora gibi lakapların çoğu, artık normal kişiler için bile yaygın olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde Mısır'da da lakapların kaldırılmasından sonra ve bütün vatandaşların السيد lakabıyla lakaplandırılmasından sonra, azamet ve parlaklığını yitirmiş, eski değerini kaybetmeye başlamış ya da kullanılmaz duruma gelmiş olan الأمير، صاحب السمو الأمير، الباشا، البك، الأفندي gibi örnekleri[487] de bu çerçevede düşünmeliyiz.

3 - Anlam Değişim İlişkileri

Genellikle uzun zaman içinde ve tedrîcî olarak[488] kelimenin anlamında meydana gelen değişimlerde üç tür ilişki bulmak mümkündür: Benzerlik (المشابهة), yakınlık (المجاورة mekan ve zamanda) ve zıtlık (التضاد) ilişkisi. Bir kelimenin anlamında meydana gelen değişiklikte, kelime önce kendisine yakın başka bir anlama, daha sonra da onunla ilişkili bir üçüncü anlama geçiş yapar ve anlam değişimleri böylece devam eder. Sonunda da kelime, bazen ilk anlamından tamamen uzak bir anlamı yansıtır duruma gelebilir. Örneğin, *bureau* kelimesi, başlangıçta bir çeşit kumaş (Etoffe de bure) için söylenirken, daha sonra ofiste (مكتب) genellikle bu türden bir örtünün kullanılması sebebiyle ofisin sofra örtüsü, daha sonra ofis sofrası (mâide), sonra ofiste hem örtü hem de sofra bulunmasından dolayı iş yeri ve idare merkezi yani ofis, bu adla adlandırılmıştır. Aslına bakarsanız, bu kelimenin ilk anlamı -ki bu yün kumaştır- ile son anlamı -ki bu da iş yeri ve idare merkezidir- arasında mutlak olarak hiç bir

---

[485] es-Sa'rân, *İlmu 'l-luga*, s. 280-281.

[486] Bkz. es-Sa'rân, *İlmu 'l-luga*, s. 281.

[487] Bkz. es-Sa'rân, *İlmu 'l-luga*, s. 282.

[488] Vâfî, *İlmu 'l-luga*, s. 314. Ayrıca bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 219; es-Sa'rân, *İlmu 'l-luga*, s. 280.

ilişki yoktur. Durum her ne kadar böyle olsa da, kelimenin kazandığı yeni anlamıyla bir önceki anlamı arasındaki sıkı ilişki de gözden kaçmamaktadır[489].

Anlam değişiminde benzerlik ve yakınlık ilişkileri çağrışımlar yapar. Yakınlık ilişkisi hem zaman hem de mekan açısından (علاقة المجاورة المكانية) meydana gelebilir. Örneğin, asıl anlamı Hevdec içindeki kadın demek olan ظعينة kelimesinin Hevdec ve ba'îr (بعير) anlamına gelmesinde; yine ذقن kelimesinin Mısır halk dilinde (âmmicesinde) sakal anlamına dönüşmesinde; bureau kelimesinin ofis örtüsü anlamından ofisin kendisini ifade etmesinde; ve yine Mısır'ın bazı bölgelerinin âmmicesinde الرأس kelimesinin müennesleştirilmesinde mekan açısından bir yakınlık açıkça görülmektedir[490].

Anlam değişiminin zaman açısından yakınlık ilişkisine (علاقة المجاورة الزمنية) gelince bunun en güzel örneğini العتيقة kelimesi verir. Bu kelimenin asıl anlamı, bebeğin doğduğunda üzerinde bulunan saç, kıl iken, daha sonraları aynı lafız, söz konusu bu saçın tıraş edilirken kesilen hayvan anlamında kullanılmıştır. Yine Fransızca été (yaz mevsimi) kelimesinin aslında müennesken, müzekker olan printemps (ilkbahar mevsimi) kelimesine olan zamansal yakınlığından dolayı müzekkerleştirilmesi de burada örnek olarak verilebilir[491]. Benzerlik ilişkisine (علاقة المشابهة) dayanan anlam değişimine ise daha önce zikrettiğimiz الأذن ve الخد kelimelerini örnek olarak verebiliriz.

Anlam değişimindeki bir diğer ilişki de tezâdtır, bir diğer ifadeyle, anlam değişmesi, iki durum arasındaki tezâd ilişkisine dayanabilir ve böylece bir kelimenin eskiden yansıttığı bir kavramın zıddı bir kavram için kullanılabilir. Gerçekte tezâd da bir çeşit benzerliktir. Çünkü tezâd ancak uzun/kısa, siyah/beyaz gibi genel bir sıfatta müşterek olan iki şey arasında bulunur. Herhangi bir sıfatta müşterek olmayan iki şey arasında ise tezad olmaz, kırmızı ve uzun kavramları birbirlerine tezad oluşturmazlar[492].

Anlam değişim ilişkilerinden olan benzerlik ilişkisine özellikle istiârede, yakınlık (mekan ve zaman açısından) ilişkisine ise özellikle mecâz-ı mürsel başlığı altında değinilecek ve bol bol örnek verilecektir.

E- EŞ ANLAMLILIK

Eş anlamlılık (Ar. ترادف; İng. synonyms, synonymy, synonymity; Alm. Synonymwörter, Synonymie, bedeutungsgleich; Fr. synonyme), yakın anlamlı sözcükleri belirtmek için kullanılan, birden fazla gösterenin (sözcük, kelime) bir tek gösterilene (kavram, anlam) göndermede bulunması

---

[489] Vâfî, *İlmu'l-luga*, s. 315.

[490] Vâfî, *İlmu'l-luga*, s. 316-317. Burada, ذقن kelimesinin asıl anlamı مجمع عضمى الخنك demektir ve sakalla mekansal bir yakınlığı olduğu hemen dikkati çekmektedir. الرأس kelimesinin müennesleştirilmesinin ise, müennes olan ve kendisine mekan açısından yakınlığı bulunan العين والأذن kelimelerine kıyasla olduğu gözlenmektedir. Bkz. aynı yer.

[491] Vâfî, *İlmu'l-luga*, s. 316-317. Eski Fransızca'da mevsimler, müenneslik ve müzekkerlik itibariyle şu şekildeydi: ilkbahar müzekker; yaz müennes; sonbahar müzekker; kış müzekker. Sonra yaz'ın müennesliği sonbahara geçti. Daha sonra da sonbaharın müennesliği kışa geçti. Böylece mevsimlerin tamamı -ilkbahar hariç- müennes oldu. Ancak, ilkbaharın müzekkerliği fazla geçmeden yaz'a, yazın müzekkerliği tekrar ilkbahara ve kışa geçti, ilk kullanımlarında müzekker olduğu gibi. En sonunda şuanki halleriyle Fransızca'daki bütün mevsimler müzekker oldu. Bkz. aynı yer.

[492] Vâfî, *İlmu'l-luga*, s. 316-317. Anlam değişim ilişkileri için ayrıca bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s.43-55.

durumudur. Eş anlamlılıkta, ileride ele alıp inceleyeceğimiz çok anlamlılığın tersine, birden fazla gösterene karşılık bir tek gösterilen söz konusudur[493]. Eş anlamlılığı şema olarak şöyle gösterebiliriz:

gösteren 1

gösteren 4 — [gösterilen] — gösteren 2

gösteren 3

Eş anlamlılıktan söz edildiğinde, iki ya da daha çok sayıda anlamlı birim, aynı anlambirimcik demetini paylaşır, bir başka deyişle aynı bağlamda birbirlerinin yerini alabilme özelliğine sahiptirler. Örneğin, ak ile beyaz kimi bağlamlarda aynı anlamsal anlambirimcik demetini ("kar renginde olan") paylaştıklarından eş anlamlı sayılırlar. Bu türlü durumlarda iki yanlı bir içerme bağıntısı söz konusudur. Ancak kimi bağlamlarda, bu birimler başka başka anlambirimcik demetleri gerçekleştirirler (örneğin, yüzü ak "namuslu" = yüzü beyaz "rengi uçuk") ve bu gibi durumlarda ise eş anlamlı sayılmazlar[494]. Çünkü her birinin ayrı bir kullanım yeri ve dolayısıyla hafif de olsa farklı bir anlamı ve özellikle de farklı bir duygu değeri vardır. Collinson, eş anlamlılar arasında farkları sıralarken, eş anlamlılardan birinin daha genelleşmiş olması, birinin anlamı ötekinden daha kuvvetle vermesi, ya da duygu değeri, heyecan bakımından daha ağır basması gibi durumları özellikle vurgular[495].

Aslında birden fazla kelimenin aynı, birbirinin tam eşi anlama gelemeyeceği bugün birçok dilci tarafından kabul edilmekte ve bu eşlik, eşitlik yalnızca, bu dil olayını karşılayan bazı terimlerle kalmış bulunmaktadır. Dilbilimdeki "bir kavrama bir kelime" ilkesinin benimsenmesi de birden fazla kelimenin aynı kavramı yansıtamayacağı düşüncesini çağrıştırır. Bu bakımdan bu türlü sözlere yakın anlamlı kelimeler denilmesi daha doğru olabilir[496].

Aynı anlamı yansıtan (fakat aralarında çok ince ayrıntılar, farklılıklar bulunan) eş anlamlı iki kelimenin kullanılış yerlerinin ne gibi bir anlam farkı ortaya koyabileceğini görmek için Ar.'da 'başın arka kısmı' demek iken Türkçe'ye geçtikten sonra baş'ın anlamdaşı olarak kullanılan 'kafa' (قفا) kelimesinin kullanılışlarına bir bakalım: "Başı kopmuş bir heykel" yerine "kafası kopmuş bir heykel" denilebilir ama "kafasız bir çocuk" yerine "başsız bir çocuk" veya "kafalı bir adam" yerine "başlı bir adam" denilemez. Başhekim, başhemşire gibi birleşik sözcüklerde de "kafa" sözcüğü "baş" yerine kullanılamaz. Bütün bunlarla birlikte, her ne kadar 'başı şişmek' ile 'kafası şişmek', 'başı yarılmak' ile 'kafası yarılmak', 'başına kakmak ile kafasına kakmak, 'balık kafası' ile 'balık başı', 'başını kaşıyacak vakti olmamak' ile 'kafasını kaşıyacak vakti olmamak' eşdeğerli iseler ve birinin yerine öteki kullanılabilirse de 'başına dert açmak' yerine 'kafasına dert açmak'; 'başına gelmek' yerine 'kafasına gelmek'; 'kafasına bir şey (örn. ders) girmemek' yerine 'başına birşey girmemek'; 'kafasız (örn.

---

[493] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 75; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 205 (Eş anlamlılara verdiği örnekler: Türkçedeki istemek/dilemek, çevirmek/döndürmek, darılmak /küsmek/ gücenmek gibi eylemler); Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 107-108.

[494] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 138-139.

[495] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 73. Ayrıca bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 34-37.

[496] Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 37 (Çünkü, eş anlamlı sayılan kelimeler arasında anlam ya da duygu yönünden ayrıntılar vardır); Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 72. 123, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 69. Ayrıca bkz. Demirezen, *"Eşanlamlılık"*, s. 133.

insan), kafalı (örnek. insan)' yerine 'başsız (örn. adam) başlı (örn. adam)', 'kafa patlatmak' yerine 'baş patlatmak' denilememektedir. Örneklerde kullanılış farkları açıkça ortaya çıkmaktadır[497].

Nitekim, ideal dil (aykırılıkçıların dediği gibi) her biçimin tek bir anlamı olduğu dildir. Ne var ki, bu ideal her halde hiç bir doğal dilde gerçekleşmez. İki ya da daha çok biçim aynı anlamla çağrıştırılabilir (örneğin saklamak: gizlemek, büyük: iri sözcüklerinin anlamlarının aynı olduğunu kabul ediyoruz). Bu durumda söz konusu sözcükler eş anlamlıdır[498]. Özellikle yabancı sözcük alışverişi, bir dilde eş anlamlılığı geliştirici bir etmen olmaktadır. Örneğin yabancı dilden Türkçe'ye geçen ve hemen yanlarında karşılıkları bulunan, start/çıkış,başlama; şov/gösteri; longpley/uzunçalar; best seller/çoksatar; mastır/bilim uzmanı; mikser/karıştırıcı; parkvey/geziyolu; dizayn/tasarım; çalıştırıcı/antrenör (Fr. asıllı)/koç (İng. asıllı); direniş/boykot (İng. asıllı)/grev (Fr. asıllı); önder/lider (İng. asıllı)/şef (Fr. asıllı); engel/handikap (İng. asıllı)/mania (Ar. asıllı); abstract/oto-öz/geçmiş; auto-stop/otodurdurma gibi[499] sözcükler, مرآة (ayna) anlamındaki (Rumca asıllı olabilir) السَّجَنْجَل ve yine عنق (boyun) demek olan الكَرْد ise, yabancı dillerden Arapça'ya geçen ve teradüfe sebep olan kelimeler[500] bu çerçevede düşünülebilir.

Eş anlamlılık, Arap dilinde de üzerinde çokca durulan, hakkında birçok farklı görüş zikredilen bir konudur. Arap dilcilerinin de teradüfe yaklaşımları günümüz dilbilimcilerinin yaklaşımlarından farklı değildir. Günümüzdeki mevcut ihtilaflar eski Arap dilcileri arasında da meydana gelmiştir. Teradüfün tanımında farklı görüş ayrılıkları yoktur. Görüş ayrılıkları genelde teradüfün varolup olmadığı ve niteliği hakkındadır. Şöyle tanımlanmaktadır: Tek bir anlamın biraraya getirdiği yakın anlamlardan dolayı teradüf, bir lafzın yerine başka bir lafzın konulması, örneğin رَتَقَ، وَلَمَّ الشَّعَث، أصلح الفاسدَ، الفَتْقَ، شعبَ الصَّدْع şeklinde denilmesidir[501]. Müteradif lafızlar, tek bir itibarla tek bir şeye delalet eden müfret lafızlardır[502]. Bu gibi ifadelerden de anlaşılacağı üzere, müterâdif (eş anlamlı) lafızlar, aralarındaki ince farklara rağmen göngergesi tek, bir olan, yakın anlamlı lafızlardır. Biri hakikat, diğeri de mecâz cihetiyle tek bir göndergeye, aynı anlama delalet eden iki lafız, müteradiften sayılmamaktadırlar. Çünkü teradüfte, en az iki lafzın, vaz' açısından tek bir anlama delaletleri söz konusudur. Şu halde, bir lafzın vaz' açısından diğer lafzın da mecâzla tek bir anlamı yansıtmaları, burada bahsedilen teradüfün dışında kalmaktadır[503]. وضَّح، وشرَح، وبيَّن، وفسَّر، وفصَّل fiilleri arasında tam eş anlamlılık vardır[504].

Belağatçılar iki tür teradüften söz etmişlerdir: birisi ceyyid (iyi), diğeri ise ma'îb (kusurlu). Ceyyid olan teradüfte, tek bir anlamı olan iki kelimenin aralarında sadece kullanım farkı olması veya

---

[497] Bkz. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 102-104, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 68.

[498] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 362.

[499] Demirezen, *"Eşanlamlılık"*, s. 133-134.

[500] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 323. Örneğin Arapça'ya başka dillerden الترجمان والمسك kelimeleri, والمشموم العنبر kelimeleri ile birlikte yaşamaktadır. Bkz. Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 105.

[501] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 37.

[502] el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 210; Abdusselâm, *"Hasâisu'l-Lugati'l-Arabiyye"*, s. 51.

[503] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 406.

[504] Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 35-36.

bu iki kelimeden ikincisinin kendine has ikinci bir anlamının daha bulunması ya da kendine has bir sıfatla nitelenmesi durumudur. Bu türe verilen örnek olarak أرجو وآمّل lafızları gösterilebilir. Bu iki lafız, ceyyid olan müteradiflerdendir. Çünkü آمل her ne kadar recâ anlamında olsa da ancak mahmûd bir yerde kullanılmakla diğerinden ayrılmaktadır. Diğer terâdüf türünde yani ma'îb'de ise, aralarında hiç bir fark olmadan iki lafzın tek bir anlam için getirilmesidir ki, bazıları buna el-haşv el-kabîh demişler, bazıları ise 'lafı uzatma' olarak değerlendirmişler, itâle'den saymışlardır. Müteradiflerden herbirinin diğerinin yerine kullanılıp kullanılmaması konusunda da ihtilaf edilmiş, bazıları bunun gerekliliğini, bazıları ise gerekli olmayacağını savunmuşlardır[505].

1 - Arap Dilinde Teradüfün Varlığı Hakkında İleri Sürülen Görüşler

Terâdüf, yani birden fazla kelimenin tek bir anlama gelmesi, tek bir kavramı yansıtması olayı, Arap alimlerini, kabul edenler ve etmeyenler olarak iki ana gruba ayırmıştır ve her ikisinin de bu olgunun kabul edilip/edilmemesinde, kendilerine göre gerekçeleri vardır.

Örneğin Allâme İzzuddin b. Cemâ'a şunları naklediyor: İbn Hâleveyh "Kılıç (seyf) hakkında elli isim ezberimde" diyince, Ebu Ali gülümseyerek, "Ben ise kılıç için tek bir isim biliyorum, o da seyf" şeklinde cevap verir. İbn Hâleveyh, "Peki المهنّد sonra الصارم ve şu bu vs. nerede?" diye sorar. Ebu Ali, bu sefer "bunlar sıfatlar" der ve şöyle devam eder: "Şeyh, isim ve sıfatı karıştırıyor galiba!"[506]. İşte bu dialog aslında teradüf konusundaki iki farklı eğilimi de yansıtmaktadır. Şeyh İzzuddin, şöyle özetliyor ihtilafı: "Bütün bunları müteradif kabul edenler bu lafızların zâta delaletteki birliğine bakıyorlar, bunları müteradif kabul etmeyenler ise bazılarının biraz daha fazla anlam sahip olmasına, aralarındaki ince farka bakıyorlar. Bunlar zât (gönderge) yönüyle müteradife benzemekteler, sıfatlar yönüyle ise mütebâyine'ye". el-İsfehânî ise "teradüfü kabul etmeyenlerin sözünü tek dilde teradüfün olmayacağına hamletmek gerekir, iki dil (lügat) dikkate alındığında ise hiç bir akıllı bunu (teradüfün varlığını) reddedemez" demiştir[507]. Neredeyse tüm alimler, teradüfün iki lügatten (dilden) meydana gelmesinin kaçınılmaz ve bunda şüphe bulunmadığını, kabul etmemenin akıl kârı olmadığını söylemişlerdir[508]. Hatta İmam Fahruddin'e göre terâdüf tek bir lügatten de meydana gelebilir: الحِنْطة، والبُرّ، والقَمْح gibi[509].

Dilde müteradifin olmadığını iddia edenlere göre, "lafızların vazedilmesinden maksat, konuşmacının bir şeyi anlatması, dinleyicinin ise bunu anlamasıdır. Lafızdan biri anlatımı yerine getiriyorsa, bu durumda diğeri gereksiz olacaktır. Çünkü maksat, biriyle hasıl olmaktadır. Şu halde diğeri lüzumsuz ve vazedilmesi ise abestir"[510]. Ayrıca eş anlamlı olan iki lafız, her biri iki kullanıcı tarafından kullanılarak diğeri kullanılan lafzın aynı anlama geldiğini bilmezse, iletişimsizlik olur. Teradüfü kabul edenler ise, "her lafzın diğerinde olmayan (ondan başka) bir anlamı olsaydı, bir şeyi

---

[505] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 407-408.

[506] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 96; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 405. Ayrıca bkz. el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 210-211; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 107.

[507] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 405. Ayrıca bkz. el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 211; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi'l-luga*, s. 299.

[508] Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 402-405.

[509] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 403-404; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 105.

[510] Râzî, *Mahsûl*, I, 94; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 407; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 107; en-Neşşâr, *Menâhicu'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, s. 51-52.

başka bir ibare ile ifade edemezdik. Örneğin, لا ريب فيه: لا شكّ فيه diyoruz. Eğer rayb, şek'ten başka bir şey olsaydı, bir diğer ifadeyle rayb, şek olmasaydı, rayb anlamının şek ile ifade edilmesi hatalı olurdu. Ancak o anlam bununla da ifade edildiğine göre, her ikisinin anlamının bir olduğu anlaşılır. Yine, şair tek bir anlam için tek bir yerde tekit ve mübalağa maksatıyla iki farklı isim getirebilir" demektedirler. Örneğin, وهند أتى من دونها النأي والبعد gibi. Burada النأي kelimesi, "البُعْد" yani uzaklık anlamındadır. İbn Fârîs ise bunun müşâkele yoluyla olduğunu söylemektedir[511].

Özetlemek gerekirse teradüf, iki ya da daha fazla lafzın tek bir anlam için gelmesi olayıdır. Örneğin, السيف والعَضْب ve الأسد والليث والغضنفر ve الخمر والراح والعُقار والقَرْقَف kelimeleri gibi. Bu konuda kabul edenler, etmeyenler ve şartlı kabul edenler, etmeyenler şeklinde dört görüş vardır:

1- Bazı alimler, dilde mutlak bir teradüfün bulunmadığı görüşündedirler. Çünkü tek bir anlam için birçok lafzın bulunması durumunda eğer bu kelimelerde bu anlamın sıfatları çoğalmazsa, diğer kelime zikredildiğinde nitelik az-çok değişmezse, bu bir tür abes olur. Bu görüşte olan örneğin İbnu'l-A'râbî, Sa'leb (Ebu'l-Abbâs, ö. 291 h.) ve İbn-i Fâris'e göre, "müteradif kabul edilen her bir lafızda, diğer lafızda olmayan bir anlam ve faide vardır". Örneğin bunlardan biri قعد وجلس arasındaki farktır. Şöyleki: قام ثم قعد، وأخذه المقيم والمُقعِد denilir. Sonra كان مضطجعا فجلس denilir ki, قعود kıyamdan olur, جلوس ise culûs dışındaki bir durumda söz konusudur. Çünkü dilde الجَلَس yüksek olan (المرتفع) demektir, şu halde *cülûs* da yükselmek anlamına gelir. Müteradif kabul edilen bütün şeylerde böyle bir durum söz konusudur[512].

---

[511] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 98-99. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 403-405; Denâ', *Kırâatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 126-128.

Müşâkele, dilde benzerlik (mümâsele), uygunluk (muvâfakat) demektir. Belağatta ise, bir şeyin, kendi lafzıyla değil, birlikte kullanıldığı başka bir lafızla zikredilmesidir. Örneğin وجزاء سيئة سيئة مثلها (Şûra, 42/40) ve فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (Bakara, 2/194) âyetlerinde böyle bir durum söz konusudur. Birinci âyeti, "kötülüğe karşı kötülük" olarak mı anlayacağız, ikinci âyetten, düşmanlığa karşı düşmanca mı hareket edeceğiz, hükmünü çıkaracağız. Kastedilen bunlar değildir. Tekrar edilen ikinci lafızlar, birinci lafızların anlamlarının aynısını taşımamaktadır. Alimler, ikinci âyette kastedilenin kısâsta mümâsele olduğu görüşündedirler. Bir kişi demirle öldürdüyse, demirle öldürülür. Taşla öldürdüyse taşla öldürülür. Yani birinci اعتدوا fiili zulüm, ikincisi ise karşılığı, cezasıdır. Ceza ise zulüm değildir. Bkz. İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 277; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 193. Müşâkele'nin tanımı ve örnekler için ayrıca bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 393-399; Kazvînî, *Telhîs*, s. 356; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 348; Suyûtî, *İtkân*, II, 930-931; Ebul Bekâ, *el-Külliyât*, s. 843.

Allah, âyette, birinci cinâyete ukûbet ismini vermiştir: وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به (Nahl, 16/126) ifadesiyle. Oysa birinci cinâyet ukûbet değildir. Aksine bu gibi durumlarda, lafızlar arasında müşâkele vardır. Bir lafız, kendisi için vazedildiği anlamı dışında başka bir anlamla zikredilir ve söz içinde zikredilen beraberindeki diğer lafza müşâkele yapılır. Bu çerçevede, فاعتدوا ifadesi birinci اعتدى ifadesine lafız yönüyle müşâkele yapılmıştır.

Şu halde, وجزاء سيئة سيئة مثلها (Şûrâ, 42/40) âyetinde kısâs bir kötülük (seyyie) değildir. Allahın verdiği hükmü uygulamaktır, seyyi'enin karşılığı, cezasıdır. İkinci seyyi'e lafzı, birinci lafza müşâkele olarak gelmiştir. Bu da Arapların beyan usluplarından biridir. Bkz. İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 277; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 194. Aynı şekilde تعلمُ ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك (Mâide, 5/116) âyetinde de müşâkele söz konusudur. Sen benim nefsimdekini biliyorsun, bense senin bildiklerini bilmiyorum (لا أعلم ما عندك). Çünkü Nefs lafzının Allah için kullanılması ancak birinci nefs lafzına müşâkele dahilinde olabilir. Bkz. Ebul Bekâ, *el-Külliyât*, s. 843; Kazvînî, *Telhîs*, s. 356. Aynı şekilde فوالله لا يَمَلُّ الله حتى تَمَلُّوا ifadesinde birinci يَمَلّ lafzı, lafzî müşâkele cihetiyle لا يقطع الثواب yerine kullanılmış bir lafızdır. Yani إن الله لا يقطع عنكم فضله حتى تملّوا من مسألته anlamındadır. Bkz. Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 195.

[512] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 98-99. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 403-405; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, s. 189-190; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 107; Denâ', *Kırâatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 126-127.

2- Bazıları ise Ebu Ali el-Fârisî (İbn-i Cinnî'nin hocası) gibi müteradif lafızların anlamlarındaki ziyade kaydı ileri sürülsün ya da böyle bir kayıt ileri sürülmesin, mutlak olarak teradüfü inkar ederler. Aslî anlam için vazedileni tek bir isim, diğerlerini ise isim değil de bu ismin sıfatları olarak görürler. Örneğin السيف böyleddir, diğerleri ise Seyf'in sıfatlarıdır المهنّد، والصارم والعَضْب gibi. (Burada Ebu Ali el-Fârisî ile İbn Hâleveyh arasında geçen dialog hatırlanmalıdır.) Bu görüş ile önceki görüş arasındaki fark, isim ve sıfat arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Birinci görüş sahipleri müteradifleri, sıfat anlamını çoğaltan isimler olarak görürken, bunlar sırf (mahz) sıfat olarak görmektedirler.

3- Terâdüfü kabul edenler, üçüncü gruptur. Ancak bunlar teradüfü, tek bir anlamın birleştirdiği yakın anlamlar için gelen bir lafzı diğer bir lafzın yerine koyma şeklinde değerlendirirler. أصلح الفاسدَ، ولمّ الشَّعَثَ، ورتَقَ الفَتْقَ، وشَعَبَ الصَّدْعَ vb. denilmesi gibi. Bu çerçevede isimlerin tek bir müsemmaya ıtlak olunmasına ise mütevârid demektedirler. Onlara göre الخمر، والعقار، والليث، والأسد gibi lafızlar, mütevârid lafızlardır. Bu taksim, bazı usul alimlerinin taksimidir.

4- Dördüncü görüş ise -hiç bir kayıt koymaksızın ve herhangi bir şeye itibar etmeksizin ya da taksimatta bulunmaksızın- mutlak olarak teradüfün varlığıdır. Dilci ve nahivcilerin çoğu bu görüştedir[513]. Bu çerçevede farklı rivâyetlere göre, bal için 80, aslan için 350 (bir rivâyete göre 500 ya da 670), yılan için 200 (bir rivâyete göre 500), taş için 70, köpek için 70, kılıç için 30 (bir rivâyete göre 1000), deve için 255, güneş için 52, şarab için 100 (bir rivâyete göre 200), kuyu ve su için 170 vs. isim zikredilmiştir. Özellikle uzun, kısa, cesur, korkak, cömert, cimri vb. övgü ve yergi ifade eden yaygın sıfatlar dikkate alınınca bunlar daha çoğalacaktır[514].

Bir grup Arap dilci ise müteradifler arasındaki duygu değeri ya da çağrışımlarına işaret edercesine, müteradif olduğu zannedilen şeylerin, sıfatlarla birbirinden farklılaşan şeyler olduğunu örneğin, الإنسان والبشر kelimelerinin birincisi unutkanlık ya da ünsiyet (üns) yönü dikkate alındığı için, ikincisinde ise müjde gösterdiği (بادي البشرة) için öyle vazolunduğunu söylemişlerdir[515].

2 - Terâdüfün Ortaya Çıkış Sebepleri

Usulcüler, teradüf lafızların ortaya çıkışının iki sebebinin olduğunu söylemişlerdir:

Birincisinde, tek bir kavram için iki farklı çevre (vazedici) tarafından iki farklı lafız vazedilir. Örneğin biri diğerinden haberdar olmaksızın iki kabileden biri bir müsemma için iki isimden birini vazeder, diğer kabile de diğer ismi vazeder. Sonra bu iki vaz' yaygınlaşır ve hangisini hangi kavmin

---

Terâdüfe karşı çıkanların bir delili de şudur: İki lafzın tek bir anlamı yansıtması durumunda, iletişime katılan konuşmacı ve dinleyiciden her birinin müteradif olan iki lafızdan birini bilmesi, diğer lafzı ise bilmemesi, bu iki lafzın da aynı olduğunun farkedilememesi, karşılıklı anlaşmayı bozar, iletişimin gerçekleşmesine engel olur. Bkz. Ca'fer, *"Nisbetu'l-elfâz lil-maânî inde'l-manâtıkati'l-Arab"*, s. 137.

[513] er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, s. 190.

[514] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 325, 407; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, s. 191-192; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi'l-luga*, s. 294-295; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 60-61. Burada verilen sayılar, genelde rivâyet edenlerin anlayışlarına göre, bazı isimlerin zikredilip edilmemesi, bazılarının sadece isimleri dikkate alması, bazılarının ise sıfatları da değerlendirmesi vs.açılardan farklılık arzetmektedir.

[515] Bkz. el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 210-211; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 107. Bu konuda, eş anlamlı olarak kabul edilen lafızlarda özellikle duygu değeri ve aralarındaki ince farkların dikkate alınması gerektiği üzerinde duran ve dolayısıyla eş anlamlılığı bu gibi sakıncalardan dolayı kabul edilemiyeceğini savunan Mustafa el-Alvânî'nin Galip Yavuz'un tercemesiyle yayınlanan *"Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)"* adlı makalesine bakılabilir: C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi I, ss. 231-236, Sivas, 1996.

vazettiği bilinmez bir duruma gelinir. Böylece iki farklı lafız tek bir anlam için kullanılmaya başlar[516]. Teradüfün varlığının bu şekilde açıklanması, dilin uzlaşımsal olduğunu gösterir[517].

İkincisinde ise müteradif olan lafızlar, tek bir çevre tarafından vazedilir. Lafızların tek bir çevrede vazedilmesine rağmen teradüfün oluşması ise şöyle gerçekleşebilir: Bir lafzın unutulması ya da telaffuzundaki zorluğun neticesi olarak aynı kavramı yansıtmak üzere başka bir lafız vazedilebilir, böylece teradüf ortaya çıkar, insanlar da bunlarla meramlarını anlatırlar. Yine belağat usulupları da buna sebep olabilir. Çünkü tek bir lafız, başka bir lafızla birlikte kullanılması durumunda seci, kâfiye, tecnîs ve tarsî' vs. bedi sanatları daha kolay ve daha uyum içinde olabilir, müteradif olan diğer lafzın orada kullanılması ise uygun düşmeyebilir, doğru olmayabilir[518]. Bunlarla birlikte, diller arasındaki kelime alış-verişi de eş anlamlılığa sebep olabilmektedir. Eş anlamlılığın oluşmasına, kelime içindeki harflerin yer değiştirmesini ve yine ses değişimlerini de ekleyebiliriz[519].

---

[516] Râzî, *Mahsûl*, I, 94; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 405-406; el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 211-212; Subhî's-Sâlih, *Dirâsât fi fikhi 'l-luga*, s. 299; er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, s. 190; Ca'fer, *"Nisbetu 'l-elfâz lil-maânî inde 'l-manâtıkati 'l-Arab"*, s. 138; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzî ve 't-tezâd"*, s. 109; en-Neşşâr, *Menâhicu 'l-bahs inde müfekkiri 'l-İslâm*, s. 51.

Teradüfün oluşma sebeplerinden en önemlisi, zamanla kullanımda aralarındaki farkların unutulması sonucu birden fazla lafzın aynı anlama delaleti olmalıdır. Örneğin, kılıç anlamına gelen Seyf lafzı ve bazı nitelikleri ile birlikte bu nesneye delalet eden عضب، المشرفي، الهندواني، المصلت، البتار، الصارم، الحسام lafızları, zamanla, vasf anlamı dikkate alınmaksızın Seyf anlamında kullanılarak, sıfat olan bu lafızlar da Seyf gibi isim telakki edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bedevî, önceki dönemlerle tabiî ki bu farkların farkındaydı ve lafızları buna göre kullanıyordu. Ancak Abbasî dönemiyle birlikte bu lafızlar vasf niteliklerinden soyutlanmış olarak sadece genel anlamında Seyf'e delalet eder olmuştur... Bu olguya, günümüz mahallî lehçelerden şu örnekleri de verebiliriz: زيّن، صلّح، سوّى bu fiillerin, kendilerine has delaletleri söz konusu idi, ancak ortak delaletlerinden dolayı ki bu mutlak olarak صنع الشيئ demektir. Necidte, سوّى قهوة، صلّح قهوة، زيّن قهوة ifadeleri duyulabilmektedir. Bütün bu fiiller arasında da bir fark yoktur. Çünkü bu fiillerin hepsi, artık, temel sözlüksel anlamı dikkate alınmaksızın, tek bir vazifi kullanımla kullanılmaktadır. Bu terkipler artık bir tekit edâtı olmuşlardır...Bir başka örnek de kalıplaşmış bir duruma gelmiş كذلك، لا سيما، لا مندوحة، لا شك، لا محالة، لا بدّ gibi ifadelerdir. Bu terkipler, artık kelimelerin toplam anlamına değil yeni başka bir anlama delalet etmektedirler. Kelimelerin toplam anlamı düşünülecek olursa, terkip bozulur. Şu da varki, terkipteki kelimelerin yerine başka bir müradif kelime de konamaz. Hatta bu gibi terkiplerin biçimsel olarak tek bir kelime gibi görülebilme durumu vardır. Çünkü bunlar birbirlerinden ayrılamazlar. لا بدّ، لا محالة، لا شك، لا مندوحة bütün bu ifadeler tek bir konumdadırlar. Yine, كذلك ifadesini teşbih kâf'ı ve işaret isminden oluşmuş bir terkip olmakla birlikte iki lafzın toplam anlamı bu terkibin anlamını göstermez. Günümüz Arapçasında bu lafız وأنا كذلك لا أريد الذهاب ifadesinde olduğu gibi ve yine كـ da böyledir, bu iki lafız da أيضاً anlamında kullanılmaktadır... هكذا lafzının da günümüz Arapçasında istintâç (hüküm çıkarma, yargıya varma) siyakında kullanıldığını görüyoruz. Bir örnek: لقد رأيتُ طاغور الأديب يجعل للشعور القلبي نصيبا كبيرا في الإيمان. فهم تكون فلسفته عقلية خالصة، وهكذا نرى طاغور في إحساسه العميق بالطبيعة يكتسب منذ صباه إيمانا شعريا يتغلغل في أعماقه، ويملأ قلبه بحب الحياة gibi. Bkz. eş-Şemsân, *"Cevânib mine 'l-istihdâmi 'l-vazifî lil 'luğa"*, s. 38-42.

Mecâzın çok kullanımı da lafzın delaletinin hakiki olduğunu vehmettirir. Örneğin Câmi kelimesi, birçok şeyi nitelemek için kullanılabilecek bir kelimedir. Mescid ve bu tür şeyler, bu lafızla nitelenebilmiştir. Sonra, sıfat olarak kullanılan bu lafız, mecâzî olarak Mescid'e delalette kulanılmaya başlanmış ve çok kullanımla birlikte bu lafzın sıfat olduğu unutulmuştur. Hatta, bu lafız zikredildiğinde sadece Mescid anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu lafız, sıfat olarak değil de isim olarak muamele görmüş ve الجامع الأموي şeklinde söylenmiş ve جامع ابن طولون ifadesinde de izafet ilişkisi çerçevesinde muzâf olarak getirilmiştir. Burada şunu dikkat çekmek gerekir ki, çok kullanım neticesi vazifi kullanım, lafzın mecâzî delaletini unutturmasıyla toplayıcı anlamından, ibâdet için yapılan bina anlamına dönüştürmüştür. Sıfatı isim haline dönüştürmüştür. Bkz. eş-Şemsân, *"Cevânib mine 'l-istihdâmi 'l-vazifî lil 'luga"*, s. 36.

[517] Bkz. Ca'fer, *"Nisbetu 'l-elfâz lil-maânî inde 'l-manâtıkati 'l-Arab"*, s. 138

[518] Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 94; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 405-406; el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 211-212; Subhî's-Sâlih, *Dirâsât fi fikhi 'l-luga*, s. 299; Ca'fer, *"Nisbetu 'l-elfâz lil-maânî inde 'l-manâtıkati 'l-Arab"*, s. 137; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzî ve 't-tezâd"*, s. 109; İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye I"*, s. 302; en-Neşşâr, *Menâhicu 'l-bahs inde müfekkiri 'l-İslâm*, s. 51. Ayrıca bakılabilir: et-Tehânevî. *el-Keşşâf*, I, 407.

[519] Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzî ve 't-tezâd"*, s. 106-107.

Burada tekrar şunu da zikretmeliyiz. Aslolan her anlamın karşılığında, kendisine delalet edecek bir ibarenin olmasıdır. Ne var ki bu mümkün değildir. Çünkü kelimeler sınırlıdır. Bu da müşterek isimlerin vazedilmesini, böylece العين والجون واللون gibi bir ibarelerin birkaç müsemmayı ifade etmesini ve yine bunun tersine, bir anlam için birçok kelimeler vazedilmesini gerektirir. Böylece aynı anlamlar için farklı lafızlar ortaya çıkmaktadır[520].

Yukarıda anlattığımız vazların meşhur olup yaygınlaşması engellenemeyince, vazedenlerin de kaybolması sonucu, ortak dilin müfredâtı zenginleştirmiştir. Şöyleki ortak dile (Arapça'da bu Kureyş lehçesidir) diğer kabilelerden birçok müfredât girmiş ve gerçekten onun siga ve lafızlarının bir kısmını oluşturmuştur. Her lehçeyi birbirinden ayıran (kelimelerin anlamlarındaki) ince farklar unutulmuş ya da bazıları korunmuş ve diğer bazıları da ihmal edilmiştir. Şu halde kabilelerin bir müsemmayı farklı adlarla adlandırmaları, kabilelerin de birbirlerinden kelime alış verişleri, bu kelimelerin diğer kabileye geçisinde daha önceden sahip olduğu ince anlam farklarını yitirmesi ve sonuç olarak da tek bir kavramı yansıtan bu kelimelerin tüm kabilelerde ya da örnek dilde (ortak dil: اللغة المثالية) yaygınlaşıp kullanılması, işte teradüfün oluşmasının en temel sebebidir[521]. Örnegin, Devs kabilesinin dilinde "bıçak" için المُدية diğerlerinde ise السكّين kullanılır[522].

Bu esasla, (müteradif olan kelimelerin anlamları arasındaki ince farkların unutulmuş olabileceğini kabul ettigimizden) Arapça'da olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'de de teradüfün varlığını kabul ediyoruz. Çünkü Kur'ân-ı Kerim örnek Kureyş dili ile, onun uslup ve anlatım yollarıyla inmiştir. İşte أقسم و حلف kelimelerinin وأقسموا بالله جهد إيمانهم (En'âm, 6/109; Nahl, 16/38) ve يحلفون بالله ما قالوا، ولقد قالوا كلمة الكفر (Tevbe, 9/74) âyetlerinde olduğu gibi eş anlamlılık yönü bu çerçevededir. Yine وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولاً (İsrâ, 17/15) âyeti ve وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (Enbiyâ, 21/107) âyetindeki بعث ve أرسل kelimelerinin eş anlamlılığı da böyle izah edilebilir. فضّل ve آثر kelimeleri de تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض (Bakara, 2/253) ve تالله لقد آثرك الله علينا (Yûsuf, 12/91) âyetlerinde eş anlamlıdırlar. Kureyş, kendi dil çevresinde bu üç örnekteki iki lafızdan birini kullanıyordu. Diger lafzı ise yine kendine has bir dilsel çevresi olan başka bir lehçe ile olan ilişkileri sonucu aldı. Şu halde, nasıl ki kelimeler arasındaki farkları kabul ediyoruz, aynı şekilde teradüfü de kabul etmeliyiz. Çünkü kelimelerin anlamları arasındaki ince farklar -görüldüğü kadarıyla- daha sonraları unutulmuştur ve böylece dil kendini zenginleştirmiştir[523].

Sa'leb (Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya Sâ'leb, ö. 291 h.), أزَم فلان، وأطرق، وأسكت، وألزَم، وقَرْصَم، وبَلْدَم، وأسْبَط ifadelerinin أزم anlamında (Karsame er-Raculu: Sekete demek:) olduğunu söylemiştir. قُطِعت يده، فعلت ذلك من أجلِك، وإجلِك، وأجلَك، وإجْلالـك، وجَلالِـك، وجُذِمت، وبُتِرت، وبُتِكت، وبُصِكت، وصُرِمت، وتُرِّت، وجُذّت ve yine

---

[520] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 37.

[521] Bkz. Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi 'l-luga*, s. 299; el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 122.

[522] er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, s. 192.

[523] Bkz. Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi 'l-luga*, s. 300; er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i'râb*, s. 65; Belâsî, *"et-Teràdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzi ve 't-tezàd"*, s. 107.

وجَلَنك، وجَرَّك gibi anlatımların tek bir anlamda olduğu söylenmiştir. وقع ذلك في رَوْعي، وخَلَدي، ووَهْمي ve سُوَيداء قلبه، وسَوْداء قلبه، وحبَّة قلبه، وسَوَاد قلْبه، وسَوَادة قلْبه، وجُلجُلان قلبه، وسَوْداء قلبه gibi anlatımların da tek bir anlama gelen örneklerden olduğu söylenmiştir. Ebu Bekr b. Dureyd (ö. 321 h.)'ten gelen rivâyete göre, el-Mâzinî (Ebu Osman Bekr b. Muhammed b. Bakiyye, ö. ortalama 249 h.), Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn'e şöyle der: Ebu Sirâr el-Ğanevî'nin وإذ قتلْتم نَسَمَةً فادّارأتم فيها (Bakara, 2/72) âyetini okuduğunu duydum ve ona إنما هي نفساً (hayır nefsen şeklindedir) dedim. O da النسَمَة والنَّفْس واحد "Neseme de nefs de birdir" dedi[524]. Bu rivâyete göre de teradüfün varlığını kabul etmek gerekir.

İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib* adlı eserinde بابُ معرفة ما يضعه الناس في غير موضعه başlığı altında, bazı kelime ve terkipleri halkın yanlış anlamda kullandıkları söylemekte ve onların doğrularını açıklamaktadır[525]. Ancak şimdi vereceğimiz bu örnekleri biz, kelime ve bazı terkiplerin zamanla aralarındaki farkın unutulmasıyla nasıl eş anlamlı bir konuma geldiklerini, getirildiklerini göstermek amacıyla zikredeceğiz. İbn Kuteybe'nin halkın yanlış yerde kullandıkları kelime ve terkipler çerçevesinde verdiği bazı örnekler ve değerlendirmesi: Asmaî'nin ifadesine göre gazab (kızgınlık) anlamında olan الخِشْمَة kelimesini halk istihyâ (utanma) yerine kullanıyorlar. Yine gerçekte علمتُ anlamına gelen زَكِنْتُ الأمر terkibini halk ظننتُ وتوَهّمتُ (sanmak) manasında kullanmaktadırlar. Bu konuda verilebilecek belki de en güzel örnek şudur: Halk تصدّق lafzını hem sadaka vermek hem de sadaka istemek anlamında kullanmaktadır. Oysa فلان يتصدّقُ إذا أعطى وفلان يتصدّق إذا سأل şeklindeki ifade yanlıştır. Çünkü وتصدّقْ علينا إن الله يجزي المتصدقين (Yûsuf, 12/88) âyetinde olduğu gibi tasadduk eden verendir[526].

Halkın birbirinden ayırt etmeyip, aynı anlama geldiğini sandıkları örneklerden biri de -İbn Kuteybe'nin ifadesine göre- الحَلْف والكَذِب kelimeleri olup, gerçekte bunlardan kezib, geçmiş zamanda söz konusu olur, yani yapmadığı halde فعلت كذا وكذا demesidir. "Hulf" ise, gelecek için söz konusu olur yani yapmayacak olduğu halde, سأفعل كذا وكذا denilmesidir. Ancak halk her iki kullanımda birini diğeri yerine kullanabilmektedir. Aynı şekilde "fakîr" ve "miskîn" lafızları da böyledir, halk bunları birbirinden ayırt etmez. Oysa, إنما الصدقات للفقراء والمساكين (Tevbe, 9/60) âyetinde bu iki kelime birbirinden ayırt edilmiştir. "Fakir" ve "miskin"in (sefil) anlamları ise şöyledir: الفقير له البُلْغة من العيش، والمسكين الذي لا شيء له. Yine insanlar الخائن والسارق kelimelerini de birbirinden ayırmazlar, oysa, "hâin" kendisine güvenilen

---

[524] Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 411-413.

[525] Geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 23-39. Bu çerçevede, halkın kullanımı ile Kur'ânî kullanım arasındaki farka değinmek gerekir. Örneğin halk, zehebe bihî ile ezhebe fiillerini aynı anlamda tereddüt etmeden kullanmaktadırlar. Ancak bu fiilleri Kur'ân'daki kullanımlarında ince bir nükte, ince bir anlam farklılığı dikkati çekmektedir. Geniş bilgi için bkz.Sezer, İsmail Hakkı, *Kur'ân'da Arap Sarf ve Nahvine Dair Üç Mesele*, s. 155-162.

[526] Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 25-27.

(emanet verilen), onun da onu alıp ihanet etmesi iken, "sârık" ise her ne şekilde olursa olsun çalan kişidir. Denir ki, her "hâin" sârıktır (hırsız), ancak her "sârık", hâin değildir[527].

İbn Kuteybe'nin vermiş olduğu örneklerden biri, halkın birbiri yerine kullanageldikleri حمد ve شكر kelimeleridir. Oysa İbn Kuteybe'ye göre "hamd", bir adamı, kendisinde bulunan güzellikle övmektir. Kişiyi cömertlik ya da cesaret vb. ile övmek için حَمِدتُ الرجل denilebilir. "Şükr" ise, onu bir iyilikle övmedir. Şu halde, "hamd" lafzı "şükr" lafzı yerine koyularak حمدته على معروفه عندي şeklinde denilebilir, شكرت له de denilebilir. Ancak "şükr" lafzı, "hamd" lafzı yerine kullanılarak شكرت له على شجاعته şeklinde denilemez. Halkın birbirinden ayırmadığı ve aynı kabul ettiği son örneğimiz ise, a'cemî ve acemî, a'râbî ve arabî (الأعجمي، العجمي؛ الأعرابي، العربي) lafızlarıdır. Oysa, a'cemî, çölde kalsa da fasîh olmayan, acemî ise acem'e mensub demektir. A'râbî, şehirde kalsa da bedevî demektir, arabî ise, bedevî olmasa da Arap'a nisbet edilen yani Arap demektir. Fakat halk bunları ayrı değil de hemen hemen bir kabul etmektedir[528].

Biz bu örneklerin, kelime ve bazı terkiplerin zamanla aralarındaki farkın unutulmasıyla nasıl eş anlamlı bir konuma geldiklerini, getirildiklerini gösterdiği kanaatindeyiz. Her ne kadar, her bir gösterge, kendisine yakın anlamlı diğer göstergeden az ya da çok farklı bir anlam yansıtsa da, görüldüğü gibi halk bu anlam farklarını unutabilir ve birini diğerinin yerine kullanabilir. Eş anlamlılık konusunda sonuç olarak biz şu görüşteyiz: Duygu değeri, tasarımlar vb. çağrışımsal yön düşünülmeden ve mutlak olarak birbirleri yerine kullanılması gerekliliği gözardı edilerek, eş anlamlı lafızların varlığını kabul ediyoruz. En azından halk eş anlamlılık olgusunu konuşmalarında yaşatmakta ve kastettikleri anlamları farklı kelimelerle yansıtabilmektedirler.

F -TEK ANLAMLILIK

İletişim etkinliği kuramsal olarak şu ön gerçeğe dayanır: Her gösterilen karşısında yalnızca bir gösteren vardır; tersi de doğru: Her gösteren yalnızca bir gösterilen anlatır[529]. Arap alimleri ise "aslolan her anlamın karşılığında, kendisine delalet edecek bir ibarenin olmasıdır"[530], çünkü dilde aslolan tebâyündür[531] diyerek aynı gerçekliğe, tek anlama tek gösterge ilkesine değinilmektedir. İşte tek anlamlılıkla da buna işaret edilir. Yani tek anlamlılık, bir göstergenin bir tek gösterilen içermesidir. Bu özellik daha çok bilimsel ve teknik terimler (meslek dalı ya da meslekle, uzmanlıkla ilgili terimler, araç gereç adları) için geçerlidir. Bu alandaki terimlerin genellikle tek anlamlı (monosémique, monosemic, monosemisch) olduğu görülmektedir. Bunun dışında gündelik dilde kullanılan

---

[527] Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 33-35.

[528] Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 36, 38.

[529] P.Guiraud, *Göstergebilim*, s. 44; Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 78; Uygur, *Dilin Gücü*, s. 85; Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 329.

[530] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 37.

[531] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 406.

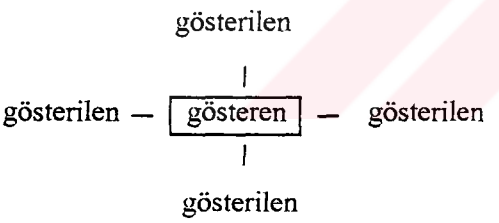
sözcüklerde bu olgu pek rastlanmaz[532]. Bitkibilimdeki çanakyaprak, geometrideki üçgen, fizikteki özgül ağırlık, hekimlikteki toplardamar, dilbilimdeki çekim gibi alansal terimler, genelde tek anlamlı sözcüklerdir. Çünkü anlayışta, düşüncede birliği sağlamak için bu (tek anlamlılık) gereklidir.

Her şeye rağmen biz, terimlerin de tek anlamlılıktan çıkıp çok anlamlı bir konuma gelebileceğini düşünüyoruz. Tarımda gereç olarak kullanılan "kazma" sözcüğünün insan için de kullanılabilmesi buna örnek olarak verilebilir. Şu halde, terimler de kullanım alanı genişleyerek günlük yaşamda kullanılmaya başlayınca, genel kullanımlarında terim olma niteliklerini yitirip dilin öteki sözcükleriyle aynı duruma gelirler ve bir zaman sonra bunların çok anlamlı olma durumları söz konusu olur. Çok anlamlılık olgusu işlenirken bu gibi durumları anlatan sözcüklere rastlanılacaktır.

G- ÇOK ANLAMLILIK

Başlangıçta bir göstergenin mutlaka bir nesneyi, bir duyguyu, bir kavramı adlandırması bir diğer ifadeyle her varlığın, her kavramın bir belirtiyle anlatılmış olması, akla en yakın gelen açıklama yoludur. Ancak bugün ister ilkel toplulukların dilleri, isterse en gelişmiş diller sayılabilecek kültür dili haline gelmiş diller bu yönden incelenecek olursa -daha önce değindiğimiz gibi- yalnız bir bölüm kelimelerin, özellikle araç-gereç adlarının, terimlerin tek bir anlamı olduğu, tek kavramı yansıttığı göze çarpar. İnsan zihninin çeşitli eğilimleri sonucunda aynı kelimeler başka kavramların anlatımında da kullanılmaya başlanmış ve çok anlamlılık dediğimiz dil olayı meydana gelmiştir. Öte yandan, hemen anımsanmalıdır ki, göstergenin çeşitli kullanımları, yeni anlamları çeşitli aktarmalar, özellikle deyim aktarmaları yoluyla, o gösterge kullanıldıkça zaman içinde ortaya çıkar. Örneğin göz kelimesini her dilde çeşitli soyut ve somut yan anlamlar kazanmıştır[533].

İşte, bir sözcüğün, asıl kavramını koruyarak, yeni kavramlar içerme özelliğine sahip olması demek olan çok anlamlılık, -bir başka deyişle, gösteren tek, gösterilen çoksa, çok anlamlılık söz konusudur-şöyle şemalandırılabilir[534]:



Çok anlamlılıkta, aynı tek bir sözcükle (gösteren) dile getirilen çeşitli içerikler, -genelde- ortak bir anlam eksenine dayanmaktadır. Örneğin, çok anlamlı baş'ın tüm kullanımlarında karşılaşılan ortaklık eksenini "üst ya da önde bulunan" anlambirimcik demeti oluşturur. Bu çeşitli anlamlardan hangisinin kastedildiği ise bağlam ve durum tarafından ortaya koyulur (bkz. başı ağrımak, kol başı, satır başı, dağ başı, topluiğne başı, köprü başı, vb. kullanımlar)[535]. Bu konulara ilerde daha ayrıntılı olarak değinileceği için burada bu kadarıyla yetiniyoruz.

---

[532] Bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 28; Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, s. 42; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 43, 191, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 60; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 258; Öztokat, "*Anlam Çözümlemesi*", s. 164-165.

[533] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 123, *Anlambilim*, s. 46.

[534] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 71-72; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 204. Ayrıca bakılabilir: Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 46, 72, 73, 173; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 51.

[535] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 138-139.

İKİNCİ BÖLÜM

KARİNE

İKİNCİ BÖLÜM

KARİNE

İster okuyucu olalım ister dinleyici, okumak ya da dinlemekten maksat metni/sözü anlamaktır. Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, bir metnin/sözün içerisinde geçen bir kelimenin sözcüksel ya da yapısal çok anlamlılığı, kelimeler dışında cümlelerin de farklı işlevler yerine getirebilme ihtimali, anlamayı zorlaştıran en önemli etkenlerden birisini oluşturur. Bu sebeple bu zorluğun aşılması için her zaman bir karineye ihtiyaç duyarız ya da anladığımız sözü söyleyene doğrulatmamız gerekir. Bu durum, özellikle yazılı dilde genelde mümkün olmadığı için başvuracağımız elimizdeki tek kaynak karinelerdir. Çünkü hiç bir söz karinesiz söylenemez. Burada karine ile kastettiğimiz sadece lafzî karineler değildir, bunun yanında manevî ve hâl karineleri de vardır ki, bütün karineleri bağlam adı altında da toplayabiliriz. Fakat dar anlamda bağlam denilince - bize göre- zihinde çağrışım yapan ilk şey genelde hâl karinesi (makam) olmaktadır ki bizim burada ele alacağımız tek konu bu değildir. Belki geniş anlamında düşünülecek olursa, bağlam terimi de kullanılabilir karine yerine. Çünkü ilerde bağlam başlığı altında da göreceğimiz gibi, bağlama her şey dahil edilebilmektedir.

Dilin temel unsuru olan kelimeler, hiç bir zaman cümleden soyutlanarak kullanılmadıkları, kullanılamadıkları için her kelime bir mevzu ve makam içinde geçecektir[536]. Çünkü dil denince akla kelimeler gelmektedir ama kelimeler de hep bazı ilişkiler çerçevesinde bir cümle içinde yer almaktadır. Bununla birlikte bir cümlenin hiç bir mevzu ve makam olmaksızın soyut olarak varlık bulacağı da söylenemez. Giriş bölümünde de anlattığımız gibi sözcük ve sözcük dışı göstergelerle yaptığımız iletişimde, amaçlılık temeldir. Durup dururken bir şey söylemek, amaçsız ve bağlamsız konuşmak, deli saçması olacaktır.

Amaçlılık dahilinde İbn el-Enbârî (ö. 328 h.)'den yapılan bir rivâyeti burada tekrar hatırlatmak istiyoruz: Filozof el-Kindî, Ebu'l-Abbâs'a [Saleb (ö. 291 h.) ya da Müberred (ö. 285 h.] gitti ve ona dedi ki: Arapların kelamında haşv bulmaktayım. Ebu'l-Abbâs ona bunu (haşvı) nerede gördün diye sordu. O da: Arapların önce عبد الله قائم sonra إنّ عبد الله قائم daha sonra da إنّ عبد الله لقائم şeklinde dediklerini görüyorum. Manalar aynı olduğu halde lafızlar tekrar edilmektedir, dedi. Ebu'l-Abbâs ise, bilakis manalar lafızların değişmesi ile değişmektedir, عبد الله قائم ifadesi ile onun (yani Abdullah'ın) ayağa kalktığından haber verilmektedir. إنّ عبد الله قائم ifadesi bir soru sorana verilen cevaptır. إنّ عبد الله لقائم ifadesi ise onun kalktığını inkar edenin inkarına cevap olarak gelmiştir. Lafızlar, manaların tekrarlanmasından dolayı tekrarlanmıştır, dedi. İbn el-Enbari'den yapılan rivâyet budur. Cürcanî de bu rivâyeti zikrettikten sonra şöyle söylemektedir: Kindî, eğer İnne'nin geldiği yerleri inceleseydi ve bunları ele alıp iyice düşünseydi, bu gibi ifadelerde inne ve lâm'ın (yani her harfin) kullanılıp kullanılmamasının bir olmadığını zarurî olarak bilirdi[537]. Bizim bu rivâyetten çıkardığımız sonuç şudur: "İster harf, ister

---

[536] Bkz. Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 40.

[537] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 315; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 171.

kelime isterse cümle olsun hiç bir şey, iş olsun diye söylenmez, hepsinin bir kullanımı ve bir ifadesi vardır". Bu rivâyette göze çarpan bir diğer durum da sözün farklı bağlamlarda farklı söylenmesi; her bağlamın kendine has bir sözü ve her sözün de kendine has bir bağlamı olduğudur.

Genel olarak, teşbih, mecâz ve kinâye gibi konuları, bir diğer ifadeyle lafzın anlama delaletini ele alan İlmu'l-beyân; sözün hâlin muktezasına (yani makam'a) uygunluğunu inceleyen İlmu'l-maânî ve sözü güzelleştiren sanatları, güzellemeleri ele alan İlmu'l-bedî', *belâğat*'ı oluşturur ki, dikkat edilirse, bütün bu sanatlarda, sözün hep kullanım yönü ön plana çıkmaktadır. Arap dili çalışmalarında belağatın dışında belli bir yer tutan sarf ve nahiv alanlarından sarf, kelimeyi kendi içinde incelerken, nahiv, cümlenin öğelerini, cümlenin diğer öğeleriyle olan ilişkileri çerçevesinde ele almaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz dilin bu üç inceleme alanı, karine açısından değerlendirilecek olursa burada şunu söylemeliyiz ki; nahiv ve sarf, cümlenin kuruluşunda bize yardımcı olurken, belağat, kurulmuş olan cümlenin nerede, ne zaman ve nasıl kullanılacağı konusunda yardımcı olmaktadır. Nitekim belağatın tanımlarından birisi de şudur: *"Belâğat, bir sözün söylendiği yere ve muhatab edilen kişilere uygun olmakla birlikte, anlamın, kişide büyük bir etki bırakacak şekilde sahih ve fasîh bir ibareyle açıkça anlatılmasıdır"*[538].

Temel fonksiyonu iletişimi sağlamak olan dilin temel öğesi, göstergeler yani sözcükler olmakla birlikte tek öğesi değildir. Dilin yardımcı öğelerinden vurgu, tonlama, jest ve mimikler dışında, göstergelerin gerçek değerini kazanmalarını sağlayacak olan, bir de dilbilgisel göstergeler dediğimiz dilbilgisi kurallarına ihtiyaç vardır. Bu dilbilgisel göstergelerin (kuralların) işlevleri, sözcükler arasında belli ilişkiler kurmaktır. Şu halde, dilbilgisel göstergeler de öteki göstergeler gibi dizge oluştururlar ve hiçbir dilbilgisel gösterge tek başına değer taşımaz. Aksine değerini dizge içindeki öteki göstergelerle kurduğu karşıtlık (القيم الخلافية) ve ilişkiler çerçevesinde, kullanımdan kazanır[539].

Bahsettiğimiz bu ilişkiler Arap dilinde karine çerçevesinde ele aldığımızda karşımıza şunlar çıkmaktadır: Mutâbakat, irâb, rütbe (söz dizimi), rabt (bağlama, zamirin iâdesi), vurgu, vb. Saydığımız bu ve benzerî ilişkiler, lafzî karineler bahsinde biraz sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Göstergeler arası ilişkilerden birisi de her göstergenin belirli göstergelerle kullanılması ya da bazı göstergelerle kullanılmamasıdır. Çünkü bir göstergeden sonra herhangi bir gösterge gelebilecek olsa, göstergelerin tümü arasında, bilgi taşıma değeri bakımından herhangi bir ayrılık olmazdı. Oysa bazı göstergelerden sonra ancak bazı başka göstergeler gelmek zorunda ise veya başkaları hiç

---

[538] Bkz. el-Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 8; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 10, 37. Belağatın farklı tanımları için bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 95-104, 121; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 417-431; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 22; Şevkî Dayf, *el-Belağa tatavvur ve târih*, s. 20-21, 35-44. Sekkâkî, لكل مقام مقال ولكل كلمة مع صاحبتها مقام sözlerini değerlendirirken şöyle söylemektedir: Belağat, Sözün fasih olmakla birlikte hâlin muktazasına uygunluğudur... Sözün makamları değişkendir. Teşekkür makamı ile şikâyet makamı, kutlama makamı ile taziye makamı, medh, zem, terğib, terhib, ciddiyet, espiri, ibtidâ ve taleb, inkâra dayanan söz makamları hep birbirinden farklıdır. Sualle ilişkili makamla, inkara dayanan makam farklıdır. Zekî ile olan konuşmanın makamı ile aptal ile olan konuşmanın makamı da farklıdır. Her kelimenin birlikte kullanıldığı kelime ile birlikte bir makamı vardır. Sözün uygun bir şekilde söylenmesi, işte bu muktaza-i hâl olarak isimlendirilir. Muktaza-i hâle göre söz, hükmü tekit eden edâtlar içerebilir ya da içermeyebilir. Müsnet, müsnedun ileyhin zikredilmesi ya da hazfedilmesi, fasl, vasl, icaz, itnab bütün bunlar muktaza-i hâle göre değerlendirilir. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 168-169; Kazvînî, *Telhîs*, s. 33-35. Benzeri ifadeler için bkz. Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 40, 41, 44.

[539] Bkz. Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 116, 118-119; Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 34.

gelemiyorsa, bu demektir ki, ortada bazı zorunluluklar ve bazı kısıtlamalar vardır[540]. Bu gibi konuları ise yine lafzî karineler başlığı altında, tezâm (telâzüm) alt başlığında inceleyeceğiz.

Her dil çalışmasının ilk ve son konusu anlam ve bu anlamın farklı anlatım tarzları (biçimleri ile bağlantı şekli, nasıl bağlandığı) olmalıdır. Şekil ile vazife (fonksiyon) arasındaki bağlantı dildir, örftür. Bu da yapı ile anlamın bağı, bağıntısıdır. Soruna böyle yaklaşıldığında ise seslerden, sarfa, sonra nahive, sözlüğe ve delalete geçilmesi, uzanılması gerekir[541]. Delalet ise bağlamda, dil-içi ve dil-dışı karinelerde aranır. Dil-içi ve dil-dışı karineler, bir başka ifadeyle, lafzî, manevî ve hâlî (makâm) karineler, bize bir metnin ne anlama geldiği yanında, niçin ve nasıl o anlama geldiğini de gösterir.

Dil'e, sarf, nahiv, sözlük ve delalet (semantic) açılardan yaklaştığımızda ve anlamı, araştırmamızın temeli kabul ettiğimizde, karşımıza üç tür anlam çıkmaktadır: vazifî (yapısal) anlam, sözlük anlamı (buna temel anlam, lafzî anlam, harfî anlam, göstergesel anlam da diyebiliriz) ve toplumsal ya da makâm anlamı (bağlamsal anlam). Dilin toplumsal bir olgu oluşu ise toplumsal (bağlamsal) anlamı ön plana çıkarmaktadır. Üç anlam türünden yapısal anlam ve kelimenin sözlüksel anlamı, siyak dışında çok anlamlı ve ihtimallidir, yani kelime cümle-içi ilişkilere girmeden, sözlükte belirtilen tüm anlamlara gelebilir. Ancak sıyâk içine giren bir kelime tek anlamlı olur. Üçüncü olarak zikrettiğimiz toplumsal anlam ise, iletişim amaçlı olan anlam türü budur. Bu tür anlam, bağlamdan çıkarılan anlam olarak bağlamsal anlamı oluşturur ki, bu anlamın oluşması da tabiî ki öncelikle diğer iki anlamın anlaşılmasına bağlıdır[542].

Yukarıdaki üç tür anlamı şöyle açıklayabiliriz: İnfiâl vezninin vazifesinin, fonksiyonunun mutâvaat olması, merfû ismin fonksiyonun fâillik olması vazifî (yapısal) anlamdır, yani dilin tahlil yapılarının ortaya koyduğu anlam, yapısal anlam (functional meaning) olarak nitelenir; sözcüksel anlam ise müfret kelimenin delalet ettiği sözlükteki anlamıdır (lexical meaning); Semantic (delâlî) ya da makâmî (contextual meaning) anlam ise, ne sözün terkibinin tahlili ile, ne de müfret kelimelerin anlamı ile yetinmeyip aksine anlamı, bağlam çerçevesinde (makâm: context of situation) görür[543].

Son açıklamalarda görüldüğü üzere anlam metinde ortaya çıkar. Anlamın ortaya çıkması için, kelimenin öncelikle bir metin içine girmesini, sözcükler arasında yapısal ilişkilerin bulunmasını ve belli bir bağlamda söylenilmesini gerektirir[544]. Şu halde, ses, sarf ve nahiv düzeyinde kelimelerin fonksiyonları, sözlük düzeyinde kelimeler ile anlamları arasındaki örfî ilişkileri tahlil ettikten sonra anlama ulaşmak için toplumsal unsuru yani makamı da mülâhaza etmek gerekir. Toplumsal unsur, delâlî (semantic) anlamın anlaşılması için çok gereklidir. Örneğin, bir kişinin atını görünce أهلا باجميلة demesi ile, aynı ifadeyi karısı için söylemesi durumunda makam değişir. Böyle bir ifadenin ata yöneltilmesi makamı, sakinleştirme (huysuzluğunu giderme) makamıdır. Belki bununla birlikte atın sırtına hafifçe vurulur ya da yan tarafları okşanır. Kadın açısından ise bu anlam, toplumsal makamlara

---

[540] Başkan, *Bildirişim*, s. 90.

[541] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 9. Çünkü dil, birbirleriyle bağlantı, sıkı ilişkiler içinde ses, sarf, nahiv sistemlerinden oluşan bir düzendir. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 33.

[542] Krş: Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 28-29. Cürcânî de kelimelerin değerlerini cümle içi ilişkilere girmesinden alacağına işaret eden sözler söylemektedir. Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 44-45.

[543] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 39.

[544] Krş: Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 341-342.

göre de değişebilmektedir. Bu ifade, gazel (kadının güzelliğini nitelemek) makamında da, tevbîh (azarlama) makamında da, çirkin ve kısa boylu oluşu makamında da söylenebilir. İşte bu gibi ifadelerde delâlî anlama ulaşmak için metnin söylendiği makamı bilmek, çıkarmak gerekir[545].

Rickman'ın verdiği örnek de burada zikredilebilir: "Smith odama hızla girer ve yumruğunu hızla masaya vurur. Bu durum benim için anlamlıdır, çünkü ben birini görmekteyim, onu eski bir dost olarak tanımaktayım ve onun bu davranışının önceden tasarlanmış bir öfkenin ifadesi olduğunu kavramaktayım. Eğer bu olaylardan biri ya da hepsi kaldırılırsa, durum tamamıyla farklı görünecektir; masaya vurulan ani ve nedensiz bir yumruk, bütünüyle hayret verici bir davranış olurdu. Tamamıyla yabancı biri,öfkeyle içeriye girmiş olsaydı, yine durumu oldukça anlaşılmaz bir şey olarak görecektim. Son olarak dostum, önceden tasarladığı bir hareketi yapmak yerine, bir kaza eseri olarak masaya vurmuş olsaydı, durumun daha az bir anlamı olurdu.

Durumun farklı özellikleri ne ölçüde aynı yöne işaret ediyorsa, o ölçüde daha çok anlamlı ya da daha az anlamlı olur. Dostum yalnızca yumruğunu indirmemekte, aynı zamanda kaşlarını çatıp dudaklarını da sıkmaktadır. Bu farklı ifadeler birbirlerini destekler ve tamamlar. Bunun yerine onlar çelişik duyguları gösterseydi, sözgelişi, dostça bir gülümseme öfkeli bir darbeyle birlikte bulunsaydı, yine şaşırmış olacaktım. Aynı durum daha geniş bağlamlar için de geçerli olabilir. Eğer ben son günlerde Smith'ın horlandığını, aşağılandığını ya da hüsrana uğradığını biliyorsam, ortaya çıkan o durum daha da anlam kazanır. Öte yandan yeni terfi etmiş ya da sevdiği kızla evlenmişse, ortaya çıkan o durumu (yumruğunu masaya vurmasını) anlamak biraz güçleşir[546]. Bunun gibi bir işaret veya bir fiilin anlamı da, onu öteki fiillere, işaretlere ve vuku buldukları ortamalara bağladığımız zaman en azından daha bir açıklık ve kesinlik kazanmaktadır. Hatta o işaret veya fiilin anlamı "ancak bu yolla kesinlik kazanır" da denilebilir.

Yine, bir ev hanımının niteliklerinden söz ederken söylenen "O kadın kadın değil" [ليست المرآة هذه (بسيطة) مرأةً] cümlesinde yinelenen kadın iki ayrı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisinde 'erkeğin karşıtı', ikincisinde daha çok (özellikle بسيطة lafzı dikkate alındığında) 'iyi ev hanımı' anlamı

---

[545] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 342. Bağlamdan bağlama, siyaktan siyaka tek bir kelimenin dahi anlamın değişebilmesine şu örneği de verebiliriz: رجل طيب، يوم طيب، طعام طيب Bütün bu terkiplerde طيب kelimesi farklı bir anlam ifade etmektedir. Bu örnekler, dilsel bağlamın örnekleridir. Bkz. eş-Şemsân, *"Cevânib mine'l-istihdâmi'l-vazîfî lil'luga"*, s. 60. Yine, örneğin ما شاء الله ibaresi dahi makama göre ما شاء الله! ما شاء الله! فتح الله عليك، وأشفاك بتلاميذك، كما يشفي بك أساتذتك!! ifadesinde olduğu gibi alay ifade eden bir taaccub sîgası olarak değerlendirilebilir. Ancak ما شاء الله، ما تعودت مثل هذه العناية ifadesiyle duruma göre farklı anlamlar ifade edebilmekle birlikte genelde övgü ifade eder. بسم الله، ما شاء الله! ifadesi ise yeni doğmuş bir bebek görüldüğünde ya da sevindirici bir olaya tanık olunduğunda söylenince teberrük ifade etmektedir. Bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 117.

Bir anlamın kişiye göre değişebileceğini şu Arap meseli de gösterir: صيف وشتاء على سطح واحد Bu söz, aynı anda iki farklı davranışta bulunan kişiden kinâyedir. Bu kinâyenin aslı şöyledir. Bir yaşlı kadın oğlunu bir kızla, kızınıda bir oğlanla evlendirir ve hepsi birlikte tek bir evde beraber ikamet ederler. Bir gün, kocası ile birlikte uyuyan kızına uğrar ve onlara: hava soğuk, birbirinize yapışın ki biraz ısınasınız der. Sonra karısı ile birlikte uyuyan oğluna uğrar ve karısına bağırır: hava sıcak, kocandan (biraz) uzaklaş da uykusunda rahat etsin, der! Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 309.

[546] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 28-29. Ayrıca bakılabilir: Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 58-59.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

çıkarılabilmektedir. Ancak, tümce başka bir metin, başka bir bağlam içinde, kadın olduğu sanılan kişinin kadın değil, erkek olduğu anlamını da yansıtabilir[547].

Direk konumuzla ilgili değil ama dildeki öğelerin insanlar tarafından nasıl esnek kullanıldığını ve değişik işlevler yüklendiğini göstermesi açısından, Türkçe'de birbirine karşıt kavramları yansıtan iyi, fena ve kötü sözcüklerine bir bakalım: 1. Adamı iyi dövmüşler, 2. Adamı fena dövmüşler, 3. Adamı kötü dövmüşler. Bu örneklerde tersanlamlı üç sözcük (iyi, fena, kötü), tek bir kavramı yansıtmaktadır[548].

Toplumun deneyimlerini isimlendiren, niteleyen ya da onlara işaret eden kelimelerin her biri, sözlük içinde, aslı ve vaz' (hakikat) itibariyle toplumun deneyimlerinden birine delaleti yanında, tahvîl (aktarma) aracılığı (mecâz) ile başka birçok deneyimlere de delalet edebilir. Eğer anlamları, deneyimlere (التجارب) karşılık ve onun bedeli olarak vazedersek şunu söyleyebiliriz: Müfret bir kelime (sözlükteki bir birim), müfret olarak (yanlız başına) birden fazla anlama delalet edebilir. Ancak bu kelime, bir söz (makâl) içine konulduğunda bağlam ışığında (makâm) onun anlamındaki çokluk iptal edilecek ve siyak içerisinde artık tek bir anlam anlaşılacak, tek bir anlam ifade edecek duruma gelecektir. Çünkü siyak içerisindeki bir sözün her bir kelimesinin tek bir anlamını belirleyecek lafzî (makâlî) ve hâlî (makâmî) karineler taşıması gerekir. İster vazîfî (fonksiyonel) ister sözlüksel olsun anlam, makâm olmadan çoklu bir yapıya sahiptir ve ihtimallidir. Mana kesinliğini ancak karine ile kazanır. En büyük karine ise makamdır (bağlamdır)[549]. Belki, makâlî (söz için: lafzî ve manevî) karineler, yapısal (vazifî) ve sözlüksel anlamın çokluğunu ve ihtimalliğini ortadan kaldırabilir ancak bu karineler bizi sözün anlamına götürür. Kelimelerin vazîfî (tahlîlî) ve sözlüksel anlamı, ancak sözün anlamına ya da siyaktaki lafzî anlama ya da usulcülerin dediği gibi nassın zahir anlamına denk düşer. Metnin bu lafzî anlamına ulaşıldıktan sonra, hâli karineleri cümle içindeki söz-içi karinelere dahil eden makâmın anlamına yani toplumsal anlama da ulaşmak gerekir. Makâm, tabiî olsun toplumsal olsun, sözün söylendiği durumlardır. Delâlî (semantik) anlama da ancak böyle (lafzî anlam ve bağlamsal anlamın kavranmasıyla) ulaşılır[550].

I - KARİNE'NİN TANIMI

Sözlükte "maksadı gösteren alâmet, işaret, belirti, bir şeyin varlığına ve bir hadisenin meydana gelişine delalet eden emâre ve nişane"[551] gibi manalara gelen karineyi biz kısaca, belirsiz ve güç anlaşılır bir şeyi anlamaya, çözmeye sebep olan hâl, ipucu, belirti olarak da tanımlayabiliriz. Bu açıdan baktığımızda bizim için her şey karine olma niteliğine sahip olabilir. Nitekim, bağlam kelimesi, ileride görüleceği gibi bütün göstergeleri karine çerçevesinde değerlendirmektedir. Dil açısından baktığımızda ise, bütün dilsel göstergeler, söz-içi karineler (lafzî ve manevî) içine girer.

---

[547] Aksan, *Anlambilim*, s. 44. Arapça'sı tarafımızca uyarlanmıştır.

[548] Aksan, *Anlambilim*, s. 44.

[549] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 39. Eylem, gerçek anlamı kullanıldığı bağlam içinde gerçekleşir. Bkz. Kılıç, "*Söz-Eylem Kuramı*", s. 249-250.

[550] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 41, 334.

[551] Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 80, 174.

Karinelerin delalet ettiği anlamlar, kelimelerin delalet ettiği anlamlardan farklıdır. Karineler, nahvî, vazîfî (işlevsel) bir anlama delalet ederler[552]. Bu sebeple Arap dilcileri karineyi "vaz'la olmayan (o konuda aslî olarak kullanılmaksızın) bir şeye delalet eden emr (durum)" olarak tanımlamışlardır[553].

II - KARİNE ÇEŞİTLERİ

Lafzî ve manevî olarak[554] iki kısımda incelenen karinelere hâl karinesini de eklersek üç çeşit karine ortaya çıkar. Lafzî ve manevî karineleri, söz-içi karineler (makâlî) olarak da değerlendirebiliriz. Bu durumda lafzî ve manevî olarak ikiye ayrılan söz içi (القرائن المقالية) karineleri, makâmdan (bağlamdan) anlaşılan hâlî karinelerle birlikte ta'lîk karinelerini oluştururlar. Bunların dışında aklî ve maddî karineler de vardır. Maddî karineleri, suçlunun suç yerinde bıraktığı izler vs. gibi göstergeleri oluştururken, aklî karineler ise mantıkî ve ahd-ı zihnî olarak iki grupta incelenmektedir. Örneğin أنا ذاهب إلى الكلية ifadesinde الكلية ile kastedilen ahd-ı zihnî ile bilinir. Mantıkî karineleri ise kıyas önermeleri, istidlâl ve berâhîn (deliller) oluşturur. Lafzî ve manevî karineler de kendi içinde alt gruplara ayrılmaktadır. Lafzî karineler, irâb, rütbe, siga, mutâbakat, rabt, tezâm, tengîm (ses tonu, vurgu) ve edât; manevî karineler ise isnat, tahsîs, nisbet, tebeiyyet ve muhâlefet gibi alt başlıklardan oluşmaktadır. Bu manevî karineler de kendi içinde alt başlıklara ayrılmaktadır[555]. Hâl karinesi, dar anlamında konuşmacıdan konuşurken sâdır olan hey'ettir[556]. Biz burada dört tür karineden bahsedeceğiz: lafzî karineler, manevî karineler, hâl karinesi, maddî ve aklî karineler.

Zerkeşî, el-Bürhân'da iki tür karineden şöyle bahsetmektedir: Karine, lafzî ve manevî olmak üzere iki çeşittir. Lafzî karineler muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayrılır. Muttasıl lafzî karineler de iki şekilde meydana gelir. Birincisi, tahsîs ve tevil olarak adlandırılır, lafzı, kendisi bulunmadığında hamledilmesi gereken ihtimale yönlendirir. Diğerinde ise lafızla kastedilen anlam onunla zâhir olur, bu da beyan olarak adlandırılır. *Birincisi*, وحرّم الربا (Bakara, 275) âyeti, وأحلّ الله البيعَ (Bakara, 275) âyetindeki maksatın, bey'in tamamının değil, bir kısmının helal olduğuna delalet eder. Ribâ'nın haram kılındığı ifadesi, bey'i tahsis etmiştir. Bu ifade olmasaydı, bey' lafzıyla her türlü alış-veriş anlaşılacaktı. Ancak söz konusu karineyle bu anlam sınırlandırılmış oldu. *İkincisi*, ise kendisi olmazsa lafız kapalı olur ve hükümde tereddüt edilir. Örneğin حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود (Bakara, 187) âyetinde beyaz ve siyah iple kastedilen şeyin gece ve gündüz olduğu من الفجر (Bakara, 187) ifadesi ile açıklanmıştır. Bu ifade olmasaydı kastedilen anlam kapalı olacak ve bir tereddüt geçirilecekti[557].

Munfasıl lafzî karineye gelince bu da iki türdür: birisi tevil, diğeri beyan olarak adlandırılır. *Birinciye* örnek: فإن طلّقها فلا تحِلّ له من بعدُ حتى تَنكِحَ زوجاً غيرَه (Bakara, 230) âyeti الطّلاق مرّتان (Bakara, 229)

---

[552] Krş. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 231.

[553] Bkz. et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1315.

[554] Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 80; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1315.

[555] Bkz. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 190. Mecâzın hazf kısmında bahsedeceğimiz sınâî karineler ise, nahiv kuralları demektir. Bkz. Mecâz < hazf bahsi.

[556] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 342.

[557] Bkz. Zerkeşî, el-Bürhân, II, 347.

âyetinin ric'î talak olduğuna delalet etmektedir. Çünkü karine olmasaydı küll, iki talka ile sınırlı kalırdı. Bu karine her ne kadar iki talka'nın zikredilmesi siyakında mezkûr olsa da başka bir âyette gelmiştir, bu sebeple munfasıl lafzî karinelerden sayılmıştır. *İkinciye* örnek: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (Kıyâmet, 22-23) âyeti, ru'yetin caiz olduğuna delalet etmektedir. Bu âyet, لا تُدركه الأبصارُ (En'âm, 103) ve كَلاَّ إنهم عن ربهم يومئذ لَمحجُوبون (Mutaffifîn, 15) âyetinlerindeki kapalılığı kaldırmaktadır. Şöyle ki, En'âm suresindeki âyette, ruyet mi nefyedilmekte, ihâta (kavramak) mı, bir tereddüt vardır. Mutaffifîn suresindeki âyette ise fâcirlere örtülüdür, ancak ebrâr için isbatı söz konusudur (iyiler görecektir).

Manevî karinelere gelince bunlar sayılamaz, hasredilemez. Örneğin, والمطلّقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (Bakara, 228) âyeti, siğası olarak haber siğasındadır. Ancak bu siğanın hakikat üzere haber siğası olarak hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü onlar, tarabbus etmeyebilirler. Bu durumda Allah'ın vermiş olduğu bir haberin karşıtı yapılmış olur ki bu da muhâldir. Bu karinenin itibar edilmesi (dikkate alınması), bu siğanın emir anlamına hamledilmesini gerektirir. Haber siğasında gelip emir kastedilen birçok örnek vardır[558]. Zerkeşî'nin yaptığı bu açıklamalardan sonra, ele alacağımızı söylediğimiz lafzî, manevî, hâlî, maddî ve aklî karinelere geçelim.

A - LAFZÎ KARİNELER

Siyâkı (cümlenin akışını), yola benzetecek olursak, bu yol üzerinde bulunan açıklayıcı işaretleri de karinelere benzetebiliriz. Kelimenin fiil, isim, sıfat, zarf, edât, hâlife gibi yapılara taksimi, sarf siğaları, sayı, adet, tür, belirlilik gibi çekim yapıları, farklı eklemeler (ziyadeler), yolun farklı ayrımlarını yani cümlenin akışını, siyakını gösteren faydalı ipuçlarıdır. Bahsedilen bu karinelerle birlikte, kelimeler arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılması ve en azından cümlenin lafzî anlamının belirlenmesi için daha birçok karinelere ihtiyaç duyulur[559]. Şimdi biz lafzî karineler başlığı altında irab, rütbe, tertib (söz dizimi), mutâbakat, rabt, tezâm, ses tonu, noktalama işaretleri gibi söz içi karineleri oluşturan öğeleri ele alacağız.

Bunlardan (1) cümlenin tonu yani melodi ve ritim, cümlede vurgunun ve araların dağılımı, (2) kelime dizimi, yani kelimelerin ve kelime gruplarının yerleştirilme düzeni ve (3) edâtlar yani parçaları tebarüz ettirmeye veya bağlamaya ya da bütün cümleyi nitelemeye hizmet eden küçük birimler, bütün dillerde yapı araçları olarak kullanılan karinelerdendir. Bu yapı araçlarından cümle tonu en önemlisidir, ancak ele alınması en zor olanıdır. Yazılı olarak kaydı hemen hemen tamamen imkansızdır. Nokta, soru ve ünlem gibi-noktalama işaretlerimiz sadece en kaba farkları belirtebilme durumundadır[560]. Bazı dillerde örneğin Türkçe'de vurgu yerlerini değiştirerek "köylü ağacı kesti" örneği ile üç ayrı anlam dile getiren üç farklı cümle elde edilebilmektedir: a) köy*lü* ağacı kesti (kesen köylüdür, başkası değil), b) köylü ağac*ı* kesti (başka bir nesneyi değil), c) köylü ağacı kes*ti* (başka bir şey yapmadı, kesti)[561]. Arapça'da ise ses vurgusunun sözcük düzeyinde böyle bir anlam değişimi ortaya koyma özelliği yoktur.

---

[558] Zerkeşî, el-Bürhân, II, 348.

[559] Krş. Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 134.

[560] Porzig, *Dil Denen Mucize*, I. 160.

[561] Aksan, *Anlambilim*, s. 171. Benzeri bir örnek için bkz. Yalçın, *Şiirin Ortak Paydası*, s. 86-87.

Cümlede kelimelerin dizilişi ise hiçbir dilde keyfe veya tesadüfe bırakılmamıştır. Diziliş bakımından hareket imkanı dilden dile daha küçük veya daha büyük olabilir -buna göre de sabit veya serbest kelime dizimi yapılır-, fakat bunlar hep, söz için ayrı özel anlama sahip, belirli imkanlardır[562] ve bizim için burada cümlenin anlaşılmasında önemli etkileri, katkıları bulunan lafzî karineler olarak ele alınacaktır.

Cümleye bütünlük içerisinde bakılması gerekir. Bir diğer ifadeyle bütünün anlamı cüzde, cüzün anlamı da bütündedir. Bir cümle bazen bir temel ve birkaç yan cümlelerden oluşabilir. Bu sebeple temel/yan cümlelerin belirlenmesi ve bütün cümlelere bir bütün olarak bakılması gerekir. Örneğin لم ... يشتر سيارة خاصة ifadesinden arabanın satın alınmadığını anlıyoruz. Ancak cümlenin geri kalan kısmını ... إلا بعد أن اقتنع بضرورته duyduğumuzda/okuduğumuzda cümlenin manasını tekrar gözden geçirmemiz gerekecektir. خالد هو الموظف النشيط والطبيب المخلص ... ifadesinden Halid'in çalışkan aktif bir görevli (memur) ve samimi bir doktor olduğunu anlarız. Cümle ... هو كمال şeklinde devam edecek olursa, bu durumda çalışkan aktif bir görevli olanın Hâlid, samimi bir doktor olan ise Kemâl olduğu ortaya çıkacaktır. أنتم لستم طلاباً ... şeklinde bir ibare duyduğumuzda zihnimizde belirli bir anlam belirirken, ... أنتم لستم طلابا مجتهدين (Siz çalışkan öğrenciler değilsiniz) cümledeki anlamından farklıdır. ... أنتم لستم طلاباً مجتهدين فحسب، بل cümlesindeki anlam (Sizler sadece çalışkan bir öğrenciler değilsiniz, aynı zamanda ...) ise daha farklıdır[563]. Bu bize aynı zamanda cümleye eklenen her bir birimin, cümlenin genel anlamını değiştirebileceğini gösterir.

Şimdi lafzî karinelerden ne anladığımızı daha ayrıntılı olarak ele alıp, açıklayalım. Sayı (1, 2, vb.) ile gösterilen her madde, lafzî bir karine olarak düşünülmelidir.

1 - Sözdizimi

"Dil, sözcüklerden ve bu sözcüklerin belli dilbilgisi kurallarına uygun olarak dizilmelerinden oluşur"[564]. Bu hüküm cümlesinde de belirtildiği gibi, bir kelimenin belirli bir anlam ifade etmesi için cümle içine dahil olması gerektiğinden ve yargı, hüküm bildiren tek birimin cümle olmasından dolayı kelimelerin bazı dilbilgisel kurallar çerçevesinde biraraya getirilerek cümlenin oluşturulması gerekmektedir. Ancak, bir cümlenin anlamı, onu oluşturan sözcüklerin anlamlarının toplamı olarak görülebilecek bir şey değildir, böyle olsaydı, tek tek sözcüklerin anlamlarını tanıdığımız an, herhangi bir sözcükler bileşiminin anlamını belirlemek de çok kolay bir iş olurdu. Ne yazık ki, dil o denli kolay değildir; İngilizce'de *güneşlik* anlamına gelen "Venetian blind", *kör Venedikli* anlamına gelecek "blind Venetian" ile aynı şey değildir. Şu halde terkipler, anlamlarını kazanırken tertibin (sıranın, dizilişin) de dikkate alınması gerekir. Bu meyanda belki de bir tümcenin anlamlılığı için söyleyebileceğimiz en bâriz şey, kendisini oluşturan sözcüklerin anlamlarının dizgisel bir toplamı olmadığıdır. Yine İngilizce *dolmakalem* anlamına gelen "fountain pen"deki pen ile *oyun bahçesi* anlamında "play pen"deki pen

---

[562] Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 160; Aksan, *Anlambilim*, s. 162.

[563] Krş. Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 16-17.

[564] Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 15.

sesbilim ve yazım açısından özdeş olmakla birlikte, birbirinden apayrı şeylerdir. Zira bir cümledeki sözcükler karşılıklı etkileşim içindedirler[565].

Sözcükler tek başlarına birçok değişik anlam alabilirler; bir tümcede hangi anlamı aldıkları ise, kullanıldıkları bağlamla belirlenir. Başka deyişle, sözcüklerin anlamları hem tümcedeki sözcüklere, hem de kendilerinin tümcedeki dilbilgisel işlevlerine bağlıdır. Bir tümcede sözcükler arası ilişkiyi özenle incelediğimiz an, karşılıklı etkileşimin, sözcüklerin kümelenme biçimlerine bağlı olduğunu apaçık görürüz. Örneğin, İngilizce'deki "They are hunting dogs" tümcesinden, "are hunting"i eylem diye kümelendirirsek "Köpekleri avlıyorlar" anlamı, "hunting dogs"u ad öbeği diye görürsek "Bunlar av köpegidir" anlamı çıkar. Cümle içindeki sözcüklerin nasıl kümelendiklerini bilmeden onları anlamlandıramayız; bu da cümlenin sözdizimsel yapısını göz önünde bulundurmamız gerektiği anlamına gelir[566].

Şu halde bir yüzüğün kendisi değişmediği halde bulunduğu yere göre örneğin sağ elin uygun parmağına takıldığı zaman 'nişanlılık', sol ele takıldığı zaman 'evlilik' anlamını vermesi ve yine (0) rakamının sağda (70) ya da solda (07) olmasına göre iki ayrı anlama gelebilmesi gibi, göstergenin (sözcüklerin) de kendisi dışında belli bir 'dizilim', bir 'düzenlenim' etkeni bulunmakta ve bu soyut kuralın, kendi payına bir anlam taşıyabildiği ortaya çıkmaktadır. Türkçe'den verilecek şu örneklerde de bu konuyu aydınlatacak niteliktedir: "Seni göreyim-Göreyim seni." "Karıkoca geldi-Kocakarı geldi." Bu gibi örnekler, bir sözcüğün yer değiştirmesi ile, anlamın bir ölçüde nasıl başkalaştığını göstermektedir; terkiplerin anlamları arasındaki fark ise sadece dizim farklılığına dayanmaktadır[567].

Cümle kurgusunun (dizge'nin) kelimeleri (tek tek göstergeleri) aşan yönünün önemli olduğunu, sözcükler kadar dizge'nin de anlamı belirlediğini gösteren bir örnek de şudur: The hunter killed the tiger. (Avcı kaplan(ı) öldürdü.) Bu cümlede üç değil, dört öge bulunmaktadır. a) the hunter, b) killed, c) the tiger ve d) bu üç öge arasındaki ilişkiler. Eğer cümleyi "The tiger killed the hunter" (Kaplan avcı(yı) öldürdü.) şeklinde ifade etsek, mana değişecektir[568].

Cümle, Arap dilinde esnek bir yapıya sahiptir. Nitekim, cümle, her ikisi de müfret ya da her ikisi de cümle ya da birisi cümle diğeri müfret olan mübteda ve haberden oluşan isim cümlesi olabilir: الله ربنا ومحمد نبينا، أو ربنا الله ونبينا محمد (Allah Rabbimiz, Muhammed nebimizdir; Rabbimiz Allah, nebîmiz Muhammed) ve "لا إله إلا الله" كلمة التوحيد أو تنجي صاحبها من الخلود في النار ("Lâ ilahe illallah" kelime-i tevhidtir ya da "Lâ ilahe illallah" sahibini/söyleyeni sonsuza dek ateşte kalmaktan kurtarır) ve العلم يدعو إلى الإيمان ويقوي العقيدة (İlim, imâna çağırır/götürür ve inancı güçlendirir) örneklerinde olduğu gibi. Cümle, sadece fiil ve fâilden oluşan ya da mef'ûl ya da iki mef'ûlden vb. oluşan fiil cümlesi de olabilir. Mef'ûlu fiilden önce getirebileceğimiz gibi fiilden sonraya da getirebiliriz. Yine fiili, fâilden sonra ya da her ikisi arasına

---

[565] G. A. Miller, *"Ruhdilbilim İçin Temel Öneriler"* s. 153-154.

[566] G. A. Miller, *"Ruhdilbilim İçin Temel Öneriler"*, s. 154.

[567] Başkan, *Bildirişim*, s. 85. Ayrıca bkz. A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 69. Sayının solundaki sıfıra yapılan bir teşbih ifadesiyle söylenen صفر عنى الشمال terkibi her dilde söz konusu olabilmektedir. Bu ifadeyle kastedilen söz konusu olan şeyin hiç kıymetinin, değerinin olmadığı anlamıdır. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 308.

[568] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, (dipnot) s. 69.

(fiil ve fâil arasına) getirebiliriz. Mansubların çoğunda da durum böyledir; kendisinden kasdedilen belagî maksatlara göre onların cümle içinde hareket etme hürriyetleri vardır. Haber, zarf ya da câr ve mecrûrdan oluşan şibh-i cümle de olabilir[569].

İrabın, karine olarak ele aldığımız sözdizimine yani cümlede kelimelerin takdim ve te'hirine ve böylece cümlenin çeşitliliğine büyük bir katkısı vardır; kelimelere hareket hürriyeti vermekte, terkip çeşitliliği sağlamaktadır. Arapça cümlenin esnekliği (cümle öğelerinin yer değiştirmesi, takdim ve tehiri) ve çeşitliliğindeki (isim-fiil cümlesi şeklinde) bu üstünlük, cümle içindeki müfredât (birimler) her ne kadar yer değiştirirse değiştirsin ve cümle içindeki tasarruf her nasıl meydana gelirse gelsin, mananın izah edilmesini (bir dereceye kadar) üstlenen Arap Dili'nin bu irab özelliğine dayanmaktadır. Bu sebeple Arapça âmmice lehçeler, irab gereksinimi ortaya çıkan haberî usluplardan sadece isim cümlesiyle yetinme durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Çünkü, cümlede iki ya da daha fazla mef'ûl alan geçişli (müteaddi) bir fiil bulunduğunda ve zâhir bir karine olmadığında, hem fâil hem de mef'ûl olmaya uygun isimlere, sözü edilen fonksiyonları (fâillik, mef'ûlluk gibi) belirleyecek (bu işlevleri yükleyecek) irabtır, irab olmadığında ise bu gibi yapılardan uzak durulacak ve sınırlı cümle yapılarıyla yetinilecektir[570].

Sözdiziminde göze çarpan en önemli özellik, bir birimin yerinin değiştirilerek öne alınması durumu olan takdimdir. Çünkü bunun tersi durum olan te'hîr'de de başka bir birimin takdimi söz konusudur. Şu halde sözdiziminde ele alınması gereken ilk ve belki de tek olgu takdimdir.

Arapça terkipte mavsûl sıladan, mavsûf sıfattan önce; beyan mübeyyenden, ma'tûf (nesk) ma'tûfun aleyh'ten, tevkît müekkedten, bedel mübdelden, temyiz fiilden sonra gelmelidir. Yine harf-i cerin mecrûrdan, atıf harfinin matuftan, istisnâ edâtının müstesnadan, kasem harfinin muksem bih'den, vâv-ı maiyyenin mef'ûl maahu'dan, muzâfın muzâfun ileyh'ten, fiilin fâilden ya da nâib-i fâilden, şart fiilinin cevabından önce gelmesi de korunması gereken tertiplerdendir (dizim), diğer bir ifadeyle bahsedilen bu birimler, cümle içinde ancak belirli yerlerde gelen, belirli yerleri bulunan birimlerdir. Mübteda ve haberin, fâil ve mef'ûl bihin, zamir ve merciin, نِعْمَ'den sonraki fâil ve temyizin, hâl ve mutasarrıf fiilin, mef'ûl bih ve fiilin tertibi ise mahfûz yani korunması gereken tertiplerden değildir, dolayısıyla bunların yerleri değişebilir[571].

Bütün bu durumlarda rütbe, mananın belirlenmesine yardımcı olan karinelerden birini oluşturur. Örneğin, ضرب زيد عمراً ifadesinde Zeyd'in fâil oluşunu belirlemede kullanılan karinelerden birisini rütbe oluşturur. Çünkü, Zeyd lafzı fiilden sonra gelmiştir. Fakat şu da var ki fâilin tertibi mahfuz olmayıp, yer değişikliği yapılmaya müsaittir. Bazen ise fâilin rütbesinin korunması gerekebilir, böylesi durumlarda fâilin yerinin (rütbesinin) korunmaması karışıklığa sebep olabilir: ضرب موسى عيسى ve أخي أخوك gibi denir. İbaredeki kelimenin vazifesi (fonksiyonu) âmmice lehçelerde ancak siyaktan ya da cümlenin diğer unsurları yönüyle (açısından) tertibinden anlaşılabilir. Bkz. Vâfî, *İlmu'l-luga*, dipnot, s. 313.]

---

[569] Bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 77.

[570] Bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 6, 77-78; Lyons, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 148 (dipnot). [Arapça'dan türemiş âmmice dillerde (lehçelerde) harekelerle murab olan tüm kelimelerde sükunla vakfedilir ve harflerle murab kelimelerde (ikil, düzenli eril çoğul, beş isim vs...) ise tek bir durum sözkonusudur. Örneğin: .. أخوك مجتهد، ضربت أخوك، سلم على أخوك gibi denir.

[571] Bu gibi konular, nahivde cevaz-ı takdim ya da cevaz-ı te'hir adı altında ele alınmaktadır. Bkz. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 207.

صديقي ifadelerinde Musa'nın fâil, "kardeşim" terkibinin ise mübteda olduğunu ancak rütbeyi dikkate aldığımızda belirleyebilmekteyiz. Çünkü ancak bu şekilde (rütbeyle) karışıklık, kapalılık ortadan kaldırılabilmektedir. Şu halde, rütbe de kelimenin fonksiyonel anlamının belirlenmesine delalet eden karinelerden önemli bir tanesidir. Özellikle mebniyâtta irab alâmetinin zâhir bir şekilde bulunmaması, kişiyi rütbe karinesine yöneltir ve irab alâmeti rütbe ile telafi edilir[572]. Çünkü irab bir açıdan rütbenin (takdim ve tehir) işlevini görmektedir.

Şu örneklere bakarsak bazılarının rütbesini (yerini) koruduğu bazılarının ise korumadığı görülür. Cümle olarak anlamları bazen de kullanımları değişmektedir[573]: ما أمر جاء بك ve و أمر ما جاء بك örneklerinin birincisinde mâ şart edâtı, ikincisinde ise ism-i mavsûl olarak gelmektedir. أوَ زيد قائم ve "أزيد قائم" cümlelerindeki anlam farkı ise çok açıktır. Hemze'nin vâv'dan önce getirildiği örnekte hemze vâv ile birlikte atf edâtı, diğerinde ise hemze bir istifham edâtıdır. أعرف كيف حدث هذا (كيف مفعول به) ve و أعرف هذا (كيف بدل) كيف حدث örneklerinde كيف ve هذا lafızlarının yer değiştirilmesi ile birisinde mef'ûlluk, diğerinde ise bedellik söz konusu olmuştur. السلام عليكم ve (رد التحية) وعليكم السلام cümlelerinden birincisi selam verenin diğeri ise selamı alanın sözüdür.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi kelimelerin kendileri değişmediği halde, sadece yerleri değişmesiyle anlamın değişmesi söz konusu olabilmektedir. Aynı şekilde إن زيداً كالأسد (Zeyd, aslan gibidir) ve كأنّ زيدا الأسدُ ifadelerinde kelimeler aynı olduğu halde, nazm (tertib) değiştiği için anlam da değişmiştir: her iki anlatımda da Zeyd aslana benzetilmekte, ancak ikincisinde bu teşbih ifadesi daha da vurgulanmakta, ziyade edilmektedir[574].

Takdim, ilgi ve inâyet demektir; kişi kendisi için önemli olanı daha önce zikreder. Sîbeveyh, bu konuda özetle şunları söylemektedir: Daha önemli olan ve beyanına daha fazla inâyet gösterilen şeyler takdim edilir. Örneğin, her ne kadar fâil ve mef'ûl her iki birim de kişiyi ilgilendirse de ve her ikisine önem verilse de, takdimle birisinin diğerinden daha önemli olduğu belirtilir[575].

Kelimelerin yer değiştirmesinin ve cümleye bazı eklemeler yapılmasının, anlama nasıl yansıdığını ve kullanım yerlerinin nasıl değiştiğini şu örnekler için söylenenler daha iyi açıklar kanısındayız:

زيد منطلق　　زيد المنطلق　　المنطلق زيد

Bu üç cümlenin her birinde diğerlerinde olmayan kendine has bir maksat ve anlatım vardır. زيد منطلق cümlesi bir ibtidâî cümle olup, hüküm hakkında (Zeyd ya da Amr'ın ayrılıp ayrılmadığı hakkında) bir bilgisi olmayan kişiye söylenir. زيد المنطلق ifadesinde ise muhatap, bir kişinin ayrıldığını bilmekte,

---

[572] Hassân, *el-Lugatu 'l-Arabiyye*, s. 208-209.

[573] Örnekler için bkz. Hassân, *el-Lugatu 'l-Arabiyye*, s. 209.

[574] İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 318; el-Cürcânî, *Delâilu 'l-i 'câz*, s. 258, 265. Cürcânî, takdîm ve tehîr konusuna geniş bir bölüm ayırmış, inâyet ve ihtimamla kastedileni örneklerle anlatmıştır. Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu 'l-i 'câz*, s. 106-145.

[575] Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 34, 56; el-Cürcânî, *Delâilu 'l-i 'câz*, s. 107; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 305.

mütekellim ise ayrılan kişinin başkası değil de Zeyd olduğunu bildirmektedir[576]. زيد المنطلق ile زيد المنطلق arasındaki fark ise şudur: زيد المنطلق ifadesinde dinleyicinin gerçekleştiğini bildiği gerçekleşmiş bir ıntılaktan söz edilmekte, ancak, dinleyici bu ıntılâkın Zeyd'den mi Amr'dan mı olduğunu bilmemektedir. زيد المنطلق denilerek bu şüphe kaldırıyor ve ayrılan kişinin Zeyd olduğunda kesin bilgi veriliyor. المنطلق زيد dediğinde ise uzaktan ıntılak eden, ancak, kim olduğu kesin seçilemeyen bir insan görülüyor; Zeyd mi Amr mı olduğu bilinmiyor, المنطلق زيد denilerek uzaktan görülen kişinin Zeyd olduğu bildiriliyor[577]. Aslında yukarıda zikrettiğimiz, lafızları birbirine yakın ancak yerlerinin değiştirilmesi durumu söz konusu olan bu örnek, aynı zamanda "kelimenin anlamı yok kullanımı var" tezini de destekler niteliktedir.

Takdim-tehirle ilgili şu örneği de vermek istiyoruz: زيد أخوك وأخوك زيد Bu iki cümlede lafızlar aynı olduğu halde kullanıldıkları yerleri, söz dizimleri farklı olduğu için aralarında bir fark vardır. Örnegin زيد أخوك cümlesinde (Zeyd, senin kardeşindir) bir yakınlık (akrabalık derecesi) bildirilmekte, وأخوك زيد (Senin kardeşin Zeyd'tir) cümlesinde ise isim (Zeyd) tarif edilmektedir. Yine, زيد أخوك cümlesinin anlamına göre sizin Zeyd dışında bir kardeşiniz olabilir. Ancak أخوك زيد denildiğinde sizin Zeyd'ten başka bir kardeşinizin olmadığı anlaşılmaktadır[578].

Şimdi sözdizimi çerçevesinde bazı usluplardaki kelime diziminde meydana gelen değişimleri örneklerle biraz daha açmak istiyoruz. Yukarıda verdigimiz örnekler, geneli olumlu haber cümleleriyle ilgiliydi. Şimdi önce istifham uslubundaki söz dizimiyle ilgili örnekler vereceğiz. Örnegin, hemze ile yapılan istifhamda fiili başa alıp أفعلت؟ şeklinde söylenildiğinde, şüphe fiilin kendisinde olmakta; sözün odak noktası, fiil üzerinde yoğunlaşmaktadır. Böyle bir istifhamdaki amaç, fiilin olup olmadığını sormaktır. İsmin başa alınmasıyla yapılan أأنت فعلت؟ şeklindeki bir istifham cümlesinde ise şüphe, fâilin kim olduğu konusundadır. أبنيتَ الدارَ التي كنت على أن تبنيَها؟، أقلتَ الشعرَ الذي كان في نفسك أن تقوله؟، أفرغت من الكتـاب الـذي كنـت تكتبـه؟ gibi sorularda fiil başa alınmıştır. Çünkü burada soru, fiilin kendisi ile ilgilidir ve şüphe fiil hakkındadır. Yani soru soran kişi, fiilin olup olmamasında şüphelidir. Fiilin gerçekleşip gerçekleşmemesi de mümkündür. Fakat aynı sorularda isim başa alınarak أأنت بنيتَ هذه الدارَ؟، أأنت قلتَ هذا الشعرَ؟، أأنت كتبـت هـذا الكتـاب؟ şeklinde söylendiğinde, fiil hakkında hiç bir şüphe söz konusu değildir. Şöyle ki, böyle bir anlatımda, evin inşa edilmiş, şiirin söylenmiş, kitabın yazılmış olduğuna zaten işaret edilmektedir, ancak fâilin kim olduğu konusunda bir tereddüt vardır ve fâilin o kişi olup olmadığı öğrenilmek istenmektedir[579]. Şu halde, أأنت بنيتَ الدار التي كنت على أن تبنيَها؟، أأنت قلتَ الشعرَ الذي كان في نفسك أن تقوله؟

---

[576] el-Cürcânî. *Delâilu'l-i'câz*, s. 177, 178.

[577] el-Cürcânî. *Delâilu'l-i'câz*, s. 186. Ayrıca bakılabilir: Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 159-160.

[578] Suyûtî. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I, 2/293-294.

[579] el-Cürcânî. *Delâilu'l-i'câz*, s. 111; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 300-301. Benzeri örnekler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 315-316.

أبنيتَ هذه الدار؟، أقلتَ هذا الشعر؟، أكتبتَ هذا الكتاب؟ ve أأنت فرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه؟ şeklindeki ifadeler yersiz ve yanlıştır. Çünkü, göz önünde bulunan bir şey için 'var mı yok mu' demek yanlıştır[580].

Olumsuz bir yapıda takdim-tehirin (söz diziminin) ne gibi bir anlam değiştirdiğini görmek için şu ifadelere bakmak yeterlidir: ما فعلتُ (Yapmadım) bu anlatım şeklinde, yapılıp yapılmadığı kesin olmayan bir fiilin sizin tarafınızdan yapılmadığı anlatılmaktadır. Aynı ifade isim cümlesine dönüştürülüp fiilden önce zamir getirilerek ما أنا فعلتُ şeklinde söylendiğinde, yapılmış olduğu kesinleşen bir fiil, sizin tarafınızdan yapılmadığı anlatılmaktadır. Örneğin, ما أنا قلتُ هذا ifadesinde bu ifadeyi söyleyenin siz olmadığınız anlatılmaktadır, zira bu sözü söyleyen birisi vardır. ما ضربت زيداً örneğinde ise Zeyd'i sizin dövmediğiniz anlatılmaktadır. Fakat sizin Zeyd'i dövmemiş olmanız da Zeyd'in hiç kimse tarafından dövülmediğini göstermez. Bu örneğe göre, Zeyd dövülmüş de olabilir, dövülmemiş de. ما أنا ضربت زيداً şeklinde söylenilmesi durumunda ise Zeyd'in dövüldüğü, ancak dövenin sen olmadığın anlamı çıkacaktır[581].

Ayrıca burada şunu da zikretmek gerekir: ما ضربت زيداً، ولا ضربه أحدٌ سواي ve ما قلتُ هذا، ولا قاله أحد من الناس gibi ifadeler söylenebilir, ancak ما أنا ضربت زيداً ولا ضربه أحد سواي ve ما أنا قلتُ هذا ولا قاله أحد من الناس şeklindeki anlatım tarzları yanlıştır, söylenemez. Bunun sebebine gelince, önce لستُ الضاربَ زيداً أمسِ denilmekte, onun dövüldüğü belirtilmekte (ancak döven sen değilsin başkası) daha sonra da وما ضربه أحد من الناس (onu hiç bir kimse dövmedi) denilip, daha önce söylenen hüküm yalanlanmaktadır. Yine, önce لست القائل ذلك şeklinde deyip onu söyleyen birinin olduğu kabul edilmekte sonra da وما قاله أحد من الناس diyerek önceden söylenilenle çelişilmektedir. ما أنا ضربت إلا زيداً cümlesi de aynı çerçevede değerlendirildiğinde cümlede bir bozukluğun, bir tersliğin olduğu göze çarpmaktadır. Çünkü nefyin İllâ ile nakzedilmesi Zeyd'i dövmüş olmanı gerektirmekte, zamirin takdim edilip, hemen öncesinde nefy harfinin getirilmesi ise onu senin dövmüş olmayacağını ifade etmektedir ki, böylece anlatımda çelişki ortaya çıkmaktadır. Oysa ما ضربت إلا زيداً ya da ما أنا ضربت زيداً şeklinde denilmesinde hiç bir sorun yoktur[582].

Nefy cümlesinde mef'ûlun takdimine de bir örnek verip kullanım yerlerinin nasıl değiştiğini gösterelim: Fiil takdim edilerek (başa alınarak) ما ضربت زيداً şeklinde söylenilmesi durumunda bu anlatımla Zeyd'i dövmediğin üzerinde yoğunlaşılırken ve de Zeyd'i başkasının dövüp dövmemesi ile ilgili herhangi bir işarette bulunmazken (yani Zeyd'in dövülüp dövülmediği konusu mübhem ve

---

[580] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 112.

[581] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 124; Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 305-307; Kazvînî, *Telhîs*, s. 75-79; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 113. Olumsuz cümlelerde tahsis için ayrıca bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 99-100; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 149-150.

[582] Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 125-126; Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 305-307; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 149-150.

muhtemeldir), mef'ûl, fiilden önce getirilerek ما زيداً ضربت şeklinde takdim edilmesi sonucunda anlatılmak istenilen, birisinin (senin tarafından) dövüldüğü ancak bunun Zeyd olmadığıdır[583].

Câr-mecrûrun durumu da mansubun hükmü gibi olup, ما أمرتك بهذا (Sana bunu emretmedim) denildiğinde anlam, sizin ona onu emretmediğiniz şeklindedir. Bu ifade, ona başka bir şey emretmiş olmanızı da gerektirmez. ما بهذا أمرتك (Sana, bunu emretmedim) şeklindeki bir ifadede ona başka bir şey emretmiş olunur[584]. Şu halde karşı tarafa bir şey emretmiş olunmadığında birinci ifade, başka bir şeyin emredilmiş olunması durumunda ise ikinci ifade tarzı kullanılmalıdır.

Olumsuz cümleler için söz konusu edilen ve selbin umûmu - umûmun selbi terimleriyle anlatılan da söz dizimi çerçevesinde gerçekleşen bir takdim olgusudur. Selbin umûmu durumu, umûm bildiren bir kelimenin nefy edâtından önce getirilmesiyle olur: ..كل تلميذ لم يجتهد يعاقب (Çalışmayan tüm öğrenciler) gibi. Burada dikkat edilmesi gereken şey, umûm edâtının daha sonra gelen bir şeyin mamülü olmaması gerekir. Eğer -lafzen önce gelsin ya da sonra gelsin- mamül olursa كلّ ذنبٍ لم أصنع و لم آخذ كلّ الدراهم (Bütün suçları işlemiş değilim, bütün dirhemleri almış değilim) gibi, bu durum, umûmun selbi-nefyin şümulü olarak isimlendirilir. Bu, nefy edâtının umûm edâtından önce getirilmesiyle olur. Birincisinde (selbin umûmu) nefy, her fert için iken; ikincisinde nefy genellikle (galiben) mecmû içindir. Az olarak da nefyin umûmu için gelmiştir: إن الله لا يحب كل مختال فخور (Lokmân, 31/18) âyetinde olduğu gibi[585].

Küll lafzı, olumsuzluk edâtından önce geldiğinde ise, örn. كلُّهم لا يأتيك، وكلُّ ذلك لا يكون، كلّ هذا لا يحسنُ gibi, onlardan birinin gelmediği, işaret edilen şeylerden birinin olmadığı ya da güzel olmadığı kastedilmiş olur. Yine, şu hadiste[586]: Zu'l-yedeyn, peygambere أقصرت الصلاةُ أم نسيت يا رسول الله؟ Peygamber cevaben: كلُّ ذلك لم يكنْ der. Zu'l-yedeyn: بعضُ ذلك قد كان şeklinde yorumlar. Oysa hadisin anlamı, şüphesiz her iki durumun da nefyi üzeredir (yani her ikisi de olmadı demektir)[587] ve yine peygamber, bunlardan birinin olmadığını kastetmektedir. Yani ne kısalma ne de unutma olmamıştır. Eğer لم يكن كلّ ذلك deseydi, bu durumda anlam onlardan bazısının olduğu anlaşılırdı. Şu da bilinmelidir ki, لم يأتني القوم كلهم، لم أر القوم كلهم şeklinde denildiğinde onlardan bazıları gelmiş olurlar, ben de bazılarını görmüş olurum. Bu sebeple لم يأتني القوم كلهم، ولكن أتاني بعضُهم، و لم أر القوم كلهم، ولكن رأيت بعضَهم şeklinde denilerek, olumsuzdan sonra olumlu getirilebilir. Ancak كل lafzı başa alınıp كلهم لم يأتني، ولكن أتاني بعضهم، كل ذلك لم يكن، ولكن كان بعض ذلك

---

[583] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 126; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 113.

[584] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 127.

[585] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 314; Kazvînî, *Telhis*, s. 83-89; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 98-99; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II. 16-17; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 151; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 138.

[586] Hadisin benzer rivâyetleri için bkz. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Salât, hadis no: 460, Âdâb, hadis no: 5591.

[587] el-Cürcânî, Delâilu'l-i'câz, s. 281-282.

şeklinde söylenmesi caiz değildir. Çünkü bu tenakuza götürür. O da şu ki: onlardan hiç birisi bana gelmedi, ancak onlardan bazısı bana geldi, demektir[588].

2 - Dilin Yardımcı Öğeleri: Vurgu/Noktalama İşaretleri

Dil tam bir alet olmadığı için konuşurken, vurgulama, tonlama, yavaşlama, hızlanma, yükseltme ve alçaltma, hatta susma gibi sese bağlı birçok çarelerve bunlardan başka, mantık ve duygunun açıklanmasında yardımcı araç olarak, jest, mimik gibi devime ve şekle bağlı araçlardan (sözdışı bildirişme düzenlerinden) da faydalanılacaktır[589].

İşte bizim burada dilin yardımcı öğeleri olarak ele alacağımız konular: vurgu (ses tonu)/noktalama işaretleri, jest ve mimiklerdir. Bunlardan vurgu (accent, stress, Betonung), sözcüğü oluşturan hece için söz konusu olduğunda, hecelerden birinin baskılı söylenişi anlamına gelir. Söyleyişte vurgulu hece daha belirgin, daha yüksek sesli, yerine göre, dikkati çekecek ölçüde patlamalı bir nitelik taşır[590]. Kelime veya cümledeki vurgunun yeri, çoğu kere öğelere farklı işlevler yükleyerek anlamı değiştirir. Örneğin Türkçe'de bir sözcüğün birinci hecesinin vurgulu söylenişiyle ikinci hecesinin vurgulu söylenişi, onu iki ayrı sözcük, dolayısıyla dilin içinde iki ayrı öge durumuna bile getirmeye yeterlidir: yápma (yapmak'tan olumsuz buyrum), yapmá (yapay, sun'i); yázma (yazmak'tan olumsuz buyrum), yazmá (elle yazılmış, başörtüsü), sirkeci' (sirke yapan, satan), Si'rkeci (yer adı), ordu' (asker), Órdu (yer adı), ikinci hecede vurgulu aske'rim (ben askerim) ile son hecede vurgulu askeri'm (=benim askerim) ve birinci kelimede belirtme vurgusu olan se'n gel (yani başkası değil) ile belirtme vurgusu son kelimede olan sen ge'l (yani gitme) ... gibi[591]. Vurgu ile yapılan bu farka tonem (tonème, anlam farkı yapan ton türü=morphotonème) farkı denilmektedir[592].

Arap dilinde de hece vurgusu (نبر المقطع)[593] vardır. Arapça'daki ses vurgusu, İngilizce'deki gibi kuralsız değildir, -çünkü İngilizce, hece vurgusu yönüyle hiç bir kural tanımayan bir dildir-, aksine Fransızca'da olduğu gibi belirli kuralları bulunur. Örneğin İngilizce "Torment" kelimesi hem fiil olarak "işkence etmek" hem de isim olarak "işkence" anlamında; "Augment" kelimesi ise yine hem fiil olarak "gelişmek, artmak, büyümek" hem de isim olarak "gelişme, büyüme, artma" anlamında kullanılır. Bu iki anlamı birbirinden sadece hece vurgusu ayırır. Arap dilinde ise hece vurgusunun anlam yönüyle bir işlevi yoktur. Arap dilinde bu gibi farklı anlamlar genelde farklı yapı ya da sigalarla anlatılır. Örneğin genelde isim sigaları, fiillerinkinden farklıdır. Nadiren de olsa isim ve fiil sigaları birbirine benzeştiklerinde isim, tenvin alarak digerinden ayrılır[594]. Arapça'da ses vurgusuna, siga ya da

---

[588] el-Cürcânî, Delâilu'l-i'câz, s. 283. Benzeri ifadeler için ayrıca bkz. el-Alevî, et-Tırâz, 295-296.

[589] A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 13-14; Çağlar, *"Bildirişme ve Dil"*, s. 18-19.

[590] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 58. Ayrıca bakılabilir: Çağlar, *"Bildirişme ve Dil"*, s. 19.

[591] A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 69-70; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 58. Ayrıca bakılabilir: Çağlar, *"Bildirişme ve Dil"*, s. 19.

[592] Vokal uzunluğunun yaptığı anlam farkının adı ise kronemdir (chronème, anlam farkı yapan ses uzunluğu veya kısalığı= morphochronème): örneğin askeri ile askerî, alem ile âlem gibi. Bkz. A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 69-70.

[593] Arap Dilinde hece vurgusu hakkında geniş bilgi için bkz. el-Halvânî, *el-Vâzıh fi ilmi 's-sarf*, s. 13-16. Ses vurgusu hakkında bkz. Hassân, *el-Lugatü 'l-Arabiyye*, s. 170-175; el-Halvânî, *el-Vâzıh fi ilmi 's-sarf*, s. 20.

[594] el-Halvânî, *el-Vâzıh fi ilmi 's-sarf*, s. 18.

kelime içinde herhangi bir vazîfî (yapısal) anlam verilmez[595], ses vurgusunun (tonlama) ancak cümle anlamıyla bir ilişkisi vardır, yani ses vurgusunun vazifî bir anlamı vardır.

Hece vurgusu dışında, kelime vurgusu da benzeri bir fonksiyon yerine getirebilmekte, örneğin Türkçe'de vurgu sözcükleri birbirinden ayırabilmekte, böylece sözdizimsel bir görev yerine getirebilmektedir[596]. Kelime vurgusunun Arapça'da cümle anlamını etkileyen yapısal bir anlamı vardır[597]. Japonca'da hiçbir vurgu yokken, tek hecelilik (monosyllabisme) yüzünden kök kelime hazinesi fakir olan Çince, anlam çeşitliliğini bir kelimeyi türlü şekillerde tonlama yoluyla sağlamaktadır[598].

Tengîm, daha önce de belirttiğimiz gibi, yazı dilindeki noktalama işaretlerinin işlevini görür. Ancak vurgu (ses tonu), cümlenin işlevsel anlamına noktalama işaretlerinden daha açık bir şekilde delalet eder, bir diğer ifadeyle sözlü dildeki vurgu, yazılı dildeki noktalama işaretleri ile tam olarak anlatılamaz. Belki bu, nokta, virgül, soru işareti ve ünlem işareti gibi noktalama işaretlerinden daha fazla vurgu türü kullanılması sebebiyledir, belki de sebebi başkadır. Şu var ki, bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de bugünkü bildiğimiz şekildeki gibi noktalama işaretleri yoktu. Bu sebeple لا وشفاك الله gibi bir ifadede lâ'dan sonra bir vâv getirilmiş, sözlü dilde vurgu ile anlatılabilecek bir durum yazılı dilde edâtlarla gösterilmeye, anlamda meydana gelebilecek bir kapalılık, vurgu ya da noktalama işaretleri bulunmadığından edâtlarla giderilmeye çalışılmıştır. Oysa yukarıdaki ifade lâ üzerine vakfe yapıp sonraki cümleye yeniden başlamakla edâta hiç bir ihtiyaç kalmadan anlatılabilirdi[599].

İbn Ebî Rebî'a'ya ait şu beyitte[600] hem edât düşürülmüş ve hem de hiç bir kapalılık olmadan bir anlatım sağlanmıştır:

ثم قالوا: تحبّها؟ قلت: بهراً! عدد النجم والحصى والتراب

---

[595] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 308. Oysa John C. Condon, kelimelerin söyleniş biçiminin, -fısıltı, haykırma, hızlı ya da konuşma- iletilen anlamı nasıl değiştirebileceğini göstermek için yıllar önce Stan Freberg'in hazırladığı ve halkın beğenisini kazanan bir plakı hatırlatarak, burada Marsha ve John adındaki iki kişi arasında geçen kısa bir konuşmayı (bu konuşmada sadece John ve Marsha isimleri zikredilmekte) örnek vermekteve hatta bu plağın "fazla imalı" olduğu gerekçesiyle bazı radyo istasyonlarında, yayından bile kaldırıldığını söylemekte ve devamen şu yorumu yapmaktadır: Buna binaen, iki kelimelik bir konudaki sese dayalı olan farklar, iletişim hakkında çok önemli fakat basit iki noktayı ortaya koymaktadır: Konuşulan söz, nasıl söylendiğine bağlı olarak, maksat ve yorum itibariyle birçok farklı anlam taşıyabilir ve bir cümlecik veya hatta tek bir kelime, bağlamına ve ifade ediliş biçimine bağlı olarak çok sayıda işlev üstlenebilir. Bkz. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 161-162.

[596] Çağlar, *"Bildirişme ve Dil"*, s. 19.

[597] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 308.

[598] A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 40; es-Sâyih, *"el-Lugatu'l-insâniyye"*, s. 56-57.

[599] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 47, 226-227. Nitekim, Câhız şöyle bir olayı nakletmiştir: Bir adam, elinde bir elbise ile Ebu Bekr'e (r.a.) uğrar. Hz. Ebu Bekir: elbiseyi satıyor musun? diye sorar. Adam: لا عافاك الله diye karşılık verir. Bu sefer Hz. Ebu Bekir: لقد علمتم لو كنتم تعلمون. قل: لا، وعافاك الله! diye karşılık verir. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 253.

Burada İngilizce'den verebileceğimiz iki cümle, noktalama ve vurgunun ne gibi bir anlam değişimi yapabileceğini çok iyi gösterecektir. John says Peter has been here all the time (قال جون: إن بتر كان هنا طوال الوقت John, Peter'in günboyu burada olduğunu söyledi). John, says Peter, has been here all the time (جون كان هنا طوال الوقت هكذا قال بتر John, Peter'e, kendisinin günboyu burada olduğunu söyledi). Her iki ifadenin de vurgu ya da yazılı dildeki noktalama işaretleri ile anlamlarının nasıl değiştiği parantez içerisindeki Arapça ve Türkçe *çeviri*lerinden anlaşılabilmektedir. Bkz. Lyons, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 83.

[600] İbn Ebi Rebî'a'ya ait bir beyit. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 311; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 20; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, I, 362 (en-Necm yerine er-Reml rivâyeti geçmektedir).

تحبهـا؟ ifadesinde edât zikredilmeksizin (ahenkten farkedilebilen) bir vurguyla istifham kastedilmektedir. Ancak şu da var ki aynı ifade ses tonu değiştirilerek kınamak için takrîr anlamı, sevdiğini itiraf anlamında da anlaşılabilir[601]. Şu halde istifham ve yine arz cümlelerindeki vurgu, isbat cümlesindeki vurgudan, bunlar da tekit cümlesindeki vurgudan daha farklı olacaktır. Çünkü vurgu, cümlenin terkîb siyakında, nahvî bir fonksiyon yerine getirir. Özellikle istifham, şart, igra, tahzîr ve nefy terkiplerinde vurgunun çok önemli bir rolü vardır, bu terkiplerin kendilerine has vurguları vardır. ستقوم أنت بهذا العمل cümlesi, terkîb siyakı açısından haberî bir cümle olmakla birlikte, aynı cümle harf ve kelimeler üzerine vurgu yaparak, kararlı bir şekilde söylendiğinde bunun anlamının artık haber değil emir olduğu anlaşılır. Bazı ifadelerde meydana gelen mahzûfu belirtmek için de vurgu kullanılabilmektedir. Örneğin, لا شك، لا ريب، لا جدال ve haberi mahzûf olan Levla'nın haberinde hazfedileni göstermek için bir vurguya ihtiyaç yokken, فإن استطعت أن تبتغي نفقا في الارض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية (En'âm, 6/35) âyetinde فافعل cevabı düşürülmüştür. Ancak vurguyla bu anlam anlaşılmaktadır. Yine bir sevgilinin sevgilisine söylediği تملوصيتي عن دقات قلبي ifadesi, istifham hemzesi düşmüş bir ifade olabilecegi gibi, mahzûf söz konusu olmayan bir haber cümlesi de olabilir. Bu iki anlamı birbirinden ayıran burada vurgudur[602].

Nağme'nin yani ses tonunun özellikle kısa ünlem cümlelerinde işlevsel bir delaleti vardır. Örneğin, لا !، نعم !، يا سلام !، الله ! vb. ifadelerin nahvî (dilbilgisel) ve delalî (göstergesel) anlamı farklı tonlarla farklı anlamlara işaret edecek, farklı anlamlar gösterecektir. Örneğin yukarıdaki ifadelerden sadece biri bile ses tonu farklılığıyla, istifham ya da tekit ifade edebilir ya da mutsuzluk, sevinç, şüphe, azar, itirâz, aşağılama vb. gibi anlamlar ortaya koyabilir. İşte -hiç bir eksilti ya da fazlalık yapılmadan, yapısında hiç bir değişikliğe gidilmeden- bu anlamlar arasında meydana gelen farklılığın tek sebebi, bu vurgu, ses tonu (ses tonu, ses değişimleri, lafzî bir karinedir)[603] ve bununla birlikte hâl karinelerinden kabul edilen, konuşma esnasında meydana gelen elle işaret, yüz ifadeleri, göz kırpmaları, kaşın kaldırılması, başın sallanması vb. organik (bedensel) hareketler gibi jest ve mimiklerdir (تعبيرات الملامح وأعضاء الجسم)[604]. Bizim jest ve mimikleri burada lafzî karineler başlığı altında ele almamızın tek sebebi ise kelime ve cümlelerin anlamı vurgu ile anlatılırken, aktarılırken, bu arada jest ve mimiklerimizin de bu anlamı desteklemesi ya da kastedilen anlamın, lafızların gerçek anlamı değil de huzursuzluk, sevinç, üzüntü, aşağılama, şüphe, itirâz gibi anlamlar olduğunu göstermesidir.

Ses tonu/vurgusu, gönderici ile alıcı arasındaki ilişkiyi anlamlandırma yöntemlerinin en evrensel olanlarından biridir: "Senli benli", "saygılı", "alaycı", "buyurucu", "yardakçı" vb. nitelemeler hep ses tonuna işaret ederler[605]. Sözgelimi, konuşma sırasında söylenen sözcüklerin yanısıra belirli 'sessel

---

[601] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 227-228. Başka örnekler için bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 11.

[602] Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 10-13.

[603] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 228, 353; Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 11-12.

[604] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 228, 353.

[605] P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 108. Ayrıca bakılabilir: Rifat. *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, s. 144.

özellikler' de aktarılmış olduğu için, bunlardan ses tonu, duraksama, hızlanma, yineleme vb. gibi noktalar, aktarılan bildirinin bir parçası olarak görünmedikleri halde, kendi paylarına bazı anlamlar taşıyabilmektedirler. Türkçe'deki "Yarım ağızla davet etti" sözü buna güzel bir örnektir. Söz konusu konukseverlik sözcükleri tam olarak kullanıldıkları halde, bunları söylerken hiç istemeksizin çıkan ses özellikleri, bir yerde, konuşucuya hiyanet ederek, onun gizli ve bilinç-altı duygularını dışa vurmuş olmaktadır[606].

Ses tonunda, konuşmadaki iniş-çıkışlarda, konuşmanın hız ve perdesinde, sesin yüksekliğinde vs.'deki anlam taşıyan farklılıklara genel bir isim olarak yandil (paralanguage) denilmektedir. Yandil, yüzyüze yapılan sıradan konuşmalarda dahi bütünün yalnızca bir kısmının belli bir ifadeye belli bir yorumu katmak (veya belirli bir maksadı ima etmek) için iletildiğini söyler. Sosyal ortamın muazzam genişliği (yüz ifadesi, saç stili, giysi, göz hareketi, duruş, konuşan kişilerin arasındaki mesafe ve mimikler) ve hatta duymayı umduğumuzla duyduğumuzu düşündüğümüz arasındaki farklılık, birbirine benzeyen ifadeleri, farklı veçheleri farklı komutlar haline getiriverir. Bazı yazarlar bütün bu farklı veçheleri farklı komutlar diye isimlendirmektedir[607].

Sadece ses tonu değiştirilerek nasıl bir anlam değişikliği olduğunu göstermek için Fransızca'dan bir örnek verecek olursak, "Il vient" ibaresinin, هو يأتي anlamında takrîr ifadesi için alçak bir tonla, هل يأتي؟ anlamında istifham ifadesi (Il vient?) için ise yüksek bir tonda söylenildiği görürüz[608]. Aynı şekilde, ستقوم أنت بهذا العمل gibi ifade terkib siyakına baktığımızda haberî bir cümle olduğu anlaşılmaktadır. Ancak harf ve kelimeler üzerine vurgu yapılarak kararlı bir şekilde söylenirse, bu cümlenin haber değil emir cümlesi olduğu farkedilir[609]. Vurgu, ses tonu, özellikle istifham, şart, iğra, tahzîr ve nefy cümlelerinde, cümlenin terkib siyakında, nahvî bir fonksiyon ifade eder.

Ses tonu yani vurgu, bir bildirinin karşıya ulaştırılmasında önemli bir faktör olarak sözlü dilde söz konusudur. Yazılı dilde ise vurguya işaret olarak nokta, virgül, soru işareti, ünlem işareti gibi noktalama işaretleri kullanılır. Konuşmacı, örneğin, haber (bildiri) ifade eden .ذهب الولد ifadesi ile istifham (soru) ifade eden ذهب الولد؟ ifadesini noktalama işaretleri ile (örneğin, . veya ? işareti ile) birbirinden ayırır. Yine .ما أضلّه ifadesi (nefy) ile !ما أضلّه ifadesini (taaccub), ؟ما أضلّه ifadesini (soru, ما الذي أضلّه؟ manasında) ve ؟!ما أضلّه ifadesini (dinleyicinin duyup inkar etmek üzere ya da duyduğunu emin olmak üzere tekrar ettiği bir soru) yine noktalama işareti ile birbirinden ayırır.

Tekrar kelime vurgusuna dönüp الفقراء يأكلون السمك صباحاً gibi bir ifadeyi ele alacak olursak, görülecektir ki üzerine tekit vurgusu yapılan kelimenin değişmesiyle birlikte dinleyiciye aktarılması istenen cümleden kasdedilen mana da değişmektedir. Örneğin, eğer konuşmacı, الفقراء kelimesine (onu

---

606 Başkan, *Bildirişim*, s. 51-52.

607 Bazı yazarlar ise iletişimin bütün bu veçhelerine "iletişimötesi iletişim" (metacommunication) demektedirler. Ancak burada iletişimötesi iletişimin çok farklı anlamlar için kullanıldığını, bunların arasında çözümleyici iletişimde kullanılan teknik dilin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Bkz. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 163-164.

608 es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 193.

609 Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 10-11.

cümlenin diğer kelimelerinden daha fazla ibraz etmek üzerine basa basa) vurgu yaparak tekitlerse, bu durumda vurgunun yerine getirdiği mana ile السمك ya da صباحاً kelimesinin vurgulanması durumunda yerine getirdiği mana farklı olur. Birinci durum من يأكل السمك صباحاً؟ sorusuna, ikinci durum ise ماذا يأكل الفقراء صباحاً؟ sorusuna, üçüncü durum ise, متى يأكل الفقراء السمك؟ sorusuna cevap olabilir. Yine الفقراء يأكلون ولا الأغنياء ifadesindeki الفقراء kelimesini tekit ederek soru sorarsanız, sorunuzun cevabı السمك صباحاً؟ şeklinde olabilir, ama ولا الجبن şeklinde olamaz. Aynı ifadeyi السمك kelimesini tekit ederek söylerseniz cevab, لا أظنهم يحصلون على الجبن فضلاً عن السمك şeklinde olabilir, ama ولا الأغنياء şeklinde olamaz.

Yukarıdaki soruyu صباحاً kelimesine tekit ederek söylerseniz, bu durumda cevab نعم إذا استطاعوا الحصول عليه ya da بل يأكلون الفول ya da بل يأكله الأغنياء olabilir, ama بل يأكلونه ظهراً ya da نعم، فما الغرابة في أكله صباحاً şeklinde olamaz[610]. Demek ki vurgu, hem üzerinde yoğunlaşılan anlamın, hem de dinleyicinin o cümleye bakışı ve dolayısıyla cümlenin hükmü karşısında takınacağı tavrın belirlenmesinde yardımcı bir unsur olarak görev yapar. Bazen ise cümlenin içerdiği hükmün türünü belirleyen tek unsur, karine olarak ele aldığımız işte bu sözlü dildeki vurgu, yazılı dildeki noktalama işaretleri olur.

Sözlü dilde ses tonu ve yazılı dilde noktalama işaretleri, bir yönüyle irabı bile gerektirmeyebilir, bunlar irabın yerini tutabilir. Ses tonunun ve noktalama işaretlerinin böyle bir öneme sahip olmasına rağmen, özellikle yazılı dilde ses tonu, noktalama işaretleri ile sağlanmaya çalışılsa da tam olarak yansıtılamaz. Belki cümlenin soru, taaccub ve haber olduğunu bildirebilir, ama yazılı dilde ses tonu ile anlatılmaya çalışılan kelimeler arasındaki ilişkiler nasıl anlatılacaktır, işte bunun çözümü de irabtır[611]. Şu halde iletişimde sadece ses tonuna ya da sadece iraba ya da başka bir karineye değil, hepsine birden tümel olarak bakmak ve yaklaşmak lâzım gelir; ancak böyle bir yöntemle sağlıklı iletişim olur.

3 - İrâb ve Harekeler

Arapça'nın en önemli ve kendisini diğerlerinden ayıran en belirgin özelliklerinden biri, oturmuş bir irab sistemidir. Öyle ki cümle içindeki kelimelerin terkip vazifeleri, kendine hâs harekelerle her zaman kendini gösterir. Örneğin fâil, nâib-i fâil, mübteda, mübtedanın haberi, kâne'nin ismi, inne'nin haberi ve bunların her birinin tâbî'i her zaman merfûdur. Cümledeki temel olmayan (gayr-ı esasî) isimler ya da buna benzeyenler, mef'ûller, hâl, temyiz, münâdâ, inne'nin ismi, kâne'nin haberi, bunların herbinin tâbî'i ise her zaman mansûp olurlar. Bazı isimler vardır ki, harf-i cerle ya da izafetle mecrûr olurlar. Yine muzâri fiil merfû, mansûp ve meczûm olurken, bütün bunların belirli kaide ve kuralları vardır. Yukarıda zikrettiğimiz münâdanın da (maksûd isim olması durumunda) merfû olması söz konusudur ama bu genellemeyi bizce bozmaz.

Sözün birçok türlerini kapsayan ve az sayıdaki alâmetlerle kelimelerin çeşitli nahvî vazifelerini kolaylıkla anlatan irabın bu oturmuş sağlam sistemi, Arapça'nın bir özelliği (meyyize) kabul edilir. Çağdaş Sâmî ya da Sâmî olmayan diğer dillerde bu özellik (tam olarak) yoktur[612]. Arapça'da lafzı

---

[610] Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 11-12.

[611] Krş: er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 256-257.

[612] er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 82-83; Abdusselâm *"Hasâisu 'l-Lugati 'l-Arabiyye"*, s. 50. Arapçanın bu murab bir dil olma özelliği, eski dillerden Yunanca ve Latince'de günümüz çağdaş dillerden ise sadece Almanca'da bulunmaktadır. Çağdaş Avrupa dillerinin çoğunu içine alan Âri dillerinde irab durumlarının bulunmaması ve ref. nasb veya cer

harfler, manayı ise harekeler belirler. Buna binaen Arapça'nın harekeli bir dil olması, dil üzerinde kurulu bir usulün tatbikini zorlaştıran önemli bir özelliği olarak görülse ve "harekesiz dillerde önce okuruz, okuduğumuzu anlarız. Ancak harekeli dillerde doğru okuyabilmek için, önceden anlamak gerekir." şeklinde bir yorum[613] getirilse de bizce Arapça'nın bu özelliği yapısal çok anlamlılığa sebep olabilecek birçok yapıyı, birçok ihtimali baştan silip ortadan kaldırmaktadır. Yapısal çok anlamlılığın ortadan kaldırılması ise cümlenin hükmü hakkında meydana gelebilecek birçok tartışmayı gereksiz kılar. Zira, sözcüksel çok anlamlılığın yanında yapısal çok anlamlılık da bildirişimi bozabilecek önemli faktörlerden biridir. Şu halde, Arapça'nın murab, harekeli bir dil olması, bazı zorlukları gözönüne getirilerek eleştirilmeyi değil, bize göre, iletişimi kolaylaştırıcı bir unsur olarak görmeyi gerektirir.

Çünkü irab, lafız açısından birbirine eş olan içiçe girmiş anlamları birbirinden ayırır. İrab olmasaydı, fâil mef'ûldan, muzâf men'ûttan, taaccub istifhamdan, sadr mastardan, na't tekitten ayırt edilemezdi[614]. Bu sebeple eski dilcilerden hiç kimse, irabın Arapça'nın en önemli özelliklerinden biri olduğu konusunda hiçbir şüphe duymamış, bu olguyu çeşitli usluplarla ifade etmişlerdir. Bu görüşlerin en sağlıklı özeti, sanırız İbn Fâris'in şu sözleridir: Anlamlar, irabla temyiz edilir ve konuşmacının maksadına irabla vâkıf olunur. Şöyle ki, irabsız olarak ما أحسنُ زيدٌ ya da ضرب عمرٌ زيدٌ denildiğinde konuşmacının maksatı anlaşılamaz[615]. Fakat, irabı yapılarak ما أحْسَنَ زيداً! ya da ما أحسنُ زيدٍ؟ ya da ما أحْسَنَ زيدٌ şeklinde denilse, kastettiği anlam açıkça ortaya konmuş olur. Birincisi taaccub ma'sı, ikincisi istifhamiyye, üçüncüsü ise nâfiyedir[616]. Yani, istifham, taaccub ve nefy olma durumu ikinci ve üçüncü kelimedeki son harekeye bağlanmıştır[617]. Şu halde irabta aslolan anlamları biribirinden ayırmasıdır. Nitekim, nahivciler (Kutrub dışında), irab alâmetlerinin isnat, mef'ûlluk, izafet gibi terkip anlamlarına delalet etmesinde ittifak etmişlerdir[618]. İbn Cinnî irabın önemine şöyle değinir: İrab, lafızlardaki anlamların açığa çıkarılmasıdır. Şöyle ki, أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه gibi ifadelerde birinin ref, diğerinin nasb edilmesiyle, fâil mef'ûldan ayırt edilir. İrab farklılığı olmasaydı, bunlar birbirine karışır, maksat

---

hallerini birbirinden ayıracak bir işaretin olmaması sebebiyle, bu dillerde irabın yerini belirli edâtların eklenmesi, bazı lafızların takdim ve tehiri gibi durumlar doldurmaktadır. İrab olan dillerde kelimeler arasında bağlantı irab alâmetleri ile gösterilirken, böyle bir özellikten yoksun olan dillerde karinelere başvurulur. Ancak karineler her zaman düzenli ve yeterli olmayabilir. Oysa irab, her şeyi uygun yerine koyar ve her şeye kendi hakkını verir. Bu şekilde ne bir kapalılık ne de bir karışıklık olmaz, aksine açıklık, netlik ortaya çıkar. Bkz. es-Sâyih, *"el-Arabiyye ve felsefetü 'l-i 'râb"*, s. 97-99. İrabın önemini gösteren bir başka ilginç rivâyet daha zikretmek istiyoruz. Rivaye göre bir adam Halife Hz. Ali'nin huzuruna çıkar ve irabsız olarak قتل الناس عثمان der. Hz. Ali, "Önce fâili mef'ûlden ayır, bunun hangisi fâil, hangisi mef'ûl" der. Bkz. es-Sâyih, *"el-Arabiyye ve felsefetü 'l-i 'râb"*, s. 98.

[613] el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 61; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 154-155.

[614] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 75; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 327-328; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 190-191; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi 'l-luga*, s. 117-118. Ayrıca bkz. er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 89.

[615] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 196.

[616] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 197. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 327-330; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 218; er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 169-170; es-Sâyih, *"el-Arabiyye ve felsefetü 'l-i 'râb"*, s. 98.

[617] Bkz. el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 192; er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 256, 169-170.

[618] İbn Yaîş, *Şerhu 'l-Mufassal*, I, 72-73; er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 138-139; Süleymân, *Medhal ile ilmi 'd-delâle*, s. 28.

kapalı olurdu. ضرب يحيى بُشرَى gibi bir ifadede irabın zâhir olmaması ise irabın önemini azaltmaz. Bu ve benzeri durumlarda, anlam, fâilin takdim, mef'ûlun da tehir edilmesiyle açıga çıkar[619].

İbn Fâris bir başka yerde yine, "irab, anlamları birbirinden ayırıcıdır" diyerek şu örneği vermektedir: ما أحسن زيد denildiğinde taaccup, istifham ya da zem, ancak irabla birbirinden ayırt edilir. Aynı şekilde ضرب أخوك أخانا، ووَجْهُك وجهٌ حُرّ، و وجْهُك وجهٌ حرٌّ vb. müştebih kelamlar da böyledir[620]. Bu gibi örneklerde, lafızlar aynı olduğu halde sadece irabları değişmesiyle anlamları da değişmektedir.

Bir rivâyete göre, Ebul Esved ed-Düelî (ö. 67-69? h.)'ye kızı istifham sigasıyla şöyle sorar: ما أجملُ السماءِ؟ Diger bir rivâyette ise ما أشدُّ الحرِ؟ şeklinde sorar. Babası soruya uygun bir cevap verince, kızı babasına "ben istifham değil taaccub kastetmiştim" der[621].

Başka bir örnek: Tevbe suresi (9) 3. âyetindeki [أن الله برئ من المشركين ورسوله (Allah müşriklerden beridir, uzaktır, resulü de.] 'rasûl' lafzını, bazıları bir bedevî Arabın önünde kesre ile okurlar ve bedevî bu sözden, Allah'ın rasulünden beri (uzak) olduğunu anlar ve "إن كان الله قد تبرأ من رسوله فأنا أبرأ ممن برئ الله منه" (Madem Allah resulünden beridir, o halde, ben de Allah'ın beri olduğu kişiden beriyim) der. Ancak, kendisine ref'li olarak okunduğunda âyette kastedilen gerçek manayı idrak eder[622]. Yine bir rivâyete göre, Sâbık el-A'ma هو الله الخالق البارئ المصوِّر (Haşr, 59/24) âyetinde geçen المصوّر 'daki vav'ı kesrelemek yerine fethalayarak okurdu. İbn Câbân'la karşılaşınca kendisine يا سابق ما فعل الحرف الذي تشرك بالله فيه demiştir[623].

Cürcânî de nahvi eleştirenlere şöyle karşılık veriyor: Nahivde kendisine duyulan bir gereksinim vardır. Çünkü, bilinmektedir ki lafızlar, anlamlarına kapanıktır, onu irab açar; maksatlar onların (lafızların) içlerinde gizlidir, bunları irab çıkarır; sahihi sakiminden ayıran mikyâs da irabtır[624].

İrabın, anlamın anlaşılmasındaki rolü hakkında Câhız şöyle bir örnek vermektedir: Bu dilin sahipleri, مكرّهٌ أخاك لا بطل şeklindeki bir sözü anlayamadıkları gibi ذهبت إلى أبو زيد ve ورأيت أبي عمرو şeklindeki

---

619 İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 36.

620 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 66. Kutrub, ... إن زيدا أخوك، ولعل زيد أخوك، وكأن زيدا أخوك؛ ما زيد قائما، وما زيد قائم، وما رأيته منذ يومين، ومنذ يومان gibi ifadelerde, anlamlar farklı olsa da irabın aynı olduğunu söyleyerek, irapla anlam arasında bir ilişkinin olmadığını söylese de, كان زيد ضاحكا، حضر زيد ضاحكا، وجدت زيدا ضاحكا (ضاحكا lafzı, ilkinde Kâne'nin haberi, ikincide hâl, üçüncüde ikinci mef'ûl olarak gelmiştir) gibi ifadeler, mansûp olarak gelen lafız irab açısından farklı şeyler ifade etmektedir. Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 28-30.

621 Zeccâcî, *el-İzâh fi ileli'n-nahv*, s. 89; Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, I, 51. Ayrıca bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 94; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 57. Ebu'l-Esved ed-Düelî kızının bu cevabı üzerine !ما أحسنَ السماءَ de ve "ağzını aç" diye karşılık verir. Bkz. es-Sâyih, *"el-Arabiyye ve felsefetü'l-i'râb"*, s. 98. Düelî'nin burada kızına "ağzını aç" demesi, söylenen söz ile jest ve mimiklerin birbiriyle uyum içinde olması gerektiğine de işaret etmektedir. Bir diger ifadeyle, jest ve mimikler, lafzın yardımcı unsurlarıdır.

622 Bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 96; Denâ', *Kırâatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 16, 62. Burada bir hazf söz konusudur ve takdir ورسوله برئ منهم أيضا şeklindedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 205.

623 Bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 97. Anlatılan bu olayın, irabın değil de bir harekenin ne gibi bir anlam değişikliğine sebep olabileceğini gösteren bir örnek olarak görülmesi daha doğrudur.

624 el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 28.

sözleri de anlayamazlar[625]. Çünkü birinci ifadede cümlenin ögeleri belirli bir dizime tâbi tutulmamış, aksine gelişigüzel bir şekilde söylenmiştir. Öyleyse birinci ifadenin anlamlı olması onun sağlıklı bir yapıda, doğru bir tertib içerisinde olmasına bağlıdır, ancak böyle bir şekilde sağlıklı bir iletişim ve anlatım olur. Anlaşılmayan söz olarak verilen diğer örneklerin ise irabsız olduğu göze çarpmaktadır. Eğer iraba belli bir anlam yüklersek ve bütün insanlar da bu anlamlar üzerinde uzlaşırlarsa, bu uzlaşımı kabul ederlerse, irabsız bir söz elbette anlaşılmayacak, anlaşılsa da anlaşılanın gerçekten konuşmacının kastının olup olmadığı belirlenemeyecektir. Ama bu demek değildir ki "irabsız söz anlaşılmaz". Çünkü, sözün anlaşılmasına yardımcı olan tek karine irab değildir, başka birçok karine daha vardır. Eğer diğer karinelerin bulunmaması durumu söz konusu olursa, işte o zaman diyebiliriz ki, "böyle bir ifadenin anlaşılması ancak irabla mümkündür ve böyle bir ifadenin anlamını ancak irab kurtarır".

a - İrab Hakkında İleri Sürülen Karşıt Görüşler

Eskilerden Kutrub (Muhammed b. el-Müstenîr, ö. 206 h.), yenilerden ise İbrahim Enîs, Fuâd Tırzî, Davud Abduh ve el-Cüneydî Halîfe gibi, irabın önemini inkar eden, irab alâmetlerinin bir manaya delalet etmediğini ve murab olmayan bir sözün anlaşılabilirliliğini savunan kişiler de vardır[626]. Aslında onların söylediklerine benzer ifadeler eskiden de söylenmiştir. Örneğin ez-Zeccâcî (Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk, ö. 337 h.) "el-İzâh" adlı kitabında buna şöyle işaret etmektedir: "İrabsız olarak Arapça konuşan bazı insanların söyledikleri anlaşılabilir. Ancak bu meşhur olan bilindik, alışılmış kullanımlar için geçerlidir. Bunlar dirâyetle anlaşılır. Eğer birisi, içiçe girmiş kapalı anlamların irabsız bir şekilde ifade edildiği bir sözü anlamaya çalışırsa bunu başaramaz. Bu açıkça ortadadır"[627].

İrabın önemini inkar edenler, vakf halinde harekelerin düşmesini, bu harekelerin sadece, şiir ya da nesir olsun, söz içindeki kelimeleri birbirine bağlamayı kolaylaştırmak için getirilmesinin delili olarak görmüşlerdir. Vakf olgusu, dildeki önemiyle birlikte ve Arap kabilelerinin çoğunun bu durumda bu harekelerin düşmesi yönündeki ittifaklarından dolayı, İbrahim Enîs'e göre "irab harekelerinin, nahivcilerin iddia ettikleri gibi eski Arapların zihinlerindeki anlamları belirlediğini göstermez, aksine bunlar, çoğu durumda, kelimeleri birbirine bağlamada ihtiyaç duyulan harekeler olmaktan öteye gidemez". Kısaca özetlemek gerekirse, eskilerden Kutrub ve günümüzden İbrahim Enîs, kelimelerde aslolanın sükun olduğu ve irab harekelerinin ise ancak vasl zaruretinden ve telaffuzu kolaylaştırmak amacından dolayı kullanıldığını savunurken, yine günümüzden Fuâd Tırzî ve el-Cüneydî Halîfe ise irab alâmetlerinin önemini büyük ölçüde kabul etmemekle birlikte, bunun ancak telaffuzu kolaylaştırmak gibi lafzî bir maksatı olabileceği ve sadece kapalı, karışık bazı anlamların açıklığa kavuşturulmasında istifade edilebileceği görüşündedirler[628].

Yukarıda adı geçen kişiler, bu görüşlerini şu delillerle desteklemektedirler:

1- Anlam tek olduğu halde harekeler değişebilir. Yine harekeler bir (yani aynı) olduğu halde anlamlar farklı olabilir.

2- Murab olmayan sözü, öğrenim görmüşler de öğrenim görmemiş ümmîler de anlayabilir.

---

[625] Câhız, *el-Beyan ve't-tebyîn*, I, 1/163; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 238.

[626] Bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 194-202, 235.

[627] Zeccâcî, *el-İzâh fî ileni'n-nahv*, s. 96; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 235.

[628] Bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 194-202, 240.

3- İrab harekesi vasl durumunda ittifakla düşebilir, Ubey Amr'ın teskinli kıraâtında olduğu gibi vasl dışında da düşebilir. İrab, müsenna ve müzekker çogulda gizlidir, görünmez, maksûrun ref ve cer durumunda, memnu' mines-sarfın cer durumunda da zâhir değildir. Mebniler ise tek bir şekilde gelmektedir.

4- Ref', nasb ve cer durumunun bir delaleti olsaydı, bu durumda nasb ve cer zamirleri arasında bir fark görülür, لولاي، وأنا كأنت gibi kullanımlarda farklı zamirler gelmez ve cer zamiri لهُ ifadesinde olduğu gibi dammeyle, ref' zamiri هوَ ifadesinde olduğu gibi fethayla harekelenmezdi.

5- Harekelerin düzenli (kesin) bir delaletleri olsaydı, harekelerin fayda vermediği bazı usluplarla karşılaşmazdık. Örneğin şu iki uslup gibi: قرأت صفحةً من كتاب الأستاذِ الجديدِ ve أحب ليلى أكثر من كامل (Birinci cümlede yeni olan hoca mı, kitap mı? İkinci cümlede Leyla'yı Kamil'in Leylayı sevmesinden mi daha çok seviyorum yoksa, ben her ikisini de sevmekle birlikte Leyla'yı ı Kamil'i sevdigimden mi daha çok seviyorum? Burada bir yapısal çok anlamlılık söz konusu olup, üçüncü bölümde ele alınacaktır).

6- Birçok kelime iki ya da üç vecihle irab edilebilmektedir.

7- İrab harekesi temel (aslî) olsaydı, çağdaş Arapça lehçeler ondan vazgeçemezlerdi[629].

Eskilerden Kutrub ve günümüzden İbrahim Enîs'in kelimelerde aslolanın sükun olduğu ve harekelerin ise ancak vasl zaruretinden ve telaffuzu kolaylaştırmak amacından dolayı harekelendiği görüşü, Arap lehçelerinin vakf farklılıklarını açıklayamaz. Çünkü, -eskilerin dediği gibi- eğer iddia edildiği gibi olsaydı, fâilin bazen mecrûr, bazen merfû, bazen de mansûp olması ve yine muzâfun ileyhin mansûp olması caiz olurdu[630].

İbrahim Enîs, yukarıda zikrettigimiz görüşüne binaen: "Sözün anlamları ile irab harekeleri arasında bir ilişkinin olmadığını delillendirmek için, her ne kadar kasten mansubu ref, merfû olanı nasblı ya da cerli olarak yanlış yapmak süretiyle, gazetelerdeki küçük bir haberi hiç bir şekilde nahivle bir ilişkisi olmayan bir adama okusak, onun anlamı tam olarak anladığını göreceğiz..." demektedir. Bizce bu sözler, gerçegi tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü zikredilen öyle bir kişiye kelimelerin irabını bozarak verdigimizde, bu kişi kendisini içiçe girmiş, karmaşık lafızlar ve ifadeler önünde bulacaktır. Zira böyle bir haberin tümü âmmice değil ki âmme gibi anlasın, tümü fasih değil ki fushaya olan istidadı oranında bazısını anlasın. Aksine böyle bir haberin ana fikrini kısır ve bozuk bir şekilde anlayacak, -irab kaidelerini hiç bilmediği için- bu fikrin ayrıntılarını kavrayamayacak ve de haberde geçen fikrin, düşüncenin ögeleri arasındaki baglantıyı da farkedemeyecektir. Bu haber, kendisine doğru nahvî bir şekilde okunsa böyle bir durum söz konusu olmayacak ve verilmek istenen mesaj, tam olarak yerine ulaşacaktır. Bu sebeple bu şahıs yolda, görenler gibi değil körler gibi yürür. Spikeri dinleyerek spikerin kendisine okuduğu haberi, gazeteye bakarken kendi kendine okuduğu zamanki anladığından daha çok anlar. Çünkü, spiker irabın kurallarına riâyet etmekte, açık ve net

---

[629] er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 194-204.

[630] Zeccâcî, *el-İzâh fî ileli 'n-nahv*, s. 71; er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 243. Zeccâcî, Sîbeveyh'in "anlamların farklılıgı lafızların da farklılıgını gerektirdigi" sözünü zikrederek, bunun aynı zamanda irabın farklılıgının da anlamlardan (anlamların farklılıgından) kaynaklandıgına delil olduğunu söylemiştir. Özetle şunları söyleyebiliriz: Nasıl ki, farklı lafızlarla ذهب وجلس deniliyor, aynı şekilde fâil ile mef'ûl bihini, muzâf ile muzâfun ileyhi birbirinden ayırmak için أكرمني أخوك، وأكرمت أخاك denir. Çünkü bu durumların anlamları farklıdır, dolayısıyla da irabları da farklı olmalıdır. Bkz. Zeccâcî, *el-İzâh fî ileli 'n-nahv*, s. 138. Benzeri bir yorum için bkz. İbn el-Cezrî, *en-Neşr fî 'l-kıraâti 'l-aşr*, II, 220-221.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

konuşmaktadır. Gazete okuyucusu ise lafızlar arasındaki gerçek bağıntıları kaybetmekte, bazılarını alışkanlık yoluyla anlamakta, diger bazılarını ise anlamamaktadır[631].

Akkâd şöyle diyor: İrab ihmal edildiğinde her zaman cümlenin yapısı fiil cümlesinden isim cümlesine doğru değişmektedir. Avrupa dilleri irabı bilmez ve bu sebeple fiil cümlesi bu dillerde nadiren bulunur. İrabı ihmal eden Arap halkın dilinde de artık bariz olarak isim cümlesi kullanılmaktadır. Bu sebeple, fasih olarak örneğin سبق محمدٌ زيداً ya da سبق زيداً محمدٌ demediklerinden محمدٌ سبقَ زيدٌ derler. Bu ve benzeri örnekler şunu ortaya koyar: İrabın dilde cümlenin terkibi ile irtibatlı bir delaleti vardır. Öyleki irabı her ihmal edişimizde onun yerine geçecek bir terkibe ihtiyaç duyarız[632].

Yukarıda söylenilenlerden çıkan bir başka sonuç da şudur: Murab olmayan sözün anlaşılması, konuların yaygınlığı ve herkesçe bilinmesinden, cümlelerin kısalığı ve birbirine benzer anlamların belirli bir tarzda söylenmesinden kaynaklanır. Bütün bunlarla birlikte genellikle hâlî ve hissî karine ve başka delaletler de böyle bir sözün anlaşılmasına yardımcı olur. Konunun ağırlığı ve güncelliğine bağlı olarak anlaşılması da o derece kolay ya da zor olacak, metnin irabsız olması da anlamayı daha da zorlaştıracaktır[633].

Yukarıda irabın öneminden ve irabı kabul etmeyenlerin görüşlerinden ve delillerinden bahsettik. Şimdi de kelimenin başında ve ortasındaki hareke değişiminin nasıl bir anlam değişikliğine sebep olduğuna değinmek istiyoruz. Çünkü harekeler de bir karine olarak anlamın anlaşılmasında bize bazı bilgiler sunar. Harekelerin karine oluşundan kastımız, bir sarf yapısını oluşturan harflerin aynı olup bazı harekelerinin değişmesi ile kelimenin anlamının da değişmesi durumudur. Şöyle ki, anlamlar, Arap Dilinde harekelerle de birbirinden ayrılabilmekte, tek bir hareke değiştirilerek iki farklı anlam yansıtılabilmektedir. Örneğin, açma aleti için مِفْتَح ve açma yeri için مَفْتَح ; kesme aleti için مِقَصّ ve kesmenin meydana geleceği yer için مَقَصّ ; içine süt sağılan kap için مِحْلَب ve süt veren hayvanların sağılacağı yer için مَحلَب denilir[634]. Çok lanet edilen ve kendisine çok gülünen kimse için رجل لُعَنَة وضُحَكَة şeklinde söylenirken, çok gülen ve lanet eden kişi için رجل لَعَنَة وضُحَكَة şeklinde söylenmektedir[635].

Yine isimler için söz konusu olan merre (sayı: ism-i merre) ve hey'e (şekil, durum, biçim: ism-i hey'e) arasındaki farklılık, kelimenin sonundakinden (yani irabtan) değil, başındaki harekeden kaynaklanır (المِشْيَة والمَشْيَة). Bunun dışında bu durum ism-i fâil ve mef'ûl için de geçerlidir: المرتضي والمرتضى ومُكرِم ومُكرَم gibi. Kelimenin başındaki ya da ortasındaki bu hareke, iki anlam arasındaki büyük bir ayırıma delalet eder, bu durum yukarıda bahsettiğimiz gibi ism-i âlet ve ism-i mekan için de geçerlidir. Bu ikisi arasında anlam yönünden büyük bir fark vardır.

---

631 Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 137-138.

632 er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 236-237; Abdusselâm, *"Hasâisu'l-Lugati'l-Arabiyye"*, s. 50.

633 er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 236-237.

634 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 197. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 327-330; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 218.

635 er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 218. Zemahşerî ise aynı olguya حَمْل، وحِمل (her dişinin ve ağacın yükü, meyve, bebek) الرُّوح، والرَّوْح (ruh; rüzgar esintisi soğuğu) örnekleriyle vermekte, sonra, bir kelime içindeki bir harfin yer değiştirmesiyle aynı anlamı yansıtan örnekler zikretmektedir: رضب، وربض. أضيه وأيضه. جذب وجبذ. صاعقة وصاقعة vb. gibi. Geniş bilgi için bkz. Zemahşerî, *ed-Dururu'd-dâir*, s. 254-256.

Harekenin rolü sadece sigalar ve vezinleri birbirinden ayırmakla kalmamıştır, aynı şekilde harekeden tek bir kelimenin anlam çeşitlenmesinde de istifade edilmiştir: البَرُّ والحِبُّ gibi. Görüldügü gibi, sadece ilk harfin harekesi ile, tek bir kelimenin üç ayrı anlamı birbirinden ayrılmıştır. Şu örneklere de bakalım: الغِل والغُل والشَّعر والشَّعْر والمَهْر والمُهْر والقُرى والقِرى والدِّين والدَّيْن والذَّبْح والذِّبح bu örneklerde birinci harfin harekesi degiştirilerek tek bir kelimeyle iki ayrı anlam ifade edilmiştir. Aynı şekilde, ikinci harfteki hareke farklılığı da anlam değişmesine sebep olmuştur: فَرَح ve فَرِحٌ şeklinde sıfat ve mastar, سَفَر ve سَفْر şeklinde mastar ve ism-i cem, اللؤم'un zıttı الكَرَم ve شجر العنب anlamındaki الكَرْم ve الاصطياد anlamındaki القَنْص ve avlanılan şey anlamındaki القَنَص gibi. Eğer birinci ve orta harflerdeki harekenin degerini ve buradaki harekenin anlamın değişmesine delaletini kabul ediyorsak, aynı durumu son harflerin harekelerinde nasıl kabul edemeyiz?[636]

b - İrab'ın Karine Yönünü Vurgulayan Örnekler

Söz, özellikle yazılı iken, uslupların taşıyabileceği anlamları birbirinden ayırmak için iraba gereksinim duyulmaktadır. İşte, özellikle buralarda harekenin, anlamın değişmesine etkisi ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bazen, cümlenin birimleri arasındaki ilişkinin açıklanması için diger karineler yeterli olmayabilmektedir. Bu, kesinlikle "irab'ın terkibî anlamları birbirinden ayıran tek ayıraç olduğu anlamına" gelmemelidir, aksine, bazı usluplar vardır ki lugavî (dilsel) medlullerini anlamak, bu uslupların anlamını anlamak için yeterlidir. Ayrıca akıl, örf ya da her ikisi de birlikte cümlenin ögeleri arasındaki ilişkiyi belirleme işine katılabilmektedir. Örnegin, كتب محمد الرسالة، وأكل خالد الفاكهة، وركب السيارة، وبنى العمارة وساعد الغني الفقير gibi. Bütün bu usluplarda, fiilin iki isimden sadece birine isnatı, âdet (gelenek-görenek) ve akla göre belirlenmektedir.

İraba olan ihtiyaç, iki ya da daha çok ismin, her birinin fiile ya da onunla vasfedilmeye uygun olarak geldigi usluplarda açıga çıkmaktadır. Bu durum özellikle fâil ve mef'ûl babında, kendisine atfedilebilme ihtimalinin çok olma halindeki atf babında ya da atıf edâtının birçok anlamları olup, bu anlamdan birinin ancak irab alâmetiyle belirlendigi durumda ortaya çıkar. Aynı şekilde mübteda ve haber, bunlar kendileriyle kasdedilenlerle, bu ikisinin dışında vasf, hâl, temyiz veya mef'ûl mutlaktan kastedilenler, irab alâmetleriyle ayrılabilir, belirlenebilir. Yine, kendisinden önce her biri mavsûf olmaya uygun ancak irabı farklı birçok mavsûf gelirse, sıfatın mavsûfunu belirlemede, yine muzâfun ileyh ile digerlerini birbirinden ayırmada, yine vasfiyyet ve nida veya vasfiyyet ve istisna vb. ihtimali olan kelimelerin durumlarını birbirinden ayırt etmede, irabtan yararlanılır[637].

Şimdi yukarıda bahsettigimiz irab farklılıklarını ve buna binaen meydana gelen anlam değişikliklerini birkaç örnekle ele alalım. Vereceğimiz bütün bu örnekler aynı zamanda yukarıda bahsettigimiz irabın önemini inkar eden görüşlere de cevap niteliği taşımaktadır. İrab farklılığının manaya ne gibi bir etkisi olduğunu göstermek için önce fâil ile mef'ûlun irab farklılığına ve bunun manaya nasıl yansıdığına birkaç örnek vererek başlayalım.

---

[636] er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 251-252.

[637] er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 141.

Örneğin, وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه (Bakara, 2/124) âyetinde cumhurun kırâatine göre "İbrahim" lafzı mansub, "Rabbuhu" lafzı da merfûdur ki uygun olan da budur. Çünkü, sınama, deneme (ibtilâ) Allah tarafından kula yapılır, kul tarafından Allah'a yapılmaz. İbn Abbâs, Ebi'ş-Şa'sâ' ve Ebu Hanife'nin kırâatine gelince (إبراهيمُ ربَّه), bahsettigimiz sebepten dolayı uzak anlamlıdır ve vehim vericidir. Bu durum müfessirleri de tevile zorlamıştır[638].

Yine إنما يخشى الله من عباده العلماء (Fâtır, 35/28) âyetinde haşyet (korku) alimlere isnat edilmiştir. Bu, الخشية'nin lugavî anlamına yani korku ve endişeye uygun düşer. Bu sebeple yedi, on ve ondört kırâatın cumhuru "ulema"nın merfû olması, lafz-ı celâlenin de mansûp olması husûsunda icma halindedirler[639]. Bu arada lafz-ı celâleyi merfû, "ulema" lafzını da mansûp okuyan şaz bir kırâat da rivâyet edilmiştir[640].

Anlamın belirlenmesinde, irab alâmetinin etkisinin ortaya çıktığı örneklerden biri de İmrul-Kays'ın şu sözüdür:

فلو أنّ ما أسعى لأدنَى معيشةٍ كفاني و لم أطلبْ قليلٌ من المالِ

Beyitte[641], قليل kelimesinden önce iki fiil gelmiştir: كفى - وأطلب. Birincisi bir fâil, ikincisi ise bir mef'ûl istemektedir. Merfû gelmesinden dolayı da, onun كفى fiiline fâil olduğunu anlıyoruz ve mana sahihtir. Eger nasbetseydi, bu sefer أطلب'nun mef'ûlu olurdu ki böylece mana bozulurdu. Çünkü o, az istememiştir, bilakis krallığı (mülk) istemektedir. Yine bu beyit tenâzu babından da değildir. Çünkü tenâzu babının şartı, her iki fiilin de diğerinin yöneldiği şeye yönelmiş olması gerekir. Buradaki durum ise böyle değildir. Çünkü "az"ı matlub yapmamıştır, aksine onun matlubu mülktür (krallıktır)[642].

Çokça zikredilen أعان الصديق صديقه، واستشار الرئيس مرؤوسه، واحترم الوالد الولد، وأكرم الصغير الكبير، واستقبل خالد محمداً vb. örneklerdeki her iki isim de hem fâil hem de mef'ûl olmaya uygundur. Şu halde konuşmacının kastına göre irab, dolayısıyla iraba göre de konuşmacının kastı ortaya çıkacaktır[643].

Ebu'n-Necm el-Aclî'ye ait şu beyit de konumuza örnek olarak verilebilir:

قد أصبحتْ أمُّ الخيارِ تدَّعِي عَلَيَّ ذنباً كلُّه لم أصْنع

Beyitteki[644] كله lafzı hem merfû hem de mansub olarak rivâyet edilmiş ve hatta her iki rivâyette de anlamının değişmeyeceği söylenmiştir. Oysa durum hiç de böyle değildir. Beyitteki ref' rivâyeti,

---

638 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 308-309; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 142-144. Burada fâil olarak getirilen ربُّه lafzı, İbrahim lafzından sonra gelmek zorundadır. Çünkü ضرب غلامُه زيداً gibi bir ifadenin caiz olmadığı konusunda icma edilmiştir. Bkz. Denâ', *Kıraatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 63.

639 Şâz kıraatin "Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kıraati'l-erbaa aşar*, s. 362"de olduğu söylenmekte ancak biz eseri incelememize rağmen, sözü edilen bilgiye rastlayamadık.

640 Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 308; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 144. Bu ve benzeri âyetlerde (Fâtır, 35/28; Tevbe, 9/3; Bakara, 2/124; Nisâ, 4/8), kelimelerin bulundukları yerler, Arapça'da irabın canlı bir olgu olduğunu gösterir. Bkz. Fück, *el-Arabiyye*, s. 15; Denâ', *Kıraatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 61-62.

641 İmru'l-Kays'a ait olan bu şiir için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 79; Müberred, *Muktazab*, IV, 76; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 338, 356; Radî, *Şerhu'r-Radî*, I, 212, 275; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, I, 359; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VI, 436; *Divânu İmri'il-Kays*, s. 39.

642 er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 145.

643 Bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 146.

644 Ebu'n-Necm el-Aclî'ye aittir. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 85, 127, 137, 146; Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, I, 140, 242, II, 95 (Asbahat yerine Alikat rivâyet edilmektedir); Müberred, *Muktazab*, IV, 252; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 265; Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, I, 239, 445; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 359, III, 20, VI, 271, 272, 273.

belagat alimlerine göre ceyyid olan rivâyettir. Çünkü bu rivâyet, selbin umûmunu ifade etmektedir. Nasb rivâyeti ise itibardan düşmüştür, bilakis sahih değildir; çünkü nasb rivâyeti, umûmun selbini ifade etmektedir ve bu da kastedilenin aksidir[645]. Yukarıdaki örnekteki "Kull" lafzının nasblı ve ref'li kırâatlerinde aralarında bir farkın olduğunu kabul ettigimizden dolayı, şu sonuç ortaya çıkmaktadır ki: "Kull" lafzı burada yapısal bir çok anlamlılık oluşturmaktadır ve bu yapısal çok anlamlılık irab karinesiyle ortadan kalkmaktadır.

İrab alâmetine ihtiyaç duyan en yaygın usluplardan biri de *atf uslubu*dur. Çünkü bütün nahvî babları içerir. Örneğin fâil, mef'ûl, mübteda, haber ya da diğer mansub ve mecrûrlara atf yapmak mümkündür. Yine atıf edâtı, aslî manasında olabileceği gibi, kendisiyle maiyyet, sebebiyye, hâliyye ya da isti'naf kastedilebilir. Biz burada sadece birkaç örnekle yetineceğiz.

İki ya da daha fazla fiil arasında atfedilen birçok cümle ve usluplarda atfın ve atfın gerektirdiği irabtaki tebeiyyet (uygunluk), manaya da yansıtmakta, diğer bir ifadeyle hükümde ortak olmak, manada da ortak olmayı, manada ortaklık irabtaki ortaklığı da gerektirmektedir. Bunun tersi de doğrudur: hükümde ortaklık kastedilmezse, atf ve dolayısıyla irabta ortaklık söz konusu olmaz. Örneklerimizden birisi وامسحوا برؤوسكم وأرجُلِكم إلى الكعبين (Mâide, 5/6) âyetidir. Söz konusu âyet için kırâatler, وأرجلكم terkibinde ihtilaf etmiş, bazıları nasblı bazıları ise cerli okumuştur. Nâfi', İbn Âmir, el-Kisâî, Yakub, Hafs lâm'ı nasbederek, diğer on kırâat ise cerli okumuştur[646]. Harekenin farklı olmasına bağlı olarak fakihler, ayağın mesh ve yıkanma hükmünde ihtilaf etmişlerdir[647].

يريد الله ليُبيِّنَ لكم ويهديَكم سنن الذين من قبلكم ويتوبَ عليكم والله عليم حكيم (Nisâ, 4/26) âyetindeki üç fiil de tek bir hükümde -ki o da bunların Allah'ın muradı olmasıdır- ortak olmalarından dolayı irabı da birdir. قاتلوهم يعذبُهم الله بأيديكم ويُخزِهم وينصرُكم عليكم ويشفِ صدورَ قومٍ مؤمنين ويُذهبْ غيظَ قلوبهم (Tevbe, 9/14-15) âyetindeki fiiller de tek bir hükümde -bütün bunların emir fiiline bağımlı olması hükmünde- ortak olmalarından dolayı irabları tek bir şekilde gelmiştir. Çünkü, eğer bir manada ya da bir hükümde iki fiil arasında bir ortaklık olmasaydı, bu durumda ne atıf olurdu ne de irabta bir uygunluk (tebeiyyet) olurdu. أريد أن تأتيني فتشتُمُني (Ben sana gelmek istiyorum sen ise bana küfrediyorsun) ifadesinde fe'den sonra gelen fiili, sana küfretmesini istemediğin için ref'ettin. Bu örnekle kastedilen كلما أردت إتيانك لي شتمْتَني şeklinin anlamıdır. Bu sebeple En'le ilişkisi kesilmiş, atfedilerek nasbedilmemiştir. أريد أن تأتيني فتقعدُ عني، وأريد أن تكرم زيدا فتهينَه ifadeleri de bunun gibidir[648].

Yine وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيِّنَ لهم فيضلُّ الله من يشاء (İbrâhîm, 14/4) âyetinde يضلُّ lafzı merfû olarak gelmiştir. Çünkü, burada öncekine atıf değil, isti'naf niyeti vardır. Çünkü, atıf, matufun anlamını matufun aleyh'in anlamı gibi yapar. Peygamberler ise sapıtmak için değil, açıklamak (beyan) için

---

[645] er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 150 vd.

[646] İbn el-Cezrî, *en-Neşr fi 'l-kırââti 'l-aşr*, I. 254; Dimyâtî, *İthâf*, s. 198; er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 156.

[647] er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 157.

[648] Bkz. Müberred, *el-Muktadab*, II, 33; er-Raîz, *Zâhiretu 'l-i 'râb*, s. 160-161.

gönderilmişlerdir[649]. وأوصى بها إبراهيم بَنيه ويعقوب (Bakara, 2/132) âyetindeki يعقوب lafzını, cumhûr merfû olarak okumuştur. Bu durumda Yakub da babası gibi *millet-i hanifiyye* ile vasiyet eden olur. Şâz olarak mef'ûl olan بنيه kelimesine atıfla mansûp da okunmuştur. Bu durumda diğer çocuklar gibi Yakub da (*millet-i hanifiyye*) ile vasiyet edilen olmaktadır[650].

Ferrâ (ö. 207 h.), atfin hükmünü, atfin kuralını kısaca şöyle açıklamaktadır: Fiili mansûp olarak görürsen ve kendisinden sonra vâv, fe, sümme ya da ev'le atfedilen bir fiil gelirse, eğer kendisinden önceki fiilin manasına benziyorsa (müşâkele) onu ona atfet, eğer benzemiyorsa, onu isti'naf et (onunla yeni bir cümleye başla) ve refet[651]. Buna göre جاء الشتاءُ واحْطَبَ sözüne bakıldığında kastedilen 'odun alma zamanının gelmesi/ihtiyacının ortaya çıkması' anlamı iken, 'hem kışın hem de odunun gelişi' anlamı kastedildiğinde aynı ifade tek bir hareke değişimi ile واحطبُ şeklinde söylenmektedir[652].

İzafet'in söz konusu olup olmamasını da irab belirler ve buna göre de anlam değişir. Şöyle ki, bazı usluplarda izafet ihtimali hem vardır, hem de yoktur. Dolayısıyla her iki durumda da farklı bir anlam kastedilir. Örneğin, أنا فاعلُ ذلك، وأنا فاعلٌ ذلك، وأنا قاتلُ أخيك، وأنا قاتلٌ أخاك. cümlelerindeki ism-i fâilin kendisinden sonrakine izafeti durumunda, bir ikrar ve geçmiş bir şeyin bildirilmesi anlamı varken, ism-i fâilin tenvinlenip, kendisinden sonrakinin ism-i fâille nasbedilmesi durumunda, onu gelecekte yapacağı anlamı vardır[653]. Aynı şekilde haccetmişlerse هُنَّ حَوَاجُّ بيتِ الله şeklinde, haccetmek istiyorlarsa حَوَاجُّ بيتَ الله şeklinde denir. İzafetle ilgili olarak كم رجلٍ رأيتَ! ifadesinde teksîr kastedilen haber anlamı varken, aynı ifade izafet kaldırılarak كم رجلاً رأيتَ؟ şeklinde söylenirse istifham anlamı ortaya çıkar[654].

ما أجمل السماء gibi ifadelerin üç farklı anlama gelebileceklerini söylemiştik. İşte bu üç anlamdan biri, izafet durumunda gerçekleşir: Gökyüzünün en güzel olan şeyi nedir? Dikkat edilirse irab, burada mâ edâtının fonksiyonunu ortaya çıkarmaktadır.

Sıfat konusunda irabın önemine ve anlama yansımasına gelince, bunun da birçok örnekleri vardır. Zira, mavsûf olmaya uygun birçok lafız bulunabilir ve sıfatın bu isimlerden hangisine ait olduğu, hangisini nitelediği konusunda birkaç ihtimal olabilir. İşte irab alâmeti bunu açığa çıkarmaya yardımcı olur. Örneğin كليةُ التربيةِ الحديثةِ تقع خارج المدينة (Çağdaş Eğitim Fakültesi şehrin dışındadır) gibi bir cümlede, الحديثة (çağdaş/modern) lafzı hem كلية hem de التربية için uygun olup, örnek cümlede merfû olma

---

[649] er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 162.

[650] Bkz. Keşşâf, I, 313; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 165.

[651] Bkz. Ferrâ, Maânî'l-Kur'ân, II, 68; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 163.

[652] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 197. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 327-330.

[653] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 14-15. Başka örnekler için bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 169-170; el-Usûd, *"Delâletu'l-ism"*, s. 370. İzafetin anlamıyla ilgili olarak zikretmek istediğimiz bir durum var ki bunu yapısal çok anlamlılık içerisine koyabiliriz. Şöyle ki, ismin başka bir camit isme izafeti genellikle lâm-ı mülk, lâm-ı ihtisâs olarak adlandırılan lâm anlamında gelir. كتاب خالد gibi yani كتاب لخالد demektir. Biz burada izafet çeşitleri sayacak değiliz. Ancak şu örneği de burada zikretmek istiyoruz: أرهقني سفر النهار سفر الليل gibi ifadelerde muzâfun ileyh, muzâfa zarf olarak geldiği durumlarda yukarıda bahsettiğimiz iki ismin birbirine izafetinde ortaya konan anlam burada söz konusu değildir. Aksine bu izafette, mülk ya da ihtisas anlamı değil, zarf anlamı ortaya çıkmaktadır. Krş. el-Usûd, *"Delâletu'l-ism"*, s. 372.

[654] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 197. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 327-330.

durumunda كلية lafzının, mecrûr olma durumunda ise الزرية lafzının sıfatı olmuş olur. نشرة الأخبار العالميةِ أو المحليةِ ifadesinde de aynı durumlar söz konusudur[655]: Uluslararası ya da yerel olan, yayın/bülten mi, yoksa haberler mi? İşte, böyle bir yapısal çok anlamlılığın ve kapalılığın çözümü de burada irabtır.

عـالِيهُم ثِيـابُ سُـندُسٍ خضـرٌ (İnsan, 76/21) âyetine bakarsak buradaki خضر lafzının normal olarak kendisinden önce gelen her iki isme (ثِيابُ سُندُسٍ) de sıfat olabileceğini görürüz. Nitekim bu lafız, yedi kırâatta hem merfû, hem de mecrûr okunmuştur[656]. Merfû olması, ثياب'a, mecrûr olması ise سندس'e sıfat olması demektir. لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولى الضَّرَرِ والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم (Nisâ, 4/95) âyetindeki غير lafzı ise (yedi kırâat dahilinde) hem merfû hem de mansûp olarak okunmuş olup, şâz kırâatlerde ise mecrûr olarak da okunmuştur[657]. Bu lafız, merfû kırâatinde القاعدون lafzına sıfat olurken, nasb durumunda istisna ifade eder ki sebebi nuzulu da bunu tercihe yöneltmektedir, çünkü İbn Ummi Mektum'un kendi gibi özürlü olanların durumuna binaen sorduğu sorusuna cevaben inmiştir. Mecrûr kırâatinde ise مؤمنين lafzına sıfat olur[658].

İrabın bir karine olarak cümle içindeki ögeleri ve dolayısıyla nahvî anlamları belirlemede kendisine başvurulmasını gerektiren bir durum da *hâl* babıdır. Şöyle ki, hâl bazen haber'le karışabilir. Çünkü, her ikisi de anlamca sahibi için bir vasıftır. Ancak haberle sırf muhbar anh'a nisbetin isbatı kastedilirken, hâl bu nisbetin isbatının kaydıdır. Örneğin مصبوغ lafzı hâl olarak nasbedilip بكم ثوبك مصبوغاً şeklinde söylenirse كم يساوي الثوب في تلك الحال anlamında, aynı ifade haber olarak refedilip بكم ثوبك مصبوغ؟ şeklinde söylenirse بكم صبغ الثوب anlamında olur. Bu ikinci anlatımda ثوب mübteda, مصبوغ ise onun haberi konumundadır. بكم ise مصبوغ lafzına müteallık câr ve mecrûrdur. Yine, كانت الشمس طالعةً والمطرُ منهمرٌ anlatımındaki منهمر lafzını ele alırsak, bu lafzın merfû olduğunu görürüz, çünkü vâv-ı hâl'den sonraki cümle hâl cümlesi olup sözü edilen lafız da المطر lafzının haberi olarak gelmiştir. Anlamı ise كانت الشمس طالعةً في ذلك الوقت şeklindedir. Aynı lafzı nasbedip كانت الشمس طالعةً والمطرُ منهمراً şeklinde söylediğimizde ise durum değişecek, Kâne'nin haberine atfedilmiş olacak ve iki farklı olgudan bahsedilmiş olacaktır. Bu iki olgunun aynı anda olması da ayrı ayrı zamanlarda olması da ihtimal dahilindedir ve bu cümlede böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Hâl cümlesi olması durumunda ise -daha önce söylediğimiz gibi- güneşin doğması, yağmurun yağması ile aynı anda kayıt altına alınmış olmaktadır. İşte irab alâmeti bunu açıklamaktadır[659].

Önemine binaen *istisna* konusundaki irab farklılığına ve buna binaen meydana gelen anlam değişikliğine de değinmek gerekir. Bilindiği gibi istisna, istisna edâtından sonra gelen ismi, olumluluk

---

[655] er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 172.

[656] İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 664-665.

[657] İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 237.

[658] er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 173.

[659] er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 175-176.

ya da olumsuzluk yönüyle kendisinden önce gelenin hükmünden çıkarmak, hariç tutmaktır. Müstesnanın hükümlerinden birisi de, cümlenin tam ve olumlu olması halinde nasbin vücûbiyetidir. Çünkü إلاّ lafzı أستثني takdirindedir. Eğer istisnada غير kullanılırsa, إلاّ'den sonra gelen ismin hükmünü alır. Şu halde bir kişi لفلان عندي عشرة إلا درهماً أو غيرَ درهمٍ diyerek غير lafzını nasbederse, dokuz dirhemi kabul etmiş demektir. Eğer درهمٍ أو غيرُ درهمٍ إلاّ diyecek olursa bu durumda on dirhemin tamamını kabul etmiş olur[660]. Aynı şekilde لفلان عندي مائة غيرُ درهمٍ denildiğinde, yüz dirhemin tamamı ikrar edilmiştir. Çünkü burada غير kelimesi sıfattır, bir şeyin sıfatı ise kendisinden eksilmez (nakıs olmaz). Aynı şekilde له عليّ مائة إلا درهمٌ derse, tam olarak yüz dirhemi ikrar etmiş olur. Çünkü إلاّ vasftır, لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا (Enbiya, 21/22) âyetinde de böyledir. Ancak له عليّ مائة إلا درهماً أو غيرَ درهمٍ diyecek olursa, bu durumda 99 (doksan dokuz) dirhemi ikrar etmiş olur, çünkü burada İllâ أستثني anlamında kullanılmış olur, istisna ise dışında tutmak demektir.

Olumsuz istisnâ yapılarında örnegin, ما له عليّ مائة إلا درهمين denilse, ما له عليّ ثمانية وٍي تسعون درهماً şeklinde demek gibi olur ki, bu örneklerde hiçbir dirhem (borç) kabul edilmemektedir. İlla'dan sonraki lafız refedilir ve ما له عليّ إلا درهمان şeklinde söylenirse, bu durumda iki dirhem ikrar edilmiş olur[661]. İrabın ne gibi bir görev, ne gibi fonksiyon yerine getirdiği konusunda sanırız bu örnekler yeterince anlamlıdır.

İrabın önemini vurgulamak için daha birçok örnek gösterilebilir. Son olarak deginmek istegimiz örnekler ise talebî harflerle (lâ ve lâm) ilgili olanlardır. Bu iki harften birincisi nehiy, ikincisi ise emir için kullanılır ve kendilerinden sonraki muzâri fiil meczûm olur. Lâ için örnekler: يا بُنيَّ لا تُشرِكْ بالله (Lokmân, 31/13), ولا تصعِّرْ خدَّك للناس ولا تمشِ في الأرض مَرَحاً (Lokmân, 31/18), ومن كفر فلا يَحزُنْكَ كفره (Lokmân, 31/23), ربَّنا لا تُؤاخِذْنا إن نَسينا أو أخْطأْنا (Bakara, 2/286) âyetleri gibi. Lâm için örnekler: لِيُنفِقْ ذو سعةٍ من سَعَته (Talak, 65/7), -cumhurun kırâatine göre- فليستجيبوا لي وليُؤمنوا بي لعليهم يَرشُدون (Bakara, 2/186), لِيقْضِ علينا ربُّك (Zuhruf, 43/77), اتبعوا سبيلَنا ولْنحمِلْ خطاياكم (Ankebut, 29/12) âyetleri gibi. Bu iki harf (lâ ve lâm) talep dışında kullanılınca, kendilerinden sonraki cezmedilmezler, aksine mansûp olurlar. Bu durumda bunlardan lâ, nefy için kullanılır ve lâ-ı nâfiye adını alır: لا يسمعوا حَسيسَها وهم في ما اشتهت أنفسُهم خالدون لا يَحزُنهم الفـزعُ الأكـبر (Enbiya, 21/102-103), لا يذوقون فيها الموتَ إلا الموتةَ الأولى (Duhân, 44/56) âyetleri buna örnektir. Talep dışında başka bir anlam için kullanılan ve kendisinden sonraki muzâri fiilin gizli bir En ile mansûp olması sözkonusu olan lâm ise lâm-ı ta'lîl adını alır: وأنزلنا إليك الذكر لتُبيِّنَ للناس ما نُزِّلَ إليهم (Nahl, 16/44), ليدخلَ الله في رحمته مَن يَشاء (Feth, 48/25) âyetleri de buna örnektir[662].

Kur'ân-ı Kerîm'de lâm ve lâ'nın hem talebî hem de gayr-ı talebî anlamında kullanılan, daha doğru bir ifadeyle, bazı kırâatlerde kendilerinden sonraki muzâri fiil cezmli, bazı kırâatlerde ise nasblı

---

[660] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 100.

[661] İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, I, 11, II, 88; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 179.

[662] er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 180-181.

okunan âyetler mevcuttur. Bu durum ise irab farklılığına bağlı olarak anlamda bir farklılık meydana getirmiştir. Örneğin, وإذ أخذْنا ميثاقَ بني إسرائيلَ لا تعبُدونَ إلاّ اللهَ (Bakara, 2/83) âyetinde cumhurun kırâatine göre lâ, nâfiyedir ve bu da nehy manasında haberdir. Haber ise açık emir ve nehiyden daha beliğdir. Çünkü süratle imtisal (gereğinin yerine getirilmesine) ve intihaya (fiile son verilip terkedilmesine) işaret eder. Bunun nehy anlamını gösterdiğinin bir delili de emrin kendisine وبالوالدين إحساناً âyetinin atfedilmesidir. Bunu Abdullah b. Mes'ud ve Ubeyy b. Ka'b'ın لا تعبدوا إلا الله şeklinde gelen kırâati de destekler. Bu kırâatte cezmle açıkça nehy vardır[663]. Burada, nehy manasında haber uslubuyla, temel fonksiyonu nehy ifade etmek olan lâ-yı nâhiye arasındaki fark, ikincisinde irabla direk nehy manasına gidilirken, birincisinde nehy manası irabla değil, başka karinelerle belirlenir. Belki burada iki farklı uslupla aynı ifade anlatılmaktadır (bunlardan birisi örneğin diğer kırâatin bunu desteklemesi), ancak ilke gereği iki uslup birbirinden farklı olup, iki farklı yapısal anlam ifade ederler.

Yine, ولا تسأل عن أصحاب الجحيم (Bakara, 2/119) âyetinde لا تَسألْ ifadesi hem bu şekilde meczûm olarak okunmuş, lâ, nâhiye olarak gelmiş hem de ولا تُسألُ (Sana cehennemliklerden sorulmaz/(çünkü senin görevin sadece teblîğdir)) şeklinde mechûl yapıda merfû olarak okunmuş, lâ, nâfiye olarak gelmiştir. Lâ'nın nâfiye olarak geldiği ikinci durumda ise cümle isti'nâfîdir[664]. Bu âyetteki nefy manasını İbn Mesud'un ولـن تُسـألَ şeklindeki kırâati desteklemektedir[665]. Başka bir örnek لا تُضارَّ والدةٌ بولدها ولا مولودٌ له بولده (Bakara, 2/233) âyetidir. Bu âyetteki lâ'nın hem nâhiye hem de nâfiye olma ihtimali vardır. Nehy durumunda kendisinden sonraki fiil meczûm olur, iki sâkinin biraraya gelmesinden dolayı fetha ile harekelenir. Nefy durumunda ise kendisinden sonraki merfû olur. Yedi kırâatte her ikisi ile de okunmuştur[666]. Nehy ile nefy arasındaki farkın ne olduğunu tekrarlamaya gerek yok sanırız.

Lâ'nın iki farklı yorumu bulunan örneklerden birisi de Mâide (5) 106. âyetidir: ولا نكتُمُ شهادةَ اللهِ إنّا إذاً مـن الآثمين Cumhur, âyetteki لا نكتم terkibini merfû olarak ihbar (bildirme) anlamında okumuşken, ولا نكتُمْ شـهادةَ اللهِ şekli de rivâyet edilmiştir. İkinci rivâyet şekli (kişinin kendisine malum yapıda nehyetmesi) nâdir olmakla birlikte, anlam açısından birincisinden farklıdır. Şöyle ki ikincide nehy, birincide haber söz konusudur[667]. Lâ'nın hem nâhiye hem nâfiye olma ihtimali bulunan ve buna binaen iki farklı şekilde de okunan âyetlerden birisi de ومن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يُسرِفْ في القتل (İsrâ, 17/33) âyetidir. Cumhûr, bu âyetteki فلا تسرفْ ifadesi hakkında lâ'nın nâhiye ve sonraki fiilin meczûm olması yönünde bir görüş sergilerken, aynı ifade merfû olarak فلا تسرفُ şeklinde de okunmuş, haberî bir cümle kabul

---

[663] Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 292-293; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 180-181.

[664] Bkz. Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, I, 75; Dimyâtî, *İthâf*, s. 146.

[665] Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, I, 75; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 308; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 182.

[666] İbn Mücâhid, *es -Seb'a*, s. 183; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 182.

[667] er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 183.

edilmiş ancak yine nehy manası verilmiştir[668]. ولا يشركُ في حكمه أحداً (Kehf, 18/26) âyetini İbn Âmir ikinci şahıs olarak te'li تُشركْ şeklinde okumuş ve nehy manasında fiili cezmetmişken, diğerleri üçüncü şahısla merfû olarak يُشركُ şeklinde okuyarak haber anlamı vermişlerdir[669].

Lâ ile ilgili olarak verilen bütün bu örneklerdeki iki farklı kırâatler, tezimizin yapısal çok anlamlılık kısmına da örneklik teşkil etmektedir. Bu yapısal çok anlamlılık ise irabla ortadan kaldırılabilmektedir. Yani irab, lâ'dan kastedilen nefy ya da nehy manasını, kendisinden sonra gelen muzâriyi ya cezmederek ya da refederek ayırmaktadır. Şunu da unutmamak gerekir: Anlamı belirleyen tek karine irab değildir. Hatta diğer karineler anlamı koruduğu sürece, anlamın yanlış anlaşılması söz konusu olmadığı sürece, irab karinesi feda edilebilmektedir. Karineler arası yardımlaşma çerçevesine giren bu konuya tekrar değinilecektir.

Lâ ile ilgili durumlar, bir açıdan lâm için de geçerlidir. Lâm, kendisinden sonraki muzâri fiil mansûp olduğunda ta'lil anlamı, meczûm olduğunda ise emir (talep) anlamı ifade eder. Bir başka ifadeyle irab, muzâri fiilden önce gelen lâm'ın anlamının tesbitinde birinci dereceden rol oynar. Bu gibi konuları yapısal çok anlamlılık bahsinde ele alacağımız için fazla bir örnek vermiyor, örnekleri ve açıklamaları da oraya havale ediyoruz.

Özellikle lâ ile ilişkili olarak verilen örnekler bağlamında şu gerçeğin hatırlanması gerekir: Nasıl ki çok anlamlı bir kelime bağlam içinde tek bir anlam ifade eder, aynı şekilde, tek bir bağlamda (makâm) da tek bir irab söz konusu olur. Bu irab şekli de, bu makamın (bağlamın) gereğidir ve hâl ilişkilerinin sonucudur. Eğer birden fazla irab şekilleri söz konusu olmuşsa, -bazen nahivcilerin yaptığı gibi-, bu durum, tabiî olarak, bağlamların ve aynı şekilde anlamların çokluğunu gerektirir, anlamların çokluğu sonucunu doğurur. Ancak lehçe farklılığından dolayı irab farklılığı söz konusu ise bu anlam ve bağlam farklılığını ve çokluğunu gerektirmez: ما محمد حاضراً أو حاضرٌ ifadesinde her ne kadar irablar farklı ise de bu, lehçe farklılığından kaynaklanmaktadır ve bir durumda Mâ-yı Hicâziyye diğer durumda da Mâ-yı Temîmiyye dikkate alınmaktadır[670].

Yukarıda hep irabın karine rolünden, anlamın belirlenmesinde ne gibi bir etkisinin olduğundan bahsettik ve anlamın açıklanmasında ve anlamlara delaletinde irab alâmetlerinin önemli bir etkisi olduğunu göstermeye çalıştık. Fakat her cümlenin anlaşılmasında kesinlikle iraba ihtiyaç duyulacağı şeklinde de bir kesinlik yoktur. Nitekim bazı cümleler, irabsız anlaşılmazken, bazı cümleler irabsız da anlaşılabilir, bazı cümlelerde ise irab, anlaşılan anlamın doğruluğunu teyit eder niteliktedir. Ancak şunu da zikretmek gerekir ki, cümle içinde fâil olan her isim merfû, mef'ûl ise mansûp olacak değildir. Örneğin, gayr-ı munsarif ve mebnî kelimeler vardır ve bunların son harflerinde irab harekeleri ortaya çıkmaz. Eski alimler bunu mahallî irab, takdirî irab ifadeleri ile çözmüşlerdir. Fakat bu gibi durumlarda irab şekilleri isminden de anlaşılacağı üzere zâhir değildir. Örneğin قام الفتى ifadesinde (maksûr olan isimde) irab alâmeti görünmemektedir. Şu halde tek bir harekenin (irab alâmetinin) birden fazla konuya (mansûp bir isim, inne'nin ismi, kâne'nin haberi, bir fiilin mef'ûlu olabilir) işaret

---

[668] Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 448; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 183.

[669] Dimyâtî, *İthâf*, s. 289; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 183.

[670] Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 57; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 260.

edebileceği de unutulmamalıdır[671]. İşte bu gibi durumlarda irabtan başka karineler aramalıyız, sözdizimi gibi.

4 - Mutâbakat

Lafzî bir karine olarak burada mutâbakat (uygunluk) bahsinde sarf sigalarının (kiplerin) ve zamirlerin mutabakatını ele alacağız. Çünkü, edâtlar ve zarflarda mutâbakat yoktur, mutâbakat bu ikisi dışında söz konusudur. Böyle bir durumun söz konusu olduğu kelimelerde beş açıdan mutabakat sağlanmalıdır. Bunlar: irâb alâmeti; şahıs (birinci, ikinci, üçüncü şahıs olma durumu: التكلم، الخطاب، الغيبة); sayı (tekillik, ikillik, çoğulluk); nev'i (müenneslik, müzekkerlik) ve ta'yîn (belirlilik: marifelik ve nekirelik).

İrab alâmeti, isim, sıfat ve muzâri fiil için söz konusudur. İki isim, biri isim ve bir sıfat, birbirine atfedilen iki muzâri fiil, irab alâmeti yönüyle birbirleriyle uyuşmalı, mutâbakat sağlamalıdırlar. Şahısa gelince, fiillerin isnadında söz konusudur. Şöyle ki fiil zahir bir isme müsned olduğunda, bu isim müfret gaib zamir hükmünde olur. Eğer fiil, mübtedası zamir olan bir haberî cümlenin çekirdeği, bir birimi olursa bu durumda fiilin, şahıs açısından kendisinden önceki zamire uygun olması gerekir. Sayı yönüyle uygunluk ilişkisine gelince, sayı karinesi iki ismi, iki sıfatı, bir isim bir sıfatı, iki zamiri birbirinden ayırır, yani bütün bunlar, sayı karinesi ile tekillik, ikillik ve çoğulluk yönleriyle birbirlerinden ayrılırlar (Bu zamirin şahıs, işâret ve mavsûl için olması farketmez). Dolayısıyla isim isimle, sıfat sıfatla, isim sıfatla, mübteda olarak gelen zamir haber cümlesinde gelen fiille, müfretlik, tesniye ve cem'i açılarından birbirlerine uygunluk sağlamalıdır. Yine bunlara râci olan bütün zamirler de kendileriyle sayı açısından bir mutâbakat içerisindedirler. Nev'i ise, bütün türleriyle isim, sıfat ve zamirler için temel teşkil eder. Fiiller bunlara ya da bunların kendilerine râci olan zamirlerine isnat edildiğinde yine bir mutâbakat sağlanmalıdırlar. Ta'rîf ve tenkîr'e yani ta'yîne gelince, bu iki durum sadece isimler için söz konusudur. Çünkü elif-lâm sıfata (ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi) bitiştiğinde bu durumda ta'rîf edâtı değil, mavsûl zamirlerden kabul edilir ve elif-lâm da mavsûle olur ve elif-lam'dan sonraki sıfat ise kendisinin sılasıdır[672].

Yukarıda sayılan beş durumda meydana gelen mutâbakat, mutâbık olan iki şey arasındaki bağı, ilişkiyi güçlendirir ve aralarındaki mana irtibâtını gösteren lafzî bir karîne olarak değerlendirilir. Örneğin الرجلان الفاضلان يقومان ifadesinde tam bir uygunluk varken, şu ifadelerde tam bir uygunluk yoktur:

الرجلان فاضلانِ, الرجلان فاضلان يقومان, الرجلان الفاضلتان يقومان, الرجلان الفاضل يقومان, الرجلان الفاضلان تقومان, الرجلان الفاضلين يقومان

أقومُ Bu ifadelerde bir ya da birkaç açıdan meydana gelen uyumsuzluk, kelimeler arasındaki ilişkileri ortadan kaldırmakta ve anlatımla sağlanmaya çalışılan maksadı yani kastedilen manayı yoketmektedir. Şu halde mutâbakat da kastedilen anlamı belirlemeye yardımcı olan bir lafzî karinedir[673].

Mutabakatla ilgili başka gözlemlerimizi de belirtmek istiyoruz burada. Eğer طاهر ve قاعد lafızlarının kadın için de (müzekker sigasıyla) kullanılabileceği hatırlatılarak siganın bir diğer ifadeyle nev'i yönüyle uyumsuzluk, mutâbakatı karine dışına çıkarır iddiası söz konusu olabilir. Ancak burada

---

[671] Krş.Hassân, *el-Lugatü 'l-Arabiyye*, s. 205, 232; Hicâzî, *Medhal ile ilmi 'l-luga*, s. 65-66.

[672] Hassân, *el-Lugatu 'l-Arabiyye*, s. 211-212.

[673] Hassân, *el-Lugatu 'l-Arabiyye*, s. 211-213.

hemen hatırlatalım ki bu kullanım (müennes isim için müzekker sıfatın kullanılması) anlam açısından bir karışıklığın olmadığı durumlarda, bir niteliğin kadın ve erkek için olmadığı hallerde geçerli olabilir. Örneğin امرأة طاهر من الحيض şeklinde söylenilmesinde hiç bir sakınca yoktur, çünkü böyle bir tahâret durumu (hayızdan çıkma hali) erkek için söz konusu değildir. Ancak امرأة طاهرة من العيوب şeklindeki kullanımda yine bir nitelik bildiren sıfat isim müennes olarak getirilir. Çünkü bu kelimenin belirttiği nitelik, hem erkek hem de kadın için söz konusudur. Aynı şekilde kadın için قاعد من الحَبَل ama قاعدة من القعود denilmesi durumu da aynı şekilde yorumlanır[674]. Burada mutabakat karinesinin görmezlikten gelinmesi, başka karinelerin mevcudiyetinden dolayıdır. Örnegin erkek için hayız durumunun söz konusu olmaması da bir hâl karinedir.

5 - Edât

Hemen hemen bütün dillerde "ve", "fakat" gibi doğrudan doğruya belli anlamları olmayan fakat başka kelimelerin anlamlarını değiştiren bağlayıcı kelimeler bulunmaktadır[675]. Bunlara yardımcı sözcükler de denilebilir. Yardımcı sözcüklerin tek başlarına belirli bir sözlük anlamları yoktur. Yardımcı sözcükler, sözlük anlamı olan sözcüklerle, sözcük öbekleri ve tümceler arasında yapısal ilişkiler kurarlar[676]. Biz, bunları burada, edât olarak ta'lîkte kullanılan lafzî karine çerçevesinde ele alacağız. Edâtlar derken bunu geniş anlamda ele alıyoruz. Bizim burada ele aldığımız edâtlar, bütün mebniler gibi üzerinde irab alâmeti bulunmayan ve yine bütün mebniler gibi belli bir rütbesi (dizimi) bulunanlardır. Bu rütbe yardımıyla edâtlar, iraba ihtiyaç duymazlar.

Geniş anlamda edâtları iki kısma ayırabiliriz: cümlelerin başına gelen edâtlar ve kelimelerin başına gelen edâtlar. Cümlelerin başına gelen edâtlar: genel olarak sadâreti (öncelik hakkı, sözün başında bulunması durumu) bulunan edâtlardır. Kelimelerin başına geçen edâtlarda da bir öncelik (sadârat) rütbesi bulunur. Cümlenin başına gelen edâtlardan bütün nâsık'ları, nefy edâtlarını, tekit, istifham, nehy, temenni, terecci, arz, tahdid, kasem, şart, taaccub ve nida edâtlarını sayabiliriz. Kelimelerin başına gelen edâtlar ise harf-i cerler, atf, istisna, maiyyet, tenfîs, tahkîk, taaccub, taklîl, ibtidâ harfleri, nâsbeden ve tek fiil cezmeden edâtları sayabiliriz. Bu edâtlardan herbirinin kendine has damîmeleri vardır ve kendilerinden sonra bunların bulunması gerekir. Böylece edât da delalet yönü çok olan bir karine oluşturur. Şöyle ki, bulunduğu yer, işlevsel fonksiyonu ve diğer kelimelerle birlikteliği çerçevesinde edât, bu damîmeleri gösterir[677].

Örnegin, esasen ta'diye karinesinin delalet ettiği mef'ûl bih ile yine maiyyet ve vâv karinelerinin delalet ettiği mef'ûl maahu, edât karinesi ile birbirinden ayrılır. فهمت الشرح ifadesi ile فهمت والشرحَ ifadeleri; غنيت زيداً أغنيةً ifadesi ile غنيت وزيداً أغنيةً ifadeleri birbirlerinden farklıdır. Dikkat edilirse burada vâvlı ya da vâvsız "şerh" lafzı ile yine aynı durumdaki "Zeyd" lafızları, irab açısından (fetha) aynıdır. Dolayısıyla burada manayı birbirinden ayıran irab değildir. Burada iki mananın farklı olduğunu

---

[674] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 197. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 327-330; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 192; es-Sâyih, *"el-Arabiyye ve felsefetü'l-i'râb"*, s. 98.

[675] Başkan, *Lengüistik Metodu*, s. 177.

[676] Eldemir, *"Sözdizimi ve Chomsky"*, s. 135.

[677] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 224-225.

gösteren karine işte edâttır. Edâtın (burada vâv) bulunması mef'ûl maahunun, edâtın bulunmaması ise mef'ûl bihinin karinesidir. Aynı şekilde istisna edâtı da şu iki ifadede bedel ve müstesnayı birbirinden ayıran bir karinedir: حيت القوم زيداً ve حيت القوم إلا زيداً Dikkat edilirse "Zeyd" lafzı her iki anlatımda da mansubtur, ancak edâtın bulunup bulunmaması, iki farklı durum ortaya koymaktadır. ما قام زيد ve ما قام إلا زيد ifadelerinde de aynı durum söz konusudur. Birinci durumda nefy, ikinci durumda ise kasr ifadesi vardır[678]. Şart cümlesinin bir de cevap cümlesi gerektirmesi de bu çerçevede düşünülmelidir.

Burada edâtların anlamlarından genelde bahsetmedik, sadece lafzî bir karine niteliğinin bulunduğunu ortaya koymak istedik. Bunların anlamlarına ve yapısal (vazifî) çok anlamlılık özelliklerine son bölümde değineceğiz.

6 - Siğanın Yapısı

Siganın yapısı da cümle içi ilişkilerinde cümledeki bazı ögelerin konumunu ortaya koyarak bir karine özelliğine sahip olur. Şöyle ki, isimlerin, sıfatların (müştakların) ve fiillerin kendilerine has siğaları vardır. Fiil, fiil cümlesinin çekirdeğini oluşturur. İsim olan mastarlar, genellikle ya mef'ûlu mutlak ya da mef'ûlu lieclihi olarak gelip fiil manasına nakledilir. Haber, hâl, müfret sıfat'ın genellikle müştak, temyizin de camit bir nekire isim olması beklenir. Harf-i cerlerden sonraki muzâf ve muzâfun ileyh'in de isim olması beklenir. Yine, mübteda ve nâib-i fâilin isim dışında örneğin fiil olarak gelmesini bekleyemeyiz. "كَتَبَ فعل ماض" ifadesinde olduğu gibi fiil olarak gelmiş olsa da bu mahkî bir isim olup, lafzı kastedildiğinden diğerleri gibi isim kabul edilir.

Sarfî siğaları ele alacak olursak, lâzım bir fiilin bir aracı (vâsıta) olmaksızın mef'ûl almadığını ve yine bazı siğaların anlamının luzûm olduğunu görürüz. Örneğin mutâvaat anlamı veren yapılar, tek mef'ûl alan geçişli bir fiilin edilgen (mechul) yapısı ve yine فعّل ، يفعّل vezindeki fiil yapıları, bütün bunlar, cümle içi siyâkî ilişkileri belirtirler. Şu halde sarfî siğasıyla müşâreket anlamına delalet eden fiillerin, müfret bir fâil değil aksine birbirine atfedilmiş iki müfret ismi gerektirmesi gibi bir siğa, karine olarak cümle ögelerinin türünü gösterebilir. Sarfî siğasıyla müşâreket anlamına delalet eden bir fiilin müfret bir fâili getirilip matufu zikredilmediğinde, böyle bir cümleyi duyan kişinin zikredilmeyen o matufu arayacağı açıktır. Çünkü karinenin delalet ettiği şey burada gerçekleşmemiştir. Bu çerçevede yaklaşırsak, nâsık olan fiillerle tâm fiiller arasındaki tek farkın bu olduğunu görürüz[679]. Nâsık olan fiillerin hem isminin hem de haberinin olması gerekirken, aynı harflerden oluşan tâm fiillerin sadece fâilleri bulunur: كُنْ فيكون (En'âm, 6/73) ile وكان الله عليماً حكيماً (Nisâ, 4/17, 92, 104, 111, 170; Ahzâb, 33/51; Feth, 48/4) ifadelerindeki fark gibi. Birinci ifadede "olmak" eylemi söz konusu iken, ikincisini Türkçe "-imek" ifadesine karşılık gelir. Bütün bunlar şunu gösteriyor ki, siğa da lafzî bir karine olarak cümle içindeki ilişkileri belirleyen bir birimdir.

وأقسطوا إن الله يحب المقسطين (Mâide, 5/45) âyetlerinde gelen ق س ط kök harflerinden oluşan قاسط ve مُقسِط kelimelerinin farklı anlamlara gelmesini de çekime, iştikâka

---

[678] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 225-226.

[679] Bkz. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 210-211. Siğa, fiil, isim ve sıfat için söz konusudur. Kelimenin diğer türleri için, örneğin zamir, hâlifenin geneli, zarf ve aslî edâtlar için siğa söz konusu değildir. İsimlerin sıfatların ve fiillerin kendilerine has, diğerlerinden farklı siğaları vardır. Bkz. a.g.e., s. 136.

bağlıyoruz. Burada birincisinde zâlim, ikincisinde ise âdil kişiler kastedilmektedir[680]. Bu gibi siga ile anlamları değişen birçok örnekler bulmak mümkündür.

7 - Rabt (Bağlama)

Burada vurgulanmak istenen iki öğenin birbiriyle bağlantısıdır. Şöyle ki, mavsûl ve sılası, mübteda ile haberi, hâl ile sâhibi, sıfat ile mavsûfu, kasem ile cevabı, şart ile cevabı arasında bir bağlantı olmalıdır. Bu bağlantı ise ya kendisiyle mutâbık bulanan kendisine râci ya bir zamirle ya bir harfle ya lafzın ya da mananın iâdesi ile ya ism-i işaretle ya elif-lamla ya da birbiri ile bağlantılı (mutarâbıt) iki şeyden birinin diğerinin umûmuna girmesiyle sağlanır. Şöyle ki, زيد نعم الرجل ifadesindeki bağlantı, zihnîdir (ahd), شعاري لا إله إلاّ الله ifadesinde mananın iâdesi, الأطفال أطفال، الرجال رجال ifadelerinde ise lafızların iâdesidir. Bağlantının zamirle sağlandığı durumlar ise şöyledir: Zamir ya direk ya da bir başka araçla bağlantı kurar. زيد قام ifadesinde şahıs zamiri, ولباس التقوى ذلك خير (A'râf, 7/26) ifadesinde işaret zamiri; زيد قام أبوه أو رجل يحبه ifadelerinde olduğu gibi sebebî bir vâsıta ile bağlantı sağlanır[681].

Zamirler, genelde daha önceki mezkur bir şeye râci iken, zamiru'ş-şân'da zamir geçmişe değil gelecek olana râcidir. Zamir, kendisine şahıs, sayı ve nev'i açılarından mutabık olan bir mezkûra râci olduğunda, mefhûma da râci olabilir. Şu halde, لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم (Hücr, 15/44) ifadesinde zamir, kapılara değil kâfirlere râcidir. Daha önce zikredilen mefhûma râci olması ise, وإن تدع مُثقَلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى (Fâtır, 35/18) ifadesinde Kâne'deki müstetir zamir, nahivcilerin dediği gibi, تدع fiilinin mefhûmuna râcidir yani ولو كان المدعو ذا قربى şeklindedir. Daha önceden bahsettiğimiz gibi zamir, direk olarak bitişebileceği gibi, sebebine de râci olabilir: هذا الذي أعرفه ve هذا الذي أعرف رجلا يعرفه gibi. Yine bağlantısı kastedilen cümleye matuf cümle dahilinde de olabilir: الذي يبكي فيضحك الناس منه هو الممثل ifadesinde olduğu gibi. Burada atf sadece fe iledir. Bu sebeple fe burada, bir harf bağlacı olarak kabul edilir.

Râci zamir müstetir de olabilir: هذا الذي قام ifadesinde olduğu gibi. Bağlantı yapacak olan zamir eğer isnatın rükünlerinden değilse hazfedilebilir: واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئاً (Bakara, 2/48) burada فيه ibaresi hazfedilmiştir. Fe'nin şartın cevabında gelmesi, harfle yapılan bir bağlantı türüdür (İza-yı müfâce'e'de de böyledir). Örneğin إن رجل منهم كلمك فكلمه ifadesinde fe, cevap ile şartı birbirine bağlayan, fe'den sonrakinin cevap olduğunu gösteren bir lafzî karinedir. Eğer burada fe kaldırılsa, cümle başındaki İn'in İnne'den tahfif edilmiş bir İn olarak görülmesi mümkündür. Emir fiili ise yeni bir cümle olarak değerlendirilebilir. Ancak burada Fe'nin zikredilmesi, mümkün olabilecek böyle bir karışıklığı ortadan kaldırmaktadır. Şu halde Fe, böyle bir karışıklığı ortadan kaldırınca, şart ile cevabı birbirine bağlayan lafzî bir karine olarak anlamın belirlenmesine yardımcı olur. Levlâ ve kasem'in cevaplarında gelen lâm, Emâ'nın cevabında gelen fe de böyledir[682].

---

[680] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 197-198.

[681] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 213-214.

[682] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 215.

Rabt, lafzın iâdesi ile de sağlanabilir. الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان ifadesinde, الحاقة ما الحاقة (Hâkka, 69/1-2) âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Lafzın manasının iâdesine örnek: شعاري لا إله إلا الله ve محمد شفيعي نبي الله gibi ifadeler. Rabt, ahd-ı zikrî ile de olur: زيد نعم الرجل ve أعطيت سائلاً فما قنع السائل gibi. Burada elif-lam, فما قنع ذلك demek gibi zamir gücündedir ya da mezkûr gücünde ya da *huve* gücündedir. Öyle görünüyor ki, lafzın, mananın ve ahd-ı zikrî'nin iâdesi ile yapılan bağlantı, tek bir türden yapılan bağlantılardır. Bağlantıda ism-işaretin kullanılmasına örnek: يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن (Tagâbun, 64/9) ve ... والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار (Bakara, 2/39) âyetleri gibi[683].

8 - Tazâm: Telâzüm (zikr, hazf, istitâr) ve Tenâfî (Karşıtlık)

Burada ele alacağımız bu olgu ile, nahiv tahlili açısından iki unsurdan birinin diğerini gerektirmesi (ki buna telâzüm diyoruz) ya da iki unsurdan birinin diğerini nefyetmesi ve onunla biraraya gelmemesi (ki buna da tenâfî diyoruz) durumu kastedilmektedir.

Telâzüm iki şekilde ortaya çıkar. Birincisinde birbirini gerektiren iki unsur zikredilir. Diğerinde ise bir istitâr (gizlilik) ya da hazf sebebiyle bu unsurlardan biri takdir edilmesi gerekir. Birincisine zikr karinesi, ikincisine ise adem karinesi denilebilir. Zikr karinesi, kastedilen mananın belirlenmesinde diğerinden daha fazla etkilidir.

İsm-i mavsûl ile sılanın içiçeliği (telâzüm), كلا و كلتا kelimelerinin marife müsenna bir ismi gerektirmesi, râci olan zamirin bir merciinin bulunması, harf-i cer ile mecrûrun, mübhem ile temyizin, vâv-ı hâl ile hâl cümlesinin, atıf ile matufun, nasb ve cezm edâtları ile muzâri fiilin, şart olmaya uygun olmayan cevap ile bunu (şarta bağlayan) bağlacın birbirini çağrıştırması, telâzümdür. Bunlardan birisi söz konusu olduğunda diğeri de söz konusu olur. Her ikisi de birarada bulunur, birarada düşünülür. Bazı durumlarda ise icâz kastıyla ya da lafi uzatmaktan sakınmak amacıyla, iletilmek istenen anlamın anlaşılmasını sağlayacak karinelerin bulunması durumunda, istitâr ya da hazf yoluna gidilebilir[684]. Özellikle muzâri fiilde muzaraat harfleri ile kendilerine delalet edildiğinden dolayı fâiller gizlenebilmektedir: biz, sen, ben, o bayan gibi.

Hazf durumunda mahzûfa delalet edecek kesinlikle bir karine bulunmalıdır. Örneğin, hem muzâf hem de muzâfun ileyh birbirini gerektirirler, buna rağmen bir karine ile birlikte bunlardan biri düşebilir: واسأل القرية (Yûsuf, 12/82) ve لله الأمر من قبل ومن بعد (Rûm, 30/4) ifadelerinde olduğu gibi. Yine mübteda ve haber birbirine bağlı, birbiriyle birlikte bulunan (mütelâzim) iki öğedir. Karine ile bunlardan biri bile düşürülebilmektedir. Mütelâzım olan mavsûf ve sıfattan her biri bir karine ile düşürülebilir: صليت بالجامع ifadesinde câmi ile kastedilen المسجد الجامع biçimidir. وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة (İsrâ, 17/7) âyetinde mescid ile kastedilen المسجد الأقصى biçimidir.

Bir yan cümlede bir zamirin zikredilmesi, temel cümlenin diğer öğeleri arasındaki bağlantıya (irtibât) delalet eden bir karinedir. Ancak bu zamirin ifade ettiği ifade eden ya da bu râci zamire delalet edecek olan başka bir karine bulunduğunda bu râci zamir de düşürülebilir: ما هذا الذي صنعت ifadesinde ve

---

[683] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 216.

[684] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 217.

واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئاً (Bakara, 2/48) âyetinde olduğu gibi[685]. Yine bu râci zamir, iki mef'ûllü *Zanne* fiilinin birinci mef'ûlu olduğunda زيد ظننت قائما ifadesinde olduğu gibi kendisine delalet edecek bir karinenin bulunmasından dolayı (burada mübteda olan ve bu zamirin mercii bulunan Zeyd lafzıdır) düşürülebilmektedir.

Fiil zikredilebilir, bununla birlikte إذا السماء انشقت (İnşikâk, 84/1) âyetinde ve التمس ولو خاتماً من حديد ifadesinde olduğu gibi açıklayıcı bir karine bulunduğunda hazfedilebilir. Fiil gerektiren edâtların mansûp ismin başına gelmesi durumunda hazif yapılmış demektir. Çünkü izâ ve lev edâtları kendilerinden sonra fiil gerektirirler. Daha başka sebeplerle, bunun dışındaki durumlarda da hazfedilen durumlar söz konusudur: إن زيداً هلك أو كاد gibi. Tekrarlamak gerekirse hazf, mahzûfa delalet edecek bir karine bulunmadıkça gerçekleşemez. Yukarıda zikredilen bütün bu durumlarda mahzûfun zikredilmesine engel bir şey yoktur, zikredilebilir.

Bütün bunlar dışında nahivciler, nidâ ve ihtisâs, iğrâ ve tahzîr gibi durumlarda fiilin vücuben hazfedildiğini söylemişlerdir. Biz bütün bu (fiilin hazfedildiği söylendiği ve ismin mansûp olduğu durumlarda) isimlerin mansûp olmasını karşıtlık ilişkisine (قيمة خلافية) bağlıyoruz. Şöyle ki, örneğin nidada fiil zikredilse, inşâ ile haber anlamının birbirinden farklı olması sebebiyle aynı şeyler olmayacaktır. نحن العرب نكرم الضيف gibi ifadesinde *Arab* kelimesinin merfû ile mansûp olması aynı şey değildir[686]. Merfû olma durumunda sıfat (ya da bedel), mansûp olma durumunda ise muhtas (المختصّ) olur ki, aralarında hem irab hem de anlamca fark bulunur.

Bazı edâtlar isimlerle kullanılır: كلتيهما, iza- fücâiyye, inne ve benzerleri, isim cümlesinin başına gelen diğer nevâsıh gibi. Bunların bazıları ise in, lev, levlâ, levmâ, ellâ, hellâ gibi fiille kullanılırlar, fiil gerektirirler. Bazı edâtlar kelimenin bazıları ise cümlenin başına gelirler. Bütün bunlarla birlikte başka karinelerin bulunması sonucu, edâtların hazfedilmesi anlamın anlaşılmasında bir karışıklığa, kapalılığa sebep olmaz. Çünkü bir anlamın belirlenmesine yardımcı olan sadece bir tek karine değildir, aksine birçok karine bulunabilir. Dolayısıyla karineler arası bir yardımlaşma (تضافر القرائن) söz konusudur burada. Diğer karinelerin bulunması, edâtın zikredilmesine gerek bırakmayabilir. Şöyle ki, tesviye hemzesi ile Em lafzının telâzümü, burada Em lafzını, hemzeye delalet eden bir karine durumuna getirir ve böylece Em karinesinin bulunması sebebiyle tesviye hemzesi zikredilmeyebilir: سواء عليّ قمت أم قعدت ifadesinde olduğu gibi. Aynı durum ta'yîn hemzesi ile birlikte gelen Em için de geçerlidir: قائم زيد أم قاعد ifadesinde istifham, hiç bir edât olmaksızın ifade edilebilmiştir. Vurgu da edât zikredilmesine ihtiyaç bırakmayabilir. Şöyle ki muhataba yemek ikram edilirken تأكل؟ denildiğinde bununla kastedilen ألا تأكل؟ (yemez misin, yesene) şeklidir ve kasıt ve vurgu karinesi ile edâta ihtiyaç kalmaz.

Karineler, zikredilmesine ihtiyaç bırakmadığında yani bunlar sebebiyle bir karışıklığın olunmasından emin olunduğunda yan (fer'î) cümleler de düşürülebilmektedir. Örneğin فإن استطعت أن تبتغي

---

[685] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 218.

[686] Bkz. Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 219.

... نفقا في الأرض (En'âm, 6/35) ifadesinde, yine aynı şekilde وأنتم الأعلـون إن كنتـم مؤمنين (Âl-i İmrân, 3/139) âyetinde şartın cevab cümlesi karinenin delaleti ile düşürülmüştür[687]. Karinelerin delaletiyle ve hazfedildiginde kapalılıktan emin olunduğunda haber cümlesi de düşürülebilmektedir. Örneğin, من الذي حفظ الدرس sorusuna cevaben علي denilmesi gibi. Burada denilmek istenen "Ali dersi ezberledi" ifadesidir. Öncesinde bir şeylerin zikredilmiş olması da daha sonraki bir şeyin hazfedilmesine karine olabilir: وأنتم حينئـذ تنظـرون (Vâkı'a, 56/84) âyetinde olduğu gibi, burada kastedilen حين إذ بلغت الـروح الحلقـوم şeklindeki zikredilmiş halidir.

Özetlemek gerekirse zikr bir lafzî karinedir. Hazf ise lafzî bir karine ile meydana gelebilir ve mahzûf ancak böyle bir karinenin yardımı ile takdir edilebilir. Mahzûfa delalet eden en önemli karineler ise istilzâm ve sebk-i zikr karineleridir ki bu iki karine de tezâm mefhûmuna dahil lafzî karinelerdendir.

Tenâfî (karşıtlık), tezâm'ın tersidir. Tenâfî, anlamı belirlemedeki karine yönü selbîdir (pasiftir). Şöyle ki, tenâfî karinesiyle birbiriyle çelişen (mütenâfî) iki öğeden birinin bulunması ile manadan diger ihtimali kaldırırız. Örnegin elif-lamı gördügümüzde mahz izafet anlamının kastedilemeyeceğini düşünürüz. Tenvini görünce her iki izafet çeşidinin anlamının kastedilmediğini de anlarız. Sakîlden muhaffef hemzesi kesre olan İn'i gördügümüzde zamirin kendisine isim olma ihtimali ortadan kalkar. كلا ve كلتا ifadelerini gördügümüzde bunlardan sonra gelecek ismin nekire, çogul ya da müfret olmadığını biliriz. ذو kelimesini gördügümüzde, bundan sonra gelecek olan şeyin zamir olmayacağını, harf-i cerden sonra gelecek olanın mahkî bir cümle olamayacagını düşünürüz. Nidâ edâtını gördügümüzde ise bundan sonraki ismin ancak Ey lafzından sonra elif-lama bitişebileceğini anlarız. Levla'yı görünce de levlanın mübtedasının bir haberinin olmasını yadırgarız. Şu halde tenâfî, aktif degil pasif bir lafzî karinedir[688].

Burada zikredilmesi gereken bir konuda (tazâmm'la ilişkili olarak) birbirine mütelâzım olan iki şeyin fasl ve adem-i fasl durumudur: Mübteda ile haberin ya da mensûh cümlenin iki öğesinin arasının zamir-i fasl ile faslı; mâ ile taaccubun zaid Kâne ile faslı; İnne ve isminin Mâ-ı kâffe ile faslı; Mâ-ı nâfiyenin menfisinden zaid bir İn ile faslı; İzen ile muzârinin kasem, zarf ya da mecrûr ile faslı, Leyte'nin başına geldiği şeyin arasının Mâ ile faslı. Şu gibi durumlarda ise fasl yapılamaz: Lâ ile başına geldiği şey; sıfat ile mevsuf; atıf edâtı ile matuf, İzen dışında nasb edâtları ile muzâri fiil; mevsul ile sılası, câr ve mecrûr (şaz olarak zaid Kâne getirilmesi dışında).

Tezâmmın lafzî karine yönü, örneğin mavsûlun, kendisinden sonraki cümlenin sıla olduğunu göstermesi yönüyledir. Yine aynı şekilde eger kendisinden önce mavsûl gelmeseydi, haberî şekliyle, cümle neyi gerektiriyorsa ona göre, eger kendisinden önce bir mavsûf varsa sıfat, sahibi hâl varsa hâl, mübteda varsa haber, zarf varsa izafetle cer mahallinde olabilir. Tezâmm, ister istitâr ister hazf durumunda olsun takdir olgusunu kabul etmemizi gerektiren bir gerekçedir. Çünkü istitâr da hazf de başka unsurların (öğelerin) gerektirdiği, gereksinim duyduğu unsurlar için söz konusudur. İşte bu

---

[687] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 128, 220.

[688] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 221.

gereksinim, müstetir ya da mahzûf ya da zarf, câr-mecrûrun müteallakının takdir edilmesine esas teşkil eder[689].

Tezâm, karine olarak telâzüm ve tenâfî şeklinde iki bölümde incelenmektedir. Tenâfî, birinin bulunması diğerinin bulunmamasını gerektiren pasif bir karinedir. Telâzüm ise ademî (ki bu takdirdir) ya da vucûdî yapıyla (ki bu zikirdir ve zikir de lafzî bir karinedir) olur. Ademî (takdir) yapıda hazf ve istitâr söz konusudur[690]. يا ile münada, muzâf ile muzâfun ileyh arasındaki ilişki gibi, biri diğerini gerektirir, birbirlerini çağrıştırırlar. Yine kasem vâvının muksem bihini, harf-i cerin mecrûru, atıf harfinin matufu gerektirmesi de lafzî karinelerden olan tezâm (telâzüm) karinesi çerçevesinde anlamamız gereken önemli ipuçlarıdır[691].

B- MANEVÎ KARİNELER

Manevî karineler olarak burada, isnat, tahsîs, nisbet, tebeiyyet ve muhâlefet ilişkileri ele alınacaktır. Bunlardan *isnat ilişkisi*, mübtedâ ile haber, fiil ile fâil ya da nâibi arasındaki bağlayıcı ilişkidir. Bu ilişki manevî bir karine olarak örneğin birincisi mübteda ikincisi haber veya birincisi fiil ikincisi fâil ya da nâib-i fâil olarak anlaşılır. Yine iki birim arasındaki bağlayıcı ilişkinin anlaşılması durumunda "bu şudur" şeklinde belirlemede bulunmak, bu karineyle olur. İngilizce isim cümlesinde "Eart is round" ya da "Is earth round?" şeklinde ifadeler kurulurken yardımcı fiillere (am, is, are gibi) ihtiyaç duyulur. Arapça'da ise aynı ifade "الأرض كروية" ve "هل الأرض كروية؟" şeklinde, يكون gibi bir yardımcı fiile ihtiyaç duyulmadan sadece isnât ilişkisiyle anlatım bulur. يؤتي الحكمة من يشاء (Bakara, 2/269) gibi bir ifadede مَن edâtının sonra, الحكمة lafzının önce gelmesine rağmen, مَن edâtının birinci diğerinin ise ikinci mef'ûl olarak irab edilmesi de alan-alınan gözetilmesi sonucu olmuştur ki bu da isnât karinesi dahilindedir[692].

Tahsis, birçok manevî karineyi içinde bulunduran manevî bir karinedir ya da siyâkî bir ilişkidir de denilebilir. Tahsîs karinesi altında ise şu karineler söz konusudur: Ta'diye (geçişlilik), delalet ettiği anlam: mef'ûl bih; gâiyye, delalet ettiği anlam: mef'ûl lieclihi, lâm, key, fe, len, izen vb.'den sonraki muzâri fiil; maiyyet karinesi, delalet ettiği anlam: mef'ûl maahu, vav'dan sonra gelen muzâri fiil; zarfiyyet karinesi, delalet ettiği anlam: mef'ûl fih; tahdid ve tevkid, delalet ettiği anlam: mef'ûl mutlak; mülâbese karinesi, delalet ettiği anlam: hâl; tefsîr karinesi, delalet ettiği anlam: temyîz; ihrâç karinesi delalet ettiği anlam: istisna; muhâlefet karinesi, delalet ettiği anlam: ihtisâs ve başka anlamlar. Bütün mansûplar, tahsîs karineleri dahilindedir. Bütün bunlar tahsîs karineleridir. Örneğin ضرب زيد عمراً ، يضرب زيد عمرا ، زيد ضرب عمرا ، زيد يضرب عمرا ، زيد ضارب عمرا أضارب زيد عمرا؟ ، فليضرب زيد عمرا ، اضرب عمرا ، ضربا عمرا gibi örneklerde dövme eylemi Zeyd'e isnat edilmektedir. Vurma eylemi ise Amr üzerinde

---

[689] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 224.

[690] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 222.

[691] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 94.

[692] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 191-194.

gerçekleşmektedir. Şu halde vurma eylemi mef'ûlla tahsis edilmiştir. Bir diger ifadeyle ta'diye, vurma eylemi ile kendisine vurulan (müsnet ileyh) arasındaki *isnat* ilişkisini tahsis etmektedir[693].

أتيت رغبة في لقائك أو كي ألقاك أو لالقاك gibi ifadelerde, gelme eylemi, özel bir sebeple kayıt altına alınmıştır. Bu kayıt ise *gâiyye*dir. Gelme eylemi, görüşmeye istekli olmadan müsebbebtir, dolayısıyla gâî bir karinedir. Bu karine, mef'ûl lieclihiye ya da zikredilen edâtlardan sonraki muzârinin anlamına delalet eder, isnatla kayıt altına alınır. Bu karine aynı zamanda fe, lâm, key ve hatta'dan sonraki muzârinin de nasb karinesidir[694].

Bir manevî karine olarak *maiyyet* karinesinden, atf ya da hâlî birliktelik (mülâbese) yolu dışında musâhabat anlaşılır. Atf ve mülâbese ise iki ayrı anlamdır ve vâv ile anlatım bulur. Maiyye de vâv ile anlatım bulur. Maiyye terimi ile kastedilen, mef'ûl maahu karinesi ve vav'dan sonraki muzâri fiildir, yani bu terimle bu iki durum kastedilir. لا تأكل السمك وتشرب اللبن ifadesindeki vâvın anlamı ile mef'ûl maahudaki anlam aynı olsa da, vâv ile sonrasında gelenlerin tezâm farklılığı sebebiyle iki benzer anlam birbirinden ayrılmıştır. Maiyyetteki vâv, mansûp bir isme zammedilirken (mansûp bir isim ile birleştirilirken) musâhabat durumundaki vav, mansûp bir muzâri fiille birleştirilir. *Zarfiyyet* karinesi ise, mef'ûl fih anlamının kastedildiğini gösteren manevî bir karinedir. Zarfiyet, olayın, eylemin zamanını ve mekanını tahsis eder. صحوت إذ تطلع الشمس، أصحو متى تطلع الشمس gibi. Harf-i cerlerin oluş zamanı bildirerek tahsisi ise zarfiyyet karinesi içerisinde değil, nisbet karinesi içerisinde ele alınmaktadır[695].

Tahdîd ve tevkide gelince, bunlar manevî bir karine olarak mef'ûl mutlaka delalet ederler. Tahdid ve tevkitle kastedilen, fiildeki hadesin (olayın) ifade ettiği anlamı güçlendirmektir. Aynı fiilin kökünden mastar getirilerek yapılır. Mef'ûl mutlak ise sayıyı ve türünü (sıfat) bildirmek ve tekit için getirilebilir. Burada zikredilmesi gereken önemli husûs, fiilin tekit ya da tahdid ile takviye edilmesi, mef'ûl mutlak anlamına delalet eden bir manevî karine oluşudur[696].

Mülâbese (içiçelik) ise mansûp isim veya vâvlı ya da vâvsız cümle aracılığıyla hâl anlamını ifade eden manevî bir karinedir: جاء زيد راكباً denildiğinde anlam جاء زيد ملابساً لحال الركوب demektir. جاء زيد وهو يركب denilmesinde de aynı durum söz konusudur. *Tefsir* ise temyizi gösteren bir manevî karinedir. Tefsir, izaha ihtiyaç duyulduğunda ortaya çıkar ki bu da mübhemlik durumunda gereklidir. Örneğin, طاب محمد نفساً ifadesinde olduğu gibi isnat anlamına, زرعت الأرض شجراً ifadesinde olduğu gibi ta'diye anlamına ya da اشتريت مترين حريراً ifadesinde olduğu gibi ölçü ve sayı açısından müphem olan miktara delalet eden müfret isim olur. Şu bir gerçek ki ibhâm umûm demektir. Takyîd (kayıt altına alma) ise bu umûmun tahsîsi demektir. Tefsîr ibhâmı ortadan kaldırdığı sürece de umûmu ortadan kaldıran tahsis demek olur[697].

---

[693] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 194-195.

[694] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 195-196.

[695] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 196-197.

[696] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 198.

[697] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 198-199. Cümlede sadece müsnet ve müsnet ileyh zikredilmekle yetinilmişse burada hüküm mutlaktır. Eğer cümleye bunların dışında bunlarla ilgili ya da bunlardan biri ile ilgili, ilişkili başka bir şey zikredilirse hüküm mukayyed olur. Mutlaklık, maksatın, hükmün şöyle ya da böyle herhangi bir şekilde takyid edilmesiyle (kayıtlanmasıyla) ilişkili olmadığı ve dinleyicinin mümkün olan her görüşe gidebileceği durumda söz

İhrâç ilişkisine gelince, bu da müstesnanın kastedildiğini gösteren manevî bir karinedir. İşte bu karineyi anladığımızda müstesna isnat ilişkisi dışına çıkar. جاء القوم إلا زيداً denildiğinde gelme eylemi kavme isnat edilmiş ve bu isnattan Zeyd hâriç tutulmuş olur[698].

Nasıl ki, vâvın kendisinden sonra gelen kelimedeki irabın belirlenmesinde maiyyet, musâhaba, mülâbese ve diğer karineler işbirliği içine girer ve böylece vâv, maiyyet vâvı, musâhabat vâvı, hâl vâvı ya da atıf vâvı olarak isimlendirilir, aynı şekilde bir lafzî karine olan İllâ da bir manevî karine olan ihrâç anlamı ile işbirliği içine girerek, nasb ve diğer karinelerle birlikte istisnâ anlamını ifade eder. İhrâç, isnat için takyîd ve tahsîs demektir[699].

Muhâlefet (karşıtlık), farklı irablara delalet eden bir manevî karine olarak karşıtlık değerlerinin kullanılması demektir. Örneğin نحن العربُ نكرم الضيف ونغيث الملهوف ve نحن العربَ نكرم الضيف ونغيث الملهوف cümlelerinde العرب kelimesi, birinde merfû diğerinde ise mansûp olarak zikredilmiştir. Çünkü birincisinde bu lafız haber, daha sonraki ise yeni bir cümle (müste'nef), ikinci cümledeki sözkonusu lafız ise muhtas, kendisinden sonraki ise haberdir. Dolayısıyla anlamları da farklıdır. Çünkü eğer anlamları bir olsaydı, yapısının ve harekenin de aynı olması gerekirdi. İşte birinde haber diğerinde muhtas olduğunu gösteren bu hareke farklılığı ile birlikte aralarında bir karşıtlık, farklılık kastedilmesi, bir manevî karine olarak adlandırılan muhâlefet karinesini oluşturur. Yine لا تأكل السمك وتشرب اللبن ifadesinde (ikinci) muzârideki harekenin çokluğu da bu muhâlefet karinesini oluşturur (merfû olursa atf, mansûp olursa maiyyet). Kem-i istifhamiyye'nin temyizinin haberiyye'den farklı olarak mansûp olması da bu tür bir manevî karinedir. Burada şunu da zikretmek gerekir ki, muhâlefet karinesi sadece

---

konusu olur. Takyîd ise (kayıtlandırma) maksatın, hükmün tevâbi', zamir-i fasl, nevâsıh, şart, nefy, beş mef'ûller vb, gibi (mahsûs) bir şeyle kayıtlanmasıyla ilişkili olduğu ve bunlar gözetilmezse istenen faide (maksat) kaybolması durumunda söz konusu olur. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 108-109.

Hükmün, Na't, Tekit, Atf-ı beyan, Atf-ı Nesk, Bedel, Fasl Zamiri, Nevâsık türleri, Şart türleri, Nefy edâtları, Beş Mef'ul, Hâl, temyîz ile takyid edilip tahsis edilmesi, bütün bunlar, cümleden anlaşılacak anlamı sınırlandıran ve farklı anlamalara engel olan karinelerdir. Aslında bunlara hüküm belirleyicileri de diyebiliriz. Bunlar çok anlamlılıkla değil, cümlenin hükmüyle ilgili sınırlandırıcılardır. Bu gibi cümlenin hükmünü sınırlandıran (tahsis eden) unsurlar, muhatabı cümlenin belirli bir anlamına sevkeder ve cümleden anlaşılabilecek diğer anlamlardan da sarf-ı nazar eder. Şimdi bu unsurlara (cümlenin temel unsurlarından olmayan ve belagatta 'fazla' olarak nitelenen unsurlara) sırasıyla birkaç örnek verelim: جاءني رجل تاجر (Bana tâcir bir kişi geldi), حضر عمي الكاتب (Yazar olan Ali geldi), أمس الدابرُ لا يعودُ (Geçen dün, geri gelmez); جاءني الأمير نفسه (Emir'in kendisi geldi), فسجد الملائكة كلهم أجمعون (Hücr, 15/30) (Meleklerin hepsi, tümü secde ettiler); أقسم بالله أبو حفص عمر (Ebu Hafs Ömer, Allah'a yemin etti), جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس (Allah, Ka'be'yi Beyt-i Haram'ı insanlara kıble olarak belirledi): Atf-ı beyan'a örnekler ise, vav, fe, sümme, Ev, La, Bel gibi: قام ابني علي (Oğlum Ali geldi, döndü), سافر الجند أغلبه (Ordunun geneli yolculuğa çıktı, sefere çıktı), تفني الأستاذ علمه (Bana hoca, hoca'nın ilmi fayda verdi); ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده (Tevbe, 9/104), إن الله هو التواب الرحيم (Tevbe, 9/118), العالم هو العامل بعلمه ; Nevâsık (فلنّ), اتّخذ، جعل، خال، زعم، حسب sonra وجد، ألفى، درى yine إنّ، أنّ، كأنّك، لكنّ، لعلّ، ليت yine كاد، كرب، أوشك ve مادام ve بات، أصبح، أمسى، أضحى، صار örnekler); Şart edâtları (İn, Lev, İzâ, Metâ, Eyyâne, Eyne, Ennâ, Haysümâ, Keyfemâ), فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيّروا بموسى ومن معه (A'râf, 7/131), لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (Enbiyâ, 21/22) ; فلو شاء هداكم أجمعين (En'âm, 6/149), إن اجتهد ولو ترى إذ وقفوا على النار (En'âm, 6/27); Nefy لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ; إن كنت من تراب فلا تفتخر (Hucurât, 49/7), فريسه كافأته Harfleri (La, Ma, İn, Len, Lem, Lemmâ); Beş Mef'ul (mef'ûl bih, mef'ûl maahu, mef'ûl mutlak, mef'ûl lieclihi, mef'ûl fihi); وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين (Enbiyâ, 21/16). Hükmün cümlenin diğer unsarları ile takyid edilmesi için bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 110-120. Tahsîs konusu (hükmün cümlenin unsurları ile takyîd edilmesi) ayrıca İslam hukuku çerçevesinde konunun ele alındığı şu çalışmaya bakılabilir: Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, TDV Yayınları, İstanbul 1996.

[698] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 199.

[699] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 199-200.

manevî değil, aynı zamanda lafzî de olabilir. İki anlam arasındaki muhâlefet ilişkisi anlam açısından ise manevî, iki yapı arasında ise lafzî olur[700].

Nisbet de tahsîs gibi genel bir karine olup, içinde birçok karineler bulundurur. Nisbet, isnat ilişkisinin ya da bu çerçevede meydana gelen şeylerin genel bir kaydıdır. İşte bu kayıt, isnat ilişkisini nisbî yapar. Tahsîsin manası tazyîk (daraltma), nisbetin manası ise ilhâk (ekleme)dir. Demek ki tahsis ile nisbet farklı şeylerdir. Nisbet başlığı altına giren tahlil ve irabta ve genel olarak da nassın anlaşılmasında karineler olarak görülen anlamlar, maânî hurufi'l-cer (harf-i cerlerin anlamları) olarak isimlendirdiğimiz ve bunlarla birlikte izafet anlamı da bulunan anlamlardır. *Nisbet* karinesi dahilinde izafet karinesi de vardır. Ancak izafetin ifade ettiği nisbet ile nisbet (harf-i cerler) harfinin ifade ettiği nisbet (isimlere fiil anlamının izafet edilmesi) arasında fark vardır. İzafet, kendisinden sonrakine fiil anlamı vermez, aksine onu isnat haricinde tutar. Bir başka ifadeyle, bu ilişki ister mübteda-haber, ister fiil ve fâili arasında olsun, nisbet, isnât ilişkisini nisbî kılarken, izafetteki nisbet, isnât çerçevesinde kalır. Nisbet harflerinden her birinin farklı anlamları vardır. Bu da tek bir yapının işlevsel çok anlamlılığı olgusudur. Bu harflerin anlamları şöyledir: ibtidâi gâye, intihâi gâye, ba'ziyet, zarfiyyet, ta'lîl, mücâveze, istiâne, isti'lâ, musâhaba, ilsâk, kasem, teşbih, beyan-ı cins, tevkîd, mülk, istihkâk, neseb, âkıbet, mukâyese, ta'vîz, taaccub, istidrâk, teblîğ, tebyîn, ba'diye, bedeliyye, indiyye, ta'diye, ziyâde. Bunlara izafeti de eklersek, nisbet mefhûmu dahilinde otuz çeşit karine olur[701]. Bütün bu harf-i cerlerin anlamları yapısal çok anlamlılık dahilinde ele alınacağı için bunları ilgili yere havale ediyoruz.

Manevî karinelerden sayılan *tebeiyyet* karinesi ise içinde dört tür karineyi bulundurur. Bunlar, na't (sıfat), atf, tevkit ve bedel karineleridir. Bu karineler de diğer lafzî karinelerle özellikle de mutâbakat karinesiyle işbirliği içindedir. Tâbi ile metbû arasındaki bu uygunluk, irab alâmetidir. Bütün bunlarda geçerli olan bir başka lafzî karine de rütbe karinesidir. Buna göre tâbi, her zaman metbûdan sonra gelir. Görüldüğü gibi anlamın belirlenmesinde sadece bir karine değil, karineler arası bir ilişki, işbirliği vardır[702].

Cümle oluştururken kullandığımız yapıların ve bu yapıların ifade ettiği lafzî anlamların da anlamın anlaşılmasında bir etkisi vardır. Örneğin konuşmacı سقط lafzını söylediğinde, dinleyici bu kelimeden sonra bir mef'ûlün bih değil de fâilin gelmesini, konuşmacı فتح lafzını söylediğinde, dinleyici bu kelimeyi bir fâil ve bir de mef'ûlün bihin takip edeceğini, konuşmacı أعطى diyince de dinleyici bu kelimeden sonra bir fâil ve iki mef'ûl geleceğini düşünür, daha doğrusu gelmesini bekler. En azından yukarıda söylenen fiillerden sonra başka bir fiilin gelmesini uzak görür. Çünkü Arapça terkibi أعطى قرأ gibi ifadelere müsaade etmez[703].

C - HÂL KARİNESİ: BAĞLAM

Çağımızda bağlam (Alm. Kontext; Fr. contexte; İng. Context; Ar. مقام) konusu üzerinde, daha 1950'lerde derinleşen Z. S. Harris, cümlenin, bir düşüncenin anlatılmasında yeterli olmadığını

---

[700] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 200-201.

[701] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 201-203.

[702] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 204.

[703] Abduh, *Dırasât fî ilmi'l-lugati'n-nefsî*, s. 15.

belirlemekte, söylem (discourse) adını verdiği, cümleden büyük söz parçalarının kendilerine özgü yapı özellikleri olduğuna değindikten sonra, bir cümleden çıkacak anlamın, söylemin bütün parçalarının birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileriyle aydınlatılabileceğini ileri sürmekteydi. İngiliz dilcisi J. R. Firth ise bağlamsalcılık (contextualism) adı verilen bir akım geliştirmişti. Bunların dışında birçok bilginin konuyu önemle incelediğini, bağlamın çeşitli tanımlarına rastlandığını belirtmeliyiz. Bu tanımlar içinden "Bir dil biriminin (sözcük ya da cümle) çevresi", "Bir metin açıklandığında, içinde bulunulan durum" gibileri yaygındır. Birçok yazar da bağlamın dil içi ve dil dışı olmak üzere iki türü üzerinde durmaktadırlar[704].

Metin dilbilimi üzerinde duran Petöfi'nin ve söz-eylem araştırıcılarının da değindikleri gibi, bir sözcenin anlamı, dil içi etkenlere (bağlama ve içinde geçtiği konuya ilişkin olarak) ve dil dışı etkenlere (konuşanların niyet ve ilişkilerine) bağlı olarak kesinleşir. Bir konuşma sırasında geçen "Size mi soracaktık?" tümcesi, bir konuyu öğrenmeyi amaçlayan bir soru tümcesi olarak düşünülebilir. Ancak aynı sözceyi üreten kimse, karşısındakini önemsemediğini göstermek, kendisinin işi yapmaya yetkili olduğunu belirtmek üzere, hatta hitap ettiği kimseyi aşağılamak niyetiyle söylemiş de olabilir ki, dil içi ve dil dışı etkenlerin varlığını bu örnek de ortaya koyar[705].

---

[704] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 204.

[705] Aksan, *Anlambilim*, s. 154-155. Metindilbilim de bağlama çok önem verir ve dili, yalnızca üretilen metinlerin (cümlelerin) biçimsel incelenmesi olarak değil, değişik iletişim durumları ve koşulları içinde, iletişime katılanların tutum ve davranışlarını da hesaba katarak mercek altına yatırır. Metin dilbilimine göre, iletişim sırasında bir konuşan (metin üreten), bir dinleyen (metin alıcı), bir de aktaran bildiri vardır. Konuşan kişi belli bir dilde metin oluşturarak duygu ve düşüncelerini aktarır. Metin dilbilimi bu kavramların tümünü ve metin dışı etkenleri inceleyerek bildirişme işinin özellik ve inceliklerini ortaya koyar. Metindilbilimde, bildirişmenin birimi sözce'dir (İng: utterance, Alm: Äusserung). Bir sözce, yerine göre bir tek sözcükten, yerine göre de uzun bir tümceden, birden çok tümceden kurulur. Bir metnin oluşabilmesi için De Beaugrande ve Dressler'e göre yedi özellik bulunması gerekir: bağdaşıklık' (Alm: Kohäsion, İng: Cohesion), tutarlılık (Alm: Kohärenz, İng: coherence), niyetlilik (Alm: Intentionalität), metin içi ilişki (Intertextualität), bilgi vericilik (Informativität) ve benimsenirlik (Akzeptabilität). Metin oluşturma için gerekli özelliklerin tümü sadece bunlar değildir, söz-eylem kuramında da geçen başka özellikler de gereklidir. Yukarıda bahsettiğimiz yedi özellikten biri olan durumsallık (Alm: Situationalität), bir metni bir iletişim durumu için önemli kılan etkenleri yani bağlamı gösterir; insanlar duruma dayalı bir algılama özelliğine sahiptir. Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 147-151.

Bağlama önem veren kuramlardan birisi de söz-eylem kuramıdır. Bu görüşü temsil eden J. L. Austin, John Searle, Ducrot ve Wunderlich, temel olarak "Konuşmak bir bilgi alış verişidir, fakat aynı zamanda, belli kurallara bağlı olarak bir edimi de gerçekleştirmektir", biçiminde özetlenebilecek bir varsayımı kabul ederler. Bir sözceyi anlamak için, sözcenin iletmek istediği bilginin metinsel içeriği dışında, tehdit, sözverme, emir verme gibi edimsöz değerlerini (force ou valeur illocutionnaire), yani edimbilimsel amacını da bilmek ve yine söze gerçek değerini veren çevreyi göz önünde bulundurmak gerekir. Bildirişimde bulunmak, daha önce de değindiğimiz gibi, sadece bir bildiri, yani bir mesaj iletmek değildir. Çoğunlukla, insan birşey söylememek ya da gerçekten söylemek istediği şeyin tersini söylemek ya da karşısındakinin daha önce bildiği bir şeyi söylemek için de konuşur. (Bkz. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 174-176.) Ama genelde, bulunduğu duruma göre, çevresinde bir çeşit etki yaratmak için konuşur ya da yazar. J. L. Austin'e göre, düzsöz (locution), edimsöz (illocution) ve etkisöz (perlocution) olmak üzere üç tür dil edimi vardır. Düzsöz anlamı olan bir sözce oluşturmak, söz-dizimi ve sözdağarcığının kullanımını içerir; kısacası düz-söz bir doğru cümle üretimidir. Edimsöz konuşucunun sözü ile sözün içerdiği eylemin aynı anda gerçekleşmesidir. Etkisöz konuşucunun niyetine bağlı olarak, dinleyici üzerinde etki yapmaya yönelik edimdir. "Boğaya dikkat" derken, dilbilim kurallarına uygun bir sözce kuruyor, dilsel düzeyde karşı tarafa bir bilgi aktarıyoruz. Bu sözceyi, bir emir ya da uyarı değerinde kullandığımız zaman edimsöz olarak anlatımsal bir güce bürünüyor ve karşı tarafa örneğin uyarı işlevi görüyor. Karşımızdaki "Boğaya dikkat" sözcesi karşısında duruma göre, ya kaçıp gidilecek ya gülüp geçilecek ya da burada "boğa falan yok, işine baksan iyi olacak" şeklinde bir cevap vermesi de etkisözü oluşturuyor. Bu söz, karşıya yaptırımsal bir etkide bulunuyor, bir diğer ifadeyle karşıdakinin söze karşı tutumu etkisözü oluşturuyor. (Bu konu için bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 252-254; Kılıç, "*Söz-Eylem Kuramı*", s. 249-252; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 174-176, 178-179; Poyraz, *Dil ve Ahlak*, s. 68. Krş: Searle, J. R., "*Söz Eylem Nedir?*", s. 193 vd.); Sözen, *Söylem*, s. 30-31. Düz-söz yani salt dilsel (locutionary) yönü, sözceyle ilişkili, edimsel (illocutionary) yön konuşmacı temellidir, etkisel (perlocutionary) yön ise alıcı temelli yöndür. Söz-eylemde sözcelerin hangi bağlamlarda, hangi şartlarda ve hangi amaçlar için söylendiği önemlidir.(Bkz. Kılıç, "*Söz-Eylem Kuramı*", s. 249-251.)

Söz-eylem düzeyini şöyle de ifade edebiliriz: (1) İfade etme ya da önerme eylemi düzeyi yani söyleme eylemi; (2) İfadeyle ilgili olmayan eylem ya da güç düzeyi, yani söylerken ne yaptığımız. Örneğin, size kapıyı kapatmanızı söylediğimde

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Anlama faaliyetinin en temel unsuru olan bağlam konusu, çağdaş anlambilim ve yorumbilimin eksenini oluşturur. Bağlam, iletişim olayının içinde yer aldığı ortamdır. Bağlam, öncelikle yer ve zaman boyutlarını, konuşan, dinleyen ve ileti (söz) üçlüsünü içine alır. Bunlara, konuşanın ve dinleyenin önyargı, önbilgi, görüş, kanaat ve beklentileriyle, her türlü kişisel, davranışımsal ve toplumsal özelliklerini de eklemek gerekir[706]. İletişim sırasında konuşanla dinleyen, yazanla okuyanın içinde bulundukları durum ve koşullar, onların ruhsal nitelikleri, söylemin üretilişindeki koşullar metin dilbilimi/söylem çözümlemesi, söz-eylem kuramı ve edimbilim (kullanımbilim, pragmatics) alanlarındaki gelişmelerle bugün ön plana geçmiş bulunmaktadır[707].

Giriş bölümünde de ifade edildiği gibi iletişimde bulunacak olanlar arasında bir yaşantı ortaklığı, bir eşdeğer yaşantı bulunması gerekmektedir. Bir başka ifade ile, göstergelerin hangi anlama geldikleri üzerinde önceden uzlaşılmış olmalı ve bildirimin tümü aktarılmasa bile, kısıntılı olarak verilen kesimine bakılarak, anlamın tümü çıkarılabilmelidir. Adına bağlam denilen böyle bir genel çerçeve olmasa, iletişim veya bildirişim işlemini gerçekleştirmek için, kat kat daha fazla bir zaman ve güç harcamak gerekir[708]. İfadeleri ne şekilde anlayacağımız sorusunu ele aldığımızda bağlamlar kavramına ulaşırız. Zira, bütün ifadeler bağlamları içinde ortaya çıkar ve ancak onlar aracılığıyla anlaşılabilir. Başka bir deyişle, ifadeler ya bir kişiden çıktıkları, ya birbirine benzedikleri, ya da tek amaca yardımcı oldukları için birbiriyle bağıntılıdır[709].

Anlamın doğru veya yanlış olmasının söz konusu olduğu her durumda, anlamı doğrulamak ihtiyacı çıkar. Anlam, onu anlatanın ilettiği veya iletmek istediği bir şey olduğundan, doğru anlam, anlatılandan değil, anlaşılandan ibarettir. Bu sebeble anlam, ancak anlatana sorularak doğrulanabilir. Şâyet söyleyene, "ne demek istiyorsun?" diye sorulamıyor ve anlaşılanların hangisinin doğru olduğu bizzat onun işaretiyle tasdik edilemiyorsa, işte burada sözün tabiî bağlamına baş vurmak gerekir.

"Anlamın bağlamda olduğunu" söylemek de "Cümleler, kendi içlerinde, mutlak anlamlar taşımazlar, okur için, muhatâp için bir anlam taşırlar. Bir diğer ifadeyle, anlam, ancak bir muhatap için anlamdır, anlam okurdadır, kelimelerde değil"[710] demek de aynı şeylerdir. Çünkü muhatap zaten bağlamın bir parçasıdır. Şu da var ki, anlam, katılanların ortaklaştıkları geçmiş tecrübelerde ve belli bir zaman ya da mekanda söylenen veya yapılan kimi şeylerin çağrıştırdıklarında yatmaktadır[711].

Bir söylemi veya yazılı bir metni insan fizyolojisine benzetecek olursak, organizma içindeki birimler arasında ilişki ne kadar önemli ise, organizma ile dış ortam arasındaki ilişki de o denli önemlidir. Aynı şekilde bir metni anlamada, metnin iç birimleri olan kelime, edât ve cümleler arasındaki ilişki ne kadar önemli ise, metinle dış dünya arasındaki ilişki de o derece önemlidir. İnsanın

---

"Kapıyı kapatın" buyruğu, söyleme eylemidir. Ama bunu size bir rica olarak değil de bir buyruk gücünde söylediğim zaman bu, söylerken ne yaptığımdır. Son olarak size bir emir verirken korkutmak gibi belli etkiler de yaratmış olabilirim. Bu etkiler, söylemimi, belli sonuçlar yaratan bir dürtü haline getirebilir. İşte bu da, (3) söylemekle ne yaptığımdır. (Bkz. Ricoeur, *"Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek"*, s. 29. Ayrıca bakılabilir: Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 120-121.)

[706] Tura, *"Anlam ve Yorum"*, s. 112. Ayrıca bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 295.

[707] Aksan, *Anlambilim*, s. 147.

[708] Başkan, *Bildirişim*, 30. Ayrıca bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 295-296.

[709] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 6. Ayrıca bkz Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 295.

[710] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 159-160; Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 116.

[711] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 159-160.

tabiî bağlamı ne ise, sözün tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı odur[712]. Şöyle ki, insan tabiatının temel özelliklerini anlama, eylem biçimlerini belirleyen görenekleri bilme ve bağlamın değerlendirilmesi, hep bir eylemin verimli çözümü için gereklidir. Mesela, anlamak ve yorumlamak istediğimiz husûs, savaş ile ilgili bir şey ise, bir komutanın savaş düzenini, arazinin durumu, elde bulunan birlikler ve düşmanın gücü belirler[713].

Anlambilimcilere göre, anlamayı ilk planda mümkün kılan, tarihsel tesir ya da metnin etkili oluşuna ilişkin farkındalığımızdır[714]. Buna göre bir söz ya da davranışın bağlam çerçevesinde anlaşılmasında, toplumun o anki mevcut yapısı yanında söz ya da davranışın o toplumdaki etkisi, sonucu da dikkate alınmalıdır. Bu açıdan baktığımızda, örnegin hadis ve sünnetin toplumsal bağlamına, Hz. Peygamberin bir söz ve davranışı hangi toplumsal gerçekliğe uygun olarak söylediği veya yaptığı, bununla birlikte o söz ve davranışın tarih ve toplum içinde nasıl bir iz bıraktığı ve ne tür bir etki uyandırdığı da dahildir[715].

Bağlam kelimesi, günlük hayatta genellikle bir kelimenin önündeki ve arkasındaki kelimelerle olan ilişkisi ile ilgili olarak kullanılmaktadır[716]. Bu çerçevede birçok kimseden "Sözlerimi bağlamından koparıp aktarıyorlar" şeklinde zaman zaman şikâyetler duyarız. Bağlamın bu anlamında, nakledilen sözlerin önündeki veya arkasındaki kelimeler kırpılarak, düşürülerek, söylenmemiş gibi gösterilerek, sözlerin önünde ve arkasında neler olduğunu bilmeyen dinleyiciye, konuşanın niyeti hakkında yanlış kanaat verilebilir. Dolayısıyla, sözler ancak bağlamları ile vardır. Onlarla doğru anlaşılır. Ancak, bizim bağlamdan anladığımız, kelimelerin önündeki ve arkasındaki kelimelerden çok daha geniştir. Burada bağlamla yukarıda verilen anlam yanında özellikle şunu kastediyoruz: Ortak geçmiş tecrübeler, konu hakkındaki ortak bilgiler ve doğru olarak kabul edilen ve o yüzden de kelimelere dökülmesine gerek olmayan diğer noktalar sayesinde konuşan ve dinleyenin paylaştığı anlamlar; durumun yorumlanması, zaman ve bizzat olayın anlam ve önemi; mesajın iletildiği araç. Bağlamla ilgili bu noktaları hesaba katmadığımız takdirde, konuşanın sözlerini kolayca yanlış anlayabiliriz. Gerçekten de, anlamın büyük kısmını taşıyabilen bağlam, dışa vurulan kelimelerden çok daha fazla anlam ve önem taşımaktadır[717].

Bağlam için "bir şeyle doğrudan bir ilişki içinde bulunan, o şeyin anlamda kaynağını oluşturan ve söz konusu şey karşısındaki tavırlarımızı, ona ilişkin bilgilerimizi etkileyen anlamlar, düşünceler, önkabuller, yargılar ve perpektifler toplamı"[718], "bir düşüncenin kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak anlamın belirmesi, bir dil biriminin, bir bütün

---

[712] Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 13; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 296.

[713] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 55-87. Ayrıca bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 296.

[714] Bkz. Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 24-26.

[715] Krş. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 297.

[716] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 158-159; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 40-41.

[717] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 147, 158-159. Zira, sözsüz bağlamından soyutlanmış yazılı sözlerden teşvik mi, yoksa istihza mı kastediliyor, anlamak mümkün değildir. Bir de zaman bağlamı vardır. Bir vakitte bir çıkarım olan, bir başka vakitte bir tasvir ifadesi olabilir. Çoğu kişi, "Dünya yuvarlaktır" (veya "Dünya elipsimsidir") ifadesini bir olgu-tasviri ifadesi şeklinde sınıflamak isteyecektir; oysa, bu sözün uygun standartları kaşılamasını sağlayan ölçümler oldukça yenidir. Bu arada, sosyal ve kültürel bağlamın da hesaba katılması gerekir. "Her cana bir parça yağmur yağar"ı gözlemlerken bir ilahiyatçı ya da coğrafyacı muhtemelen farklı maksatlar güdecektir. Bkz. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 147.

[718] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 63.

içindeki konumu, bir sözün nerde, nasıl bir ortamda söylendigi"[719], "içinde ortaya çıktığı, katkıda bulunduğu ve onun sayesinde anlaşılabildiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır"[720] şeklinde de tanımlanmaktadır.

İfadeleri anlamanın olmazsa olmaz şartlarından biri, işte, bu ifadelerin, içinde ortaya çıktıkları somut bağlamların anlaşılmasıdır. Bu şarta göre, bir sözcük daha kesin ve bazen de farklı olarak bir cümle içindeki, bir cümle bir paragraf içindeki, bir paragraf kitabın içindeki, bir kitap da kendi türü içindeki yerinde anlaşılır[721] ve böylece bu bağlamlar sonucunda anlama yani doğru anlama ulaşılabilir.

Croce, "bir sözcük koşullardan, imâlardan, vurgudan ve de içinde düşünüldüğü, canlandırıldığı ve üretildiği tutumlardan ayrı tutulduğunda artık hiçbir anlam taşımaz, kesin, hiçbir anlamı yoktur"[722] der. Bu sebeple, herhangi bir cümledeki bir ifadeyi ve sözü anlamak için, cümlenin ne ifade ettigini bilmek kâfi değildir; sözün hangi bağlamda vâki olduğunu da bilmek zorunludur[723]. Yani onun başka sözlerle olan bağlantısını, söylenme amacını, söyleyen kişinin muhatabından beklediği cevabı, sözün gerekçelendirilmesi için öne sürülen nedenleri vs. unsurları bilmek gerekir[724].

Bir ögenin kullanılışı sırasında ortaya koyduğu kavramın her zaman aynı olmayışına; bir başka deyişle, bu göstergenin, ancak öteki göstergelerle birlikte belli bir kavramı yansıtışına şöyle bir örnek vermek istiyoruz: "Çocugu kışta kıyamette başka yere tayin etmişler" ya da "Çocuk askere gitti", yahut "Çocuk erken evlendi" denirse, burada anlatılmak istenen, yetişkin bir insandır. Ama "Çocuk biberonu emip bitirdi" tümcesinde anlatılan, süt bebegidir; "Çocuk ilkokulunun üçünde" sözü ise çocukluk çağındaki insanı anlatır. "Çocuksuz ev" tamlamasıyla açıklanan yine, çocuk yaşı içindekilerin olmadığı evdir. Buna göre, bir gösterge, öteki ögelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek, onların da yardımıyla bir kavramı yansıtmaktadır ki, göstergelerin bağlı bulunduğu, ögelerin oluşturduğu bu bütün de bağlamdır[725]. Şunu da söylemek gerekir: Bir kelimenin anlamını tayin ederken -bu kelime ister çok anlamlı, ister eş adlı olsun- dikkat edilecek olan husûs, kelimenin tek başına taşıdığı anlamlar ya da anlamlar listesi değil, kelimenin içinde yer aldığı dizgedir[726].

Belli bir kavramın kesinleşmesi, yalnızca sözcügün birlikte bulunduğu ögelere değil, göstergenin içinde geçtigi sözce'lere ve konu'ya da bağlıdır. Türkçe "dil" sözcügü bu durum için güzel bir örnek teşkil eder. "Dil konusuna gelince..." derken dil sözcügüyle açıklanmak istenen, eger anatomi dersindeysek ya da ağza ilişkin bir konuyu görüşüyorsak ağzımızdaki organ; eger bir kültür sorununu tartışıyorsak dil adını verdigimiz iletişim dizgesidir. Bir yabancı ülkeye gönderilecek ögrencinin

---

[719] Bozkurt. *Türkiye Türkçesi*. s. 187. Şu halde, bir tümce ya da sözce, iletilmek istenen bildiriyi eksiksiz bir biçimde ancak a) İçinde yer aldığı metne, b) Üzerinde durulan konuya, c) Konuşan ve dinleyen (ya da yazan ve okuyan) kimselerin içinde bulundukları durum ve koşullara, ç) Konuşan ve dinleyen (ya da yazan ve okuyan) kimselerin dünya bilgileri ve birikimlerine bağlı olarak aktarabilir. Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 142.

[720] Rickman. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. s. 108.

[721] Rickman. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. s. 6, 58.

[722] Boucher. "*Geçmişi Yaratmak*". s. 55.

[723] Başkan. *Bildirişim*. s. 99.

[724] Koç. *Din Dili*. s. 242.

[725] Aksan. *Her Yönüyle Dil*. III, 202; Koç. *Dilbilgisi Terimleri*. s. 40-41; Bozkurt. *Türkiye Türkçesi*. s. 187.

[726] Cündioğlu. *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*. s., 69.

sorunları konuşulurken, bu dil sözcüğü 'yabancı dil' anlamına gelebileceği gibi, bir yabancının Türkiye'de öğrenim görmesinden söz edilirken Türkçe'yi, bir başka ülkede de o ülkenin dilini anlatmış olabilir. Ancak bir coğrafya dersinde, deniz kıyılarından söz edilirken dil'le 'denize uzanmış dar ve alçak kara parçası'; nefesli çalgılar üzerinde durulan bir konservatuvar dersinde 'nefesli çalgılardaki ince safiha' anlatılmak istenmiş olabilir[727].

Sözcükten büyük birimleri, cümleleri ele aldığımızda, bunlarda da belli bir anlamın kesinleşmesinin sözceye ve konuya bağlı olduğunu görürüz. Bir başka deyişle, cümlenin anlamı, içinde yer aldığı konuşma zincirine, belli bir metne göre belirlenir. Bu belirlenme sırasında durum ve koşullar da etkili olur. Örneğin, "Havalar soğuk!" cümlesi bir bildiri (ihbâr) cümlesidir, belli bir durumu açıklamak için kullanılmıştır. Ama aynı cümleyi "Gülten üşütmüş, yatıyor" tümcesine yanıt olarak kullanırsak bir neden açıklama görevi görür. Yazlığa çıkmayı öneren bir kimseye söylendiğinde ise olumsuz bir yanıt yerine geçer[728]. Verdiğimiz bu örnekler, hemen her ifadenin, fiilin, gülümsemenin, kızmanın, sevinmenin ve kısaca her şeyin sağlıklı ve doğru anlaşılabilmesi, onların içinde ortaya çıktıkları bağlamlarda ele alınmalarına ve değerlendirilmelerine bağlı olduğunu açıkça göstermektedir.

Buraya kadar ifade edilenlerden anladığımız üzere anlam öncelikle kelimelerde değil kelimelerin vâki olduğu bağlamlardadır. Buna binâen dilbilim kuramcılarından John Lyons şöyle demiştir: "*Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını söyleyeyim.*"[729]. Çünkü, cümlenin anlamı, durum bağlamına ve içinde geçtiği metne göre kesinleşir[730]. Her bir ifade bir bağlamda ortaya çıktığından, bir ifadeyi en doğru ve en sağlıklı anlamanın en emin yolu o ifadeyi içinde ortaya çıktığı bağlamda anlamaktır. O halde sözcüklerin anlamı bağlama dayanır: *'Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını söyleyeyim'*. Çoğu zaman bir bağlama yerleştirmeden bir sözcüğün anlamını vermek olanaksızdır; 'sözlükler' sözcükler için sundukları 'bağlamın' sayısı ve çeşitliliği oranında yararlıdırlar[731].

Burada Wittgenstein'in ünlü, etkili savsözünden de söz etmeliyiz: *'Sözcüğün anlamını araştırmayın, kullanımını araştırın'*[732]. Dikkat edilirse, Wittgenstein burada her ne kadar sözcüğün manası ile ilgili bir durumdan bahsetse de bizce aynı zamanda anlamın bağlamla olan ilişkisine de değinmektedir. Gerçekten kullanım dışındaki bir sözcüğün genelde belli bir anlamı yoktur. Evet, bir kelime yanlız başına zikredildiğinde o kelime için bir anlamının olduğunu söylüyoruz, ancak biz her hâlükarda o kelimenin anlamını genel ve en çok bilinen kullanımını (en küçük söz birimi olan cümle düzeyinde) düşünerek söylüyoruz.

Bağlamı oluşturan unsurlardan birinin de söyleyici ve dinleyici olduğunu daha önce söylemiştik. Öyle ki, kişiler arası ilişkiye dair bir görüşümüz olmaksızın insanlar arasındaki konuşmalardan anlam çıkaramayız. Aşağıdaki konuşmayı ele alalım:

---

[727] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 202-203.

[728] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 203-204.

[729] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 367.

[730] Aksan, *Anlambilim*, s. 29.

[731] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 367.

[732] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 367.

A: Saat kaç? B: Oniki A: Teşekkür ederim.

A ve B kimler olabilir, bunu bilmiyoruz. Sıkı-fıkı arkadaş da olabilirler, hiç tanışmayan yabancılar da. Yüzeyden bakıldığında, önemsiz bir konuşma; ilk kişi bilgi istiyor, diğeri bu bilgiyi veriyor ve ilk kişi teşekkürlerini ifade ediyor. Bu kısa konuşmadan daha fazla anlam çıkarmak üzere muhtemel saikleri gözönüne alabiliriz. Belki de, A ve B birbirlerini tanımıyorlar ve bir uçakta yanyana oturuyorlar; sessizlikten sıkılan A, öylesine bir soru sorarak sessizliği bozuyor (salt konuşmalar, dilin duygu paylaşımı işlevi hatırlanmalıdır). Eğer A'nın aklından bunlar geçiyorsa, kastedilen anlam bilgi edinmek değil, bir duygu paylaşımı arkadaşı kazanmak olacaktır. Bu muhtemel yorumun yapılması, kişiler arası ilişki meselesini ortaya çıkarır. Farklı ilişkilerde ifade edilen aynı kelimeler farklı anlamlar taşırlar. İlişkiye dair bir fikir edininceye dek, en kesin anlam açığa çıkmayacaktır[733].

Hiçbir metin, bir bağlam'a sahip olmaksızın varolamaz; zira bağlam, dil'in ve metnin varlık kazandığı zemindir. Bağlam, metnin dahilî unsuru değil, haricî unsurudur, metnin içerisinde değil, çevresinde yer alır. O halde, anlam'a ulaşabilmek için metnin kendisini veya dilini bilmek yeterli değildir, ayrıca bağlamı da bilmek gerekir[734]. Çünkü, konuşma'nın bir zaman ve mekanı vardır, zamansal olarak ve bir 'şimdi' içinde gerçekleşir; dolayısıyla bir 'yer'de de. Konuşma'nın bir öznesi vardır. Konuşma'nın bir zaman dilimi içinde gerçekleşmesi, konuşan'ı o an içinde aktif kılar. Konuşan kişi, 'şimdi' konuşmakta olandır ve konuşma'nın kendisi konuşan'a o anda, o an için göndermelerde bulunur. Kısaca konuşma özneldir. Konuşma her zaman 'bir şey hakkında'dır, bir şey hakkında olmak zorundadır. Konuşan'ın atıf yaptığı 'dünya', muhataplarıyla paylaştığı, içinde olduğu dünyadır. Son olarak konuşmanın (belli) bir muhatabı vardır ve konuşan ile muhatapları ortak konumundadır[735].

Bir söz bağlamı içinde değerlendirildiği gibi, bağlam da sözün söyleniş biçimini, neler söyleneceğini belirler. Şöyle ki, örneğin icâz ve itnâb açısından ele alacak olursak, bazı bağlamlar vardır itnâbı gerektirir, bazı bağlamlar vardır icazı gerektirir. Örneğin, hatibin, Allah'a ve peygamberine taâte tergîb ve da'vet bağlamında itnâb yolunu tercih etmesi uygun olanıdır[736].

1 - Bağlam Çeşitleri

Yukarıdaki tanımlarda ve görüşlerin serdedilmesinde açıklandığı üzere, bağlam da kendi içinde bazı kısımlara ayrılmaktadır. Bunların hemen akla geleni birincisi dilsel, diğeri ise dilsel olmayan bağlamlardır. Dilsel bağlamlara lafzî karineler de diyebiliriz kısaca. Dilsel olmayan bağlamlar ise tabiî, kültürel, toplumsal, tarihsel, hâl (durum) bağlamları olarak sayılabilir. Yine metin içi ve metin dışı şeklinde de bir sınıflandırmanın yapıldığı görülmektedir. Bu durumda dilsel bağlamlar metin içi, diğerleri ise metin dışı bağlama dahil olurlar.

Metin içi ve metin dışı şeklinde bir bağlamdan söz edecek olursak bu durumda, bir tek ifadenin, kişinin söylediği diğer ifadelerle, genel tavırlarıyla ve ona yön veren ilke ve esaslarla bağlantısını iç

---

[733] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 157-158.

[734] Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, s. 17.

[735] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 124-125; Sözen, *Söylem*, s. 79, 146.

[736] Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 344.

bağlamları, ifadenin dış dünya ile, tarih, toplum, zaman, mekan ve olgular ile bağlantısını da dış bağlamları belirleyecektir[737].

Dilsel bağlam yerine metiniçi bağlam da diyebiliriz. Yaklaşık olarak her iki ifade de aynı şeyi göstermektedir. Metin içi bağlam (Alm. Kotext; Fr. cotexte; İng. Cotext) bir metinde dil birimlerinin anlamını, değerini belirleyen dilbilimsel örgünün bütünüdür[738]. Görüldüğü gibi iç bağlam ya da metin içi bağlam, dilsel bağlamı oluşturmaktadır. Yani, iç bağlam metnin iç bütünlüğünü ifade eder. Buna göre her kelimeyi ve her cümleyi ayrı ayrı değil, bütün ibarenin umûmi manasına göre tefsir etmek lâzımdır. Bu, tefsirin temelli kaidesi olan, ibare kaidesidir. Bu kaideye göre, metinde bulunan bir cümleyi tek olarak değil metnin geneli içinde değerlendirmek gereklidir. Yani, metni oluşturan kelimeleri ve cümleleri tek tek değil, metnin bütününü, iç ilişkiler sistemi içinde ele almak gereklidir. Anlama, bu ilişkiler sonucunda ulaşılır. Yoksa tek tek kelime ve cümleleri değerlendirmek değil. Örnegin, "Sana kaç (*yüz* defa) söyledim, (denizde *yüz*) de şu adama (*yüz* gösterme) diye." cümlesinde üç tane (*yüz*) sözcüğünün anlamı da, yanlarındaki sözcüklere bakılarak ve cümle sınırları içinde kalınarak çıkarıldığı için, bir 'iç-bağlam' 'cümle-içi bağlam' söz konusudur.

Cümlenin kendisi, söz konusu anlamın çıkarılmasına yetmiyorsa, o zaman da 'cümle-dışı' bağlam, yani 'dış-bağlam' söz konusudur[739]. Dilin, konuşmacı ile dinleyici tarafından paylaşılan bir 'ortak yaşantı' içinde değerlendirilmesi gerektiginden, böyle bir 'yaşantı ortaklığı' da iletişim esnasında kullanılan göstergeler ile ilgili olarak, "dış-bağlam" diyebileceğimiz çerçeveyi oluşturur[740]. Dış bağlamlar, kültürel, toplumsal ve tarihsel bağlamlardan oluşur[741]. Hatta dış (metin dışı) bağlam şöyle tanımlanabilmektedir: "Bir metinde, gönderici ile alıcının dildışı, toplumsal, kültürel, ruhsal tepkilerine ilişkin ortak iletişimsel verilerin tümü"[742].

Konunun başlarında da söylediğimiz gibi, şâyet söyleyen'e "ne demek istiyorsun?" diye sorulamıyor ve anlaşılanların hangisinin doğru olduğu, bizzat onun işaretiyle tasdik edilemiyorsa, söz'ün tabiî bağlamına başvurmak gerekir. Tabiî bağlam ise; söylenen (ne söylendiği), kendisine söylenen [(ilk) kime söylendiği], söylenme sebebi (niçin söylendiği), söz'ün zaman ve mekânı [(ilk) ne zaman ve nerede söylendiği] gibi elemanlardan oluşur. Bir beşincisi de Nasıl söylüyor? maddesidir[743].

---

[737] Bu husûsta bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 237-239; Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 108; Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 121.

[738] Göktürk, *Çeviri*, s. 145.

[739] Başkan, *Bildirişim*, s. 238.

[740] Başkan, *Bildirişim*, s. 247. Ayrıca bkz. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 124.

[741] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 300.

[742] Göktürk, *Çeviri*, s. 145.

[743] Geniş bilgi için bkz. Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 22, 79-103, 115-117; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, 205 vd. Bahsedilen bu maddeler (tabiî bağlamı oluşturan unsurlar), amacı, iletişim olaylarını çözümlemek ve betimlemek, iletişim olaylarının türlerini, her iletişim olayı türü için gerekli koşulları saptamak, iletilerin kullanımsal görüntüleri olan sözcelerin belli bağlamlara göre nasıl yorumlanacağını açıklamak olan kullanımbilim açısından, dilsel bağlamın başlıca unsurlarını oluşturur. Öteki kişisel, davranışsal ve toplumsal değişkenler ise iletilerin sunuluş biçimleriyle toplumsal bağlamları arasındaki bağıntıları, uygunluğu inceleyen biçembilimin kapsamına girer. Biçembilim, gerçek iletişim durumlarında kişilerin uygun ortamlarda uygun sözceleri seçip kullanmalarına değgin uygunluk koşullarıyla ilgilenir. Sözcelerin biçemsel açıdan bağlamlarına uymaları ise 'uygunluk ilkesi' olarak değerlendirilir. Bkz. Tura, *"Anlam ve Yorum"*, s. 112. Sözün kime söylendiği konusunda Câhız'ın şu ifadesi dikkat çekicidir: Söz, kişiye göre söylenmelidir. Vahşi insanlar, vahşî sözleri anlar, pazar insanları pazar sözlerini anlarlar. Bkz. Câhız, *el-Beyân vet tebyîn*, I. 147.

Edward Said; "Yorum, yorumlayanın kim olduğuna, kime hitab ettiğine, yorum amacının ne olduğuna ve tarihin hangi noktasında yorumlandığına göre değişir. Bu anlamda, bütün yorumların 'şartlı' olduğunu söyleyebiliriz: içinde bulundukları şartlarla ilişkilidirler. Yorum, diğer yorumcuların söylediklerivle ilişkilidir; onları kabul, red veya devam ettirir. Geçmişle veya başka yorumlarla ilişkisi olmayan yorum yoktur"[744] derken yorum'un şuan bahsettiğimiz ve tabiî olarak nitelediğimiz bağlamına işaret etmektedir.

Tabiî bağlamı oluşturan (gösteren) unsurlardan zaman ve mekanın, tarihsel bağlamı da oluşturduğu söylenmektedir. Çünkü ifadeler, zamansal ilişkiler içinde de bulundukları gibi, aynı zamanda fiziksel nesneler olmaları itibariyle, mekansal ilişkiler içinde bulunurlar. Fakat zaman ve mekan, bağlamları meydana getirmezler, olsa olsa bu bağlamların kanıtları sayılırlar[745]. Şu halde tarihsel bağlam da sözün tabiî bağlamının içinde yer almaktadır.

Toplumsal bağlam ise, kişisel ve toplumsal değişkenleri içine alır. Anlamlar yalnız başına değil, daima bir sistem veya sistemler içinde değer kazanırlar. Kelimeler, cümleler, hitabeler hep içinde bulundukları kültür sisteminden zorunlu olarak etkilenirler. İşte toplumsal bağlam, söz ve davranışları etkileyen bu faktörleri ihtiva eder. Çağdaş anlambilimde toplumsal bağlama biçembilim de denmiştir. Biçembilim, daha çok, bir ifadenin toplumsal gerçekliğe uygunluğunu araştırır. Kişiler, konuşmalarında kullanacakları kelime ve cümleleri genellikle toplumsal bağlama uygun düşecek biçimde sıralarlar[746].

Toplumsal bağlam çerçevesinde baktığımızda hayatı bir tiyatro sahnesi, kişiyi de bu sahnede rol alan birisi olarak görebiliriz. Kişi, bu sahnede aldığı role göre baba, kardeş, çocuk, bir kulüpte ya da bir grupta üye, başkan, yetkili, yetkisiz, amir, memur, hizmet eden, hizmet edilen, arkadaş, ortak, hoca, öğrenci, bakıcı, satıcı, alıcı, görevli, ücretli, gönüllü olabilir. Askerî, sivil, el işçisi, düşünür, meslek sahibi, işsiz, zengin, fakir, kültürlü, cahil, ciddî, dalgacı, komutan, komuta edilen vs. de olabilir. Dolayısıyla kelimenin anlamı da ferdin oynadığı role göre değişebilir. Örneğin, إنه يشرب كثيرا ifadesi, farzedelim bir çocuk için söylensin, bu bir tür içecek anlamına delalet eder. Ancak alkolik bir kimse için söylenirse bu başka bir tür içeceğe delalet edecektir. Yine لا ينبغي لي أن ألبس هذه الملابس القصيرة cümlesinin toplumsal delaleti ve kısalıkla nitelenen ölçüler, kadına ve erkeğe göre değişecektir. أنا أحب هذه اللعبة ibaresinin anlamı da söyleyene göre değişecektir. Bunu çocuk söylerse başka, bir adam söylerse başka, bir seyirci söylerse başka, bir oyuncu söylerse başka bir anlama gelecektir[747].

Dil, ses yapısından anlamına varıncaya kadar toplumsal örfî kurallardan bir bütünü temsil eder ve bu kurallar görevlerini yerine getirme güçlerini kültürel çerçeveden alırlar. Dolayısıyla, konuşmacı ve dinleyici arasında iletişim işleminin başarılı bir şekilde gerçekleşmesi için dil kurallarını bilmeleri yeterli değildir. Buna ilave olarak her ikisinin de kendilerine anlaşma ve iletişim yetkinliği sağlayan yaşamsal çerçeve içine girmiş olmaları gerekir. Bilgisel yetkinlik diyebileceğimiz bu yetkinlik, bütün

---

[744] Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 33.

[745] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 112. Ayrıca bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 300.

[746] Tura, "*Anlam ve Yorum*", s. 112.

[747] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 356.

kullanımları, örfleri ve gelenekleriyle kültürdür[748], kültürel bağlamı oluşturur. Yani konuşan ve dinleyen arasında, dil ortaklığıyla beraber yaşam ortaklığı da olması gereklidir. Zira dil insan yaşamının (kültürünün) bir parçasıdır. Buna göre diyebiliriz ki, hakikat sadece bir ifadede, dilsel yapıda değil, bununla beraber, onun oluşturduğu toplumsal kültürel bağlamda aranmalıdır. Çünkü hakikat, gerçek hayat içinde yaşanarak elde edilen bir şeydir, yani yaşamla iç içedir. Hakikat anlamını ancak gerçek hayattan aldığı ve gerçeklik alanına tatbik edildiğinden hakikattir[749]. Zira her dil, belli bir kültürün göstergeler dizgesiyle, belli uzlaşımlar, töreler, davranışlar, değer ölçüleriyle, kısacası, somut insan yaşamıyla içiçedir.

Malinovski'nin ortaya attığı ve Firth'in geliştirdiği Durum Bağlamından (Durumsal Bağlam: context of situation) da söz etmek gerekir. Sözcüklerin, bir durumdaki tüm sözün bağlamına, kendi deyimiyle *durumsal bağlam*'ına konulması gerektiği görüşünü ortaya atan insanbilimci Bronislaw Malinovski'nin büyük etkisinde kalan ve onun ortaya attığı durumsal bağlam terimini alan Firth, bu terime özellikleri bakımından daha genel, daha soyut bir anlam yüklemiştir. Malinovski'ye göre durumsal bağlam, bir sözün gerçek doğal çevresi idi. Fakat, Firth bu terimi biraz daha genişletmiş ve durumsal bağlamı, toplum içinde bir rol oynayan kişiler arasındaki ilişkiler, onların söylediği sözler, onların ilişkili olduğu nesneler, olaylar ve başka şeylerin oluşturduğu bir "*ilişkiler alanı*" olarak görmüştür[750]. Firth'e göre durum bağlamı, dilin (geniş anlamda) içinde yer aldığı dil-dışı çevredir, konuşmanın meydana geldiği ortamdır. Durum bağlamı, örneğin, konuşmacının, dinleyicinin ve bunların dışında -eğer varsa- ortamda bulunan diğer kişilerin şahsiyetlerini ve kültürel oluşumlarını; toplumsal (sosyolojik) faktörleri ve olguları, hava durumunu -eğer bir dahli, etkisi varsa-, mevcut siyasî durumu ve konuşmanın yapıldığı yeri, konuşma esnasında meydana gelecek veya herhangi bir türden refleksi, ilişki derecesi ne olursa olsun, söylemle ilgili her şeyi; bütün bunlarla birlikte sözün dinleyici ve çevrede bıraktığı kabullenme, üzüntü veya gülme vs. gibi etkisini de içerir[751]. Durumsal bağlam fikrine paralel olarak Firth, dilin "yalnızca nedensiz bir göstergeler (sign) ve belirtkeler (signal) takımı olmaktan çok, insan yaşamının bir biçimi, toplumsal sürecin bir parçası" olarak incelenmesi taraftarıdır[752].

2 - Arap Belağatçıların Bağlama Bakışı

Geniş anlamında bağlam terimi, yeni, günümüzde ortaya atılmış değildir, aksine, herşey gibi bu konuda da geçmişten günümüze kadar gelen uzantılar vardır. Bu çerçevede ilk çalışmalardan bu yana sıkça söylenen şu sözleri zikredebiliriz: لكل مقام مقال ve لكل كلمة مع صاحبتها مقام Bu iki ifadeden birincisi, anlamın makâlden (speech event) çıkartılması gerektiğini, anlamın en önemli unsurunun makâm (context of situation: bağlam) olduğunu gösterirken ve makâlın (sözün) anlaşılmasında sözün meydana

---

[748] Bkz. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 123.

[749] Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, s. 15. Ayrıca bkz. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 123-124.

[750] J. C. Catford, *"J. R. Firth ve İngiliz Dilbilimi"*, s. 43. Ayrıca bkz. es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 310.

[751] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 310-311.

[752] J. C. Catford, *"J. R. Firth ve İngiliz Dilbilimi"*, s. 44.

geldiği şartların görmezlikten gelinemeyeceğine işaret ederken, ikinci ibare kısaca, Arap dilindeki tazâm (collocation) olgusu ile dilsel semantik toplumsal anlam arasındaki bağı anlatır[753].

لكل مقام مقال şeklindeki veciz sözü, şâir Hutay'e de Amr b. el-Hattâb'a hitaben şiirinde zikreder:[754]:

تحنّن عليّ هداك الملیك فإن لكل مقام مقالاً

ولا تأخذنّي بقول الوشاة فإن لكل زمان رجالاً

Bu veciz sözden[755] yola çıkarak, belagatçılar, dilin toplumsal bir olgu olduğunu, onun halkın kültürüyle sıkı bağlantısı bulunduğunu, bu kültürün genel çerçevede makam olarak adlandırdıkları farklı toplumsal davranışlar ve tutumlarla tahlil edilebileceğini anlamış olmalıdırlar. Zira, fahr bağlamı (makam) ile medh bağlamı birbirinden farklı olduğu gibi, bunlar da dua, isti'tâf (acındırma), temenni, hiciv vb. bağlamlardan farklıdır. Belagatçılar bu durumu لكل مقام مقال şeklinde diyerek anlatmışlardır. Çünkü sözün (makâl) biçimi, belagatçılara göre makâma (context of situation) göre değişmektedir. لكل كلمة مع صاحبتها مقام ifadesi ise bu ya da şu kelimenin, hakikat, mecâz, ihbar (bildirme) ya da istifham gibi bu ya da şu uslubu gerektirmesine işaret etmektedir. İşte yaklaşık bin sene önce belagatçılar, anlamın tahlilinin temellerinden olan bu iki ibareyi; makam ve makal düşüncesini kabul etmişlerdir[756]. Arap belagatçılar, لكل مقام مقال ve لكل كلمة مع صاحبتها مقام derken sadece Arapça değil bütün diller için söz konusu olan ve her kültür çerçevesinde tatbik edilebilecek olan bu iki özlü ifadeye, Molinovski'nin meşhur context of situation terimini ortaya atmadan yaklaşık bin yıl önce imza atmışlardır[757].

Makâm düşüncesi, sözün meydana geldiği andaki ilişkileri, olayları ve toplumsal şartları temsil eder. Bilinmektedir ki, anlamın vazîfî düzeyde (fonksiyonel, yapısal yani ses, sarf ve nahiv düzeyi) ortaya konulması ve yine sözlüksel düzeyde ele alınması, bize sadece sözün anlamını -ya da eleştirmenlerin ifadesiyle lafzî anlamını, usulcülerin ifadesiyle nassın zâhir anlamını- verir. Bu ise toplumsal ve tarihsel muhtevadan tamamen yalınlaştırılmış, metni çevreleyen hâlî karinelerden tamamen soyutlanmış bir anlamdır[758].

Ali b. Ebi Tâlib, haricîlerin لا حكم إلا لله sloganına karşılık كلمة حق أريد بها باطل şeklinde cevap verirken yukarıda açıklamaya çalıştığımız bu gerçeklerin bilincinde olmuş olmalıdır. Bu şu anlama geliyor: İnsanlar belki bu sloganın harfî anlamına yani nassın zahirine ikna olmuşlar ve haricilerin, savunması gereken dava sahipleri olduğuna iman etmişler ve bu cümlenin kendi çerçevesinde anlaşılması gereken hakikî bağlamından, "siyâsî bir delilin dinî bir sloganla ilzâm gayreti"nden gafil olmuşlardır. Bu slogandaki bağlam siyasetten, söz ise dinden oluşmaktadır.

---

[753] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 20-21.

[754] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 209.

[755] Birinci beyit için bkz. Müberred, *Muktazab*, III, 224.

[756] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 337. Belagatçıların karîne dediklerine, kelamcılar delil, fukaha ise illet demektedir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 91; Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 71.

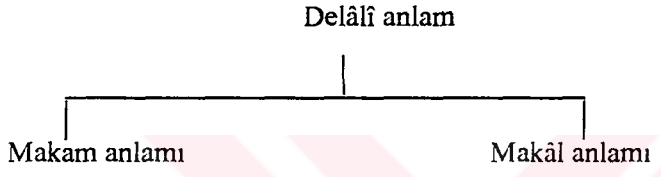
[757] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 372.

[758] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 337-338.

İnsanların "kanunun metni" ya da "kanunun ruhu" olarak adlandırdıkları şey arasındaki fark, sözün (makal) anlamıyla yetinme ile, sözün anlamıyla yetinmeyip, kanun koyucunun hakikî muradını - ki bu makamın anlamıdır- aramak, bulmak çabası arasındaki fark gibidir. Başka bir ifadeyle metnin mantûku (âyet ya da hadisin mantuku gibi) ile yetinmeyip, nuzul sebeplerini, toplumsal ve tarihsel şartları bilme yolunda gayret sarfetmek, yani harfî anlamı aşıp, toplumsal anlama geçmek, sözün anlamında kalmayıp, ona makamın anlamını da katmak, işte gerçek anlama ve kanunun ruhu budur[759].

Sözün harfî anlamında takılıp kalmak ve bağlamın anlamını görmezlikten gelmek sonucunda örneğin Yahudiler من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا (Bakara, 2/245) âyetini duyduklarında şöyle demişlerdir: "Allah fakirdir, biz ise zenginiz". Ebu'd-Dahdâh ise makamı anlayarak şöyle demiştir: "Allah cömerttir. Allah, bizden, bize verdiklerini borç olarak istiyor". Aynı şekilde müfessirlerin de çok eskiden, Kur'ân'ın zahiri ile batınını birbirinden ayırmış olmaları, makâlî anlam ile makamî anlamın çok önceden birbirinden ayrıldığını göstermektedir[760].

Şu halde delâlî (semantic) anlam, bu iki destek üzerine dayanmaktadır. Bu ilişkiyi şöyle gösterebiliriz:



Makam anlamı, sözün ifade edildiği şartlardan oluşur. Hâlî karineleri içerir. Bütün bunlar makâm olarak adlandırılır. Makâlî anlam ise vazifî ve sözlüksel anlamdan oluşur. Manevî ve lafzî olarak ikiye ayrılan makâlî (söz-içi) karineleri içerir[761].

Delâlî anlamın ortaya çıkarılması, öncelikle işlevsel anlamın (kelimelerin cümle içinde yerine getirdikleri fonksiyonlar) ve sözlüksel anlamın (kelimeler ve anlamları arasındaki örfî ilişkiler) belirlenmesi gerekir. Bu iki anlam sözün anlamını (lafzî anlamı, nassın zahirini) oluşturur. Daha sonra da makamın anlamı yani toplumsal anlam çıkarılır ve böylece delalî anlama ulaşılır. Harfî anlam ya da sözün anlamı ya da nassın zahirinin anlamı ile yetinmek, her zaman eksik anlamanın sebebidir[762]. Çünkü, dili, onu konuşanların kültürel arka planından ve değerlerinden tamamen ayırmak imkansızdır. Bu değerleri biraz olsun anlamadan, kelimelerin kullanıldığı o kültürdeki anlamlarını takdir edemeyiz[763].

Anlama, tek başına dilde, dilin imkanlarıyla gerçekleşmemekte, dilde, bağlam çerçevesinde, dille ifade edilen sözün maksat ve muradı üzerinde teemmül ve tefekkür etmeyi de gerekli kılmaktadır. Çünkü anlam, önümüzde tamamiyle verili olarak bulunmaz; bizim, onu elde etmek için gayret de göstermemiz lâzımdır. Bunun tersi de doğrudur; yani sözün kendisi anlaşılmadıkça, sözün maksadı da

---

[759] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 338.

[760] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 338-339. Sözden anlaşılan lafzî anlama, lafızdan kalıbı kalıbına, tıpatıp çıkan, sözün anlattığı anlama, mutabıkî anlam ve sözün anlatmak istediği anlama da lâzımî anlam da denilmiştir. Bkz. Sağman, "*Kur'ân-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi*", s. 104.

[761] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 339, 352-353.

[762] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 341-342, 372-373.

[763] Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 56.

anlaşılamaz. Anlama sorununun dilsel bir metni anlamakla özdeş kılınması, (bazılarının zannettiği gibi) bu sorunu, dil'de olup biten bir süreç şeklinde tasvir etmek demek değildir, olmamalıdır. Anlama eylemi, -anlaşılmak istenen metnin yapısına uygun olmak koşuluyla- sadece dil içinde kalmak, dil'in dışına çıkmamak demek de olmamalıdır. Fakat anlama, nesnesi 'dilsel bir metin' olduğunda dil'den başlamak zorundadır; zira anlam dil düzleminde teşhis edilemediği takdirde, onu dil-dışı düzleme taşımak imkanı yoktur[764]. Bir söz, önce işlevsel (yapısal, vazîfî) düzeyde, sonra sözlük düzeyinde, daha sonra da bağlam düzeyinde ele alınmalıdır ki, bu çözümlemenin sonucunda delâlî anlam dediğimiz gerçek anlama, dolayısıyla doğru anlamaya ulaşalım.

Arap belağatçıların bağlamla (makâmla) ilgilenmeleri sadece bu iki özlü söz çerçevesinde kalmamıştır, aksine belağatın üç sanatından birini oluşturan ilm-i maânî kısmında da hâl karinesi dahilinde makâma büyük bir önem vermişlerdir. Zira ilm-i maânî, sözün muktaza-i hâle uygunluğunu ele alan usul ve kuralları inceler. Muktaza-i hâl burada makâm olarak adlandırılır[765].

Hâl, sözün belirli bir tarzda söylenmesini gerektiren durum demektir. Sözün bu şekilde söylenmesini gerektiren duruma ise muktaza-ı hâl deriz. Örneğin, muhatabın hükmü münkir bir durumda olması, hükmün tekit edilmesini gerektirir. Tekit, inkâr hâlinin muktazasıdır. Hâl ile makam, birbirine çok yakın mefhûmlardır. Bununla birlikte makam, tekit makamı, ıtlak, hazf, isbât makamı gibi sözün gereği (mukteza) için, hâl ise hâl-i inkar, hâl-i huluvviz zihn gibi sözü gerektirici (muktezî) için söylenmektedir[766].

Muhatabın durumuna, içinde bulunduğu makâma göre, sözün söyleniş biçimi değişecektir. Bu çerçevede muhatab için zâhir-i hâl gereği üç durum söz konusu olabilir: kendisine söylenilecek hükme karşı zihni boş (hâlî'z-zihn), müterediddid ya da münkir olabilir[767]. Tabiî olarak, muhatabın içinde bulunduğu durum, hâl gereği kendisine söylenecek sözün şekli, tarzı da değişecektir. Bu da bizi şu düşünceye götürür: Metin makamı, makam da metni oluşturur. *Mana*, metinle makamın kesişiminden meydana gelir[768]. İşte böyle bir içteşlik gerçekleştiren metin-makam ikilisi, mananın koruyucusudur.

Sonuç olarak şunları söylememiz gerekir: Söz'e olumlu ya da olumsuz (pasif ya da aktif) katılan bütün şahıslar (konuşmacı, dinleyici ya da dinleyiciler), sonra toplumsal ilişkiler, zaman ve mekan çerçevesinde farklı şartlar, geçmişte ve günümüzde meydana gelmiş olaylar, bütün bunlar, makam/bağlam olarak değerlendirilir. Buna kültür de dahildir, olaylara ve nesneye bakış açısı da

---

[764] Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 93-94, 101.

[765] el-Hâşimî, *Cevâhirul-belağa*, s. 27-28. Hâl, sözün belirli bir tarzda söylenmesini gerektiren durum demektir. Sözün böyle söylenmesini gerektiren durum gerçekte sâbit olabilir ya da böyle bir durum konuşmacı açısından öyle görünebilir. Örneğin konuşmacı sâil (şüpheli) konumunda olmayan muhatabı sâil konumuna indirgeyebilir, buna binaen söz söyleyebilir. İster böyle olsun ister olmasın her iki durumda da sözün belirli bir tarzda söylenmesini gerektiren duruma hâl denir. Zahir-i hâl ise sözün belirli bir şekilde söylenmesini gerektiren durumun gerçekte sabit olması durumudur. Buna göre zahir-i hâlin gerektirdiği her durum, aynı şekilde hâlin gereğidir. Ancak hâlin gerektirdiği her durum, zahirinin gereği değildir. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belağa*, s. 36.

[766] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 616-617.

[767] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belağa*, s. 34-35. Makamlar, zâhir-i hal'den udûl etmeyi ve sözü buna göre söylemeyi gerektirebilir. Bu çerçevede muhatab hükmü bilen bir durumda olduğu halde câhil, zihni boş olduğu halde müterediddid ya da münkir, müterediddid olduğu halde zihni boş ya da münkir, münkir olduğu halde zihni boş ya da müterediddid konuma konulabilir ve buna göre söz söylenebilir. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhirul-belâğa*, s. 36-39.

[768] Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 107.

dahildir, gelenek görenek, alışkanlıklar, inançlar vs. de[769]. Konuşulan konuyla, konuşulan kişilerle, konuşulan yerle, zamanla, toplumla, kısacası her şeyle ilgilidir bağlam. Metnin ya da bir uygulamanın bağlam çerçevesinde ve doğru bir şekilde anlaşılması ise şu soruların cevabını gerektirir: Kim ve hangi sıfatla söylüyor?, Kime söylüyor?, Niçin ve hangi şartlardan etkilenerek söylüyor?, Nerede söylüyor?, Ne zaman söylüyor?, Nasıl söylüyor?, Hangi dış şartları etkilemiştir?[770].

3 - Bağlama Bazı Örnekler

Örnegin, nida harflerinden olan يَا ve Allah'ın isimlerinden olan سَلَام (bu kelime aynı zamanda savaşın karşıtı barış anlamına da gelmektedir) kelimelerini ele alalım. Nidâ edâtının işlevsel anlamını, Selâm kelimesinin de sözlüksel anlamını ele alıp Ya Selâm diyelim. Bu terkibin harfî ya da makâlî ya da nassın zahir anlamı, ne az ne de fazla, Allah'a nida etmemizdir. Ancak, bu ifade birçok toplumsal bağlamlara girmeye uygundur ve her bir bağlamda (makamda) farklı bir vurgu ile söylenmektedir. Bu ifade örnegin hayıflanma bağlamında, endişe, şüphe bağlamında, alaya alma, birisiyle dalga geçme bağlamında, coşku, azarlama, şaşkınlık, begeni, hoşlanma bağlamında ve başka birçok bağlamda daha söylenebilir[771].

Aynı şekilde السلام عليكم ifadesi, misliyle ya da daha güzeliyle karşılık verilen bir dinî selamlamadır. Ancak bu ifade, bir kızgınlık anlamı da belirtebilir. Şöyle ki, bir konuda bir başka kişiyle yapılan uzun tartışma sonunda karşı tarafı ikna etmekten ümit kesilince, tartışmayı kesmek amacıyla, sırt çevirerek ayrılırken ve sırtın dönük olduğu halde elindeki bir şeyi omuzun üstünden arkaya bir şey atar gibi bir harekette bulunarak السلام عليكم demek ve kızgın bir şekilde gitmek, işte böyle bir anlam ortaya koyar. Bu anlam ise tek başına vazifi ya da sözlüksel anlamdan ya da bu iki anlamın birleşmesinden anlaşılamaz, aksine bu anlam belirli bir toplumsal bağlama dayanacaktır. Aynı ifade başka bir bağlamda da başka bir anlam verebilir. Örnegin mizah anlamı ortaya çıkabilir. Şöyle ki, yaklaşık iki yüz kişiye ders anlatan bir hoca, sessizlik içinde dersini veriyor. Öğrenciler de dersi büyük bir itina ile dinliyor. Sessiz bir ortam. Öğrenciler, hocanın derse geç kalınmasına karşı hoşnutsuzluğu da herkesçe malum. Derse geç gelenler ise tabiatiyle utana utana kapıya en yakın bulduğu boş bir sandalyeye oturacaklardır. Böyle bir durumdayken bir öğrencinin bunlara takmayarak sınıfa geç gelmesi ve bununla birlikte gururla başı dik olarak yürüyüp kapıya yakın olmayan bir sandalyeye giderek oturması ve bu arada da sesini uzatarak السلام عليكم demesi, hoca da dahil oradakileri güldürecektir. İşte bu gülme, makâla uygun olmayan bir cevap olsa da (çünkü makala uygun cevap وعليكم السلام şeklidir) makâma tamamen uygun bir cevaptır. Yukarıda anlattığımız olayda makamı şunlar oluşturur: Ders, gecikme durumunda utanma, utanmayan konuşmacı, sessiz dinleyiciler, hocanın bu ifadenin söylendiğinde susması, konuşmacının gösterdiği gurur, ağır başlılık ve السلام عليكم ifadesi[772].

---

[769] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 351, 352.

[770] Rickman, sözün bu etkileşim gücüne (sözün hangi şartlardan etkilenerek söylendiği ve hangi dış şartları etkilediği) kuvvet kategorileri demektedir. Bkz. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*. s. 33. Ayrıca bakılabilir: Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 203.

[771] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 345.

[772] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 345-346.

Başka bir örnek: اسمع يا فلان ifadesi, normal konuşmalarda bir arkadaşın diger bir arkadaşa söylediği ve nasihat amaçlı söylenen bir sözdür. Ancak yerine göre başka bir amaçla, tehdit gibi bir amaçla da söylenebilir. مع السلامة ifadesi veda amaçlı söylenen bir ifade olmakla birlikte bağlamına göre kovma durumunda alay ya da bir daha görmek istememeyi anlatabilir. خطوة عزيزة ifadesi ender görüşmeler (nadir ziyaretler) için kullanılırken, geç kalmadan dolayı birisini azarlamak için de söylenebilir. الناس كلهم عارفين أمانتك (nasblı olarak söyleniyor) ifadesi ise muhatabın hiyaneti (emanete bağlı kalmaması)nden alay için de söylenebilmektedir. لا إله إلا الله ibaresi zikr, hayıflanmak ya da ezan için söylenebilmektedir. Bütün taaccub ibareleri ve yine selamlaşma ifadeleri de alay amaçlı olabilir[773].

Sözlü dilde mevcut olan bu toplumsal bağlam, yazılı dilde olmayacağı için yazılı dilde bu bağlamın yazılı bir şekilde vasfedilmesi, betimlenmesi gerekir ki metin, doğru şekliyle anlaşılabilsin. Bağlam ne kadar ayrıntılı olursa, ulaşmak istediğimiz delâlî anlam da söz-içi (lafzî karineler) ve söz-dışı (hâlî, tarihî vs.) karineler açık olduğu sürece o kadar açık olur[774].

Konuşmacı bazen belirli bir siyakta bir cümle söyler, dinleyici ise bu cümleden cümlenin ifade ettiği harfî mananın dışında bir şey anlar. Örneğin konuşmacı hiç de zeki olmayan birisi hakkında إنه ذكي جداً şeklinde söylerse, dinleyici onun o şahısla alay ettiğini ve kasdettiği şeyin cümlenin harfiyyen ifade ettiği mananın tam tersi olduğunu anlar. Muhatabı, bir sorunun gerektirdiği lugavî cevapla yetindirmeyen (cevap ile yetinmez kılan) amil de böyledir. Örneğin, معك قلم؟ ifadesi kalemini arayıp da bulamayan bir kişiden sudur edince, bu durumda dinleyici ona نعم معي قلم şeklinde demez ve de sorunun evet ya da hayır ile cevaplandırılmasını gerektirdiği ve (lugavî açıdan) soru sorana bir kalem takdim edilmesini gerektirmediği itibariyle bununla yetinmez. Yine aynı şekilde yemek sofrasında sana هل الملح قريب منك؟ şeklindeki soruya cevap olarak نعم، هو قريب مني şeklinde cevap vermez, fakat tuzu alır ona uzatır. Çünkü onun kasdettiği şey, أعطني الملح من فضلك şeklidir. Yine aynı şekilde konuşmacı hemen yanıbaşında radyo dinlemekte olan arkadaşına لا أستطيع أن أنام وحولي كل هذا الضجيج derse, bu cümlenin gerçek manası, cümlenin harfî manasından farklıdır. Böyle bir durumdaki cümlenin manası, أسكت المذياع şeklindedir. Eğer, bu cümle uyku ve insanların uyuyabilmeleri için ihtiyaç duydukları hava, ortam hakkındaki alışkanlıkları hakkında yapılan bir konuşma siyakında söylenirse, bu durumda kasdedilen mana cümlenin harfî manasıdır. Bütün bunların anlamı şudur: Yukarıdaki bütün bu durumlarda, örneklerde, dinleyici eğer cümlenin harfî manasını anlayamazsa kasdedilen mana anlaşılamaz. Yani dinleyici ilk önce cümlenin harfî manasını anlar, daha sonra da onu hâl siyakı ışığında yeniden tefsir eder[775].

---

[773] Taaccub amaçlı bazı ibareler: يا سلام ، يا هو ، يا حلاوة ve kutlama amaçlı bazı ibareler: مبروك ، مبروك يا فلان ، تهنيك ، أجمل التهاني ، ألف مبروك gibi. Bkz. Hassân, *el-Lugatu 'l-Arabiyye*, s. 368-371.

[774] Hassân, *el-Lugatu 'l-Arabiyye*, s. 346.

[775] Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 12-13.

Cümlenin anlaşılması dinleyicinin hayatın gerçekleri hakkındaki bilgisine de dayanır. Örnegin, Arapça'nın bazı müfredâtını bilen, ancak cümlenin terkip kaidelerini bilmiyen bir yabancı bize طائش اعتقل سائق شرطي dese, onun شرطي قد اعتقل سائقاً طائشاً ifadesini kasdettigini anlarız. Özel şartlarda aksinin olmasını engelleyecek bir şey bulunmamasına rağmen böyle bir tefsire bizi yönelten şey hayat hakkındaki malumatımızdır.

Yine, صنعت الأم كعكة ووضعها على طاولة في الغرفة وقالت: إنني متأكدة من أن ابنتي ستحبّها cümlesini duyunca, ستحبها kelimesindeki (ها) he zamirinin, oda ve masa kelimelerinin cümledeki yerleri itibariyle bu zamire daha yakın oldukları halde *kek*'e gittiğini anlarız. Aynı durum şu cümle için de geçerlidir: يفهم الكبار بعض ما يقوله الأطفال رغم أنهم لم يتقنوا اللغة بعد Dinleyici ya da okuyucu bu cümleden dilleri henüz güzel olmayan kişilerin çocuklar olduğunu anlar. Bunun sebebi ise لم يتقنوا ifadesinin الكبار kelimesine olduğundan çok الأطفال kelimesine daha yakın olduğundan değildir. Nitekim zamirin şu cümlede de yine çocuklara gittigini düşünürüz: يفهم الأطفال ما يقوله الكبار رغم أنهم لم يتقنوا اللغة بعد Ancak, قال المعلم للمدير أنه مخطئ ifadesinde ise hatalı olan kişinin öğretmen de müdür de olması caizdir. Şu halde cümlenin terkibi karmaşık olduğu durumlarda dinleyicinin cümle terkibinden çok, hayat hakkında bilgilerine dayandığı fark edilmiştir[776].

Bir deney (gözlem) şunu ortaya koymuştur: Deneye (gözleme) tâbi olanlar aşağıdaki ilk cümleyi aynl terkibte olmasına rağmen ikinci cümleden daha kolay bir şekilde anlayabilmişlerdir. Bunlardan sekizde altısı (8/6) her ikisi de farklı manalarda olmasına rağmen üçüncü cümleden anladıkları, birinci cümleden anladıkları ile aynı olmuştur. (Yani her iki cümle farklı manadadır, fakat onlara göre birinci cümle ile ikinci cümle aynı manadadır.)

1- This is the hole, that the rat, which our cat, whom the dog hit, caught, made.

"هذا هو الجحر، الذي عمله الفأر، الذي أمسك به قطنا، الذي عضه الكلب"

2- This is the boy, that the man, whom the lady, which our friend saw, knows, hit.

"هذا هو الولد، الذي ضربه الرجل، الذي تعرفه السيدة، التي رآها صديقنا"

3- This is the hole, that the rat, which our cat, whom the dog bit, made, caught.

"هذا هو الجحر، الذي أمسك به الفأر، الذي عمله قطنا، الذي عضه الكلب"

Kedi, köpek ve fareler hakkındaki bilgileri, birinci cümlede, uygun işin uygun hayvana isnat edilmesinde yardımcı olmuştur. İnsan hakkındaki ilgileri ise çocuk, adam ve kadını birbirinden ayıramaz. Nitekim onlardan her birine zikredilen eylemler isnat edilebilir. Üçüncü cümledeki terkip onların hayat gerçekleri hakkındaki bilgileriyle çelişince, onların çoğu cümleyi hayat gerçekleri hakkındaki bilgileri ışığında (çerçevesinde) anlamışlardır. Ancak bu, cümle terkibinin hiç bir önemi olmadığı anlamına gelmez. Çünkü normal hallerde, durumlarda dinleyici cümleyi terkibine göre anlar ve onun makul olmadığını farkeder[777].

---

[776] Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 13-14.

[777] Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 14-15.

D - MADDÎ VE AKLÎ KARİNELER

كلوا واشربوا ولا تسرفوا (yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz) âyetindeki ilâhî emirden, az konuşmak, boş sözden kaçınmak, yersiz laf etmemek gibi husûsları da çıkarmak mümkündür. Sadece yeme ve içmede değil, söz ve kelime israfından da kaçınmamız gerekir[778]. Hz. Meryem'in konuşma orucu (Meryem, 19/26) da bu arada hatırlanmalıdır. Şu halde, az konuşmak, yerinde konuşmak kadar, bazen konuşmamak da konuşmak anlamına gelir. Bazı durumlarda ise konuşurken el, kol, jest ve mimik gibi hareketlerde bulunarak sözlü konuşmamıza yardımcı oluruz.

Bildirişimde, karşı tarafa bilgi aktarımında sadece dilin temel ögesi olan sözcükler değil, aynı zamanda dilin ayrılmaz bir parçası olan sözdışı bildirişme düzenleri de kullanılacaktır. Söz dışı bildirişmenin önemine değinmek için Liles'in şu ifadesini burada zikretmek yerinde olacaktır: "Dil olmaksızın kullanıldığında sözdışı bildirişme biçimlerinin ulaştırdığı bilgilerin sınırlı, öte yandan sözdışı yönü olmayan bir konuşma da birçok yönden eksik olacaktır". Zira, konuşma, sadece düşünceleri kelime haline gelmiş seslerle anlamak ve anlatmak şeklinde tarif edilemez. Konuşma, fikirlerin söz, yazı, şekil, mimik ve hareketlerle anlama ve anlatabilme kabiliyetidir aynı zamanda. Bu sebeple jest ve mimikleri, el, kol ve vücut hareketlerini de, konuşurken kullandığımız ses özelliklerinin yanında önemli bir bildirişme aracı olarak görmeliyiz[779]. Çünkü, toplum psikologlarının uzun yıllar sürdürdükleri çok sayıda araştırmanın sonucuna göre insanların birbirleriyle yüz yüze kurdukları ilişkilerde sözsüz mesajlar %90 oranında bir etkiye sahiptir. Beden dili[780] olarak tanımlanan, jestler, göz ve baş hareketleri, beden duruşu, yüz ifadeleri, mesafe, temas gibi ögelerle ifade edilen sözsüz mesajlar, düşmanlık, sıkıntı, güven, saldırganlık, hoşlanma ve benzeri gerçek duygu ve tavırları yansıtmak konusunda, söylenen kelimelerden çok daha önemli rol oynarlar. Söze dökülmeyen bu mesajlar, özellikle diğer insanlar üzerinde yaratılan ilk izlenim sırasında son derece önemlidirler[781].

Sözcük ve cümlelerle ortaya konulan mesajların gerçekten kastedilip kastedilmediği konusunda jest ve mimikler, ses vurgusu ile birlikte bize önemli derecede yardımcı olurlar. İletişimin ana amacı anlayarak kavramak olduğu için kelimelerin sözlük anlamlarını ya da sizde çağrıştırdıkları anlamları, ancak karşımızdaki kişinin eylem biçimleri ile birlikte değerlendirmek doğru iletişime imkan verir[782]. Zira, gerçek duygu ve düşüncelerimizi kelimelerin arkasına gizlemek belki mümkündür ama, beden dilimizi gizlememiz çok kere mümkün değildir. Duygu ve düşüncelerin anlaşılmasında kelimeler değil, beden esastır[783]. Şöyle ki, bir kimsenin söylediğini yorumlamamız, söylenen sözlerle birlikte yapılan davranışlara da bağlıdır. Genellikle sözlü ve söz dışı davranışları zihnimizde ayırmayız, karşımızdaki kimsenin anlatmak istediğini tümüyle kavramaya çalışırız. Bununla birlikte, hangi davranışın gerçekte

---

[778] Bkz. Doğan, *Dil Kültür Yabancılaşma*, s. 68.

[779] Bkz. Çağlar, *"Bildirişme ve Dil"*, s. 18-20.

[780] Beden dili kendini jestler, mimikler, oturuş, duruş gibi çeşitli tavırlarla ortaya koyar. İnsanlararası iletişimde bireyin duruma ilişkin değerlendirmelerini taşıyan bu aracılara sözsüz mesajlar denir. Sözsüz mesajlarla taşınan bu anlatım biçimine de sözsüz iletişim denir. Sözsüz dille, bir başka deyişle beden diliyle verilen mesajlar, bir durum karşısında bedenin kendi duruşunu kodlayarak sunuşudur. Bkz. Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 30.

[781] Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 7.

[782] Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 20.

[783] Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 13.

bilgiyi aktardığını anlayacak yeteneğimizle örneğin, bazı kimselerin övgü ya da çağrılarında içten olmadıklarını, yalnız ince bir davranışta bulunmak istediklerini anlamak için fazla bir güç harcamayız. Dil, bildirişme işleminde bir bütünlük içinde -yani sözler, ses özellikleri ve davranışlar birbirlerini desteklediği zaman- daha etkindir[784].

Yüz kaslarının anlatım amaçlı kullanımı mimikleri; baş, el kol, ayak, bacak ve bedenin kullanımı da jestleri oluşturmakta, jest ve mimikler "esas" ve "ikincil" olarak ayrılmaktadır. Esas jest ve mimikler, düşünce ve duygularımızı destekleyen, onları somutlaştıran hareketlerimizdir. Örnegin sohbet sırasında göz kırpma, başı sallama, kolları açma gibi işaret ve hareketler iletmek istediğimiz ve programladığımız bir mesajı içeren jestlerdir. Öte yandan kendiliğinden gelen ve hiç beklemediğimiz bir anda bizi yakalayan esneme veya hapşırma gibi durumlarda bile jest söz konusudur. Esas olarak anlatıma katkıda bulunmayan ve kendiliğinden refleks olarak ortaya çıkan bu hareketlere ikincil jest ve mimik denir. Baş ile selam vermek veye el sallamak gibi hareketlere esas jestler denir. Esas jestler başlangıçlarından bitişlerine kadar iletişimin bir parçasıdırlar. Esas jestlerle ikincil jestleri ayırt etmek için kendi kendimize şu soruyu sorabiliriz. "Eger ben yalnız olsaydım bu hareketi yapacak mıydım?" Cevabımız "hayır" ise bu hareketimiz esas jesttir. Cevabımız "evet" ise hareketimiz kendiliğindendir ve ikincil jestler grubuna girer[785].

Jest ve mimikler, bir başkalık ortaya koyup karşıdakinin dikkatini çeken göstergeler olup, belli anlamlara gelebilirler. Sözgelimi dimdik durmak, bir ayağı üzerine yaslanarak hafifçe bükük durmak; uzun adımlarla ilerlemek, küçük adımlar atarak yürümek, ayak parmakları üzerinde yaylanarak gitmek, ayaklarını sürüyerek yol almak; bağdaş kurmak, ayak ayak üstüne atmak, ayakları kaldırıp da birisinin yüzüne doğru yüksekçe bir şeyin üstüne koymak; kaşları kaldırmak, kaşları çatmak; gözleri süzmek, gözleri iyice açmak, gözleri devirerek bakmak; dilini çıkarmak, diliyle dudaklarını yalamak; ağzını hayretten açıp öylece kalmak gibi. Buna benzer biçimde, vücudu belden bükerek eğilmek de belli bir göstergedir. Bir sahne gösterisi sonunda, bir sanatçı böyle eğilirse bundan 'Teşekkürler' anlamı çıktığı halde, önem ve kudret sahibi birisinin önünde aynı açı ile eğilmek, bir 'yaranma' göstergesi olarak yorumlanabilir. Yalnızca boynu hafifçe eğerek başı ile selam vermek ise, çoğunlukla askerlikte geçerli bir 'saygı selamı' olarak yaygın biçimde kullanılmaktadır[786]. Eğilme göstergesinin bireyce, kendisini Allah huzurunda kabul ederek yapılması ise itâat anlamına geldiğini burada hatırlatalım. Bu gösterge (rukû hâli) aynı zamanda bizi şu sonuca götürmektedir: Bir hareket, bir eylem, bir kelime, anlamını bulunduğu yerde kazanır. Bir diğer ifadeyle "taş yerinde ağırdır". Bazı hareketler ise belli bir niyetle yapılmasa bile karşıdakiler tarafından belli yorumlar gene de yapılabilmektedir.

Lafzî karineler içerisinde ses tonlamaları ve az önce değindiğimiz ve ses tonlamaları gibi sözdışı bildirişme düzenlerinden mimikler ve jestler, anlamayı kolaylaştırır ve dil ötesi ipuçları olarak kabul edilir[787]. Bunlardan jest ve mimikler, doğal ve kendiliğinden oluşan, bütünüyle duygusal belirtilerdir ancak kimileri de iletişime yönelik olarak saymaca duruma gelebilirler. Nitekim, omuz silkmeler, kaş kaldırmalar, başın dikeyine ya da yatayına devinimi, toplumuna göre değişebilen birer göstergedir.

---

[784] Çağlar, *"Bildirişme ve Dil"*, s. 18.

[785] Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 37-38.

[786] Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 74-75.

[787] Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 46.

Örnegin genelde "hayır" anlamında baş aşağıdan yukarıya doğru kaldırılır[788]. Şu halde bazı jest ve mimikler, kültürden ve toplumsal yapıdan bağımsız olarak evrensel nitelikli, kültürel ve toplumsal yapıya sıkı sıkıya bağlı olarak da yerel olabilirler[789].

Jest ve mimiklerin önemi çerçevesinde, Câhız'ın zikrettiği delalet yollarına değinmek gerekir: Lafız ve lafız dışı manaya delalet yolları beştir. Birincisi lafız, ikincisi işâret, üçüncüsü akd (hesap), dördüncüsü yazı (hat), beşincisi ise hâldir. Hâl'e nusbe de denilir... Lafızla delalet bilinen bir şeydir. İşaret delaleti ise, el, baş, göz, kaş, elbise ve kılıçla olabilir. Bir kişi kamçı ve kılıcı kaldırarak tehdid edebilir ve bu durum (işâret) tehdit ve uyarı niteliği taşır. İşaret ve lafız içiçedir. İşaret lafzın yardımcısı, onun iyi bir tercümanıdır. Çoğu zaman lafzın yerine geçer ve yazıya ihtiyaç bırakmaz... Kaş ve göz kırpma ile yapılan işaretler, insanların diğerlerin gizledikleri ve sadece ilgili kişiyle anlaştıkları yardımcı göstergelerdir. İşaret olmasaydı, belki de insanların özel iletişimi olmayabilirdi. Burada şu beyitleri zikretmek çok uygun düşer[790]:

أشارَتْ بِطَرْفِ العينِ خِيفَةَ أهلِها إشارةَ مذعُورٍ و لَمْ تتكلمِ

فأيقنتُ أنّ الطَّرْفَ قد قال مرحباً وأهلاً وسهلاً باخيبَ المُتَيَّمِ

Başka bir şair

العينُ تُبدِي الذي في نفسِ صاحبِها من المَحبَّةِ أو بُغضٍ إذا كانا

والعينُ تَنطِقُ والأفواهُ صامِتَةٌ حتى تَرَى من ضميرِ القلبِ تبيانا

beyitleriyle[791] dil dışı bildirişmede jest ve mimik diyebileceğimiz göstergelerin önemini güzel bir şekilde ifade etmektedir[792].

Lafız ve lafza dayalı şeyler dışında, söylenen bir sözü anlamamıza yarayan göstergeleri maddî karineler çerçevesinde düşünebiliriz. Göstergelere sadece dil açısından değil ama, iletişim açısından ele alacak olursak, bu durumda tabiâttaki tüm oluşlar ve varlıklar, kısaca evrendeki herşey maddî karineler (göstergebilim açısından maddî göstergeler) olarak değerlendirilebilir. Çünkü, anlamlı her bir birime gösterge dediğimize göre, bir şeyi anlamamıza yardımcı olan herşey de (maksatlı olmasa da) karinedir. Burada Câhız'ın delalet çeşitlerinden biri olarak gördüğü ve nusbe (النصبة) olarak da adlandırılan hâl delaletine de değinmek istiyoruz: Nusbe, lafız olmadan konuşan ve el gibi uzuvlarla (ya da yardımcı araçlarla) işaret etmeksizin işaret eden hâldir. Göklerin ve yerin yaratılmasında, her konuşmayan ve konuşan, câmit ve gelişen canlıda, eksik ve fazlada bu açıkça görünür. Sessiz ölümdeki delalet, konuşan canlıdaki delalet gibidir, konuşmayan da delalet cihetiyle konuşmaktadır. "Yeryüzüne sor, 'nehirlerini kim yardı, ağaçlarını kim dikti, meyvelerini kim topladı' de". Sözlü olarak sana cevap vermese de itibâr olarak sana cevap verecektir. Yeryüzü ve göklerin yaratılmasında bir delil vardır,

---

[788] P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 66-67, 108.

[789] Bkz. Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 8.

[790] Örnek olarak verdiğimiz iki beyit de Amr b. Ebî Rebî'a'ya aittir. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 84-86; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, XI, 226; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VII, 435 (Mez'ûr yerine Mahzûn şeklinde rivâyet edilmektedir).

[791] Şiir için bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 84-86.

[792] Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 84-86. Yazı ile ses arasındaki fark ve herbirinin kendine has özellikleri ve önemi için bakılabilir: Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 87.

rububiyeti ifade eder ve Rabbin gücünü gösterir... Hatiplerden birisi İskender'in yatağı üzerinde doğrularak, ölmüş olan İskender hakkında الاسكندر كان أمس أنطق منه اليوم، وهو اليوم أوعظ منه أمس demiştir. Bir şey, her ne zaman bir anlam ifade ederse, konuşmasa da o anlamı bildirir, hareketsiz olsa da o anlama işaret eder[793]. Câhız (Ebu Osmân Amr b. Bahr, ö. 255 h.), burada nusbe kelimesiyle anlamlı olan herşey için söylenen gösterge terimine (bkz: Bir Gösterge Olarak Lafız) işaret etmese de, kastettiği bu olmalıdır. Çünkü yeryüzünde ve insanlar arasında varolan herşey bir açıdan anlamlıdır, kendince bir şeylere delalet etmektedir. Suçlunun suç yerinde bıraktığı izler vs. gibi göstergeler de amaçlı olmadığı için belki gösterge olarak değerlendirilmeyebilir ama maddî karineler olarak telakki edilmelidir.

Aklî karineye gelince, bunun belli bir sınırı yoktur ve muhataba iletilen mesajın anlaşılmasında akla dayanılır. Akıl yoluyla mantıkî ilişkiler kurarak, iletilen mesajın gerçek anlamına ulaşmaya çalışırız. Kıyas önermeleri, istidlâl ve berâhîn (deliller) mantıkî aklî karineler olarak değerlendirilir[794].

III - ÖĞELER ARASI İLİŞKİLER ÇERÇEVESİNDE SÖZ'ÜN BÜTÜNLÜĞÜ

Saussure'e göre, ardışık iki ya da daha çok sayıda birimden oluşan bir dizimdeki her dilsel öge (yani gösterge), değerini içinde bulunduğu bütündeki yalnız daha önce, daha sonra, ya da hem daha önce, hem daha sonra gelen ögelerle olan karşıtlığından, öbür ögelerle kurduğu bağıntılardan, ilişkilerden alır[795]. Göstergelerin birbirleriyle olan bu yakın ilişkileri bizi, bütün ile parçalar arasında dairesel bir ilişkiye götürür; bütünün anlamı ancak parçalar yoluyla anlaşılabilir ama bütünün ışığı olmaksızın parçaların aydınlatıcılığı hiç bir işe yaramaz. Gadamer anlamanın merkezine yerleştirdiği bu hermenötik kuralı "Bütünü ayrıntılar, ayrıntıları bütün bağlamında anlamak zorundayız" diye ifade eder[796]. Dilthey de bu düşüncededir. Ona göre anlam döngüseldir. Yani cümlede geçen bir kelimenin anlamını ancak cümlenin bütününe geri giderek anlayabiliriz. Aynı şekilde cümlenin anlamı da kelimelerin anlamından kuruludur. Burada bütün ile parçalar arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur[797]. Nitekim, XX. yüzyıldaki dilbilimi akımları, özellikle yapısalcılık, -kişilerin görüşleri, vardıkları sonuçlar birbirinden az çok farklı da olsa-, genel olarak dili tek tek değerler olarak değil, birbiriyle sıkı ilişkili değerlerden kurulmuş bir bütün olarak kabul etmektedir. Bu açıdan kelimeyi öteki ögelerden ayırmaya, kelimeyi, onlarla olan bağlarından sıyırmaya imkan yoktur[798]. Zira, yapısalcılık denince, akla ilk gelen kavramlar gösterge, dizge ve bildirişim olmaktadır. XX. yy'ın tüm dilbilgisi okulları bu üç temel kavramı ve bunların birbirleriyle kurdukları ilişkileri göz önüne alarak çalışmaktadırlar.

Bilindiği gibi, "gösterge" çağdaş dilbilgisinde bir biçimle bir içeriğin kaynaşmasından oluşan bir birimdir. Bu açıklamaya göre bir dildeki tüm sözcükler birer göstergedir. Bir sözcük duyduğumuz zaman, önce ses dalgaları olarak kulağımıza çarpan bir biçim algılarız. Daha sonra, eğer bu biçimi

---

[793] Özet olarak verdiğimiz bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, I. 84-89; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 37-38.

[794] Bkz. Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 190.

[795] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 94, 133. Ayrıca bkz. Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, s. 17, 18; Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 116, 118-119.

[796] Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 7-8; Göka vd., *Önce Söz Vardı*, s. 50.

[797] Gökberk, "*Yorumsama Kuramı*", 171-172; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 30.

[798] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 31.

tanıyorsak, zihnimizde bu biçime karşılık gelen bir kavram, bir içerik canlanır. Zihnimizde bu canlandırma, bu çağrışım gerçekleştiği zaman, gösterge işlevini yerine getirmiş sayılır, söyleneni anlarız! Ancak, bildirişim, konuşma pek seyrek olarak tek tek sözcükler düzeyinde gerçekleşir. Sözgelimi, birisi "İmdat!" diye bağırıyorsa, onun yardım istediğini bu tek sözcüğü algılamakla anlarız ama, genellikle sözcükler ya da başka bir deyişle dilsel-göstergeler bir yapı, bir ilişkiler ağı içinde karşımıza çıkarlar. Bir bildiriyi çözebilmek, anlayabilmek için, sözcüklerin hangi kurallara göre, nasıl bir dizge içinde sunulduğuna dikkat etmek gerekir. Demek ki, bildirişimin sağlanabilmesi için tek tek göstergeleri tanımak kadar, göstergeler arasındaki ilişkilerin nasıl kurulacağını belirleyen kuralları da tanımak şarttır. Buna göre bir cümlenin yapıtaşları dediğimiz şeyler, yalnızca sözcükler değildir, bunların arasındaki ilişkiler de yapıtaşlarını oluşturur. Örneğin Almanca'da "Peter sieht Paul." cümlesinde üç değil dört öge vardır: 1. Peter, 2. sieht, 3. Paul, 4. Bu üç öge arasındaki ilişkiler. Bu üç öge arasındaki ilişkileri kurabilmemize yarayan iki ipucu görüyoruz. Bunlardan ilki yüklemin çekimidir. Öznenin tekil ve üçüncü kişi olmasıyla, yüklemin sonuna gelen kişi çekim takısı arasında bir uyum kurulmuştur. İkinci ipucu ise üç birimin sıralanışıdır. Özne başta, yüklem ikinci yerde, tümleç (Akkusativobjekt) ise yüklemden sonra gelmektedir. Yani belli bir sırayı izlemektedirler. Nitekim sırayı değiştirir ve "Paul sieht Peter" dersek, cümlenin aktardığı bildirinin içeriği de değişir. İlk cümlede Peter Paul'ü görmektedir, ikinci cümlede ise Paul Peter'i. Peter ve Paul'ün bildirişim açısından değerleri cümle içindeki dizilişlerine bağlıdır. Başka bir deyişle, Peter ve Paul göstergelerinin bildirişim açısından nasıl bir değer taşıyacakları, birbirleriyle kurdukları dilbilgisel ilişkiye (burada sıra) bağlıdır. Ayrıntıya girmeden, genel bir yaklaşımla ifade edersek, bu üç ögenin (sözcük biriminin) birlikte bir bildiriye dönüşmesi, bir bildirişim değeri taşıması ve aktarabilmesi ancak birbirleriyle kurdukları ilişkiler ağı içinde mümkün olabilir. Bu ilişkiler tek bir cümle boyutunda ele alınabileceği gibi, çok daha geniş kapsamlı da ele alınabilir. Dilsel göstergelerin birbirleriyle kurabilecekleri ilişkilerin tümü ise o dilin dizgesini oluşturur[799].

Şu halde, bugün geleneksel dil çalışmalarında egemen olan tutumu benimseyemeyiz; dili tek tek sözcüklerden oluşan bir bildirişme aracı olarak göremeyiz. Bunun tam tersine, dil dediğimiz dizgenin birbiriyle çok sıkı ilişkili, birbiriyle değerlenen birimlerden oluştuğunu düşünmek zorundayız[800].

Bir cümlede öğeler arasındaki bir takım ilişkilerin söz konusu olması ve öğelerin tek tek değil de cümlenin bütün olarak ele alınıp değerlendirilmesi gerekliliği gibi, aynı şekilde cümlelerden oluşan metin (ve söz) de hepsi eşit düzeyde ve ayrı ayrı anlaşılabilir olan tümcelerin basit bir sıralanışı değildir. Aksine metin bir bütündür. Bütün ile parçalar arasındaki ilişki -bir sanat yapıtında ya da bir hayvanda olduğu gibi- belirli bir yargılama türünü gerektirir[801].

Anlam, sadece bir sözcüğü, kelimeyi şart koşmaz, anlam öncelikle bir cümleyi, bir metni, bir söylemi şart koşar. Çünkü sözcükler, söz'ün bütünü dışında bir anlam ifade etmezler, anlamlarını ancak sözün bütünü içerisinde kazanırlar. Şöyle ki, anlam, sözcükte değil, cümlede, bütündedir. Tek sözcüğün de ancak sözün bütünü içinde bir anlamı vardır[802]. Bir başka ifadeyle, sözcüklerin anlamı,

---

[799] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 107-108.

[800] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 18.

[801] Ricoeur, *"Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek"*, s. 37.

[802] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 70

içinde yer aldıkları tümcelerce etkilenir[803]. Sözcüğün çok anlamlı oluşu, dilin bir kusuru, eksikliği değildir, onda bulunan, anlatım gücünün özlü ve olumlu yönüdür. Herakleitos: 'tek bir sözcüğün ancak sözün bütünü içinde bir anlamı vardır' derken[804] de buna işaret eder.

Daha önceleri de sıkça vurguladığımız gibi sözcük, söz'ün bütünlüğü dışında bir anlam ifade etmez! Sözcükler söz'ün bütününden koparılıp tek başlarına bırakıldıklarında, varlıkla ilişkileri kesilir ve 'anlam içerikleri'ni kaybederler. Sözcük, anlamını (delaletini) sözün bütünlüğü içerisinde kesinleştirir, kesinliğini, içine dahil olduğu bütün'den (dizge'den) alır. Nasıl ki doğa'da hiçbir nesne kendi başına değilse, doğa'nın bütünlüğünden kopuk varolmazsa, varolamazsa, sözcükler de söz'ün bütünü dışında kendi başlarına varolamazlar. Dolayısıyla her sözcük ancak söz'ün bütünü içinde anlamlıdır. Binaenaleyh bütünlük yoksa, anlam da yoktur. Sözcüğün çok anlamlı oluşu; bütün dışına itildiğinde, tek başına iken sözcüğün delaletini belirsizleştirir, silik hale getirir, anlamın buharlaşmasına yol açar ve en nihâyet anlamı(nı) tümüyle yok eder. Fakat sözcük bir dizge'nin, bir bütün'ün içinde yer alır almaz, anlamı tebellür eder, kuvvetlenir ve kesinleşir. İçine dahil olduğu dizgenin miktarının artması, hiç kuşkusuz sözcüğü 'çok anlamlı' kılacak, sözcüğün anlamını, anlamlarını (delalet yollarını) zenginleştirecektir; ancak sözcüğün dahil olduğu her dizge, her deyim, her deyiş, her defasında onun anlamını belirleyip kesinleştirecektir. Dilde her bir öge diğer ögelerle böyle bir ilişki içerisinde olduğu için, dolayısıyla dilde bir ögenin anlamı, onun öteki birimlerle kurduğu ilişkilerle belirlenir. Sözcük, dahil olduğu dizge içerisinde birlikte kullanıldığı, bağdaştırıldığı diğer ögelerle bir örgü oluşturur ve zorunlu bir biçimde bu örgü tarafından da çerçevelenir. Bir anlatım, nesnesi zikredilmese bile nesne almadan, zihinde nesnesi düşünülmeden anlam ifade etmez[805].

Görüldüğü gibi anlamada, parça-bütün; bütün-parça ilişkisi çok önemlidir. Bir kelimenin anlamı belli bir cümle ya da cümlenin yer aldığı metinle ve bu kelimenin ait olduğu dilin bütün yapısıyla belirlenmektedir. Parçaların bütün ile olan ilişkisi, sadece bütünden (küll) parçaya (cüz) değil, zıt yönde de kendini gösterir. Bir bütün, anlamını, içerdiği parçaların anlamından elde eder. Her parçanın anlamından bir şeyler elde edinceye kadar, bütünü kavrayamayız[806].

Örneğin, 'Ben sana kıyamam' cümlesi eğer, '... ama bu parayı ödemeni isteyeceğim' biçiminde sürerse, söyleyenin, konuştuğu kimseye kıyabileceği anlaşılır. Ancak, '... bu parayı ödemene gönlüm razı olmaz' biçiminde sürerse, ilk cümlede belirtilen açıklamanın doğru olduğu, söyleyenin amacının bu olduğu anlaşılır. Öte yandan, 'ben sana kıyamam' cümlesinin içinde geçtiği sözcede yorucu bir işi yüklenmekten söz ediliyorsa, buradaki kıymak eyleminin anlamı başka, kızı istenen annenin bu konuyla ilgili olarak kızına aynı cümleyi söylediğinde anlamı yine başkadır: Burada 'seni o adama veremem' demek olur. Görüldüğü üzere, bir dilde bir sözcüğün sözlük anlamlarının çeşitli oluşu, o sözcüğün, dahil olduğu dizge içerisinde bu anlamların hepsini birden ifade edeceği, edebileceği anlamına gelmez. Bu nedenle söz'ün gücü, başka bir deyişle 'söz'ün bütünlüğü', sözcüğün her kullanımında baskın çıkarak onun anlamlarından birini tayin eder ve anlam kargaşası en nihâyet söz'ün bütünlüğünde son bulur. Söz'ün gücünün sırrı da işte onun bu özelliğinde; yani bütününde,

---

[803] G. A. Miller, *"Ruhdilbilim İçin Temel Öneriler"*, s. 159.

[804] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 70-71.

[805] Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 72-73.

[806] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 203.

bütünlüğünde saklıdır. Şu halde 'Söz'ün bütünlüğü' ya da 'sözcüğün içine dahil olduğu bütünlük' denilen şeyle, sözcüklerin (dilsel birimlerin) diğer sözcüklerle girdikleri karşılıklı ilişki yanında, aynı zamanda cümleyle diğer cümleler, paragrafla diğer paragraflar, hatta söylem'in kendisiyle söylem'in içinde yer aldığı durum ve koşullar arasında teşekkül etmiş olan doku da anlaşılmalıdır. Hâsılı, bir dilsel birim, diğer ögelerle birlikte bir bütün oluşturduğu taktirde ve hiç kuşkusuz bu bütünlük içerisinde anlamını kesinleştirir. Bu bakımdan anlam'ın, kendisini sadece metnin dahilî kurgusu içerisinde (metin-içi baglamda) ifşa ettiğini sanmamalıyız; bilakis 'bütünlük', burada metni çevreleyen durum ve koşulları (metin-dışı bağlamı) da içermekte, gerçekte anlam bu türden bir bütünlüğün ürünü olmaktadır[807]:

IV - KARİNELER ARASI YARDIMLAŞMA (تضافر القرائن)

Dillerin ortaya çıkış sebebi, ifhâm ve fehm, kısaca iletişim amaçlıdır. Bu sebeple iletişimde asl olan açıklıktır, muhataba iletilen mesajın muhatap tarafından anlaşılmasıdır. Şu halde bir anlam, kendisine delalet edecek herhangi bir karine bulunmadan da anlaşılabiliyorsa, karine bulunsun ya da bulunmasın, her iki durumda da yanlış anlama ya da hiç anlaşılmama gibi bir tehlike söz konusu olmayacaksa, bu gibi durumlarda kastedilen anlamın anlaşılmasına yardımcı olacak ek karinelerin bulunmamasına ruhsat verilebilir. Aşağıda vereceğimiz örneklerde görüleceği gibi bazı karinelerin bulunmasıyla anlam anlaşılabildiğinden ve bir karışıklık bulunmadığından dolayı bazı karineler zikredilmeyebilmekte, bir başka ifadeyle feda edilebilmektedirler.

1- Bu sebeple yani anlamın açık olmasından dolayı, diğer lafzî ve manevî karinelere dayanılarak örneğin irab karinesi feda edilebilir. خرق الثوب المسمار ifadesinde irab karinesi ihmal edilmiştir. Çünkü burada manevî karinelerden olan isnât karinesi, anlamı açıklamaktadır. Şöyle ki, الخرق kelimesi burada ثوب kelimesine isnat edilemez, aksine مسمار kelimesine isnat edilmelidir. Görüldüğü gibi burada isnat karinesi ile fâil, mef'ûldan ayrılabilmektedir.

إن الله بريئ من المشركين ورسوله (Tevbe, 9/ 3) âyetinde رسوله ifadesinde anlam açısından değil lafzın musikisi açısından bir itbâ ile bir kırâatta cerredilerek okunmuştur. Ref anlamının kastedildiğini ise tebeiyyet karinesiyle de anlayabiliyoruz. Bu âyette رسول lafzı الله lafzına atfedilmektedir. ولكن البر مَنْ آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس (Bakara, 2/177) âyetinde الموفون ifadesi isnat, tebeiyyet, ref (vav) ve elif-lamın mavsûliyeti karineleriyle مَن edâtına atfedilmiştir. Bu mavsûlun mavsûla atfedilmesidir. Peki الصابرين için ne denilecektir? Manevî karinelerden olan isnat ve tebeiyyet karineleri bu lafzın da من آمن ifadesine atfedildiği söylemektedir. Ancak lafzî karine olan vâv (sâbirûn'deki vav) burada yoktur ve onun yerine ye gelmiştir. Şu halde, bunu, karinelerin işbirliği, yardımlaşması çerçevesinde bazı karinelerin bazı karinelere ihtiyaç bırakmadığı temeline göre anlayacağız.

---

[807] Cündioğlu. *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 76-78.

لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون با لله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا عظيماً (Nisâ, 4/162) âyetindeki المقيمين ifadesi, iki birimin birbirine atfedilmesi açık bir şekilde gerçekleştiğinden tebeiyyet karinesi ile irab alâmetine ihtiyaç kalmamıştır. Aynı durum (tebeiyyet karinesinin irab alâmetine ihtiyaç bırakmaması) إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن با لله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (Mâide, 5/69) âyetinde de söz konusudur. ما رأيته مذ يومان ifadesinde ise tazâm karinesi ve bununla birlikte başka karinelerin yardımı ile harf-i cerden sonra gelen kelimedeki irab karinesi, diğer karinelere dayanılarak feda edilmiştir.

Bir haber bültenini, bir hatibi, bir konuşmacıyı, bir yorumcuyu dinlerken, bültende, hutbede, konuşmada ya da siyasî bir yorumda duyduğumuz irab hatalarına rağmen, söylenen sözü anlarız. Örneğin, أجمعت وكالات الأنباء على أن الصين الشعبية أجرت اليوم تفجيرا نووياً ifadesinde kelimelerin birbirleriyle olan ilişkileri üzerine kurulu genel anlamı, tahlîle ve de irab alâmetlerinin delaletine hiçbir ihtiyaç duymadan anlayabiliriz. Çünkü varolan başka karineler, irab alâmetine gereksinimi ortadan kaldırmaktadır. Bu sebeple, irab harekelerini Arap nahvinde en önemli ve tek unsur olarak kabul etmek yanlıştır.

2- عليك ورحمة الله السلام gibi bir ifade, her ne kadar cümlenin birimleri gerçek yerlerinde kullanılmış olmasa da anlaşılàbilmektedir. Bu gibi ifadelerde birbirine atfedilen iki birimin dizimini (rütbesini) gözardı etmeye sevkeden şey ise şunlardır: (1) Birbirine atfedilen iki birimin deyimleşmişcesine belirli bir dizimde, tarzda söylenmesinin yaygınlaşması, işte bu tazâmdır aynı zamanda. (2) atıf harfi ile matuf arasındaki rütbenin korunması, (3) öne geçmiş (mukaddem) haber ile geçiktirilmiş (müehhar) mübteda arasına matufun girmesi, onu hâlâ cümle dahilinde düşündürmektedir. Şu da var ki, karinelerin yardımlaşması, işbirliği çerçevesinde, bazı karineler diğerlerine dayanılarak feda ya da gözardı edilebilir. Zamir-i şa'n gibi rütbece geçiktirilmiş olan bir şeye râci olması da başka karinelerin, rütbeyi gözardı edebilmeye sevkeden faktörlerden biridir: خاف ربه عمر ، زان نوره الشجر ، في بيته يؤتى الحكم ifadelerinde olduğu gibi.

3- Siga yapısında meydana gelen değişiklikler de başka karinelerin bu karineye ihtiyaç bırakmaması çerçevesinde düşünülmelidir. Özellikle şiirde meydana gelen bütün zaruretler, bu türdendir. Şöyle ki, memdûdun kasrı, اللذين واللتين lafızlarından nun'un düşürülmesi, huve'nin vav'ı, hiye'nin ye'si ve Ene'nin elifinin düşürülmesi, kâfiyelerde şeddeli olanların tahfîf edilmesi, harekenin harekeyle, harfin harfe ibdâl edilmesi, تمرون الديار و لم تعوجوا örneğinde olduğu gibi harf-i cerin düşürülmesi gibi sarf düzeyinde, hâl ve sıfatın ve yine haberin câmit olarak, mef'ûlu mutlak'ın da mastar sigası dışında (başka bir fiilin mastarının vb.) gelmesi vs. gibi durumlar da nahvî düzeyde meydana gelen, bazı karinelerin, siga yapısının oluşturduğu karineye gereksinim duyurmayan durumlardandır.

4- Mutâbakatın (şahıs, sayı, tayin ve irab alâmetleri yönüyle) sağlanmadığı durumlara ise şu örneği verebiliriz: حائض، طالق، ناشز ، مرضع gibi kelimeler müzekker yapıda oldukları halde müennes için kullanılmakta ve bu lafızlar duyulduğunda akla hiç bir zaman müzekker anlamları gelmemektedir. Yine bazı sıfatlar (müştak yapılar) hem müennes hem de müzekker için kullanılabilmektedir, فعيل yapısı

gibi: Hem kadın hem de erkek için kullanılan قتيل وجريح lafızları buna örnektir. Bir başka örnek de sayı ile ilgilidir: ولا تكونوا أول كافر به (Bakara, 2/41) âyetinde her ne kadar تكونوا ifadesindeki vâv ile كافر lafzı arasında sayı yönüyle uygunluk olmasa da anlam etkilenmemekte, diğer karineler bu anlamı korumaktadır.

5- Cümledeki en önemli bağlaçlardan (râbıta) biri de zamirin daha önceki bir merciye iâdesidir. Bununla birlikte, bu bağlantı başka karineler ile sağlandığında zamirin zikredilmesi gerekmeyebilir: واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئاً (Bakara, 2/48) âyetinde فيه lafzının düşmesi bu sebepledir.

6- Muzâf, mavsûf, mübteda, haber ve fiilin vb. hazfedilmesi tezâm karinesinin gözardı edilmesiyle söz konusudur ve hazfin meydana gelmesi durumunda ise mahzûfa delalet eden bir karinenin kesinlikle bulunması gerekir. Şu halde, hazf de bir karinedir. حينئذ ،قبلاً gibi kendisinden sonraki damîme'nin hazfedilmesi de bu çerçevededir.

7- Başka karinelerin yardımı ile nida harfi düşüp, mefhûmca nida kalabilmektedir. Yine atf harfi düştügü halde atıf, vurgu (ses tonu) karinesi yardımıyla mefhûmca devam edebilir: يستمر الامتحان في الأيام الآتية: السبت ـ الأحد ـ الإثنين ـ الثلاثاء gibi. Vav ile Rubbe arasındaki tezâm karinesi ile Rubbe hazfedildiği halde anlamı vâv ile anlaşılabilir. Harf-i cer düşüp mefhûmca anlamı kalabilir. Yine istifham uslubunda olduğu gibi, vurgu karinesi ile, istifham edâtı zikredilmeyebilir. Yine edâtın hazfi kabilinden تا لله تفتأ تذكر يوسف (Yûsuf, 12/85) âyetindeki lâ düşürülebilir. Tezâm karinesi, bu anlama (la'nın anlamına) delalet eder ve bir karışıklık, kapalılık da olmaz.

8- Vurgu olmadığı halde anlam anlaşılabiliyorsa, bu durumda vurgu düşebilir. Örneğin edât karinesi, أ أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله (Mâide, 5/116) âyeti istifham vurgusuyla değil de normal tertîl tonuyla söylense de dinleyici bu durumu yadırgamaz. Aynı şekilde قد رأيت محمداً ifadesinin takrîrî bir tonla söylenmesi gibi هل رأيت محمداً؟ istifham cümlesinin de böyle bir ses vurgusuyla söylenmesi, dinleyiciyi yine şaşırtmaz. Çünkü edât (burada istifham edâtı) karinesi anlamı belirlemektedir.

Karinelerin bir anlamın belirlenmesinde yardımlaşması, işbirliği içine girmesi, bazı karineleri gerektirmediği gibi, örneğin إن هذان لساحران (Tâhâ, 20/63) âyetini de bize açıklamaktadır. Bu âyette, irab alâmeti sesle ilgili musikî münasebetiyle ihmal edilmiştir, ancak rütbe (dizim) ve haberin lâm'a bitişmesi gibi karineler هذان ifadesinin ancak İnne'nin ismi olabileceğini göstermektedir[808].

Herhangi bir sözün konuşulduğu hâl ve ortam, o sözün umûmunu da daraltabilmektedir. Mesela, bir kişinin "Alimlerle arkadaşlık yaptım, Ahmet'ten daha üstününü görmedim" (صاحبتُ العلماء و لم أرَ أفضل من

---

[808] Bkz. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 233-240. Âyetin (Tâhâ, 20/63) farklı kıraâtleri ve bazı yorumları hakkında geniş bilgi için bkz. Sezer, İsmail Hakkı, *Kur'ân'da Arap Sarf ve Nahvine Dair Üç Mesele*, s. 162-171. Yazar bu makalede sadece nahvî ya da sarfî bilgilere değinmemekte, aksine bizim konumuzla özellikle yapısal çok anlamlılık konusuyla ilgili olarak sarfî düzeyde ilgi çekici görüşler ortaya atmaktadır. Örneğin, sarfî düzeyde yapısal çok anlamlılıkla ilişkili olarak, zehebe bihî ve ezhebehû; fekkera ve tefekkera fiilleri arasındaki benzerlik ve farklılıklara değinmekte, Tâhâ (20/63) âyetinin yorumunda, İnne'den sonra ismin mansûp olması ile merfû olması arasında ne gibi belağî nükte ve ince anlam olabileceğine dair bilgiler sunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. bkz. Sezer, İsmail Hakkı, *Kur'ân'da Arap Sarf ve Nahvine Dair Üç Mesele*, s. 153-182.

أحمد) cümlesindeki "alimler" lafzının kapsamına gelmiş geçmiş bütün alimler dahil değildir. Çünkü biz hâl karinesi ile biliyoruz ki, o adam geçmişteki ve gelecekteki bilginlerin tamamını görmemiştir. Hatta yaşadığı dönemdeki bütün bilginleri görmesi mümkün olmakla beraber, bu imkanı da elde edememiş olabilir. Dolayısıyla onun bu sözü mecâz bir ifade olup, hâl karinesi ile tahsis edilir[809]. Alimler lafzının burada bütün alimleri kapsamadığını biz hâl karinesinden anladığımız için lafzî karineler feda edilmiş, başka karinelere ihtiyaç duyulmamıştır.

[809] Koca, *Tahsis*, s. 284.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇOKANLAMLILIK VE KARİNE İLİŞKİLERİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ÇOK ANLAMLILIK VE KARİNE İLİŞKİLERİ

I - ÇOK ANLAMLILIĞIN OLUŞUMU VE TANIMI

İnsanoğlu konuşmaya başladığından beri sürekli olarak yeni sözcüklere ihtiyaç duymuştur. Uygarlık gelişip kültür alışverişi arttıkça yeni ve yabancı kavramlara karşılık bulmak gerekmiş, yeni dinler, yeni kültürler de yeni terimler ve yeni kavramlar geliştirmiştir. Zira, varlığını sürdürebilmek için her dil bunu yapmak zorundadır. Yine bilimde, teknikte ve çeşitli alanlardaki gelişmeler de yeni kavramlar doğurduğu için sürekli olarak her dilde bunlarla ilgili yeni terimler ortaya çıkmaktadır[810]. Şu bilinmektedir ki, kelime, öncelikle mecâzî, teknik anlam için değil, örfî hakikî anlam için vazedilir. Ancak dildeki kelimeler, her toplumda bu toplumun deneyimlerinden çok daha azdır. Eğer toplum kelimeleri hakikî anlamlarında kullanmayla yetinip "*her kavrama bir gösterge, kelime*" ilkesince, bir kelimeyle başka kavramları da ifade etmeyecek olursa, bu durumda dilin ifade ettiği o toplumun deneyimleri, tecrübeleri sınırlı kalacak ve toplumun tecrübeleri sonucu oluşmuş birçok kavram unutulup gidecektir[811]. Bu sebepledir ki, daha İ.Ö. V. yüzyılda, kelimenin çeşitli anlamları olabileceğini kabul eden Yunan düşünürü Demokritos, buna dayanarak kelimeyle anlam arasındaki ilişkinin doğuştan, doğal olamayacağı sonucuna varmıştır[812].

Çok anlamlılık, genellikle, insanoğlunun birbirine benzer niteliği ve işlev açısından yakınlığı olan nesneler arasında ilişki kurmasıyla bir göstergeyi, ilk yansıttığı kavramın yanı sıra başka bir nesneyi de anlatır duruma getirmesi, daha canlı ve kolay bir anlatıma yönelmesi sonucunda oluşur. Başta vücut bölümlerini ve organları gösteren sözcükler olmak üzere -genellikle terimler dışındaki- öğeler böylece, aktarmalarla (mecâz yoluyla, nakillerle) yeni anlamlar kazanır. Bu tür sözcükler her dilde çok anlamlıdır[813]. Çok anlamlılık, yani Esperanto gibi yapma diller dışında her dilde, dilin temel niteliklerinden biridir. Bütün dillerde, sözvarlığı içinde pek çok gösterge, sözcük, birden fazla kavramın temsilcisi olur[814]. Bu yaklaşımda çok anlamlılık, dilin gelişme yollarından biridir aynı zamanda. Terimler türetilirken, yeni beliren ya da yerlileştirilmek istenen kavramlar karşılanırken baş vurulan yöntemlerdendir: Böylece yeni terim ve kavramlar, dilin kendi ögelerine yeni anlamlar

---

[810] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 73.

[811] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 320. Belirti (lafiz) sayısının artması, bellenmesi gereken imgeleri çoğaltıp ekonomi ilkesine karşı geldiğinden, kısaltma, benzetme gibi usullerle, dil, belirtenleri çoğaltmadan belirtilenleri zenginleştirme yolunu arar. Bu yüzden, tek anlamlı kelimelerin yanında, dilde, çok anlamlı kelimelerin sayısı bir hayli yüklüdür. Bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 61.

[812] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76.

[813] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 191, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 65, *Anlambilim*, s. 58-60. Her dildeki sözlerin büyük bir bölümü, birden fazla anlama gelen öğelerdir. Ancak her hangi bir bilim dalı ya da meslekte ilgili terimlerin, araç-gereç adlarının tek bir kavramı yansıttıkları göze çarpar. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 191, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76. K. O. Erdmann ise her kelimenin çok anlamlı olduğu görüşünü benimsemektedir (Bkz. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76.) ki biz de daha çok bu görüşe meylediyoruz.

[814] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 79.

yükleme yoluyla dilden karşılanır[815]. Bu açıdan ele aldığımızda çok anlamlılık, eşsüremli açıdan çok önemli olmakta, dilin tutumsallığını etkilemektedir. Hatta çok anlamlılık, kimi bilginlerce dilde tutumluluğun bir belirtisi olarak görülmüştür. Şöyle ki, her kavram için ayrı sözcükler olsaydı, insan belleğine ağır bir yük binerdi. Ancak bir gösterenin kullanımları öylesine çeşitlilik kazanabilir ki, bu kullanımların tümünde bulunan ortak içerik bir süre sonra konuşucu tarafından algılanamaz olur. Sonuçta çok anlamlılık olgusu, tüm doğal dillerde bulunan bir (temel) özellik haline gelir ve dilde tutumluluk sağlar[816].

Daha çok, kullanım sıklığı fazla olan ögeler yeni yeni anlamlar edinmekte, her alandaki geniş yayınları, çeşitli yapıtlarıyla bugün gelişmiş, "kültür dili" sayılan dillerde büyük bir çok anlamlılık görülmektedir. Ullmann, Fransızca'da Littré sözlüğünde, "almak" anlamındaki prendre eyleminin 80, 'yapmak' eyleminin (faire) de 82 anlamının bulunduğuna, yine 'mettre' (koymak) 49, 'aller' (gitmek) sözcüğünün ise 39 anlam içerdiğine dikkati çekmektedir[817]. Eğer Türkçe Sözlük'ün 1988 baskısı gözden geçirilecek olursa Türkiye Türkçe'sinde geniş bir çok anlamlılık gösteren pek çok örnekle karşılaşılacaktır. Eğer değişik deyimler içindeki kullanılışları bir yana bırakılırsa çekmek eyleminin 44 ayrı anlamının saptanmış olduğu, almak eyleminin 40, düşmek'in 32, gitmek ve görmek'in 20'şer anlamının belirlendiği göze çarpar. "Baş" maddesinde 15, göz'de ise 14 anlam verilmiştir[818]. Sadece Türkçe, İngilizce'de değil, hangi dilde olursa olsun, bir sözlüğü karıştıracak olursak onun içinde yer alan sözcüklerin pek çoğuna birden fazla anlam verildiğini, bu anlamların numaralanarak açıklandığını görürüz[819]. Şöyle ki, anlam çeşitliliğini sağlayan, kullanımın çeşitliliğidir. Çünkü, şekli ve kullanımının bir olması anlamının da bir olması sonucunu doğurur. Ancak müşterekte şekil (yazım) benzerdir, ancak kullanım yolları farklıdır. Dilbilimciler kelimenin sahip olduğu anlamlarının sahip olduğu kullanımları kadar olduğunu kabul ettiklerine göre -teradüf ve iştirak ister kabul edilsin ister edilmesin- bu teradüf ve iştirâk yoluyla dildeki anlatım genişler, zenginleşir. Yani bu iki olgu, dilde zenginliğin unsurlarındandır[820].

Daha önce de belirttiğimiz gibi, dilbiliminde genel bir kaide olarak, "bir kelimenin anlam ve delaletleri kendisine verilen kullanım imkanı oranındadır". Çünkü sık kullanımın (kesretü'l-isti'mâl),

---

[815] Dişçilikteki köprü, birçok makinelerdeki bıçak, marangozluktaki diş, hekimlikteki kasılım (spazm) gibi. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 43. Terimlerin türetilmesinde baş vurulan bazı diğer yollar şunlardır: birleştirme (tekel, bilgisayar gibi); canlandırma [nicelik, nitelik, alan, dulda (coğrafya terimi), tanık gibi]; çevirme (fizikötesi, ısıölçer, bilim kurgu gibi); türetme (saplantı, seçenek, önlem, okutman gibi). Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 43.

[816] Aksan, *Anlambilim*, s. 71; Öztokat, *"Anlam Çözümlemesi"*, s. 164. Nitekim, dilbilimciler dildeki bir sözcüğün çok anlamlılığını, yeni yeni anlamlar kazanmasını, onun sağlıklı durumda olduğunun, kolay kolay unutulmayacağının işareti sayarlar. Bkz. Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 65. Kimi yazarlar da -daha önce söylediğimiz gibi- çok anlamlılığın bütün dillerdeki yaygınlığına dayanarak onun sözvarlığının tümüne özgü bir nitelik olarak kabul ederler. Örneğin Th. Schippan, çok anlamlılığı "sözcüksel birimlerin ana özelliği" olarak görür. Ancak sözvarlığı içinde çoğunluğu oluşturan çok anlamlı öğeler değişik bağlamlar içinde, aynı zamanda sözce'nin ve konunun gerektirdiği yolda, anlamlarından ancak birini yansıttığını burada tekrar hatırlatalım. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 191, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 65, *Anlambilim*, s. 58.

[817] Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 61; Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 65-66. *Anlambilim*, s. 71; Öztokat, *"Anlam Çözümlemesi"*, s. 164.

[818] Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 65-66.

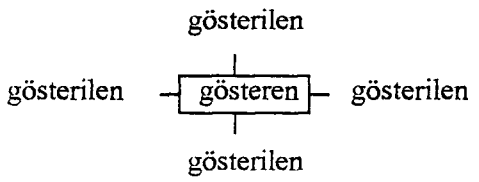
[819] Aksan, *Anlambilim*, s. 58.

[820] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 301-302.

hayatın ve canlıların isteklerine cevap verecek yeni kelimeler yaratması kaçınılmazdır[821]. Her dilde kullanım sıklığı fazla olmayan teknik terim niteliğindeki göstergeler, araç-gereç adları genellikle tek anlamlı ögelerdir. Örneğin sodyum, flüoresan, sunta, keser... gibi sözcükler böyledir. Ancak bunların kullanım sıklığı artarsa Fr. kökenli enflasyon örneğinde olduğu gibi birden çok anlam kazanabildikleri görülür (1. Para şişkinliği, 2. Pahalılık, 3. Gereğinden fazla artma gibi)[822].

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, çok anlamlılık olgusu, genel olarak, bazı sözcük ya da terimler için iki ya da daha fazla anlama sahip olma, iki ya da daha fazla şekilde anlaşılabilme özelliği, daha özel olarak da, bir sözcüğün dilde birden çok görevle kullanılması demektir. Doğal dillerde yer alan sözcüklerin büyük bir kısmı bu anlamda çok anlamlıdır, yani birden çok görevde kullanılır. Çok anlamlılığın en önemli sonucu ise yanlış anlamadır. Buna göre, yanlış anlama herhangi bir deyimin, içinde geçen bir ya da birkaç sözcüğün değişik anlamlarda ya da görevlerde kullanılabilmesinden ötürü, belli bir bağlamda ne gibi bir niyeti iletme amacıyla kullanılmış olduğunun anlaşılamamasından ileri gelir[823]. Bu olayda, sözcükler birden çok anlamı yansıtsa da temel anlamını yitirmez, yansıttıkları kavramlar arasında yakın bir ilişki vardır. Temel anlamıyla ilgili yeni kavramlar anlatır[824]. Örneğin, göz sözcüğü, hemen hemen bütün dillerde birbirine sıkı sıkıya bağlı olarak, şu anlamları yansıtabilir: Görme organı; Görme, bakma: Gözden geçirme, gözden uzaklaşmak, gözü keskin...; Bakış, görüş: kader gözüyle bakmak; Suyun topraktan kaynadığı yer, kaynak; Delik, boşluk: İğnenin gözü; İçine girilen, öteberi konulan bölümleri olan bir şeyin her bölmesi: Çanta gözü, bir göz ev...; Çekme, çekmecelerin her biri: Masanın gözleri; Terazi kefesi; Nazar: Göz değmek; Sevgi, ilgi, gönül bağı: Gözden düşmek[825]. Bir sözcüğün yeni anlamda kullanılması da çok anlamlılık sayılır. Sözcük yeni bir kavram yansıtır olmuştur[826]. Bir kelimenin çeşitli kullanılışları da çok anlamlılık çerçevesi içine girer[827].

Şu halde, en kısa anlatımla, bir sözcüğün, asıl kavramını koruyarak, yeni kavramlar içerme özelliğine sahip olması demek olan çok anlamlılık, -bir başka deyişle, gösteren tek, gösterilen çoksa, çok anlamlılık söz konusudur- şöyle şemalandırılabilir[828]:



[821] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi'l-luga*, s. 292-293; Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 63.

[822] Aksan, *Anlambilim*, s. 71.

[823] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 119.

[824] Aksan, *Anlambilim*, s. 58, 70-71, *Her Yönüyle Dil*, I, 119, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 110, Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76-77; Bozkurt, *Türkiye Türkçesi*, s. 186; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 71.

[825] Göz sözcüğünün Türkçe'deki anlamları için bkz. Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 71.

[826] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76-77; Bozkurt. *Türkiye Türkçesi*, s. 186.

[827] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76-77.

[828] P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 44; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 190, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 55, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 65; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 71-72; Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 204. Bu anlamda çok anlamlılık, Arap Dilinde mecâz ve türlerinin ve iştirâkın tanımına da uymaktadır. Bu konuda belağatla ilgili kitapların ilgili yerlerine ve tezimizin Arap Dilinde Sözlüksel Çok Anlamlılığa Konu Olan Alanlar kısmına bakılabilir.

Büyük Arap dilcisi İbn Fâris'in verdiği örnekler bizim çok anlamlılık anlayışımızı çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır: Lafız aynı, mana farklı olabilir, örneğin عين الماء، وعين المال، وعين الركبة، وعين الميزان gibi. Yine قضى kelimesi, قضى عليها الموتَ (Zümer, 39/42) âyetindeki gibi حَتَمَ manasında, وقضى ربك ألا تعبدوا إلاّ إياه (İsrâ, 17/23) âyetindeki gibi أمر anlamında, وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب (İsrâ, 17/4) âyetindeki gibi أعلمَ anlamında (yani أعلمناهم demektir), فاقضِ ما أنت قاضٍ (Tâhâ, 72) ifadesinde olduğu gibi صنع manasında gelebilir. ثـمَّ اقْضـوا إليَّ örneğinde ise اعملوا ما أنتم عاملون demektir. قضى kelimesi, فرغ anlamında da gelebilmektedir, örneğin ölü için (meyyit) قضى denilmesinde bu anlam söz konusudur[829].

Dil sözcüğü de birçok dilde çok anlamlıdır; hem tat alma organını, hem de adına dil dediğimiz bildirişme dizgesini anlatır: Örn. Lat. lingua (Fr. langue), İng. tongue, Far. zebân; Alm. zunge; Rus. yazık, Bulg. ezik, Sırp-Hırvatça yèzik; Fin. kieli, Mac. nyelv; Ar. lisân gibi. Ancak sözcüğün temel anlamı, ağızdaki tat alma organıdır; konuşma eylemini ve bildirişme sistemini de anlatır duruma gelişi, bunların ağızdaki dille olan ilişkisi, dilin konuşmadaki yeri dolayısıyladır; pek çok dilde görülen bir anlam olayı (deyim aktarması, istiâre) sonucunda ortaya çıkmıştır[830]. جرح (yarmak, yaralamak) lafzından türeyen "kelime" kelimesi de çok anlamlı bir kelime olup, nahivde müfret bir anlam için vazedilen lafız iken, mecâzen kaside ve cümleler için de kullanılabilir ve كلمة شاعر ve وتمت كلمة ربك الحسنى (A'râf, 7/137) denilebilir[831].

Bazı araştırmacılar çok anlamlılığı eş adlılıkla birlikte, bir arada Fr. Ambiguité ve İng. Ambiguity (bulanıklık, anlam bulanıklığı) terimiyle birlikte düşünmekte, bazıları ise katmerli anlam (İng. Multiple meaning) terimiyle, eş anlamlı, eş adlı öğelerle aynı çerçeve içinde görmektedirler. Örneğin Ch. Bally ve St. Ullmann gibi dilciler, çok anlamlılık ve anlam bulanıklığını eşdeğerli tutmaktadırlar. Bizce çok anlamlılık ve anlam bulanıklığı birarada düşünülmemelidir. Çünkü bulanıklık ancak eksik bir cümle parçası, kapsamı kesinleştirecek öğelerden yoksun bir sözde söz konusu olabilir. Zira, cümle içinde genellikle anlamlardan biri kesinleşmekte, böylece çok anlamlılık ortadan kalkmaktadır. Fr.'da genellikle polysémie (ve Polysémique), İng.'de polysemy (ve Polysemous), Alm.'da Holisemie, Mehrdeutigkeit, Vieldeutigkeit (ve Polysemie, mehrdeutig) terimleriyle karşılanan Tr. çok anlamlılık olgusu[832] Arap Dilinde تعدد المعاني olarak ele alınmakta, ileride görüleceği gibi bu olgu bazen de müşterek ve vücûh ya da ذو الوجوه، وذو المعاني gibi terimlerle anlatılmaktadır[833].

---

[829] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 441; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 207;. Suyûtî, el-İtkân'da قضى lafzının Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımları çerçevesinde onbeş anlamını zikretmiştir (bitirmek, emretmek, ecel, ayırmak, helâk, vücûb, bildirme, vasiyet, ölmek, indirmek, yaratmak, yapmak, söz vermek vs) bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 450-451.

[830] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 50.

[831] Bkz. er-Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, I, 20.

[832] N. Üçok, bu olguya türlü anlamlılık adını vermektedir. Bkz. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76, *Anlambilim*, s. 72.

[833] Çok anlamlılığa vücûh terimiyle yaklaştığımızda ise hemen karşımıza Kur'ân-ı Kerim için esbâb-ı nüzûl, hadis-i şerif için de esbâb-ı vürûd ifadeleri çıkmaktadır. Yani sözün söyleniş amacı, sözün söylenmesini gerektirici durum, sözün (âyet ya da hadisin) anlaşılmasında olumlu etkileri olacaktır. Çünkü, giriş bölümünde de bahsettiğimiz gibi iletişimin temelini amaç öğesi oluşturmaktadır. Esbâb-ı nüzûl ve esbâb-ı vürûd da Kur'ân ve Hadis çerçevesinde iletişimin bu öğesinin ortaya çıkarılmasını amaçlamaktadır. İletişimdeki amaç öğesinin, bir diğer ifadeyle sebeb-i nüzûlun bilinmesi

Bu çerçevede, kelimeye yeni bir anlam yüklenmesi çeşitli benzetmeler ve aktarmalar (istiâre) yolu ile olur. Şöyle ki, dilde genellikle mecâzî anlam (sens figuré, übertragene Bedeutung, figurative meaning) adı verilen, kelimenin temel anlamına eklenmiş yeni anlamlar, anlatıma güç kazandırmak üzere başvurulan çeşitli aktarmalar, bu arada istiâreler (métaphore'ler, deyim aktarmaları) yerleşip genelleşerek kelimeleri çok anlamlı duruma getirirler. Aralarında uzak yakın ilgi bulunan şeyler arasında bir benzetme ilişkisiyle bağ kuran deyim aktarmaları, bunlar içinden en önemlileridir. Özellikle, bütün dillerde örneklerine bol bol rastlanan burun, göz, el, ayak... gibi organ adlarının ve vücutla ilgili öteki adların özellikle biçim benzerliği dolayısıyle doğadaki varlıkları anlatmak üzere kullanılması, doğa ile ilgili kelimelerin insana uygulanması, duyularla ilgili kavramlar arasında aktarma, bir nesnenin adının, ona benzetilen, onunla yakından ilgili ve onunla var olan bir başka nesneye de verilmesi söz konusu olarak çok anlamlılık denilen tür meydana gelir[834]. Böylece, somuttan somuta, somuttan soyuta, soyuttan soyuta ve soyuttan somuta aktarmaları sonucu, bir kelimeye yeni yan anlamlar eklenmiş olur[835].

Kısacası, dilde çok anlamlılığın oluşması kaçınılmazdır. Çünkü, anlamlar sonsuzdur, lafızlar ise sonlu ve sınırlıdır; çünkü sonlu ve sınırlı (mütenâhî) harflerden mürekkeptir. Sonludan mürekkep olan ise sonludur. Böyle bir durumda lafızlar, anlamlara tevzi edilirse, bu durumda bu lafızlar bu anlamları içermeli, kapsam alanına almalıdır. Aksi halde lafızlardan kastedilen bazı anlamların havada kalması, ya da lafızsız kalması gerekir. Şu halde, lafızlar her ne zaman bu anlamları içerirlerse, iştirâk gerekir. Çünkü, bu durumda her bir lafzın birçok anlamlara karşılık gelmesi gerekmektedir ki bu da iştirâktir[836]. Sonra, bir dilde kelimenin aynı zamanda birçok anlama gelişi o dilin bir kusuru değildir. Aksine onda bulunan anlatım gücünün özlü ve olumlu bir yönü, onda bulunan ifade gücünün kuvvetli bir öze ve pozitif bir kudrete sahip olduğunun bir delilidir. Kelimeyi bütünlükten çıkarıp tek başına almak ise, sürekli ve canlı olan dilden soyutlamak olur. Soyutlanmış bir kelime yalnız bir tarafıyla görünen, bütünün içindeki yeri kavranamayan cansız bir hale gelmiş demektir[837]. Hemen zikretmeliyiz ki, bir kelimenin, kullanıldığı dil içerisinde 'çok anlamlı' lafızlardan biri olması, o kelimenin bir cümle içerisinde (aynı yer ve zamanda) birden fazla anlam taşıdığını da göstermez. Çünkü "sözvarlığı içinde çoğunluğu oluşturan çok anlamlı ögeler değişik bağlamlar içinde, aynı zamanda sözce'nin ve konunun gerektirdiği yolda, anlamlarından ancak birini yansıtır"[838].

II - ÇOK ANLAMLILIK ÇEŞİTLERİ

Bütün dillerin temel özelliği, çok anlamlı oluşudur. Şöyle ki, kelimelerimizin farklı bağlamlarda değişik anlamlara geldiklerini, sonuçta çok anlamlı olduklarını hemen fark ederiz. Burada önemli olan şudur: Kelimelerin çok anlamlı olması, dinleyiciye gönderilen mesajda ortaya çıkar. Dinleyici ise,

---

anlamayı kolaylaştıracaktır. Bkz. Esbâb-ı nuzûl ile ilgili olarak, el-Vücûh ve'n-nezâir adlı kitaplara, tefsirlere ve konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalara başvurulabilir.

834 Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 78-79, 124-128, *Türkçenin Gücü*, s. 82-83, 115-117, *Anlambilim*, s. 64, 114-118, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 131.

835 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 188, *Anlambilim*, s. 60.

836 es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 249, 251; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 369; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 193; Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Side"*, s. 64.

837 Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 72, 161-162.

838 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 191; Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 38-39; Nahhas, *el-Edavâtu'n-nahviyye*, s. 155.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

konuşanın belirlediği bir duruma yerleşmiştir. Bu yeni duruma *bağlam* denir. Bu mesajda kelimeler, olağan anlamlarından farklı, yeni ve aktüel bir anlam kazanırlar. Bağlamların seçici rolü sayesinde bu yeni anlamlar aktüelleşirler. Bağlama duyarlılık ve zorunlu nesne olma, çok anlamlılık için kaçınılmazdır. Fakat bağlamların etkin olabilmesi için anlamların ayırt edilebilmesi gerekir. Konuşanlar arasında somut mesaj alış verişi bağlamları belirler; mesaj alış verişi de soru-cevap oyunu ile gerçekleşir. Burada konuşanın, çok anlamlı bir sözlükte, bir dereceye kadar tek anlamlı hangi mesajı seçtiğini bilmek gerekir. Çünkü iletişimde temel amaç, çok anlamlı kelimelerle nispeten tek anlamlı bir söylem meydana getirmek, bu tek anlamlılık amacını mesajların alınmasıyla özdeşleştirmektir[839].

İşte, özellikle bağlamın belirlenememesi ve karinelerin ortaya konulamaması halinde iletişimde aksaklık çıkarabilecek bir yapıya sahip olan çok anlamlılık, semantik, sentaktik ve pragmatik çok anlamlılık olmak üzere üçe ayrılır. Bunlardan, (1) *Semantik çok anlamlılık*, genel terimlerin birden çok bağdaşmaz anlam kuralı uyarınca değişik nesne türlerine uygulanabilmesinden, bir sözcüğün bir tümcede birden çokanlama gelecek şekilde kullanılmasından ve söz konusu anlamlardan hangisinin kastedildiğini bilmemekten meydana gelir. (2) *Sentaktik çok anlamlılık* ise, bir sözcüğün birden fazla kategoriye ait olmasından, dilde birden çok sentaktik görevde kullanılmasından oluşur. Buna karşın, (3) *Pragmatik çok anlamlılık*, bir genel terimi kullananların söz konusu genel terimi uygulamada aynı nesnelere uyguladıkları halde, bu terimin uygulanışını yöneten anlam kuralları üzerinde uzlaşamamalarından meydana gelir[840].

Bizi burada dil açısından ilgilendiren semantik açıdan sözcüksel çok anlamlılık, sentaktik açıdan ise yapısal çok anlamlılıktır. Temmâm Hassân, yapısal çok anlamlılıktan *tek bir yapının işlevsel çok anlamlılığı* olarak söz eder[841]. Sabahat Tura ise çok anlamlılığın, cümlelere özgü bir anlam olayı olduğunu söyler. Cümleler bir bağlamda sözce olarak kullanıldıklarında çok anlamlılık genelde son bulur. Sözcüklerdeki çok anlamlılığın ise yanlış anlama ya da yanlış yorumlama sözkonusu olduğunu belirtir[842].

A - SÖZCÜKSEL ÇOK ANLAMLILIK

Bir kelimenin cümle içine sokulmadan ele alındığında birden fazla anlama gelmesi, bu kelimenin cümle içine konulmasıyla söz konusu anlamlarından her birine ilke olarak delalet etme ihtimali bulunur. Bu ihtimal çok anlamlılık olarak kabul edilir. Çünkü, bir kelime, cümle içine girmeden çok anlamlı olması, kasıt itibariyle cümle içinde de bu çokluk ortaya çıkacaktır. Unutmamak gerekir ki sözlükteki kelime, ancak siyakın dışında anlaşılır. Sözlükteki kelimelerin müfredât olarak nitelenmesi ile kastedilen de budur. Sözlükteki kelimelerin çok anlamlılığı, onun birden fazla siyaka girme selâhiyetinden ve bunun da eski ve yeni metinlerde bu anlamlarında kullanılmalarının ortaya çıkmasından kaynaklanır. Birden fazla siyaka girme selâhiyeti ise çok anlamlılığı ve müfret durumda herbirinin kastedilebilme ihtimalini beraberinde getirir. Müfret bir kelimenin çok anlamlılığına ve bu

---

[839] Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 175-176.

[840] Cevizci. *Felsefe Sözlüğü*, s. 119. Farklı çok anlamlılık türleri için ayrıca bkz. P. Guiraud, *Göstergebilim*, s. 45; Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 176.

[841] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 165.

[842] Tura, *"Anlam ve Yorum"*, s. 111.

anlamlarından herbirinin kastedilebilme ihtimaline iki örnek verelim. صاحب kelimesi çok anlamlı bir kelime olup şu anlamlara gelir: Lakap (yani zû) anlamında, örneğin صاحب الجلالة (kral) gibi; mâlîk anlamında örneğin صاحب البيت gibi; sadîk (dost, arkadaş) anlamında, örneğin صاحبي gibi; refîk anlamında, örneğin صاحب رسول الله gibi; müntefî (maslahatgüzar, kullanıcı, faydalanan) anlamında, örneğin صاحب المصلحة gibi; hakeden (mustahak) anlamında, örneğin صاحب الحق gibi; pay sahibi (muktesim) anlamında, örneğin صاحب نصيب الأسد gibi (yine صاحب المعالي yani vezir, صاحب الفضيلة yani İslam şeriati hakkında kültürlü olan)[843].

Sâhib kelimesi müfret olarak (tek başına) bu yedi anlama da gelme ihtimali varken tazâm (terkip haline sokulma) durumunda muzâfun ileyhle birlikte bunlardan sadece bir anlamı belirlenmektedir. Cümlenin (siyaka dahil olmanın) en küçük şekli ise bu tazâmdır. Şimdi ikinci örneğe bakalım: ضرب bu kelimenin anlamları şöyledir: Cezalandırdı anlamında, örneğin ضرب زيد عمراً gibi; zikretti anlamında, örneğin ضرب الله مثلاً gibi; ikâme etti, yaptı anlamında, örneğin ضرب له قبة gibi; basmak, kalıba dökmek (savğ) anlamında, örneğin ضرب العملة gibi; belirlemek anlamında, örneğin ضرب له موعداً (ona randevü verdi, ayarladı) gibi; yürümek anlamında, örneğin ضرب في الأرض gibi; hesap yapmak anlamında, örneğin ضرب خمسة في ستة (5'i 6'yla çarpmak) gibi. Bütün bu anlamlardan başka bir anlatımda tazâmla birlikte ضرب أخماسا في أسداس (konuları birbirine karıştırıyor) ifadesinde irtibâk anlamı vermesi gibi başka bir anlam da yansıtabilir. Müfret kelimede anlam, sadece sözlükseldir. Siyâk dahilinde, siyaka girince manası artık sözlüksel olarak değerlendirilmez, çünkü siyâk, kelimeye sözlüğü hazırlayanın aklına dahi gelmeyen bir anlam verebilecek olan birçok hâlî ve makalî karineler içerir. Örneğin نعم (hayır) yine لا (hayır) ve يا سلام gibi ifadeler, ses tonu ile sözlükte verilen anlamdan farklı birçok anlamlar ifade edebilir. Belki, bir açıdan çok anlamlılık ve ihtimal, diğer bir açıdan belirlenme (taayyun ve tahaddud), sözlükteki kelime ile siyaktaki lafız arasındaki temel ayırımdır[844]. رغب kelimesi ise kullanıldığı harf-i cere göre yeni bir anlam sunabilmektedir: رغب فيه (istedi), رغب عنه (kerih gördü, istemedi, kaçındı), رغب إليه (yardım istedi) gibi[845].

1 - Arap Dilinde Sözcüksel Çok Anlamlılığa Konu Olan Alanlar

Çok anlamlılığı meydana getiren eğilimler ve bunlar sonucunda ortaya çıkan çok anlamlılık türleri, genelde, çeşitli benzetmeler ve aktarmalar yolu ile kelimeye yeni bir anlam yüklenmesi

---

[843] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 323-324, 331.

[844] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 324-325. Bir kelimenin terimsel anlamda teknik kullanımlarının da sözcüksel çok anlamlılık çerçevesinde olduğunu söylemiştik. Örneğin, *fâil* kelimesi nahivde merfû isim, ceza kanununda mücrim (suçlu), felsefede müessir (kâbil'in zıddı) demektir. Bkz. Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 329, 330.

[845] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 331.

olgusuyla ilişki içerisindedir[846]. Arap dilinde çok anlamlılığı oluşturan unsurlar, öncelikle mecâz konusu çerçevesinde işlenir. Mecâzın ise aşağıda göreceğimiz gibi birçok türleri vardır; birçok sanat, mecâz genel başlığı altına girmektedir. Mecâz kelimesi öncelikle teşbih konusunu akla getirmektedir. Biz bu sebeple konuya teşbihle başlamayı uygun görüyoruz. Çünkü, ileride de görüleceği gibi mecâzın bir bölümünü benzerlik ilişkisi oluşturmaktadır. Hatta teşbihin bazı örnekleri, mecâzın bir türü olan istiâreden kabul edilip edilmemesi konusu tartışmalıdır. Bu sebepledir ki teşbih, diğer konulardan önce ele alınmalıdır.

a - Teşbîh

Teşbih olgusu ya da uslubu, bir dilde belki de en çok kullanılan usluplardan biridir. Çünkü insan, cisim olarak muhatabın huzuruna getirip gösteremediği bir şeyi teşbih yoluyla anlatabilir ve böylece kasdettiği hedefe varabilir. Konuşan bir varlık olan insanoğluyla böylesine içiçe olan dilin ana malzemelerinden olan teşbih, dille birlikte olagelmiş ve belki de dilin ilk keyfiyetlerinden biridir. Konuşmacı ya da yazar ya da şair, her zaman teşbihe başvurarak söylediklerine dikkat çekmek, dinleyici ya da okuyucuyu kendine çekmek ve onları etkilemek istemiştir. Zira, kişi teşbih yoluyla soyut bir şeyi somut, somut bir şeyi de somutlaştırabilir. Yine somut olan bir şeyi somut olan başka bir şeye, soyut olan bir şeyi de soyut olan başka bir şeye dönüştürebilir ve bütün bu durumlarda, bazen teşbih yaptığı şeyleri muhataba anlatmak, bazen teşbih yaptığı şeylerin mevcut bulunan konumlarını açıklamak ya da pekiştirmek ya da onlara karşı olan beğeni veya nefretini ifade etmek vb. gayeleri gerçekleştirir. Yeryüzünde mevcut olan her şey, hatta mevcut olmayan birçok şey bile teşbihe konu olmuş, bazı husûslarda kendini, kendine benzerlerle birlikte bulmuştur. Elle tutulan, gözle görülen, tadılan, koklanan, duyulan yani duyu organlarıyla hissedilenler (hissî), yine elle tutulan, gözle görülen, tadılan, koklanan, duyulan yani duyu organlarıyla hissedilenlere, akılla idrak edilenler (aklî olanlar) akılla idrak edilenlere ya da aklî olanlar, hissî olanlara veya tersi neticesinde hep bir şeyler başka bir şeylere bir veya birçok husûsta benzetilmiş, aralarında bir karşılaştırma yapılmış ve dinleyici ve okuyucunun zihninde yeni şeyler ortaya koymuş, onların beğenisine sunulmuştur.

Şu örnek sanırız hiçbir insanın teşbih sanatından kaçamayacağını ve teşbihin anlamı açığa çıkarıp vurgulamada ne gibi işleve sahip olduğunu gösterecektir[847]: الدنيا كالماء الملح كلما ازددتَ منه شُرباً ازددتَ عطشاً ve الأدب يُذهب عن العاقل السُّكْرَ ويزيد الأحمق سُكْراً، كالنهار يزيد البصيرَ بصراً ويزيد الخفاش سوءَ بصر Örnekteki teşbihten anlaşılacağı üzere, teşbih (Tr. Benzetme, İng. simile, Fr. Comparaison, Alm. Vergleich, Gleichnis), gizli anlamı açığa çıkarabilmekte, uzağı yakınlaştırıp, kastedilen anlamı kısa bir yolla ifade ed~ebilmektedir[848]. Teşbihe فلان كالعروض بحر بلا ماء sözü de güzel bir örnektir[849].

Bir nesnenin niteliğini, bir eylemin özelliğini daha iyi anlatabilmek, canlandırabilmek için bir başka nesneden, bir başka eylemden yararlanarak, onu çağrıştırma yoluyla gerçekleşen teşbih yani

---

[846] Ayrıca bkz. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 123.

[847] Örnek için bkz. Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 61.

[848] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 468.

[849] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 49.

benzetme[850], daha İ. Ö. IV. yüzyılda Aristoteles'in dikkatini çekmiştir. Şöyle diyor Aristoteles: "Benzetme bir eğretilemedir, ondan tek farkı, veriliş tarzıdır ve sırf uzun olduğu için daha az çekicidir"[851]. Benzetmeler, günümüz anlambilim incelemelerinde de eğretileme ya da deyim aktarması (Yun. metaphora, Ar. istiâre) adı verilen söz sanatının ilk evresi, ilk aşaması olarak kabul edilir. Bir insan için kullanılan melek gibi (iyi huylu), keçi gibi inatçı, tilki gibi kurnaz biçimindeki benzetmeler zamanla kısalıp yoğunlaşarak melek, keçi, tilki biçimine dönüşmekte, birer deyim aktarması niteliği kazanmaktadır. Raymond Chapman bu nedenlerdir ki, "İnsan aklı söz sanatları yapmaya belki de benzetme (simile) ile başlamıştır" demektedir[852].

Arap Dili'nde belağatı oluşturan sanatlardan olan beyan, maânî ve bedî, bütün bunlar; direk olarak konuşmacı, şair ya da yazarın duygu, düşünce ya da herhangi bir olguyu muhataba, okuyucu ya da dinleyiciye, ifadeyi, açık, anlaşılır, güçlü, tesirli ve kasdedilen manayı en güzel bir biçimde aktarırken yararlandığı birer ilimdir. Belağatı oluşturan beyan sanatının ise en önemli kısmı teşbihtir. Çünkü ister istiâre olsun, ister kinâye ya da temsil, bütün bunların temeli teşbihe dayanır. Bu sebepledir ki, Arap belağat alimleri, Arap Dili'ndeki beyan üslupların tamamının teşbihe râci olduğu husûsunda hemfikir sahibidirler. "Teşbih, Arapların dilinde çok yaygındır. Hatta biri çıkıp 'teşbih Arapça'nın en büyük bölümünü oluşturur' dese, yersiz bir şey söylemiş olmaz. Çünkü teşbih, sonu olmayan bir konu gibidir". Başka bir deyişle "belağat teşbihle tanımlanır."[853]. "Beyan ilminin esası, anlamlar arasında ilişkiyi göz önünde bulundurmaktır." Bu da iki yönlü olur: "Melzûmdan lâzıma geçiş" ki bu mecâzdır. Örneğin "yağmur otlattık" cümlesinde murad edilen cümlenin lâzımıdır ki o da bol bitkidir. Diğer yönde ise lâzımdan melzûma geçiş söz konusudur" ki bu da kinâyedir. Örneğin, "falan uzun kılıçlıdır" cümlesinde murad edilen cümlenin melzûmudur ki, o da uzun boyluluktur."[854].

Lügatte "benzemek, benzeşmek yani misli gibi olmak" gibi manalara gelen ve temsîl demek olan teşbih[855], beyan alimlerine göre, bazı edâtlar yardımıyla ortak nitelikleri olan bir durumu, bir işi, bir olguyu, başka bir durum, iş ve olguya ilhâk etmek; onu sözü edilen nokta itibariyle onun gibi görmek; iki durum arasındaki ortaklığa işaret etmektir, taraflar arasındaki ortaklığa dikkatlerin çekilmesidir[856]. İfadelerden de anlaşılabileceği üzere teşbihte, bir nesnenin, varlığın niteliğini veya bir eylemin özelliğini daha güçlü, daha etkili biçimde anlatabilmek, canlandırabilmek için bir başka nesneden, bir başka eylemden daha belirgin niteliği olan bir varlıktan yararlanılmakta, zayıf, güçlüye

---

[850] Suyûtî, *İtkân*, II, 773; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 189, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 130-131, *Anlambilim*, s. 61, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 119, *Türkçenin Gücü*, s. 77.

[851] Aristoteles, *Retorik*, s. 185, 191-192.

[852] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 189, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 130-131, *Anlambilim*, s. 61, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*., s. 119, 127; Uzun, "*Deyimleşme ve Türkçede Deyimleşme Dereceleri*", s. 32-33.

[853] Bkz. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 179.

[854] Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 403, 412-413; Kazvînî, *Telhîs*, s. 338, 346; Suyûtî, *İtkân*, II, 789. Ayrıca bkz. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 177-178.

[855] Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 15; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 61.

[856] Bkz. Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 27; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 467; İbn Ebi'l-İsba', *Tahriru't-tahbir*, s. 159; Kazvînî, *Telhîs*, s. 238; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 180; Suyûtî, *İtkân*, II, 773; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 434; el-Alevî, *et-Tıraz*, s. 126; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 163; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 20; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 15; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 62.

benzetilmektedir[857]. Buna göre, "Ahmed, aslan gibi kuvvetlidir" cümlesi, Ahmed'in kuvvette aslanla iştirakini ifade etmeli ve bu niteli ğ (kuvvet) aslanda daha belirgin olmalıdır.

aa- Teşbih'in Unsurları ve Çeşitleri

Teşbihi meydana getiren unsurlara teşbihin erkânı denir. Eksiksiz benzetmelerde 4 ögenin varlığı söz konusudur. Bunu açıklamak için şu örneği ele alalım: إنه رجل كالأسد في الشجاعة *"O, aslan gibi cesur adamdır."* Bu örnekte şu öğeler vardır:

1) Müşebbeh (Benzetmeye konu olan nesne, varlık, benzetilen, vasf ile kastedilen şey: adam),

2) Müşebbehün bih: (Kendisine benzetilen, karşılaştırmaya örnek olarak getirilen şey: aslan),

3) Vech-i şebeh (Benzetme yönü, karşılaştırmadan çıkarılan nitelik, özellik: cesâret),

4) Edât-ı teşbîh (Benzetme edâtı, teşbih manası veren kelime: kef)[858]. Şâirin şu sözüne bakalım:

أنت كالشمسِ في الضياء وإن جا وَزتَ كيانَ في عُلُوِّ المكانِ

Burada şair öveceği kişinin yüzünün aydın ve görünümünün de parlak olduğunu bilmekte ve bu durumu daha güçlü bir şeyle vurgulamak istemektedir. Bunun için de en uygun olanı güneştir. Bu sebeple onu, aydınlık ve parlaklıkta güneşe benzetmiş ve bu benzerliği meydana getirmek için benzetme edâtı olarak kâf'ı kullanmıştır. Buna göre bu ifadede teşbih ögeleri, (1) Müşebbeh: أنتَ , (2) Müşebbehün bih: الشمس , (3) Vech-i şebeh: الضياء , (4) Edât-ı teşbih: كَ şeklindedir. Dikkat edildiği gibi benzeyen, birbirine benzetilen kavramlardan güçsüz olanıdır. Kendisine benzetilen ise benzetilen kavramlardan daha güçlü ve üstün olanıdır. Benzetme yönünün benzeyen ve kendisine benzetilen arasında benzetme ilgisini kurmak için ise benzerlik ifade eden kelime ya da ek getirilmektedir. Teşbih'te, müşebbehle müşebbehün bih arasındaki câmi müşterek vasf, müşebbeh bih'te daha fazla, daha kuvvetli, ve daha baskın olmalıdır, dedik. Çünkü, teşbihde mübâlağa işte bu yolla meydana gelir[859]. Teşbihin genel özelliği budur; teşbihin temelinde daha üstün olana benzetilmek yatar.

Teşbihin tarafları (müşebbeh ve müşebbehün bih); birbiriyle mukayese edilen varlıklar, hey'etler ve kavramlardır. Müşterek vasfı zayıf surette taşıyan unsur genelde müşebbeh, kuvvetli surette taşıyan

---

[857] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 189, *Anlambilim*, s. 111. Bazı kalıplaşmış teşbihler: Cömertliğin (Cevâd) bahr (deniz) ve matar (yağmur)a benzetilmesi, cesurun aslana benzetilmesi, güzel yüzün güneş ve ay'a benzetilmesi, yüksek konumda olanın yıldıza, halîm-i rezîn'in dağa benzetilmesi, yalancı umniyye (dileklerin) düşlere (ahlâm); parlak yüzün dinara, koyu saçın geceye, berrak suyun gümüşe, gecenin denizin dalgasına, ordunun coşkun denize, atın rüzgar ve şimşeğe benzetilmesi, yıldızların incilere ve çiçeklere, gemilerin dağlara, ırmakların kıvrılmış yılanlara, yaşlılığın gündüz ve kılıçların parlamasına, atın alnındaki beyazlığın (gurre) hilâle benzetilmesi, korkağın tavus kuşu ve sineğe benzetilmesi, cimrinin tilkiye benzetilmesi, sert kişinin demir ve kayaya, aptalın eşeğe, cimrinin verimsiz toprağa benzetilmesi gibi. Bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 67; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 66-67.

[858] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 435; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 163; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 20; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 17, 41-42; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 64. Ayrıca bakılabilir: Aksan, *Anlambilim*, s. 61. Teşbih edâtı olarak kullanılan kelimelerden harf olan كَ ve كَأَنَّ'yi, isim olan مثل، مُماثِل ve شبه'i ve fiil olan يشبه، يماثل. يضارع. يحاكي. يضاهي. يشابه، حسب. ظنّ ve خال'yi sayabiliriz. et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I. 435; el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-belâga*, s. 175; Cârim-Emîn, *el Belâğatu'l-vâzıha*, s. 19; Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhe*, s. 327; Emîn. *İlmu'l-beyân*, s. 27-28; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 77-79. Şu gibi ifadelerde de teşbih hissedilmektedir: عشتُ زيداً بحرٍ. وجئتُ بكراً قادماً، وحسبتُ خالداً عالماً gibi. Dolayısıyla bunlarında teşbih fiilleri olarak görülmesi gerekir. Bkz. Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 28.

[859] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 127, 146; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 174; Cârim-Emîn. *el-Belâgatu'l-Vâzıha*. s. 20.

unsur da müşebbehün bih adını alır. Örnegin, العلم كالنور في الهداية gibi. İlim müşebbeh, Nûr ise müşebbehün bihtir. Hidâyet ise vech-i şebeh olup, kâf da teşbih edâtıdır[860].

Teşbih ancak aralarında her ikisini de kaplayan ve her ikisinin de nitelendiği manalarda ortaklık bulunan iki şey arasında meydana gelir. Ayrıca karşılaştırma yapılan bu iki şey arasında her birinin kendisine has özellikleri de bulunmalıdır. En güzel teşbih ise aralarındaki sıfatlardaki ortaklığın her ikisini de tek bir şey konumuna koyacak şekilde farklılıklarından daha çok olmasıdır[861].

En kısa ifadeyle iki şeyin bazı niteliklerinde karşılaştırılması demek olan teşbih, ögelerinden olan müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebeh ya da teşbih edâtı dikkate alınarak birçok sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu sınıflandırmalarda dikkati çeken en önemli özellik, teşbih ögelerinden birinin ya da birkaçının düşürülmesi ya da zikredilmesi veya bu ögelerle ilişkili bulunan bir özelligin durumudur. Biz burada teşbihin sadece bazı kısımlarını kısaca ele alacağız. Önce teşbih edâtı dikkate alınarak yapılan teşbih çeşitlerine değinelim.

Teşbih edâtı, müşebbeh ile müşebbehün bih arasında teşbih yönünü ortaya koyarken kullanılan ve bu iki ögeyi birbirine bağlayan bir bağlaçtır. Her teşbih türünde teşbih edâtı zikredilsin ya da zikredilmesin teşbih edâtının takdir edilmesi cümlenin teşbih ifade etmesi için gereken bir durumdur. Çünkü teşbih, teşbih manası veren bu teşbih edâtı üzerine kurulu olmakla birlikte, zikredilmese dahi bu manayı içinde bulundurmalıdır. Teşbih edâtı dikkate alınarak yapılan teşbih çeşitleri şöyledir:

1. Teşbih-i Mürsel: Teşbih edâtının zikredildiği teşbih türü *teşbih-i mürsel* olarak adlandırılmaktadır[862]. أنت كالشمس ya da أنت كالشمس في الضياء ifadeleri bunun örneklerini oluşturur. Bir başka örnek: العمرُ مثل الضيف gibi.

---

[860] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 163. Keenne de kef gibi bir teşbih edâtıdır. Ancak keenne'nin haberi camit olursa teşbih, müştak olursa şek (şüphe) ifade eder: كأنه علي ve كأنك فاهم gibi. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 176; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 79. Ayrıca burada şunu da eklemeliyiz ki, hem kef hem de Keenne teşbih edâtı olmakla birlikte Keenne'nin bulunduğu cümle digerinden daha vurguludur, teşbih mübalağa yoluyla tekit edilmektedir. Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 258; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/77. Bu gibi cümlelerde teşbih mi yoksa şüphe mi ifade ettigi kef'ten sonra gelen kelimenin camit ya da müştak oluşuna göre olduğuna göre, bu iki anlamdan birinin belirlenmesi, lafzî bir karine ile yani siğa karinesi ile sağlanmaktadır.

[861] Kuddâme b. Ca'fer, *Nakdu'ş-şi'r*, s. 109; İbn Reşîk, *el-Ümde*, I, 488; İbn Ebi'l-İsba', *Tahriru't-Tahbir*, s. 161; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 332. Ayrıca bkz. Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhe*, s. 324-325.

[862] Suyûtî, *İtkân*, II, 778; Kazvînî, *Telhis*, s. 288; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 438; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 176; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 24-25; Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhe*, s. 342; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 29; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 80. Edâtın bulunduğu teşbihe âyetten örnekler için bkz. Hac. 22/31, En'âm, 6/122; Âl-i İmrân, 3/117; Fîl, 105/5; İbrâhîm, 14/18; Yûnus, 10/24; Rahmân, 55/58; Saffât, 37/49; Bakara, 2/58; Yûnus, 10/24; Cum'a, 62/5 gibi. Teşbihe Türkçeden örnekler: Zehir gibi (acı), limon gibi (ekşi), pamuk gibi (yumuşak), kösele gibi (sert yiyecek) benzetmeler, tad alma ve dokunma duyusunu ilgilendiren nitelikleri, doğada bu yönden belirgin özelliği olan başka nesnelerden yararlanarak dile getirmektedir... Sırım gibi (ince yapılı, güçlü insan), cıva gibi (hareketli insan, çocuk), koyun gibi (yumuşak başlı, yönlendirilen insan), tilki gibi (kurnaz insan) vb. benzetmeler ve at hırsızı gibi (iriyarı insan), ay parçası gibi (güzel çocuk, kız), taş bebek gibi (güzel, donuk kız, kadın), tımarhane kaçkını gibi (delice işler yapan insan) vb, benzetmeler ise insanların özelliklerini yine doğadaki nesnelerden, hayvanlardan yararlanarak anlatan benzetmelerdir... Kelle götürür gibi gitmek, arpacı kumrusu gibi düşünmek, kedi ciğere bakar gibi bakmak, gül gibi geçinmek vb benzetmeler, ancak belli bir eylemle kullanılan, deyime dönüşmüş örneklerdir... Tereyağından kıl çeker gibi (bir işi kolaylıkla, sorumluluk almadan çözümlemek), yangından mal kaçırır gibi (bir işi çok aceleyle yapmak), damdan düşer gibi (bir söze, bir konuya girmek) vb. benzetmeler yine deyim olan, değişik eylemlerde kullanılabilen benzetmelerdir... Suyu çekilmiş değirmene dönmek, dut yemiş bülbüle dönmek, eşekten düşmüş karpuza dönmek, iki cami arasında kalmış beynamaza dönmek gibi (-e) dönmek eylemiyle kalıplaşmış, deyim niteliğindeki benzetmeler de vardır. Arapçadaki ef'âl-i sayrûra'ya benzemektedir... Teşbih örneklerin tümü, betimlenmek istenen şeyin bir başka nesneye yaklaştırılması, onunla ilgi kurulması yoluyla daha canlı ve etkileyici bir biçimde anlatılmasına yönelen ögelerdir. Bunların büyük çoğunluğunda yalnızca benzeyen ve kendisine benzetilen ögeler bulunur. Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 112-113, *Türkçenin Gücü*, s. 78-81.

2. Teşbih-i Müekked: Benzetme edâtı bulunmayan teşbihe de *müekked* (pekiştirilmiş) *teşbih* denir[863]. Yukarıdaki örnekleri bu teşbih türüne göre şöyle değiştirebiliriz: أنت شمس ya da أنت شمس في الضياء ve العمر ضيف gibi. Burada dikkat edilirse, benzetme edâtının bulunmadığı birinci ve son örneğe teşbih-i belîğ ismini de verebiliriz. Çünkü, biraz sonra göreceğimiz gibi teşbih-i belîğde vech-i şebehin yanında teşbih edâtı da zikredilmemektedir. Şu halde her belîğ teşbih, aynı zamanda bir müekked teşbihtir.

Teşbihin unsurlarından olan vech-i şebeh, teşbih hükmünde tarafların ortak olduğu noktadır. Bir başka ifadeyle müşebbehle müşebbehün bihin birleştikleri vasfa vech-i şebeh denilmektedir. Bu unsur, sözü söyleyen veya yazan tarafından kasdedilen bir manadır; zira müşebbehle müşebbehün bih arasında çeşitli yönlerden iştirak bulunabilir yahut tasavvur olunabilir; o yüzden de, ifade sahibinin meramı olan mana, aradaki beraberliği sağlar. Bu mananın varlığı müşebbeh ve müşebbehün bihin zikriyle ortaya çıkar. Yani vech-i şebeh, iki öğenin müşterekliği kabul edilen manadır. Vech-i şebeh itibariyle teşbih çeşitlerini zikredilip zikredilmeme yönüyle şöylece sıralayabiliriz:

1. Teşbih-i Mufassal: Vech-i şebehin zikredildiği teşbihe *mufassal* (ayrıntılı) *teşbih* denilir[864]. طبع فريد كالنسيم رقةً ويده كالبحر جودا وكلامه كالدرّ حسناً ifadelerinde olduğu gibi.

2. Teşbih-i Mücmel: Benzetme yönü söylenilmeden yapılan teşbihe ise *mücmel teşbih* adı verilir[865]. النحو في الكلام كالملح في الطعام gibi. Bu teşbih türünde temel iki öge, bir nitelikle vasfedilmiş; mavsûf durumunda olabilirler ya da vasfedilmeyebilir, ya da ikisinden birisinin vasfedilmesi mümkündür.

3. Temsîlî Teşbih: Vech-i şebeh burada birçok durumdan ortaya çıkarılır.

وما المرء إلا كالشهاب وضوئه يوافي تمام الشهر ثم يغيب

gibi[866]. Burada vech-i şebeh, şairin ayın birçok durumundan ortaya çıkardığı çabuk yokoluşudur, öyle ki ay, önce hilal şeklinde görünür, sonra dolunaylaşır, sonra incelir. Temsîlî teşbihte vech-i şebeh, birçok yönlerden çıkarıldığı gibi, aynı zamanda hakikî olmayan bir vasıftır[867]. Vech-i şebehin birçok durumdan çıkarılmadığı teşbihler ise *gayr-ı temsîlî teşbih* olarak adlandırılır, وجهه كالبدر gibi[868].

4. Teşbih-i Maklûb: Bu tür teşbihte vech-i şebehin (benzerlik yönünün) kendisinde daha güçlü ve belirgin olduğu iddiasıyla müşebbeh, müşebbehün bih haline getirilir, asıl fer' konumuna konulur[869]. وكأن ضوء النهار جبينه، وكأن نشر الروض سيرته، وكأن الماء في الصفاء طباعه ifadelerinde olduğu gibi. Bütün bu

---

[863] Kazvînî, *Telhîs*, s. 286-287; Suyûtî, *İtkân*, II, 778; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 438; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 176; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 24-25; Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhe*, s. 340 (Bu tür teşbihe kinâye teşbihi de denir.); Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 29; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 80.

[864] Kazvînî, *Telhîs*, s. 277; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 439; Taftâzânî, a.g.e., II, 46-48; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 173; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 24-25; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 39; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 89-90.

[865] Kazvînî, *Telhîs*, s. 274-276; Taftâzânî, a.g.e., II, 46-48; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 440; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 24-25; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 39.

[866] Kailini bulamadık. Ancak ilk mısrası aynı olan ancak ikinci mısrası يجور رمادا بعد إذ هو ساطع şeklinde devam eden bir beyit bulduk. O da Abbâs b. Mirdâs'a aittir. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, IV, 307.

[867] Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 346; Kazvînî, *Telhîs*, s. 274; Taftâzânî, a.g.e., II, 45; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 173; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 34-35. Temsilî teşbihlere örnek olarak şu âyetler verilebilir: Bakara, 2/17; Bakara, 2/19; Necm, 53/9; Cum'a, 62/5.

[868] Kazvînî, *Telhîs*, s. 274; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 173; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 35.

[869] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 478; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 60.

örneklerde müşebbehün bih olması gerekenler müşebbeh, müşebbeh olması gerekenler ise müşebbehün bih olarak getirilmiştir.

5. Teşbîh-i Belîğ: Vech-i şebeh ve teşbih edâtının düşürüldüğü bir teşbih şeklidir. Böyle bir isimle isimlendirilmesinin sebebi, bir açıdan ifadenin muhtasar olmasından, diğer bir açıdan ise böyle bir teşbihte bulunan tasvir ve tahayyülden dolayıdır. Çünkü vech-i şebeh düşünce, zan tamamen gitmiş ve tevil yolu açılmış olmakta, böyle bir durumda teşbih bir güç, bir hoşluk ve tesir kazanmaktadır[870]. أنت كالأسد في الشجاعة ifadesi yerine (ki bu ifade teşbih-i mürsel olarak adlandırılır), أنت أسد demek belîğ teşbihe bir örnektir. İkinci ifadede teşbih edâtı ve vech-i şebeh düşürülmüştür.

ab - Teşbihte Göz Önünde Bulundurulması Gereken Bazı Husûslar

Daha önce de belirttiğimiz gibi, hiç bir şey ne kendisiyle ne de dışındaki bir şeyle tüm açılardan benzetilemez. Öyleyse, teşbih ancak aralarında her ikisini de kaplayan ve her ikisinin de nitelendiği manalarda ortaklık bulunan iki şey arasında meydana gelir. Ayrıca karşılaştırma yapılan bu iki şey arasında her birinin kendisine has özellikleri de bulunmalıdır. Teşbihin mahiyeti, bütün niteliklerin aynı olmadığı bilinince anlaşılabilir. Teşbihte tek bir benzer nitelik dahi teşbih yapmak için yeterli olabilir.

Her teşbihte teşbihin temel iki öğesi olan müşebbeh ve müşebbehün bih kesinlikle bulunmalıdır. Müşebbehün bih kesinlikle teşbih cümlesinden hazfedilemez. Müşebbeh ise bazen bilindiği için düşebilir. Ancak irabında takdir edilir. Bu takdir ise onun mevcut olması konumundadır. Bu duruma şöyle bir örnek vermek mümkündür: كيف علي؟ şeklinde sorulduğunda كالزهرة الذابلة şeklinde cevap verilmesi durumunda كالزهرة ibaresi mahzûf bir haberin mübtedasıdır, takdiri ise هو كالزهرة الذابلة şeklindedir. Yani takdir edilen هو zamiri müşebbehtir. Müşebbehten başka vech-i şebeh ve edât da düşebilir[871] ve bu ikisinin düşmesi ya da bulunmasına göre de teşbih, farklı isimler alır. زيد أسد ve زيد كأسد ifadelerinin birinde teşbih edâtı hazfedilmiş, diğerinde ise zikredilmiştir. Müşebbehün bih'in düşmesi ise mümkün değildir. Çünkü bu durumda benzetilen şeyin ne olduğu bilinemez.

Ortak vasıf itibariyle ya müşebbehün bih müşebbehten üstün olur ya da tersi söz konusu olur. Müşebbehün bihteki vasfın müşebbehinkinden üstün olması durumunda teşbih-i maklûb söz konusu olur. Yani iki şeyden birisi bir konuda benzetilmektedir, ancak benzetilen kendisine benzetilenden daha zayıftır.

Teşbih-i maklûb dışında, vech-i şebeh, müşebbehün bihte, müşebbehte olduğundan daha güçlü olmalıdır[872]. Bu genel manada teşbihin temel kurallarındandır. Aksi takdirde müşebbehin mikdarını beyan, mümkün olduğunu beyan, takrir ziyadesi ve tezyin vb. maksatlar için vech-i şebehin

---

[870] Matlûb. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tatavvuruhe*, s. 330. Ayrıca bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 24-25; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 105. Vech-i şebeh ve edâtın zikredilmediği teşbih türünde müşebbehün bih, müfret haber olarak: زيد الاسد، والأسد زيد، وزيد أسد gibi, fâil olarak جاءني الأسد، وكمسي لأسد gibi, mef'ûl olarak رأيت الأسد، ولقيت البحر gibi getirilebilir. Haber muzâf olarak gelince de aynı tür teşbih söz konusudur: الكَمْأَةُ جُدَرِيُّ الأرض ve إقدامُه إقدامُ الأسد، وفيضُه بجوده فيضُ البحر gibi. Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 149.

[871] Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 19.

[872] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 222-223; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 343, 345, 413; Kazvînî, *Telhîs*, s. 288; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 476; Suyûtî, *İtkân*, II, 779; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 174; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 100-101.

zikredilmesi uygun ve doğru olmaz[873]. Yukarıda zikrettigimiz teşbih-i maklûb şeklinde ise bunun tersi söz konusu olup, teşbihten kasdedilen amaç da bu farklılık dolayısıyla değişmiştir. Yani burada teşbihin sınırları aşılarak, zikredilen manada (vech-i şebeh yönüyle) müşebbehin müşebbehten daha üstün olduğu zikredilerek bir mübalağa yapılmıştır.

Bir nesne bir nesneye, bir mana diğer bir manaya, bir suret başka bir surete benzetildiği gibi, bir kişi de bir sıfatla meşhur olmuş başka bir kişiye medh ya da zem için teşbih yoluyla benzetilebilir. Örneğin, vefâkâr insana Semev'el, cömert kişiye Hâtim, adaletli olana Ömer, halîm birine Ahnef, fasih bir kişiye Sehbân, hatîb kişiye Kuss, hakîm birine Lokmân denilmesi gibi. Bütün bunlar güzel sıfatlarla meşhur olmuş kişilerdir. Bir kişinin bu gibi kişilere benzetilmesi bu kişilerdeki güzel hasletlerden dolayı medh ifade eder. Bunun yanında yerme ifade etmek için de bir kişi yerme ifade edilmesini gerektiren bazı sıfatları içlerinde bulundurmalarından dolayı başka bir kişiye benzetilebilir. Örneğin, ahmak bir kişiye Habenneke, pişman olmuşa Kusâî, cimriye Mârid, sert ve cabbâr birine Haccâc, çok yeren birine Hutey'e demek bunlardandır.

Zıtlık ve farklılık ilişkisiyle de teşbih yapmak mümkündür. Temlîh ve tehekküm (alay) yoluyla korkak için ما أشبهه بالأسد şeklinde, cimri için إنه حاتم ثانٍ şeklinde demek (korkağa Aslan demek vb.) böyledir[874]. Bir başka örnek: العسل في حلاوته كالصبر في مرارته، أو كالخلّ في حموضته gibi.

Teşbihin, medh yaparken ya da zemmederken makbul olması şu kurala dayanır: Medhte temel kural, aşağı derecede olanı yukarı derecede olana benzetmektir. Zemde ise yukarıyı aşağıya benzetmek temel kuraldır. Çünkü medh, yukarının makamıdır. Aşağı bir mevki ise onun için yabancıdır. Zem ise bunun tam zıttıdır. Örneğin medhte "yakut gibi yüzük taşı" (فَصٌّ كالياقوت), zemde "cam ya da çakıl gibi yakut" (ياقوت كالزجاج) denilmesi gibidir. ... مثل نوره كمشكاة (Nûr, 24/35) ifadesinde ise yukarının aşağıya benzetilmesi zem için değil, aksine olayın muhatabın zihnine yaklaştırılması içindir. Çünkü onun nurundan daha yüksek bir şey yok ki, ona benzetilsin[875]. Ayrıca Araplar en parlak ışık olarak Misbah'ı bilirler[876].

Teşbih, gizliyi açığa çıkarır, uzağı yakınlaştırır, makulu mahsus, mahsusu makul yapar, açıklama ve beyanda bulunur yani bir şeyi bilindik, tanındık bir hale sokar[877]. Bu teşbihin genel anlamdaki maksatıdır. Daha özel anlamda teşbihten maksat; çok zaman müşebbehin, bazen de müşebbehün bihin bir veya birkaç yönünü ortaya koymaktır.

Teşbih, müşebbehin aşağıdaki anlatılan husûsiyetlerinden birini belirtmek maksadıyla yapılabilir:

1. Müşebbehin hâlini ortaya koyar (teşbihin hangi vasıflarda olduğunu açıklar).

إذا قامت خاجتها تثنت كأنّ عظامها من خيزران

---

[873] Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 345.

[874] İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 502; Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 355; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 216.

[875] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 477-479; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 441; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 100.

[876] Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 100.

[877] Bkz. İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 489-491, 494; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 126-127, 131-133; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 60; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâga*, s. 163.

Burada şair yumuşaklığını açıklamak için kemiklerini hayrezâna benzetmiştir.

2. Müşebbehin hâlinin (zayıflık ve güçlülük yönüyle) miktarını ortaya koyar:

فيها اثنتان وأربعون حلوبة سودا كخافية الغراب الأسحم

Burada şair[878], siyah develerin siyahlığının miktarını anlatmak için bir benzetmede bulunmaktadır.

3. İmkanını ortaya koyar:

ويلاه ان نظرت وان أعرضت وقع السهام ونزعهنّ أليم

Burada şair, onun bakışını okların batışına, yüz çevirmesini ise bunların çıkarılmasına benzetmiştir ki, her ikisinin de kendisine acı verebileceğini yani imkân-ı hâlini anlatmaktadır. Müşebbehe isnad olunan hâlin, onda bulunması imkan dışında görüldüğü zaman, bu imkansızlık fikrini zihinden çıkartmak maksadıyla yapılan teşbihler, bu çerçeveye girer.

4. Zihne iyice yerleştirir (takrir-i hâl)[879]:

إنّ القلوب إذا تنافر ودّها مثل الزجاجة كسرها لا يجبر

Burada şair, kalblerin birbirinden uzaklaşmasını camın kırılmasına benzetmektedir. Çünkü cam kırılınca nasıl ki yerine getirilemez, kalpte de daha önceki yakınlık ve sevgi olmaz. Müşebbehin bir hâlini dinleyicinin zihnine iyice yerleştirme maksadıyla kurulan teşbihler, bu çerçeveye girer. Bu ilk dört maksatta vech-i şebeh, müşebbehün bihte daha tam ve daha bilindik ve daha belirgindir[880].

5. Müşebbehi süsler, över:

فانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منهنّ كوكب

Şair, övdüğü kişiyi güneşe, diğer kralları da yıldızlara benzetmiştir. Çünkü güneş doğunca yıldızlar kaybolmaktadır. Süsleme gayesiyle yapılan benzetmelerde, müşebbeh; güzel, kıymetli, yüce bir vasıfta tahayyül ettirilir.

6. Müşebbehi yerer:

واذا أشار محدّثا فكأنه قرد يقيقه أو عجوز تلطم

Yerme gayesiyle yapılan teşbihlerde, müşebbeh; çirkin, kötü, zararlı, sevimsiz bir vasıfta tahayyül ettirilir.

7. İşitilmedik yeni bir benzetme vücuda getirir: Müşebbehin, işitilmedik yeni bir teşbih vücuda getirmesi durumuna istitrâf denilir. İstitrâf gayesiyle yapılacak benzetmeler iki çeşittir: (a) Müşebbehi, imkanı olmayan bir hâl içinde ortaya koyan teşbihler, (b) Müşebbehle birlikte bulunmasına rağmen,

---

[878] Antara b. Şeddâd el-Abesî'ye ait olan şiir için bkz. el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, I, 476; Radî, *Şerhu'r-Radî*, III, 306; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VII, 390; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VII, 332 (Bir başka rivâyette el-Esham yerine el-Edhem şeklinde gelmekte, bkz. aynı eser, VII, 421).

[879] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 340-342; Kazvînî, *Telhis*, s. 263-265; Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 216-218; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 196-197; Taftâzânî, a.g.e., II, 35-37; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 435; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 177-178; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 54-55; Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhe*, s. 328-329; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 60; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 105-109, 113-114.

[880] Kazvînî, *Telhis*, s. 265; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 435; Taftâzânî, a.g.e., II, 36; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 119.

müşebbehün bihin pek az hatıra gelebildiği teşbihler[881] Müşebbehle halini bildiren teşbihlerin ilk çeşidi dışında kalan diğer bütün teşbihler, mübalaga için kullanılabilir.

Müşebbehün bih ile ilgili maksatlar için de teşbih yapılabilir. Bu ise iki tarzda kendini gösterir.

1. Ortak vasıfta, müşebbehün bih yerine müşebbehin üstün veya meşhur gösterilmesi suretiyle. Bu takdirde müşebbeh etrafındaki mübalaga arttırılmış olacaktır. Böyle teşbihlere ise *maklûb teşbih* denilmektedir. Bu tür teşbih ise tezyîn, teşvîh ve istitrâf teşbihinde sahih olur. Örnek:

وبدا الصباح كأن غرته وجهُ الخليفة حين يُمتدحُ

2. İkinci tarz, isteğin açıga vurulmasıdır: Bu *izhâr-ı matlûb* olarak isimlendirilmektedir. Aç bir kimsenin dolunay gibi parlak bir yüzünün, beyaz bir çöreğe benzetilmesi gibi[882]. Böyle bir teşbih yapmaktaki amaç, müşebbehün bihin müşebbehçe verilen önemini göstermektir. Burada ise önem verilen şeyin çörek olduğu anlatılmak istenmiştir[883].

Sekkâkî (Ebu Ya'kûb Yûsuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali, ö. 626 h.), teşbihin (belagat yönüyle) mertebelerini sekize ayırarak şöylece izah etmiştir: (1) Teşbihin bütün ögelerinin zikredilmesi: Bu mertebenin teşbihte gücü yoktur; زيد كالأسد في الشجاعة örneğinde olduğu gibi. (2) Müşebbehin hazfedilmesi: Örneğin; كالأسد في الشجاعة demek gibi. Bu da mertebece birinci konumundadır. (3) Teşbih edâtının hazfedilmesi: زيد أسد في الشجاعة demek gibi. Burada biraz teşbih güçlenmiştir. (4) Müşebbeh ve teşbih edâtının hazfedilmesi: Zeyd'den haber vermek kasdıyla أسد في الشجاعة şeklinde demek gibi, bunun teşbihteki gücü üçüncü gibidir. (5) Vech-i şebehin hazfedilmesi: زيد كالأسد demek gibi, bu da vech-i şebehin umûmundan dolayı güçlü bir teşbih şeklidir. (6) Müşebbeh ve vech-i şebehin hazfedilmesi: Zeyd'den haber yapmak kasdıyla كالأسد demek gibi, bunun hükmü beşincinin hükmü gibidir. (7) Teşbih edâtı ve vech-i şebehin hazfedilmesi: Bu en güçlü teşbih türüdür, زيد أسد demek bu türdendir. (8) Zeyd'ten haber yapmak kasdıyla sadece أسد şeklinde demek gibi, sadece müşebbehün bihi zikretmek: Bu da yedinci gibi güçlüdür[884]. Burada Sekkâkî'nin sıraladığı sekiz derece, sadece teşbih ögelerinin zikredilip zikredilmemesi itibariyle yapıldığı fark edilmektedir.

Belagatta mertebece en düşük olan teşbihler, görüldüğü gibi teşbih ögelerinin tamamının zikredildiği olanlarıdır. Çünkü teşbihin belagatı müşebbehin müşebbehün bihin kendisi olduğu iddiasına dayanır[885]. Edâtın ve vech-i şebeh'in birlikte bulunması ise bu iddiayı engeller. Sadece edât ya da sadece vech-i şebeh düştüğü zaman bu durumda böyle bir teşbihin belagattaki derecesi biraz

---

[881] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 341-342; Kazvînî, *Telhîs*, s. 265-266; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 197 vd.; Taftâzânî, a.g.e., II, 36-37; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 435-436; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 177-178 (el-Hâşimî, istitrâfı zikretmemiştir.); Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhe*, s. 328-329; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 109-112.

[882] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 343-345; Kazvînî, *Telhîs*, s. 266-267; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 200-203; Taftâzânî, a.g.e., II, 38-39; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 435-436; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 178-179. (el-Hâşimî ikinciyi zikretmemiştir.)

[883] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 345; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 47-52.

[884] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 355; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 476-477; Kazvînî, *Telhîs*, s. 289-291; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 216; Taftâzânî, a.g.e., II, 56-57; Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhe*, s. 328.

[885] Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 65-66.

yükselir. Çünkü bu ikisinden birisini düşürmek müşebbeh ile müşebbeh bihin tekligini, birligini biraz güçlendirir. Teşbih çeşitlerinin en belîğine gelince bu teşbih-i belîğdir. Çünkü bu teşbih, müşebbeh ve müşebbeh bihin tek şey olduğu iddiası üzerine kurulur, bir diğer ifadeyle bu iddiaya dayanır[886].

Mübalağada teşbih, öğelerin düşmesine ya da zikredilmesine göre zayıflık ve kuvvetlilik yönünden değişkenlik arzettiği ortadadır. Müşebbehün bih, her zaman zikredilmelidir. Müşebbeh, edât ve vech-i şebeh ise düşebilir. En güçlü teşbih, vech-i şebeh ve edâtın düştüğü teşbihtir. (جعلنا الليالي لباساً gibi yani كاللباس في الستر şeklindedir. Bu ise teşbih-i beliğ olarak isimlendirilir.) Rütbece bundan sonra gelenler ise bu ikisinden (vech-i şebeh ve edâttan) birinin düştüğü teşbihlerdir. (عباس كالبحر... أو عباس بحر في الكرم gibi.) bunun dışındakilerin mübalağa yönünden hiç bir etkileri, güçleri yoktur, عباس كالبحر في الكرم ifadesinde olduğu gibi[887].

ac - Teşbih'in Çok Anlamlılık Yönü ve Karine ile İlişkileri

Teşbihin mecâz olup olmaması konusunda iki farklı görüş vardır: Teşbih mecâzdan değildir; teşbih mecâzdandır[888]. Teşbihte lafzın, mevzûundan yani vazedildiği anlamdan başka bir şeye delalet etmemesi, başka bir anlama nakil söz konusu olmaması, istiâre ve temsile zemin hazırlaması açısından (çünkü bu iki sanat, teşbih üzerine kuruludur) teşbihin hakikat olarak kabul edilmesi sahih olan görüştür[889]. Şeyh Azîzuddîn: "Eğer (teşbih) harf ile olursa hakikat, hazif ile olursa -hazfin mecâzden sayılmasına binaen- mecâzdır" demiştir[890]. İbnul Esir ise teşbihi mecâzdan saymaktadır. Bu görüş de gerçeğe uygundur. Şöyle ki: Kinâye, mecâzdan sayıldığına göre, teşbihin mecâzdan sayılması akla daha uygundur. Ayrıca kinâyede bir lafzın dildeki aslî mevzûuna delalet etmesi söz konusu olabilmektedir. Sonra, edâtı muzmar olan teşbih istiâreden sayılmaktadır. Şu halde, teşbihin mecâzdan sayılması hangi açıdan inkar edilecektir. زيد الأسد، وعمرو الشمس في ضيائه، والقمرُ في نوره، والبحر في كرمه gibi edâtı muzmar olan teşbihler, her ne kadar teşbihten olsa da, zahiren istiâredir ve bunun mecâzdan sayılması gerekir[891]. Teşbih edâtının hazfedilmesi konusundaki bir başka görüşe göre müşebbehün bih, müşebbehe haber olduğunda, örneğin زيد أسد ve صمّ بكم عمْيٌ (Bakara, 2/18, 171) (aslı هم صم بكم عمْي demektir) gibi ifadelerde bunlar istiâre değil, beliğ teşbih olarak isimlendirilirler. Muhakkikler bu görüştedir[892]. Cürcâni ise konuyla ilgili olarak şunları zikretmektedir: رأيت أسداً ifadesinde görülen kişinin aslan olduğu isbata çalışılmamaktadır, çünkü bu durum (aslan gibi cesur olması) onun için sabit

---

[886] Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 67.

[887] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 180.

[888] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 468; Suyûtî, *İtkân*, II, 770; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1469; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 125, 127; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 96. Teşbih de mecâzdandır. Çünkü birçok noktada birbirine benzer olan iki şey, hakikat cihetiyle değil, ıstılâh ve müsâmaha cihetiyle yaklaşık olarak birbirine benzetilmektedir. İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 456, 459.

[889] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 468; Suyûtî, *İtkân*, II, 770; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1469; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 96.

[890] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 468; Suyûtî, *İtkân*, II, 770; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1469.

[891] Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 125-127.

[892] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 434.

bir niteliktir. Ancak, زيد أسد، وزيد هو الأسد gibi müşebbehün bihin müşebbehe haber olarak geldiği durumlarda ya da إنْ لقيتَه لقيتَ به أسداً، وإن لقيتَه ليلقينّك منهُ الأسدَ vb. ifadelerde, Zeyd'in bir aslan ya da aslanın kendisi olduğu isbata çalışılmaktadır. Önceki örnekte ise isbat ve takrire hiçbir ihtiyaç duyulmadan Zeyd böyle bir konuma koyulmuştur. Bu ikinci türün, istiâre değil, mübâlağa yoluyla yapılan bir teşbih olduğunu söylemek gerekir, kıyas budur[893].

Yukarıda teşbih edâtı zikredilmiş teşbihlerin genel olarak mecâzdan olmadığı söyledik. Ancak hemen hatırlatmalıyız ki, هو كالبحر كرما، وكالقمر نورا، وكالبدر تماما وكمالا gibi edâtı muzhar (zâhir) olan teşbihler hakkında da farklı iki görüş vardır: Birincisi görüşe göre, bütün bunlar mecâzdan sayılmaktadır. İbnu'l-Esîr'in ifadesi buna işaret etmektedir. Delili ise şudur: زيد أسد ifadesi, beyan alimleri arasında ittifakla mecâzdan sayıldığına göre زيد كالأسد شجاعة ifadesinin de mecâzdan sayılması gerekir. Çünkü aralarındaki tek fark, sadece edâtın zikredilip edilmemesi husûsudur. İkinci görüşe göre, edâtı zikredilmiş olan teşbihler mecâzdan değildir. Muttarrızî ve Abdu'l-Kerîm bu görüştedir. Delilleri ise şudur: Mecâz, lafzın, aslî mevzûu (vazedildiği anlam) dışında kullanılmasıdır. زيد كالأسد ifadesi ise aslen mevzûu olduğu anlamda kullanılmıştır. Bu sebeple bu örnekte olduğu gibi teşbih edâtı zikredilen teşbihler mecâzdan sayılamazlar[894].

Teşbihin çok anlamlılık yönüne gelince, müşebbehin müşebbehün bihe'e benzetilmesi sonucu, müşebbehün bihin benzetmeyle de olsa, aslî manası dışında başka bir manada kullanılması yönüyledir. Bu ifadeye göre biz teşbihi bir mecâz türü olarak kabul ediyoruz demektir. Ali'nin bir aslana benzetilmesi. Aslan'dan kasdedilen burada cesur olma manasıdır. Yani "aslan", "cesur" anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla, aslan kelimesinin cesur anlamında da kullanılması, bize, bu sözcüğün en az iki anlamı olduğunu göstermektedir. Çok anlamlılık ise bir kelimenin birden fazla anlam ifade etmesiydi. Şu halde aslan kelimesi de birden fazla anlam ifade eden çok anlamlı bir kelimedir: bir hayvan olarak aslan; cesur.

En az iki anlama gelen bu kelimeden cümle içinde kastedilen anlam hangisi olacaktır. Tabiî ki, bunu cevabı karinelerde aranacaktır. Bir kelimenin cümle içindeki anlamını belirlemedeki karine, burada, teşbih edâtıdır. Şöyle ki, "aslan" olarak bilinen bir hayvana işaret ederken teşbih edâtı kef'i kullanmaz, aksine kef'i bu hayvana (biçimsel benzerlik dışında) bazı özellikleri yönüyle benzeyen bir insan için "bu aslan gibidir" dediğimizde "gibi" teşbih edâtı, bu cümleyle kastedilen aslan kelimesinin gerçek aslana değil, aslana benzeyen birine delalet ettiğini gösterir. Çünkü iki şey asla bir şey olamaz, ancak, bazı açılardan ya da birçok açıdan birbirine benzetilebilir.

Teşbih yapılarak yapılan adlandırmalarda çok anlamlılıkla ilgili bir durum da şöyledir: Bitkilerin adlandırılışında her dilde, özellikle onların biçimlerini yansıtmak üzere doğadaki benzer nesnelerle ilişki kurma yoluna gidildiği, birçok bitkiye doğadaki nesnelerle benzerliklerine dayanılarak ad verildiği görülmektedir. Örneğin çiçeğinin biçimi aslanın ağzına çok benzeyen Anthirrinum bitkisi Türkçe'de aslanağzı adını alırken İngilizce (lion's mouth), Almanca (Löwenmaul) karşılıkları da aynı anlamdadır. Çiçeği farenin kulağına benzeyen Auricula muris bitkisi de Latince'de, Yunanca'da,

---

[893] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 68.

[894] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 127.

Farsça'da, Arapça'da, Fransızca'da hep "fare kulağı" diye adlandırılır; Türkçe'de, eldeki en eski kaynaklardan beri sıçankulağı adıyla karşılanmaktadır[895].

Teşbihin çokanlamlılık yönünü ortaya koyacak bir örnek vermek istiyoruz:

أنت كالبحر في السَّماحةِ والشم سِ عُلُوّاً والبدرِ في الإشراق

Teşbihin çok anlamlılık yönü vech-i şebeh ve edâtın düşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Aslında vech-i şebeh zikredilse de bir kelimenin aslî anlamı dışında kullanılma durumu söz konusudur. Yine de, teşbih yönü ağır basmakta, o kelimenin anlamı vech-i şebehle sınırlandırılmaktadır. Teşbihin çok anlamlılık konusunda işlenmesi teşbih-i belig'den dolayıdır. Çünkü burada bir kelime aslî anlam dışında kullanılmaktadır. Yukarıdaki örnekte vech-i şebehin zikredilmesi ile Bahr kelimesinin anlamı sınırlandırılmıştır. Vech-i şebeh düşmediğinden Bahr ile kastedilen Bahr'ın bazı sıfatları kastedilmekte, Bahr'ın tüm anlamını yansıtmamaktadır[896].

b - Mecâz

İletişimde ne söylendiği, niçin söylendiği, kime söylendiği, nerede ve ne zaman söylendiği önemli olmakla birlikte, bunlardan daha önemlisi, (bir şey'in) nasıl söylendigidir; zira diğer sorular, söylenen'i aşan ve tabiatıyla söylenen'in çevresindeki cevapları almak maksadına matuftur. Oysa söylenen şey'in '*nasıl ve ne surette*' gerçekleştigini bilmek demek, söylem'in dilini (bir bakıma söylem'in kendisini) bilmek demektir. Bir metinde ya da söylemde söylenen'i nasıl dile getirdiği mesele edildiğinde ilk akla gelen sorular, hiç kuşkusuz meseller ve mecâz, istiâre, kinâye, teşbih, temsîl, tekrar gibi edebî sanatlardır[897]. Şöyle ki, kelimeyi sadece kullanıldığı anlam itibariyle ele alırsak karşımıza üç durum çıkmaktadır: hakikat, mecâz ve kinâye. Eğer kendi (vaz'î) anlamında kullanılırsa hakikat, bu anlamın dışında başka bir anlam için kullanılırsa mecâz, eğer her iki anlamında birden kullanılır ve kastedilirse bu durumda da kinâye söz konusu olur[898]. Bahsettigimiz bu üç anlatım tarzından kinâyeyi mecâz içine sokarsak, diğer ikisi yani hakikat ve mecâz, tezimizin çatısını oluşturur. Zira lafızlar öncelikle belirli bir anlam için hakikat cihetiyle vazedilmekte, daha sonra da bu lafızlar vazedildigi hakikî anlam dışında başka anlamlar için de kullanılabilmekte, bu da mecâz olarak isimlendirilmektedir.

Mecâz, جواز kökünden مفعل vezninde türemiş olan, *geçiş* anlamına gelen[899] mastardır. Mecâz, lügatte yol demektir. Terim olarak beyancılara göre, lafzı, delaleti için vazedildigi hakikî anlamından (temel anlamından) aralarındaki bir münasebet dolayısıyla ve aslî anlamının kastedilmesine engel bir karine ile başka bir anlama nakletmektir[900]. Aynı olgu farklı şekillerle de ifade edilebilir: "Mecâz,

---

[895] Aksan, *Türkçenin Gücü* s. 53.

[896] Örnek için bkz: Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 21.

[897] Bkz. Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı*, s. 115.

[898] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1385.

[899] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 273-274.

[900] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 168; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 359-361; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 93-94; Kazvînî, *Telhis*, s. 329; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 377-378; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 183; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 49, 96; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 130; Soysal, *Edebi Sanatlar ve Tanınması*, s. 62; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 71; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 76; Atik, *İlmu'l-beyân*, s. 136; Abdusselâm, *"Hasâisu'l-Lugati'l-Arabiyye"*, s. 51; Koç, *Din Dili*, s. 112. Bu tanım, mecâz-ı lugavînin tanımıdır. Teşbih, istiâre ve mecâz, dolaylı anlatımın en önemli tarzlarını oluşturur. Bkz. Koç, *Din Dili*, s. 112.

lafzın (ilk) vazolunduğu anlam dışında başka bir manada kullanılmasıdır"[901]. "Mecâz, lafzın kendisine tahsis olunan mana dışındaki bir tasavvura delaletidir"[902]. " Bir sözün herhangi bir alâkadan, ilişkiden dolayı (ilgi ve benzerlik sebebiyle), aslında konulduğu mananın dışında bir manada kullanılmasıdır, söz konusu ilgi ve benzerlik yani iki anlam arasındaki ilişki, mecâzın şartıdır"[903]. Kısaca, "Mecâz, lafzın bir anlama karine ile delalet etmesidir"[904] de denilebilir.

Mecâz konusunda yapılan en güzel tanım ise şudur: "Mecâz, tahâtubun vâki olduğu vaz'da, birinci ile ikinci arasındaki bir ilişkiden dolayı, üzerinde uzlaşılmışın gayrı bir mana ifade edendir". Bu tanıma göre "bir anlam ifade eden" ifadesi, hem hakikat hem de mecâz için geneldir. Çünkü bunlardan herbiri bir anlama delalet eder. "tahâtubun vâki olduğu vaz'da, üzerinde uzlaşılmışın gayrı" ifadesi ise mecâzı hakikatten ayırır. Örneğin *Esed* dediğimizde ve bununla cesur adamı kastettigimizde, bu lafiz mecâzdır. Çünkü tahâtubun vâki olduğu vaz'da üzerinde uzlaşılmışın gayrı bir anlam ifade etmektedir. Lafiz önce bilinen hayvan için vazedilmiş, sonra cesaret anlamında da kullanılır olmuştur[905].

Cürcânî ise mecâza şöyle deginmektedir: Mecâz,kelimenin kendi yerinden alınıp, kendisi için vazedildigi şeyin dışında kullanılmasıdır. أسد lafzıyla شجاع anlamının, بحر lafzıyla جواد (cömert) anlamının kastedilmesi, kelimenin vazedildiği anlamı dışında kullanılmasına iki örnektir[906].

Mecâz, birçok yeni kavramın oluşmasına zemin hazırlayan bir sanattır. Örneğin, masanın desteklerinden herbiri (قوائم الكرسي), fiziksel bir benzerlikten dolayı "ayak" رجل olarak isimlendirilmiştir, bu bir mecâzdır (metaphor). Bunun sonucu olarak رجل kelimesinin kullanımı genişlemiştir. Zira, bir kelimenin anlamı, şu ya da bu şekilde bir benzerlikten dolayı, kelimelerin bu mecâzî anlatım genişliği çerçevesinde sürekli olarak genişler ve degişir. Bunun yaygın birçok örnekleri vardır: Vücut organlarına delalet eden birçok kelimenin kullanımı genişleyerek daha birçok kavramı yansıttığını görüyoruz. Örneğin, "أسنان" المشط أو "أسنان" المنشار؛ "ذراع" النظارة؛ "رأس" الفجل أو الخس؛ "قلب" الخس أو التفاحة أو البرتقالة. gibi ifadeler bunun bazı örnekleridir. Aynı şekilde hayvan isimleri de insanlar için kullanılarak yeni kavramları yansıtır olmuştur. Örneğin, Arapça'da القرد kelimesinin çirkin yüzlü birisi için kullanılması ve yine birçok anlam için insanın كلب, ذئب ya da نمر olarak nitelendirilmesi de böyledir[907]. Bitkilerden ve

---

[901] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 66, *Esrâru'l-Belâga*, s. 417; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I. 341; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I. 273-274; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 359-361.

[902] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 130.

[903] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 293; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 273-274; Kazvînî, *Telhis*, s.237-238; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 84; Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 105.

[904] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 266; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 365-366; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 791; eş-Şemsân, *"Cevânib mine'l-istihdâmi'l-vazîfî lil'luga"*, s. 60. Mecâzın bazı tanımları için ayrıca bkz. Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 135-143.

[905] Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 32-34.

[906] Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 366.

[907] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 274-275. Hayvan vücudunun bazı bölümlerinin tabiattaki bazı durumları yansıtmasına Almanca'dan örnekler: Almanca'da bir dağın Rücken ya da Kamm (sırtından), Flanken (yanından, aslında: Böğründen), Schulter (omzundan), Fuß (ayağından=eteginden), Nase (burnundan) bahsedilir -bunların hepsi aslında hayvan vücudunun parçalarının isimleridir. Bu isimleri ilk defa kullananlar, dağı bir hayvan şeklinde görmüşlerdir, mesela Kamm kelimesi bir ejderhayı düşündürmektedir. Fransızca'da, Latince crista'dan gelme créte de "sırt" anlamına gelir, bunun yanında bir de dağın yamacı için la côte "kaburga" kelimesi vardır. Norveççe as (dağlar

onun bölümlerinden yeni kavramlar ortaya çıkarırız: جذع الضرس gibi. Bazı âlet ve edâtlar, basit icatlar için söylenen şu isimler de bu çerçevede değerlendirilmelidir: "رقبة" الزجاجة، و"لسان" القفل، و"سقف" اخلق، و"طبلة" الأذن، و"مفاتيح" البيان ... gibi. Beş duyuya ait özellikleri niteleyen kelimelerin başka amaçlar için de kullanıldığı görülmektedir. Örneğin نغمة "حادة" و صوت ناعم، وصوت خشن، ولون صارخ وضحكة مرة gibi ifadelerden söz edilir. Aynı şekilde hastalık ya da bir sıkıntıyı مُرّ olarak niteleyerek psikolojik bir nitelikten bahsederiz. Yine, bazı şahsiyet sıfatları ya da mizaç (huy, خلق) özellikleri için de renkler kullanılabilmekte ve أصفر الوجه، وأبيض القلب، وقلبه أسود gibi ifadeler kurulabilmektedir[908].

Zamana delalet eden kelimelerin mekana delalet için ya da mekana delalet eden isimlerin zamana delaleti için kullanılması da bir mecâzî anlatım genişliğidir. Çoğu durumlarda aslî kullanımı belirlemek zorlaşmaktadır. Bu durum özellikle قبل ve بعد kelimelerinde söz konusudur. Örneğin, وصل محمد قبل علي ve محمد جالس في الوسط، وعلي جالس قبل محمد gibi ifadelere baktığımızda قبل kelimesi zaman ve mekanla ilişkilendirilmektedir. بعد de aynı şekilde bir kullanıma girebilir. Bu cümlelerdeki قبل'nin iki kullanımdan birinin diğeri açısından mecâzî kullanım olması gerekir[909].

Görüldüğü gibi mecâz, bir adlandırma yoludur, mevcut isimlerle, yeni kavramlar oluşturma yöntemidir. Bu sebeple mecâzla yapılan vaz' (adlandırma) manevî bir iştikâk olarak kabul edilir. Araplar iştikâk yoluyla elde edemediklerini mecâz yoluyla aktarma yaparak elde etmeye çalışmışlardır. Böylelikle her dil olduğu gibi Arapça da birçok açıdan genişlemiştir. Böylece mecâz, dildeki kelimeleri çoğaltmış, anlatım çeşitliliği sağlamıştır. Örneğin yağmurun semâ ile, bitkinin (نبات) غيث ile isimlendirilmesi bu yolla olmuştur. Nabız atışından yola çıkılarak نبض البرق (hafif bir şekilde parlama) denilmiş, atın koşarken ön ayaklarını açması, suda yüzen bir insana benzetilerek سَبحَ الفرس şeklinde bir kavram ortaya koymuştur. Olduğu yerde dönüp duran gemi için, kanatlarını çırptığı halde uçup gitmeyerek belli bir yerde durup temîk yapan kuşa benzetilerek رنّقت السفينة gibi bir ibâre kurulmuştur. Aynı çerçevede سافر ولا ظَهْرَ له (sırtına bineceği bir hayvan olmaksızın) ifadesi yolculuk yaptı anlamını,

---

silsilesi), aslında "omuz" demektir; nes (dağ eteklerinde, önlerindeki tepeler) de tabiî ki "burun"dur. Landzunge (ince, uzun yarımada, "dil" aslında: "Karanın, toprağın dil şeklinde uzantısı") kelimesinin temelini dilini, uzatarak su için bir hayvanın görünüşü oluşturmuşa benzemektedir. Kaplarda da Schnauze (ağız)dan bahsederiz, eski Yunanlılar bir kabın kulplarına yata "kulakları" derlerdi. Bkz. Porzig, *Dil Denen Mucize*, I. 39. Eğretilemenin en faydalı olduğu haller, ruhsal ve soyut olgulardan söz edilmesi gerektiği hallerdir. Almanca heitere Stimmung (neşeli hava) ifadesi, heiterer yani Leuchtender Himmel (parıldayan, açık gök)ten alınıp eğretilenmiştir. (Dipnot: Heiter, hava hakkında kullanılınca "açık, bulutsuz"; ruh hali için kullanıldığında "neşeli, şen" demektir.) Lahme Entschuldigungen (aksak özürler), faule Ausreden (çürük mazeretler), schiefe Darstellungen (çarpık, eğri tasvirler), fadenscheinige Begründungen (içyüzü, aslı kolayca anlaşılan, aslında: "İplikleri görünen" gerekçeler) eğreti ifadenin nereden alındığını, konuya yabancı birine bile hemen söylerler. Bu öylesine dolaysız olarak anlaşılır ki, "asıl", yani eğretilenmemiş ifadeyi bulmak için, insanın bir süre düşünmesi gerekir: "Beceriksizce özürler", "yetersiz mazeretler", "sıhhatli olmayan, hatalı tasvirler", "yetersiz gerekçeler" gibi. Bu deneme göstermektedir ki, "asıl" ifadeler, eğreti olanlardan daha az kullanışlıdır ve eğreti ifadeler durumları ve olayları olumlu biçimde belirlerken, "asıl" ifadeler sadece olumsuz belirlemelerde bulunabilmektedir. Bkz. Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 40.

[908] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 275.

[909] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 275.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

فلان يملك كذا رقبة anlatımındaki رقبة lafzı عبد (köle) kavramını, قطع الأمير اللص ibaresi ise قطع يده (elini kesti) şeklini, بزلتُ الخمر terkibi ise ثقبت دنها anlatımını yansıtabilmektedir[910].

ba - Mecâzın Varlığı Hakkında Şüpheler

Hakikat ve mecâz, her ikisi de düşünce ve duyguların iletilmesinde vazgeçilmez iki unsurdur. Hemen her dilde hatipler ve yazarlar, ortama, zamana, şartlara, özellikle muhatapların durumlarına göre iki unsura yer verirler. Yeri gelir gerçek anlamıyla; yeri gelir sözü daha tesirli kılmak için mecâz anlamıyla kullanırlar. Tabiatiyle Kur'ân da Arapça olması hasebiyle Arapların dil zevklerine hitap etmekte ve edebî üsluplarının hemen bütün husûsiyetlerini göz önüne almaktadır. Gerçek ve mecâz her dilde vazgeçilmez iki anlatım unsurudur. Arapça olan Kur'ân'da da yerine göre bu iki tür ifade biçiminin kullanılmasından daha tabiî bir şey olamaz[911]. Ne var ki, dilde hakikat bulunmadığını iddia edenler olduğu gibi, mecâzın bulunmadığını da iddia edenler olmuştur. Aynı iddia Kur'ân hakkında da söz konusu edilmiş, bazıları Kur'ân'da mecâzın bulunmadığını savunmuşlardır. Bizce, nasıl ki dilde hakikatın inkarı ifrât ise mecâzın inkarı da tefrîttir. Çünkü, dildeki mecâzların inkarı mümkün değildir; cesur adam kastedilerek söylenen رأيتُ الأسدَ ifadesi, köy halkı kastedilerek söylenen واسأل القرية (Yûsuf, 12/82) ve yine واخفض لهما جناحَ الذلّ (İsrâ, 17/24) vb. ifadeler nasıl değerlendirilecek, nereye konacaktır? Aynı şekilde hakikatın inkarı da mümkün değildir. Arz ve semâ'nın mevzûuna delalet etmesi, vazedildiği nesne için kullanılması buna örnektir. Şu var ki, mecâzın varlığı, hakikatın da varlığını gerektirir. Çünkü hakikatı olmayan bir mecâz söz konusu olamaz. Dolayısıyla muhtar görüş ki bu üçüncü görüştür, gerçeğe en uygun olan görüştür: Hem dilde, hem de Kur'ân'da, hem hakikat hem de mecâz bulunmaktadır. Hakikat ile kastedilen, asıl itibariyle vazedildiği şeyi ifade eden lafızlar iken, asl-ı vaz'ında kendisi için vazedildiği şeyin gayrını ifade edenler ise mecâzdır[912]. Yolun metni (sırt, orta) olmadığı halde استوى فلان على مَتْنِ الطريق şeklinde, yolculuğun kanatı olmadığı halde فلان على جناح السفر şeklinde söylenilmesi yine شابَت لِمّةُ الليل، وقامت الحربُ على ساق gibi ifadeler, bütün bunlar mecâzdır, dilde mecâzı inkar edenler, zarureti reddedenlerdir ve Arap dilinin güzelliklerini ibtal edenlerdir. İmrul Kays şöyle söylemiştir[913]:

---

[910] Bkz. er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 180-181; Abdusselâm, *"Hasâisu 'l-Lugati 'l-Arabiyye"*, s. 51

[911] Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 124-125.

[912] Râzî, *Mahsûl*, I, 140; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 23-24; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 139-141. Ebu İshâk el-İsferânî mecâzı mutlak olarak reddederken (Ebu Ali el-Fârisî'nin de mecâzı inkar ettiği söylenir), bazı Mâlikîlere ve Hanbelîlere, bir grup Râfizîye ve zâhirî olan Ebu Bekr b. Dâvud el-İsfehânî'ye göre mecâz sadece Kur'ân'da yoktur. Bir başka görüşe göre ise ne Kur'ân'da ne de Hadis'te mecâz söz konusu değildir. Dördüncü görüşe göre ise mecâz mutlak olarak vardır, bu durum hem Kur'ân hem de hadis için de geçerlidir, alimlerin cumhuru bu görüştedir. Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 296-297; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 41. Ayrıca bakılabilir: es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 364-365; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 207; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1469. İbn Reşîk, mecâzın kaçınılmaz olduğuna işaret ederken, yukarıda zikrettiğimiz sorulara benzer sorular zikretmektedir. Bkz. İbn Reşîk, *el-Ümde*, I, 455-456. Cenah lafzı ile ilgili, نحن على جناح السفر (yani yolculuk yapmak istiyoruz ya da yolculuk yapmak üzereyiz, ona hazırlanıyoruz. Peygamber Tebûk gazvesine hazırlanırken şöyle demiştir: إني عسى جناح السفر Burada yolculuk uçmaya yeltenen kuşa benzetilmiş) ve جناح فلان şeklindeki terkipleri burada hatırlatabiliriz. فلان في جناح فلان ifadesiyle, kişinin onun himayesinde ve riâyetinde, korumasında olduğu anlatılır. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu 't-terâkîb ve 'l-ibârât*, s. 77.

[913] İmru'l-Kays'a ait bir beyittir. Bkz. el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri 'l-Arab*, I, 262; *Dîvânu İmri'i 'l-Kays*, s. 18 (rivâyet قضى بجوزه şeklinde); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi 'l-Luga*, VI, 541.

فقلتُ له لَمّا تَمطّى بصُلْبه وأردَفَ أعجازاً وناءَ بكَلْكَلِ

Oysa gecenin ne Sulb'u ne de Erdâf'ı vardır. Yine cesur adamın Esed, cömert olanın da âlim olanın da Bahr, belîd'in (ahmak, budala, aptal) Himâr, yağmurun Semâ olarak isimlendirilmesi de mecâzdır. Bu mecâzlarda anlam (örnegin cesur kişi için aslan denilmesinde) ya da zât (yağmurun semâ olarak isimlendirilmesi örneginde) yönüyle bir karşılaştırma yapılmaktadır[914].

Müfret mecâzların varlığını kabul edenler şunu söylerler: Dil topluluğu, Esed'i cesur adam için, Himâr'ı ise ahmak ve aptal için kullanmışlardır. Oysa bu iki sözcük, malum iki hayvan için vazedilmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz iki anlamda (cesur, ahmak, aptal) kullanılmaları ise mecâz yönüyledir. Çünkü bu iki mefhûm ve bu iki durum arasında müşâbehet vardır. Mecâzdan kastımız da budur. Müfretlerdeki mecâzı inkar edenler ise şöyle söylemektedirler: Lafız, anlamını mecâz yoluyla, ya mahsûs bir karine ile ya da karinesiz olarak ifade edebilir. Lafzın anlamını mahsus bir karine ile ifade etmesi ise hakikattır, mecâz değil. Lafız, karinesiz olarak geldiğinde ise herhangi bir anlam ifade etmeyecektir ve bu durumda lafız ne hakikat ne de mecâz olarak değerlendirilebilir. Buna şu cevap verilmiştir: Sadece karine ile birlikte bir anlam ifade eden lafız, mecâzın ta kendisidir. Karine ile birlikte gelen lafzın, delalet ettiği şeyde hakikat olduğu söylenemez. Çünkü karinenin delaleti vaz'î değil, aklîdir[915]. Akıl yönüyle, kelamın, kendisi için vazedildiği şeyin hilafının kastedilmesi caizdir. İlahî kudret de bundan âciz değildir. Mecâzın varlığı Kur'ân'da açıktır. İsrâ (17/24), Kehf (18/77), Meryem (19/4) âyetleri müfret mecâza, Yûnus (10/24), Nahl (16/112) âyetleri de mürekkep mecâza örnek olarak verilebilir. Özet olarak, Kur'ân ve Hadis'te istiâre, temsîl ve kinâye de bulunmaktadır. Yukarıda verdiğimiz örnekteki mecâzlarla, lafzın hakikî anlamı, vazedildiği anlamı kastedilemez, çünkü Züll (ذلّ)ün kanadı yoktur, ve (ve ... أراد الجدار âyetindeki) duvardan irade akledilemez. (أخذ الأرض زخرفها âyetinde geçen) *Arz* tarafından الأخذ (alma, edinme) mümkün değildir. Çünkü buna kâdir değildir. Şu halde, bu gibi ifadelerle, vazedildiği şeyin gayrı kastedilmektedir[916].

Kur'ân'da mecâzî manada lafızların mevcudiyetini kabul etmeyen bazı Şafiî, Malikî fakihlerine ve özellikle Zahiriyye ulemasına göre mecâz, yalana yakın bir durumdur. Halbuki Kur'ân, yalandan münezzehtir. Kur'ân lafızlarını inceleyen, mecâzî manayı ancak, hakikî manayı bulamadığı zaman kabul eder ve lafzı istiâre olarak yorumlar. Bu durum, Allah'a nazaran muhaldir[917]. Oysa ileri sürülen bu şüphe yersizdir. Çünkü Kur'ân'da mecâzî manadaki lafızlar olmasaydı, edebî güzelliği ortadan kalkmış olacaktı. Belagatçıların ittifakla kabul ettigine göre mecâz, hakikatten daha beliğdir. Eğer Kur'ân'da mecâz bulunmasaydı hazif, tekid ve kıssaların tekrarı gibi diğer belâğî özellikler olamazdı[918]. Nitekim İbn Cinnî, dilin çoğunun mecâz olduğunu söylemiştir. Şöyle ki رأيت زيداً

---

[914] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 364-365; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 207. İmru'l-Kays'ın şiiri ve benzer bir yorum için ayrıca bakılabilir: Zemahşerî, *ed-Durarü'd-dâir*, s. 228.

[915] Râzî, *Mahsûl*, I, 133-134; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 37.

[916] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 41-42. Ayrıca bakılabilir: İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 456-457.

[917] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 377; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, s. 177.

[918] Suyûtî, *İtkân*, II, 753, 786; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, s. 178.

denildiğinde görülen Zeyd'in tamamı değil bir kısmıdır. Aynı şekilde ضربت زيداً ifadesinde de durum aynıdır. Şu halde kelamın çoğu mecâzdır[919].

bb - Mecâzda Göz Önünde Bulundurulması Gereken Bazı Husûslar

İbn Cinnî mecâz için üç şart ortaya koymuştur: İttisâ, tevkid ve teşbih[920]. İbn-i Cinnî, el-Hasâis'te bu çerçevede şunları söylüyor: Hakikat, dilde vazedildiği asl üzere kullanıldığı ikrâr edilendir, mecâz ise bunun tersidir. Mecâz üç anlam için meydana gelir ve üç anlam için hakikatten mecâza yönelinir: İttisâ, tevkid ve teşbih. Eğer bu üç anlam bulunmazsa, bunun hakikat olduğu ortaya çıkar. Bu sebeple Peygamberin, atı için söylediği هو بحر ifadesinde *bahr* sözcüğü mecâzdır, çünkü bu üç anlam da bu sözde mevcuttur. Şöyle ki, ittisâ açısından bahr sözcüğü, feres için kullanılan isimleri arttırmıştır, feres, tırf, cevâd vb. isimlere bir de bahr eklenmiştir. Şunu da hemen zikretmek gerekir ki mecâzda kesinlikle şüpheyi kaldıracak, anlam karışıklığını önleyecek bir delil, bir karine bulunmalıdır. Yukarıdaki örnek teşbih açısından ele alınca, suyun akışı ile atının koşması kesret yönüyle birbirine benzetilmiştir. Aynı ifadeyi tevkid açısından ele aldığımızda ise burada şu durum söz konusudur: Araz cevhere benzetilmiştir, cevher ise kişiyi daha ziyade etkiler, manada daha bir keskinlik ifade eder. وأدخلناه في رحمتنا ifadesindeki rahmet kelimesinde de mecâz söz konusudur ve yukarıda bahsettiğimiz üç anlam da mevcuttur. Kastedilen anlam, başka bir kelimeyle ifade edilmiş, girilmesi uygun olmayan bir şey, girilebilir bir şeye benzetilmiş, soyut anlam (rahmet), idhâl kelimesiyle somutlaştırılmıştır[921]. بنيت داراً ifadesini incelediğimizde ise, burada yukarıda bahsettiğimiz ittisâ, teşbih ve tevkid anlamlarının bulunmadığını görürüz. Şu halde burada ne mecâz, ne de istiâre söz konusu değildir, aksine lafızlar hakikî anlamında kullanılmışlardır. Buradaki mecâz ise fiildedir. Mecâzın kısımlarından olan hazfe de bir örnek olarak şu ifadeyi ele alabiliriz: واسأل القرية (Yûsuf, 12/82) âyette القرية lafzı mecâz olarak burada kullanılmıştır. Buradaki mecâzın ittisâ yönü, soru lafzının gerçekte sorulması sahih olmayan bir şeyle birlikte kullanılmasıdır. Teşbih yönü ise şöyledir: "köy", kendisine soru sorulması uygun olan bir şeye benzetilmiştir. Tevkit yönü ise zahiren cevap vermesi âdet olmayan bir şeye soru sorulması durumudur[922].

Hakikat önce, mecâz da sonradır, mecâz ancak hakikat mevcut olunca akledilebilir. Araplar, aslanı aslan, insanı da insan olarak vazetmişler, sonra aralarındaki cesaret benzerliğinden dolayı insanı aslan olarak isimlendirmişlerdir. Eşek ismi mutlak olarak söylendiğinde bundan ancak hayvan anlaşılır, insan anlaşılması ise ancak karine ile söz konusu olur. Şu halde, hakikat ve mecâz, aynı anda

---

[919] Râzî, *Mahsûl*, I, 143-144; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 23. Bu açıdan yaklaşırsak, yukarıdaki mecâzın, aklî mecâz olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü lafızlar vazedildikleri anlamlarında kullanılmaktadır. Zeyd gibi özel isimlerde ise mecâz söz konusu olamaz. Burada mecâz, nisbette olabilir. Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 144.

[920] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 356; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 204-205. İbn Cinnî, benzeri ifadeleri de isim-fiiller için kullanmaktadır. İsim-fiillerin vazedilmesindeki maksatın, ittisâ, mübâlağa ve icâz olduğundan sözetmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 48-49.

[921] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 356-357; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 204-205.

[922] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 357. Yûsuf, 12/82 için ayrıca bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 212.

tek bir vaz'la vazedilmiş değillerdir[923]. Şu da var ki, hakikat ve mecâzdan her birinin gerçekleşme şartı, kullanımdır. Yani kullanım yoksa, ne hakikat ne de mecâz söz konusu olamaz[924].

Hakikat önce mecâz sonra olduğu için, kelamda aslolan hakikata yorulmasıdır ve mecâza ancak bir delaletten yani bir karineden dolayı meyledilmesidir. Bu durum bizi, mecâzın aslın hilafı olduğu[925] sonucuna götürür. Şöyle ki, bir lafız (cümle içinde) karinesiz olurak kullanılırsa hakikî anlamına hamledilmelidir. Çünkü kelamda aslolan hakikattır. Karinesiz olarak kullanılan bir lafız, mecâzına hamledilemez; çünkü bir lafzın mecâzına hamledilmesinde muteber şart, karinenin bulunmasıdır. Lafzın ne hakikatına ne de mecâzına hamledilmemesi durumu ise bir lafzın hiçbir anlam ifade etmemesi demek olduğundan söz konusu olamaz. Lafzın hem hakikî hem de mecâzî anlamına hamledilmesi de batıldır, çünkü vaz'edici 'bu lafzı her ikisine de hamledin' deseydi, bu durumda ikisine de hamledilmesinde zaten hakikat olurdu. Yine, vazedici 'bu ya da şu, ya buna ya da şuna hamledin' deseydi, bu durumda da aralarında müşterek olur ve her ikisinde yine hakikat olurdu. O halde, bir lafız, karinenin bulunmama durumunda hakikate hamledilmelidir[926]. Lafızdaki bu mecâz ve hakikat ihtimalinde hakikat ihtimali daha ercahtır[927].

Sık sık tekrarladığımız gibi, mecâzın en önemli ve temel şartı, hakikî anlamın kastedilmesine engel bir karinenin bulunmasıdır. Burada, karine hissî olabilir, aklî olabilir, gelenek, örf, anane (toplumsal bağlam) olabilir ya da şer'î olabilir. Hissiye örnek: والله لا يأكل من هذه النخلة bu ifadeyle kastedilen "Allah'a yemin ederim ki bu ağaçtan yani 'bu ağacın meyvesinden' yemeyecek" anlamıdır. Çünkü, yenilen Nahle (hurma ağacı) değil meyvesidir. Aklî'ye örnek واستفزز (İsrâ, 17/64) yani استذلل أو حرك إلى المعاصي بأغوائك ووسوستك يا إبليس من استطعت منهم demektir, çünkü Allah ma'siyeti emretmez. Akıl, Allah'ın استفزز lafzından hakikî talep ve icâb anlamının kastedilmediğini, aksine bunun İblis'i bu eyleme temkin ve güç verdiğinden mecâz olduğunu anlar. Âdete örnek ise fevrî yeminde söylenen والله لا أضع قدمي في دار فلان ifadesi gibidir. Çünkü, âdet ve örf bunu, mutlak olarak girişe (eve girişe) hamletmeyi gerektirir.

Karinenin başka bir taksimi ise şöyledir: Karine ya mütekellim ve kelamdan hâriç olur, yani konuşmacının sıfatından ve de kelamın cinsinden olmaz; fevrî yemindeki hâlin delaleti gibi. Örneğin kadın çıkmak ister ve kocası إن خرجت فأنت طالقة derse, yemin örfen fevre (o âna) hamledilir. Kadın çıkmaktan vazgeçip dönse ve bir saat sonra evden çıksa boşanmış olmaz. Çünkü karine konuşmacının sıfatından ve kelamın cinsinden değildir. Bir diğer durumda karine, konuşmacıdaki bir durum olur.

---

[923] Râzî, *Mahsûl*, I, 147; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 365-366.

[924] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 367.

[925] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 193; Râzî, *Mahsûl*, I, 129, 140-141, 145; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1456; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 206; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 142. Her mecâzın bir hakikatı vardır, ancak her hakikatın bir mecâzı yoktur. Yani şamil bir münasebetten dolayı ikinci bir anlama naklolunan şey mecâzdır, ikincinin ise bir birincisi vardır. Bu birincide ise münasebet vacip değildir. Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 344; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 361; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 206; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 141.

[926] Râzî, *Mahsûl*, I, 141-145, 147; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 39.

[927] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I. 361.

واستفزز من استطعت منهم (vesvesenle şerre götür). Burada karine, Âmir'in (emredicinin) kullarını kötülüğe, isyana emretmeyeceğidir. Âyetteki emir Allah'ın İblis'e temkin ve güç verdiginden mecâzdır. İlişki (alâka) ise îcâbın, emredilen kişinin fiile imkanı olma ve ona güç yetirebilmesini gerektirir. Bir başka durumda karine, kelamda bir durum olur, yani kelamın bir sıfatı olarak gelir. Bu durumda söylenen sözde bir anlam ziyadesi ya da eksikliği bulunur. Ya da sözün mahalli, mazmûn ve içeriği, konusu söz konusudur[928].

Görüldügü gibi mecâz'ın geçtiği her yerde bir karine aranmalıdır. Mecâzla birlikte karinenin bulunmaması iletişimi, anlaşmayı bozar. Bir diğer ifadeyle karinesiz mecâz olmaz. Mecâzla birlikte zikredilmesi, bulunması gereken karinenin, lafi boş yere uzatılması olarak degerlendirilmemeli[929], her mecâzın geçtiği yerde, hâlî ve makâlî karineler bulunacağı, bir karışıklıga ve karmaşıklıga, kapalılıga sebep olmayıp söz konusu olabilecek kapalılık ve karmaşıklığı açıklayacağı için[930] mecâz kullanımından da kaçılmamalıdır. Mecâzın en güçlü karinelerinden biri de hakiki anlamın mustahil olmasıdır[931].

Mecâzda gözönünde bulundurulması gereken bir diğer önemli durum da şudur. Bir lafızda mecâzın söz konusu olabilmesi için, lafzın, bir anlamdan başka bir anlama, ancak aralarındaki bir ilişkiden dolayı nakledilmiş olması gerekir. Zira, mecâz, vazedilen anlamı, nakledilecek anlamı ve bu iki anlam arasında bir alâkayı, ilişkiyi gerektirir (asıl, fer' ve alâka)[932]. Bir lafzın mecâzî kullanımı için iki anlam arasında bir ilişkinin bulunması zorunluluğu, bize, öncelikle hakikî anlamında vazedilmiş bir lafzın bulunmasını şart koşar. Bir diğer ifadeyle, bir lafız önce hakikat için vazedilir, sonrasında bir ilişki sebebiyle bir başka anlamda kullanılır. İlk vazedildiğinde kullanılan lafız hakikat, aslî mevzûu dışında kullanılan lafiz ise mecâzdır[933].

Dilsel bir sözcük, anlamını ifade etmesi açısından, birden fazla anlama delalet ediyorsa, bu durum iki şekilde gerçekleşir. Lafız bu iki anlama ya eşit olarak delalet eder, birini diğerinden ayırmaz ya da iki anlamdan biri diğerinden daha önce anlaşılır. Birinci durum, iştirâk olarak adlandırılır. İkinci durumda ise önce anlaşılan anlam hakikat, diğeri ise mecâzdır. Eger ikisinde de mustamel ise hakikatı ile mecâzının birbirinden ayrılması gerekir[934]. Hakikat ile mecâzı birbirinden ayırabilmenin bazı yolları vardır. Hakikatın da mecâzın da yeri, dayanağı dildir. Bu sebeple, bir lafzın hakikat mı mecâz mı olduğu iki yolla belirlenebilir: tansîs ve istidlâl.

Tansîs, yani lafzın hakikat ya da mecâz oluşunda belirleyici noktanın vazediciden kaynaklanması, beş şekilde meydana gelir: Birincisi, vazedici "bu hakikattır bu mecâzdır" şeklinde açıklamada bulunur. İkincisi, hakikat ve mecâzdan her biri bir tanımla (had) tahsis edilir. Üçüncüsü,

---

[928] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 92. Mecâzda karinenin gerekliliği için ayrıca bakılabilir: er-Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, I, 61-62.

[929] Râzî, *Mahsûl*, I, 141,145; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 298; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1469.

[930] Râzî, *Mahsûl*, I, 140-141; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 42.

[931] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1386.

[932] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 206-207; Râzî, *Mahsûl*, I, 141-142 145; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 213-215, 273-274, 299; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 399-401; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 22, 39.

[933] Râzî, *Mahsûl*, I, 145; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 49; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1468.

[934] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 44-45.

herbirinin kendine has özellikleri zikredilir. Dördüncüsü, dilin vazedicisi, "şu lafızlar şunun için kullanıldığında hakikat, şunun için kullanıldığında mecâzdır" şeklinde bir açıklama getirir[935]. Beşinci durumda ise dili vazeden "şu lafzın mutlak olarak kullanılması hakikat ve mukayyed olarak kullanılması ise mecâzdır" şeklinde bir kural ortaya koyar[936].

Lafzın hakikat ya da mecâz oluşunun istidlalle belirlenmesi ise alâmetlerle, söz-içi karinelerle gerçekleşir. Hakikat ve mecâz, dört şekilde istidlalle birbirinden ayrılabilir. Birincisi, bir lafız, hem hakikat hem de mecâz iki anlamda da kullanılır, karinesiz olarak lafız ıtlak olunduğunda anlamın biri daha önce anlaşılır, diğeri ise ancak karine ile anlaşılırsa, bu durumda önce anlaşılan hakikat, diğerinin ise mecâz olduğu belirlenir. İkincisi, eğer dili konuşanlar, başkalarına bir anlam ifade etmek istediklerinde sadece mahsûs ibarelerle yetiniyorlarsa ve aynı lafızla başka bir anlam ifade etmek istediklerinde sadece bu lafızla yetinmeyip ayrıca karine de zikrediyorlarsa, bu durumda da böyle bir tararrufla birincinin hakikat ikincinin mecâz olduğu anlaşılır. Üçüncüsü, eğer kelime, aklen taalluk[937] etmesi mustahil olan bir şeye ta'lik ediliyorsa bunun dilin aslında onun için mevzû olmadığını, aksine böyle bir kullanımın mecâz olduğunu belirleriz وجاء ربك (Fecr, 89/22) âyetinde olduğu gibi. Çünkü gelişin zata taalluku, aklen mustahildir. Bunun kullanımının noksanlıkla mecâz olduğu ve aslının جاء أمر ربك olduğu aklen anlaşılır. Aynı şekilde واسأل القرية (Yûsuf, 12/82) âyetinde olduğu gibi köye sual edilmesi mümkün değildir. Şu halde burada bir mahzûf gereklidir, bu mahzûfun takdiri de واسأل أهل القرية şeklidir. Yine ليس كمثله شيء (Şûrâ, 42/11) âyetinde ziyade yollu bir mecâz türü vardır. Ayetin zâhiri dikkate alınsa burada, menfî olan Allah'ın mislinin mislidir, mutlak olarak Allah'ın misli değil. Akıl ise bunu kabul etmemekte, yalanlamaktadır. Çünkü burada kastedilen Allah'ın mislinin olmadığıdır. Şu halde âyetteki kefin zaid olduğunu anlıyoruz. Dördüncüsü, bir lafzın bir anlam için konulması, sonra da bu lafzın umûm için kullanımının terkedilip, bazı parçalarına ıtlak olunması, yani lafzın unutulan anlamında kullanılması durumudur. Örneğin, *Dâbbe* lafzı, lugavî vaz'da her hayvan için vazedilmiştir. Sonra dört ayaklı hayvanlarla tahsis edilip, bu anlamda örf yönüyle hakikat olmuştur. Bunu dört ayaklı hayvanlar arasından sadece *Himâr*'a kasrettiklerinde ise örf açısından mecâz olmaktadır[938].

Yukarıda zikrettiğimiz durumlar dışında hakikat ile mecâz arasında -kesin farklılıklar olarak gözükmese de- başka farklılıklar da zikredilmiştir. Örneğin bir sözün tekitlenmesinin mecâzın değil hakikatın alâmetlerinden olduğu, dilcilere göre mecâzın tekitle güçlendirilemeyeceği ve dolayısıyla أراد الجدار إرادة، قالت الشمس قولاً denilemeyeceği, buna binaen كلّم الله موسى تكليما (Nisâ, 4/164) âyetindeki كلّم fiilinin,

---

935 Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 145-146, 148-149; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 319-320; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 363; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 45.

936 Râzî, *Mahsûl*, I, 148-149; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 46.

937 Taalluk ve bu gibi sarf ve nahiv terimleri için bkz. Uzun, Taceddin, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, Damla, Konya, 1997. Araştırmacı bu eserinde yüzelliye yakın sarf ve nahiv terimle kastedileni açıklamaktadır.

938 es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 320-321; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 363; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 204-206; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 46-47.

mastarıyla tekit edildiğinden, bu lafzın hakikat ifade ettiği, dolayısıyla Allah'ın Hz. Musa'yla bizzat konuştuğu ve ona sözünü dinlettiği söylenmiştir[939].

Hakikat ile mecâz arasındaki farklardan biri de şöyle zikredilmiştir: Hakikat, kendisine kıyas edilendir, mecâzda ise kıyas yapılmaz. Örneğin واسأل القرية (Yûsuf, 12/82)'ye kıyas olarak اسال البساط، واسأل الحصير، واسأل الثوب denilerek واسأل صاحبه anlamı kastedilemez, bu anlam kastedilerek bu şekilde söylenemez. Bir başka farklılık, hakikatten sıfatın türeyebilmesi, mecâzda ise iştikakın olmaması söylenmiştir. Buna binaen hakikat olarak أمر يأمر آمر şeklinde denilebilir, ancak bu durum mecâzda söz konusu edilemez. Zikredilen bir başka fark ise, hakikat ve mecâz lafızlarının çoğullarının birbirinden ayrı olarak gelmesi; örneğin nehyin zıttı olan emr'in çoğulu أوامر, kast ve şe'n anlamındaki emr'in çoğulu ise أمور olduğu şeklindedir[940].

Ancak biz, mecâz-hakikat ayrımında söylenen son farklılıkların sıhhatinde, aynı görüşte değiliz, واسأل القرية şeklinde denilmesine kıyasla, aklın ve dilin müsaade edebileceği terkiplerin kurulabileceğini düşünüyoruz. Örneğin واسأل الجامعة şeklindeki bir anlatımla, üniversite içinde bir birim kastedilebilir. Diğer durumlara da benzer örnekler verilebilir. Hatta bazıları, müfret mecâzların geçtiği yerlerinden başka yerlere geçişinin, başka alanlara da kaydırılmasının caiz olduğunu savunmuşlardır. Dil buna izin verirse, bunu caiz olarak görmek gerekir. Bununla birlikte, mecâzların aslın ve istimalin hilafı olduğu, bu sebeple bunların, geçtiği yerlerle sınırlandırılmasının gerektiği de söylenmiştir[941].

bc - Mecâz Kullanımını Gerektirici Sebepler

Öncelikle şunu söyleyelim. Belagat ustaları, anlamın ifade edilmesinde mecâzın hakikattan, istiârenin ise tasrîhten, kinâyenin ise yine tasrîhten daha belig olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir[942]. Şu halde, sözün belig olması isteği, mecâz kullanımına sevkedebilir. Sonra, insanoğlunun anlatmak istedikleri sınırsız, dildeki sözcüklerin sayısı ise sınırlıdır. Bu yüzden insanoğlu bir sözcükle, değişik anlamları karşılama gereğini duymuştur. İnsanlar aynı olay karşısında aynı duyguyu duymazlar, aynı düşünmezler. Ayrıca yeryüzünde ne ölçüde çok insan varsa, onlardan daha çok doğa ve toplum olayı vardır. Dolayısıyla bunca çok olay karşısında, sayısız insan, sayısız duygu ve düşüncesini sözcüklerle dile getirecektir. Bu nedenle, insanlar çok kez bilinen sözcükleri, kendi anlamlarından başka anlamlarda kullanmak zorunda kalırlar. Aynı sözcüklerle yeni duyguları anlatırlar[943].

Daha önce de söylediğimiz gibi, kelamda asl olan hakikattır. Durum böyle olmakla birlikte genellikle mecâzî anlatıma kayılır. Hakikattan mecâzî anlatıma geçiş yapmanın ise birçok sebebi,

---

[939] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 363; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 206.

[940] Râzî, *Mahsûl*, I, 149-151; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 364; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 206-207.

[941] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 44.

[942] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 70; Suyûtî, *İtkân*, II, 786; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 145; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 214.

[943] Bozkurt, *Türkiye Türkçesi*, s. 187-189.

gereği olabilir. Örneğin mecâzlı anlatıma başvurmayı gerektirici sebepler lafızla ilişkili olabileceği gibi anlamla da ilişkili olabilir. Bir başka ifadeyle lafız ya da mana mecâzı gerektirebilir[944]:

1- Lafızla ilişkili sebepler: Kelimelerin (müfredât) hafifliği (dile kolay gelmesi), terkibin düzgünlüğü, veznin selameti vb. kolaylaştırıcı sebeplerle mecâz tercih edilebilir[945]. Yine, الروضة lafzının المقبرة için kullanılması gibi mecâz lafzının dile tatlı gelmesi de mecâza sevkeden bir başka etken olarak zikredilebilir[946]. Manzûm yazıdaki (şiirdeki) kâfiye, mensûr (düz) yazıdaki seci, mecâzî lafıza uygun düşüp de hakikat cihetiyle aynı anlama delalet eden lafız uygun düşmeyebilir. Ayrıca bu gibi yerlerde mecâzî kelimenin kullanımının daha alışıldık, hakikatın ise garip ve vahşi olması da bu çerçeveye dahildir[947]. Kısaca, lafzın kendine has nitelikleri, mecâzî anlamı gerektiren lafzî sebeplerdir.

2- Anlamla ilişkili sebepler: Muhatabın hâlini ta'zim için, kendi lakabıyla hitap etmekten kaçınıp mecâza geçiş yapılabilir, örneğin muttakî bir adama سلام على أبي حنيفة denilebilir[948]. Hakîr ve çirkin görülmesinden ya da utanma duygusundan dolayı, ismini zikretmekten kaçınıp mecâz yoluna da gidilebilir ve قضاء الوَطَر من النساء anlamı الوطء lafzıyla, الاستطابة anlamı da الغائط lafzı ile ifade edilebilir. Örneğin أو لامستم النساء (Nisâ, 4/43) âyetindeki ملامسة kelimesi, الوطء'dan kinâyedir. Aynı şekilde كانا يأكلان الطعام (Mâide, 5/75) ifadesiyle de bir ihtiyacın görülmesinden kinâye edilmiştir[949]. Hakirliğinden dolayı التغوُّط yerine قضاء الحاجة denilmektedir[950].

Mezkûrun hâlini takviye için de mecâz getirilebilir. Örneğin, رأيت أسداً şeklinde denilmesi رأيت رجلا يشبه الأسد ifadesinden daha kuvvetlidir. Bu iki ifade arasındaki vurgu farklılığından dolayı mecâza yönelinmiştir[951]. Çünkü mecâz, bir şeyin melzûmu ile birlikte isbatıdır. Mecâz, bir hüccet ve beyyine (delil) ile yapılan dava, hakikat ise beyyinesiz dava gibidir. Örneğin رأيت أسداً cümlesi adamın cesaretine delaleti açısından, رأيت شجاعاً cümlesinden daha açıktır. Çünkü mecâzda melzûmun zikredilmesi, lâzımın bulunmasına bir delildir[952]. Şu halde hakikat lafzında tekit yoktur, ama mecâzda tekit vardır. Muhatap,

---

[944] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 39-41.

[945] Râzî, *Mahsûl*, I, 141; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 40.

[946] Râzî, *Mahsûl*, I, 141-142; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 317-318; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 93.

[947] Râzî, *Mahsûl*, I, 142; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 317-318; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360 (mecâzın özellikle bedii türlerine daha uygun düşmesi); el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 40; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 93-94.

[948] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 318; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 40.

[949] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 318 (el-Hemc'in ki küçük sinek demektir, câhil için istiâresi gibi); es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 40.

[950] Râzî, *Mahsûl*, I, 142; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360. Bir kelimenin anlam açısından çirkin çağrışımlarla dolu olması, bunun yerine mecâz yoluyla başka bir kelimenin kullanılmasına, daha sonra bu kelimenin de saygınlığını yitirip onun yerine başka bir kelime kullanılmasına sebep olmaktadır. Örneğin, kaza-yı hâcet için sırasıyla غائط - خلاء - كنيف - بيت أدب - مرحاض - دورة مياه - حمام (gâit - hela - .... hamam) kullanılması gibi. Bkz. Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 323.

[951] Râzî, *Mahsûl*, I, 142-143; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 318; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 40.

[952] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 94.

رأيت أسداً في سلاحه، وبحراً في بُرديه vb. ifadeleri duyduğunda, رأيت رجلا كريما أو شجاعا vb. ifadeleri duyduğundan daha çok etkilenir[953].

Bir sözcüğün kendi anlamı dışında kullanılması demek olan mecâzdan amaç, daha güzel, daha çekici, daha güçlü bir anlatım sağlamaktır[954]. Dolayısıyla mecâzlı anlatım sözü, yalın (hakikat) anlatımından daha ziyade güzelleştirir ve söz, mecâzlı anlatımla daha da güzelleşir[955]. Çünkü mecâz, bütün çeşitleriyle birlikte, hakikatten daha beliğdir. Zira, mecâzda anlamlar mahsusat şeklinde (somut bir şekilde) ortaya konulmakta, dikkat çekici, ilginç ve aklı uyarıcı şekiller sunarak zihinleri çalıştırmaktadır[956].

Bunların dışında, mecâzla ifade edilen anlamın hakikî lafzının olmaması, konuşmacı ya da muhatabın iletilmek istenen anlamın hakiki lafzını bilmemeleri mecâza sevkedebildiği gibi, dinleyicilerden bazılarına sözün kapalı olması istendiğinde herkesin anlamasından sakınmak amacıyla hakikî (yalın) anlatımdan kaçınıp sadece ilgili kişilerin anlayacağı mecâzî anlatım tercih edilebilir[957]. Şöyle ki, ayrıntı değil de genelleme kastedilebilir. Zira, anlatımın ayrıntılı olması kişiyi bazı sıkıntılara sokacak durumlarla karşılaşılabilir. Bu sebeple kasten kapalılık amaçlanır. Örneğin, Peygamberin Mekke'den Medine'ye hicret ederken Hz. Ebu Bekir'e kafirlerden birisi yanındakinin kim olduğunu sorar, o da: هذا رجل يهديني السبيلَ der. Bu ifade anlayışa göre farklı anlamlara gelebilir. Bu ifade, soruyu sorana bir cevap niteliği taşıdığı gibi (yol kılavuzu) aynı zamanda başka bir gerçeği de vurgulamaktadır: Beni doğru yola iletecek bir dinî mürşit. Bunun gibi konuşmacı, maksatını belirli bir dinleyiciye anlatmayı (bazı dinleyicilerin anlamasını sağlamayı) ve diğerinden sözün gerçek anlamını saklamayı amaçlayabilir[958]. Mecâza sevkedici bir başka sebep de mecâzın hakikatten daha bilindik olmasıdır[959].

bd - Hakikat - Mecâz İlişkileri

Lafızlar, asl-ı vaz'ında, ilk vazedildiklerinde belirli şeylere delalet etmekteydiler. Zamanla ve aklın gelişmesiyle birlikte, yeni yeni anlamların, kavramların anlatımına ihtiyaç duyulması sonucu,

---

[953] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 41. Tahkîr, tazim, beyân-ı hâl, mecâzdaki tekit dışında, terğîb (dinleyiciyi terğîb için hayat suyunun bazı içeçekler için istiâresi); terhîb (dinleyicinin sakınması, nefret edip uzaklaşması için bazı yiyeceklere istiâre olarak zehir denilmesi gibi); mübâlağa (adil bir adam için رجل عدل demek gibi); telattuf-ı kelam; tezyîn (Hind'in yüzünün مقلة الضبي'ye benzetilmesi gibi); teşvîh (yani çirkinleştirme, çirkin gösterme: سنخة yani kuru necaset lafzının ya da نقرتها الديكة'nin çil yüz için istiâresi gibi) vb. için de mecâza yönelme söz konusu olabilmektedir. Bkz. Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 94.

[954] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 75.

[955] Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 41.

[956] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 106; er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 75. Mecâz hakikattan, istiâre teşbihten, kinâye tasrihten daha güçlüdür. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 233; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 412-413; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 280; Dayf, *el-Belâğatu, tatavvur ve târih*, s. 184.

[957] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 317-318.

[958] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 251; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 369; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 203-204; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 87; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 126.

[959] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 317-318.

lafızlar, delalet ettikleri anlamları ile ilişkili bulunan başka anlamlara da aktarıldılar[960]. Örneğin, çiçek kelimesi ile "nebatın renkli, kokulu, süslü olan maruf kısmı"nı, kar kelimesi ile "kış mevsiminde gökten yağan beyaz madde"yi, servi kelimesi ile, "malum ağacı", ay kelimesi ile "dünyanın peyki olan yıldız"ı kasdetmesi, delalet bakımından hakikattir. Zira lafızla mana arasında bu yönden mutabakat vardır. Eğer çiçek zarif bir kızı, kar bir çarşafın beyazlığını, servi uzun bir boyu; arslan, secî (cesur) bir adamı, ay, güzel bir yüzü anlatmak için kullanılırsa, lafız, tahsîs olunduğu mana dışındaki bir sahaya kayacak, delalet de bu surette meydana gelecektir. Bu hali, yalnız kelimelerde değil, terkiplerde de görmek mümkündür: Kapısı açık tabirinin "misafir perverliğe", eli açık tabirinin "cömertlik"e, alnı ak tabirinin "haysiyetli oluş"a delaleti böyledir. Şu halde, bu gibi kullanımlar hakikatın dışındadırlar. Çünkü lafızlar, kendilerine tahsis olunan mananın dışında kullanılmışlardır[961]. Yukarıda verilen örneklerdeki kelimelerin aslî anlamları ile aktarıldıkları yeni anlamlar arasında ne gibi bir ilişki olduğu ortadadır. İlk anlam hakikat, sonraki anlam ise mecâz olarak isimlendirilmektedir. Bu açıklamalardan sonra şimdi hakikat-mecâz ilişkileri çerçevesinde önce hakikatın tanımını, çeşitlerini ve hakikatla ilgili bazı husûsları vermek istiyoruz. Öncelikle hakikatın tanımından başlıyoruz.

Hakikat, حقّ kökünden türeyen sâbit, müsbet ya da vâcip anlamında فعيلة vezninde gelmiş bir kelimedir. İletişim (tahâtub) açısından ele aldığımızda, hakikat, vazedildiği anlam için kullanılan lafız demektir[962]. Hakikatte, istiâre ve temsil söz konusu olmaz, lafız, takdim ve tehir edilmeksizin kendi yerinde kullanılır[963]. Hakikatın tanımı için, birbirine yakın ifadeler söylenmektedir: Hakikat, bir lafzın, tahsis edildiği mevzua delaletidir, yani bir söz aslında konulduğu (vazedildiği) belli bir manada kullanılırsa ona hakikat denir[964]. Bu tür hakikat, hakikat fil-müfret için söz konusudur. Bir de hakikat fil-mürekkep vardır ki bu da mürekkebin vazedildiği anlamda kullanılmasıdır[965]. Bir başka tanıma göre hakikat, bir lafzın bir anlam için vazedildikten sonra, bu lafızda kullanım esnasında herhangi bir tasarrufta bulunulmamasıdır[966].

Yapılan en kapsamlı hakikat tanımı ise Ebul Hüseyn el-Basrî'ye aittir: ما أفاد معنىً مصطلحاً عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب "Tehâtübün meydana geldiği vaz'a (adlandırmaya) göre üzerinde uzlaşılmış olan bir anlam ifade eden lafızdır." Aklî anlamlar bu tanımın dışındadır, çünkü üzerinde uzlaşılmış olan anlamlar vaz'î anlamlardır. "Tehâtübün meydana geldiği vaz'a göre" ifadesi, hakikatın üç türünü:

---

960 Bkz. er-Raîz, *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 75.

961 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 127.

962 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 341; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 167, *Mahsûl*, I, 111-112; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 358, 360; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 271; Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 42; Kazvînî, *Telhîs*, s. 292-293; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 217-218.

963 Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 203; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 355, *İtkân*, II, 753; el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 204.

964 Örneğin bkz. et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 791; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 82; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 127; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 49; Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 105.

965 et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 791.

966 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 161. Hakikat ve mecâzın başka tanımları için bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 112-116.

lugavî, örfî, ıstılahî ve şer'î hakikatleri kapsar[967]. Bu tanım هو اللفظ الدال على معنى بالوضع الذي وقع فيه ذلك الخطاب şeklinde söylenerek daha da geliştirilebilir. "Bir manaya delalet eden lafız" ifadesine, aklî anlamlar da girer, lugavî ve mecâzî anlamlar da. "vaz'la" ifadesiyle, aklî olanlar tanımın dışında tutulur. "O hitabın gerçekleştiği (vaz)" ifadesi de tüm hakikatleri tanımın içine sokar. Vaz', eğer dilde gerçekleşmişse dilsel hakikat, örfte gerçekleşmişse örfî hakikat, şer'ide gerçekleşmişse şer'î hakikat olur[968]. Şu halde hakikat da kendi içinde dilsel (lugavî), örfî (âm ve hâs) ve şer'î hakikat olarak üç kısma ayrılır[969]. Bu, lafzın, kullananın meramı dikkate alınarak yapılan taksim türüdür. Şer'î hakikate karşı çıkanlar vardır[970].

Lugavî yönden hakikat olan lafızlar, sema, arz, insan, feres lafızları gibi, kendi vazedildikleri anlamları ifade ederler. Bunların vaz'larında hakikat olduklarını gösteren iki durum vardır. Birincisi, bunlar vazedilirken (muvâzaa) üzerinde uzlaşılan anlamlara delalet ederler ki, hakikatın faidesi ve anlamı budur. İkincisi, bunlar lugavî vaz'larında kullanılmışlardır. Bundan sonra bunların durumu ya aslî anlamlarında kullanılması söz konusu olur ya da aslî anlamının dışında kullanılmaları. Eğer birinci durum olmuşsa, bu kesinlikle hakikat, eğer aslî anlamı dışında kullanılmışsa bu da mecâz olur. Mecâzın daha önceden bir hakikatı olmalıdır (mecâz, hakikatten sonra gelir). Şu halde hakikatın kabul edilmesi gerekir. Şu halde lugavî hakikat, lafzın, kendisine mahsus manaya delaletidir. Dilde, yırtıcı hayvan için vazedilen Esed lafzının bu anlamda kullanılması lugavî bir hakikattır[971].

İkinci tür hakikate gelince, örfî hakikat, lafzın lugavî müsemmasından kullanım örfüyle onun gayrına nakledilmesidir. Yeni şartlar bazı lafızlara yeni manalar kazandırabilir. Bu hâl sonunda ya eski mana büsbütün unutulur ya da her iki mana birlikte yaşar. Bir lafzın örfle kazandığı yeni mana ya bütün kavmin müşterek dehâsının mahsûlü olur ya da belirli zümrelere ait bulunur. Bu çerçevede örfî hakikat, hâs ve âm olarak da ikiye ayrılır[972].

Lugavî hakikatın, bütün bir kavim içinde kazandığı yeni mana örfî âm hakikat (topluma hâs örfî hakikat) adını alır. Şöyle ki, mecâzın kullanımı iyice yaygınlaşıp, hakikatın kullanımı yadırganacak bir duruma gelebilir. Örneğin, حُرِّمت الخمرُ ifadesinde olduğu gibi muzâfın hazfi ve muzâfun ileyhin onun yerine konulmasında, yasaklama şaraba izafet edilmiştir, yani lafız itirabiyle haram kılınan şaraptır. Hakikat kullanımında ise yasaklama şarabın içilmesine izafet edilir. Şu halde söz konusu ifadedeki kullanım bir mecâzdır. Bu mecâz şekli ise, hakikatten daha bilindik hale gelmiştir ve hakikatten daha önce anlaşılabilmektedir. Yine bir şeyin, kendine benzer bir şeyin ismiyle

---

[967] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 24. Râzî'nin mecâzı tanımı ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غيرُ ما اصطُلِح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطبُ بها، لعلاقة بينه وبين الأول şeklindedir. Râzî, mecâzda, özellikle ikinci ve birinci anlam arasındaki ilişkinin gereğine işaret etmektedir. Çünkü aralarında bir ilişki olmazsa, yeni bir vaz' oluşacaktır. Bu tanımdaki ğayr lafzını ve en sonda gelen iki anlam arasındaki ilişki lafızlarını kaldırırsak karşımıza hakikatın tanımı çıkar. Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 112.

[968] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 25-26. Şer'î, lugavî ve örfî hakikat tanımı için bakılabilir: Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 359; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 217.

[969] Râzî, *Mahsûl*, I, 81, *Mahsûl*, I, 112: Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 359; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 274-275; Kazvînî, *Telhîs*, s. 294; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 217; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 791; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 24-26; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 161-162; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 128-129 (taksim).

[970] Râzî, *Mahsûl*, I, 119; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 274-275.

[971] Râzî, *Mahsûl*, I, 89, 117; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 26.

[972] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 26-27.

isimlendirilmesi durumu, örneğin, konuşmacının hikaye ettiği kelamının onun kelamı olarak isimlendirilmesi, İmru'l-Kays'ın kasidesini inşâd edene, onun İmru'l-Kays'ın kelamı olduğunun söylenilmesi mecâzdır. Çünkü hakikatte, onun kelamı onun söylediğidir, bu sözün hikayesi ise başkasının kelamıdır ve başkasına izafeti ise mecâzdır, ancak örfen hakikat olmuştur. Bir şeyin, kendisiyle bir ilişkisi olan şeyin ismiyle isimlendirilmesi çerçevesinde, ihtiyacın giderilmesinin (kaza-yı hâcet) mecâzen الغائط (kuytu) lafzıyla anlatılması da örfî âm bir hakikate bir örnek oluşturur. el-Gâit, sakin güvenli yer demektir. *Gâit* lafzı söylendiğinde ilk anlaşılan anlamı hakikat anlamı değil mecâzıdır ki bu da ihtiyacın giderilmesidir. Bu gibi mecâzlar, dil topluluğunca bir uzlaşım yoluyla hakikat olmuşlardır. Akla ilk gelenler de lugavi vaz'î hakikatleri değil mecâzî (son tahlilde örfî âm hakikat) anlamlarıdır[973].

Yine, *dâbbe* gibi bir lafzın, lugavî hakikat açısından delalet ettiği müsemmasının bazıları ile kasredilip, bu şekilde tahsis edilmesi de topluma hâs örfî hakikat çerçevesinde değerlendirilir. Bu lafız, lugavî vaz' itibariyle kurttan tutun fil'e kadar hareket eden bütün hayvanlara delalet ederken, sonraları örfle bazı hayvanlara kasr edilip tahsis edilmiş ve hareket eden canlılardan dört ayaklı (tırnaklı) olanlar için kullanılır olmuştur[974]. Aynı şekilde *Cin* ve *Kârûra* lafızları da benzer bir anlam değişikliğine uğramışlar, bunlardan Cin lafzı, lugavî hakikat yönüyle gözün göremediği, gözden gizli kalan her şey için, kârûra lafzı da sıvıların konulduğu şey iken, cin lafzının gözlerden gizli olan bazı şeylere, kârûra lafzının da bazı kaplara tahsis edilerek, anlamının daraltılması örfî hakikat olarak kabul edilir. Bu lafızların anlamları daraltılmış kullanımları, örfî hakikat dahilindedir[975].

Örf-i hâs ise belirli bir çevre demektir. Farklı dallarda kullanılan terimler, bu gruba dahildir. Yani bu terimler, örfî hâs hakikat olarak değerlendirilir. Bu terimler, her ne kadar lugavî vaz'ları dikkate alındığında farklı bir anlama delalet etse de, belirli bir alandaki kullanımları dahilinde hakikattirler. Örneğin kelamcıların cevher, araz, kevn gibi, nahivcilerin ref, nasb, cezm, hâl, temyiz gibi, usulcülerin kesr, kalb, fark, âm, hâs vb., yine meslek ve sanat ehlinin sanat ve mesleklerinde kullandıkları lafızlar, bütün bunlar, ilgili oldukları alanlarda ilgililerin bildikleri ve üzerinde uzlaşıp vazettikleri ve bu yeni anlamlarında kullandıkları örfî hâs hakikatlerdir[976].

Diğer bir hakikat türü olan şer'î hakikat ise, bir lafzın şeriatte kazandığı manaya delaletidir[977]. Şer'î hakikatta, lafız, ilk vazedildiğinde dil açısından delalet ettiği şeyin dışındaki bir anlama aktarımı, delaleti söz konusudur. Salat, zekat, hac, müslim, mümin, fâsık gibi lafızlar bu çerçevededir[978].

Zeydiyye imamları, Haricîler ve Mutezile'nin cumhuruna göre bu isimler, şer' ile başka anlamlara nakledilmişler ve bu lafızların lugavî anlamları unutulup gitmiştir. Örneğin *Salat* lafzı, bilinen mahsus amelleri (kıyam, rükû, secde vb.) ifade eder. Aynı şekilde zekat ve oruç lafızları da böyledir. Bunlar, lugavî anlamlarını değil sadece hakikat yönüyle bu (şer'î) anlamları ifade ederler. Bu

---

[973] Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 117-118; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 27. Ayrıca bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 275.

[974] Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 110; Râzî, *Mahsûl*, I, 118; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 275; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 27.

[975] Râzî, *Mahsûl*, I, 118; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 27-28.

[976] Bkz. Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 110; Râzî, *Mahsûl*, I, 118-119; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 275; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 28.

[977] Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 42-43; Râzî, *Mahsûl*, I, 119; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 275.

[978] Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 110; Râzî, *Mahsûl*, I, 119; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 28.

lafızlar lugavî hakikatından tamamen soyutlanmış olarak küllî bir şekilde bir aktarma değildirler. Kadı Ebu Bekr el-Bâkıllânî, bu lafızların yine lugavî delaletlerinin bulunduğunu ve naklin küllî olmadığını söylemiştir. Yine Ebu Hâmid el-Gazâlî de bu lafızların lugavî anlamlarına delalet ettiklerini, ancak şer'in anlamlarda bazı tasarruflarda bulunduğunu söylemiştir. Ona göre, örneğin salat lafzı duaya delalet eder, ancak şer'î bu anlam üzerinde bazı tasarruflarda bulunmuş, dua anlamına bazı ziyadeler getirmiştir. Aynı şekilde "savm" lafzı da temelde imsâk anlamına delalet eder, ancak bu anlama bazı şartlar getirilmiş, bazı ziyadeler eklenmiştir[979]. İmamu'l-Harameyn ve Gazâlî ve İmam ve takipçileri örneğin salat ve sıyam lafızları hakkında kısaca şunları söylemektedirler: Lugavî anlamındaki salat, şer'î anlamdaki salatın bir cüzüdür. Bu, cüzü zikrederek küllü kastetme türündendir ve lugavî mecâzdır, bu anlamla yayılmış ve böylece şer'î hakikate dönüşmüştür. Yine *savm* da böyledir, imsâk demektir. Şeriatte imsak, yeme, içme ve bazı diğer şeylerle birlikte uzak kalmak demektir. Hac da böyledir. Hac, dilde kast (yönelme) demektir ve bilinen Hac ibadetinin bir cüzüne delalet eder[980].

İbn el-Hatîb er-Râzî'ye göre ise bu lafızlar, hakikatleriyle lugavî anlamlara, mecâzlarıyla şer'î anlamlara delalet ederler. Muhtar görüş ise şöyledir: Şer'i, bu lafızları başka anlamlara delalet etmek üzere nakilde bulunmuştur. Bu lafızlar aynı zamanda lugavî anlamlarına delalet etmektedirler. Bu lafızlar, şer'î anlamlarında hakikattirler. Zira, bu lafızlar söylendiğinde akla gelen ilk anlamları, şer'î anlamlarıdır, bu da bu lafızların şer'î hakikat anlamında olduğunu gösterir. Örneğin فلان يصلي denildiğinde akla ilk gelen anlamı, namaz kılmaktır. Dua anlamı da buna dahildir. Şu da var ki, bu lafızlar zikredildiğinde, şer'i hitapta uzlaşılmış bir anlam ifade ederler. Şu halde bu lafızların şer'î anlamlarına delaleti hakikat cihetiyledir[981].

Yukarıda saydığımız türler, vaz'î hakikatın türleridir. Vaz'î hakikatle birlikte bir de aklî hakikat söz konusudur. Bir diğer hakikat türü olan aklî hakikat, bir şeyin (fiil ya da fiilimsinin) muhataba göre zâhirde sahip olduğu şeye isnât edilmesidir. أنبت الله الشجر ifadesi gibi[982]. Bu tür hakikat, mecâz-ı aklî'nin mukabilidir. أنبت الله البقل، وشفى الله المريض، وكسا خدم الخليفة الكعبة، وهزم عسكر الأمير الجند، وبنى عملة الوزير القصر örneklerinde hep aklî hakikat söz konusudur.

Hakikatlerin hükümlerine gelince hakikatler, dil (lügat), örf ve şer'i cihetiyle üçe ayrıldığına göre, bu üç kısmın her birinin kendisiyle ilişkili hükümleri olacaktır. Bunlar şunlardır.

Birinci hüküm, lugavî vaz'la ilgilidir. Lugavî hakikatın, delalet ettiği şeyde hakikat olarak hükmedilmesi, ancak, aslî mevzûunda kullanıldığında söz konusudur. Şu halde öncelikle onun vazedilmesi gerekir. Vazedildikten sonra (yani vazedilmesinin ikinci durumunda) aslî mevzûunda kullanılmışsa hakikat, bunun dışında, hilafında kullanılmışsa, mecâz olur. Bu sebeple muhakkikler, birinci vaz'ın ne hakikat ne de mecâz olmadığını söylemişlerdir. Çünkü hakikat, lafzın aslî mevzûunda kullanılması demektir. Şu halde hakikat, kendisinden önce vaz' olmuşsa hakikat olur yani bir lafza hakikat denmesi birinci vaz'dan sonra gerçekleşir. Mecâz ise aslî mevzûu dışında kullanılan lafızdır.

---

[979] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 276-277; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 28-29.

[980] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 277.

[981] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 29.

[982] Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 43; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 173; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 399; Kazvînî, *Telhîs*, s. 45; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 161-162; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 81-82.

Mecâz da birinci vaz'dan sonradır. Şu halde, lafzın hakikat veya mecâz olmasının şartı, birinci vaz'ın meydana gelmesidir. Buna göre birinci vaz, hakikat olmadığı gibi mecâz da olamaz[983].

İkinci hüküm, örfî hakikatlerle ilgilidir. Örfî hakikatler, öncelikle lugavî vaz'ı gerekli kılar. Çünkü örfî hakikatler, âm ya da hâs çevrede kullanılmasıyla ilintilidir. Lugavî yönden hakikat olan bir lafız, toplum ya da bir grup içerisinde kullanılmasıyla örfî hakikate dönüşür. İsmin müsemmasının bir kısmıyla sınırlandırılması, onun kendisinden önce bir âm vaz'ı gerektirir. Lafzın mecâzî anlamının daha önce anlaşılması yönüyle hakikat olması ise, hâs kullanımdaki gibidir. Kendisinden önce bir lugavî vaz'ı gerekli kılar. Yani hakikatı örfî olanlardan önce lugavî vaz' vardır. Lugavî hakikatler asıl (ilk) vaz'a örfî hakikatler ise lugavî vaz'a bağlıdır.

Üçüncü hüküm, şer'î hakikatler hakkındadır. Şer'î ve dinî hakikatlerde naklin, öncelikle bir lugavî vaz'ı olmalıdır. Yani ilk vaz, lugavî vaz'dır[984]. Bu açıdan ele alınınca, bizce, şer'î hakikatın da bir örfî hâs hakikat olduğu söylenmelidir. Yukarıda da zikredildiği üzere kullanımdan önce bir lafza ne hakikat ne de mecâz denmez. Hakikatte, vaz' ile kastedilen lafzın bir anlama kendisi ile delalet etmesinin belirlenmesi söz konusudur, eğer lafız, bir anlama bir karine ile delalet ederse mecâz durumu ortaya çıkar[985]. Zira, hakikata ilişkin genel hükmümüz şudur: Hakikat, mecâza tercih edilir. Lafzın hakikatı ile izahı mümkün ise, hüküm hakikat hakkında sabit olur. Hakikatle amel etmek mümkünse mecâz düşer. Çünkü mecâz, hakikatın halefidir, aslolan hakikattır.

Zikredilen bilgiler ışığında, 'bir lafzın hem hakikat hem de mecâz olması mümkündür', diyebiliriz. Şöyle ki, bir lafız iki ya da tek bir anlam açısından iki farklı vaz'la, hem hakikat hem de mecâz olabilir. Örneğin lafız, dilde belirli bir anlam için, şer'ide ya da örfte başka bir anlam için vazedilebilir. Bu lafzın (dil, örf ya da şer'ideki) bu iki anlamdan birinde kullanımı, o vaz'a göre hakikat, diğer vaz'lara göre mecâz olur[986]. Namaz, zekat, oruç ve hac gibi dinî lafızların şer'î açıdan hakikî manasında, lügat açısından da mecâzî manasında olmaları, bir lafzın aynı zamanda hem hakikat hem de mecâz olabileceğini göstermektedir. Ancak tekrarlamak gerekir ki, bu durum şer'î, lugavî, ıstılahî ve örfî vaz' gibi iki farklı itibarla gerçekleşebilir[987]. أسد lafzı, dilsel hakikatte mahsûs hayvana delalet eder, bu lafız cesur adam anlamında mecâz olarak kullanılabilir. حِمَار lafzı, bilinen hayvan anlamında hakikat, belîd (ahmak, aptal) anlamında ise mecâz olarak gelir. بَحْر lafzı, deniz için hakikat, kerim (cömert) için ise mecâzdır. Yine دابّة lafzı, dört ayaklılar için hakikat, diğerlerinde ise mecâzdır. دَابّة lafzının 'eşek' için kullanılması lugavî vaz' itibariyle hakikat, örfî vaz' itibariyle mecâzdır[988].

Tek bir lafzın tek bir vaz'da tek bir anlam itibariyle tek def'a'da (tek bir kullanımda) hem mecâz hem de hakikat olarak kullanılması ise muhâldir. Çünkü, bu, tek bir cihetten nefyin ve isbatın birleştirilmesi, birarada bulunması demek olur. Zira, bir lafız hakikat olması itibariyle mevzûunda

---

983 Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 182-183; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 29.

984 el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 30.

985 Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 168; Kazvînî, *Telhîs*, s. 293; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 791.

986 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 367; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II. 1468; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 82.

987 Bkz. Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 97.

988 el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 51.

kullanılır, mecâz olması itibariyle mevzûu dışında kullanılır[989]. Hakikî ve mecâzî anlam, bir lafzın kullanımda tek bir ıtlakla hem hakikî hem de mecâzî anlamının birlikte kastedilmediği, yani mecâzî ve hakikî anlam ikisi birlikte aynı anda beraber bulunmadığı gibi, her iki anlam da hükümle ilintili olamaz. Örneğin, لا تقتل أسداً ifadesinde "Esed" sözcüğü ile hem yırtıcı hayvan hem de cesur adam ikisi de birlikte kastedilemez. Eğer mecâzî anlamın kastedildiğine dair bir karîne bulunursa lafız bu mecâzî manaya tahsis edilmiş olur[990]. Çünkü lafız, anlam yönüyle bir kişinin elbisesi gibidir. Mecâz ödünç alınan elbise, hakikat ise sahip olunan elbise gibidir. Tek bir elbisenin tek bir durumda hem mülkiyete ait hem de ödünç alınmış olması mustahildir, aynı şekilde tek bir lafzın hakikat ve mecâz yoluyla bu anlamda birlikte kullanılması muhaldir. Örneğin, أو لمستم النساء (Nisâ, 4/43, Mâide, 5/6) âyetinde abdestin bozulmasında elle dokunma değil de mecâzî anlamında cinsel ilişki kastediliyorsa, -ki burada kastedilen cinsel ilişki anlamıdır, bu konuda dört imamın icmaı vardır-, şu halde elle dokunma abdesti bozmaz. Ancak Şafiî ve bazı arkadaşlarına göre hakikî ve mecâzî anlamın birarada bulunması, لا تقتل أسداً cümlesinde olduğu gibi, ikisinin birarada kastedilmesi sahih olduğu zaman, hem aslanı hem de cesur adamı kastedersen, caizdir[991]. Biz herşeye rağmen tek bir kullanımda ve tek bir açıdan mecâz ve hakikatın cem'edilemeceği kanısındayız[992].

Hakikat-mecâz ilişkisi çerçevesinde, hakikatın mecâza, mecâzın da hakikate dönüşmesi olgusu da ele alınmalıdır. Şöyle ki, hakikatın kullanımı azalırsa, örfen mecâz olur. Örneğin, دابّة lafzını kurtcuk ve karınca için kullanırsak örfen mecâz olur. Bu lafız dört ayaklılar için kullanılmasında bir uzlaşma olursa hakikat olur, bu lafzın sadece karınca için adlandırılmış olması ise örfî hakikat açısından bu lafzı mecâza dönüştürür. Mecâzın hakikat olması ise mecâzın sık kullanımına bağlıdır. Bir lafız ne kadar sık kullanılırsa, kullanımı çok olursa, örfî hakikat olur. Örneğin الغائط, bu kaza-yı hâcet için mecâzdır, hakikatı ise kuytu yer demektir. Sonra bu mecâz üzerinde uzlaşılmış, bu manada kullanımı çoğalmış ve lafız zikredildiğinde ilk akla gelen bu anlam olduğu için hakikate dönüşmüştür[993]. Bir lafzın önce bir manaya hakikat olarak konulması ve sonrasında o manayla ilişkili başka bir manada kullanılması da hakikatın mecâzlaşması olarak değerlendirilebilir. Mecâzlaşan bu lafzın kullanımının yaygınlaşması ile kelimenin yeni anlamı o kelimenin asıl manası gibi anlaşılmasına yol açabilir, yani mecâzın hakikatleşmesi söz konusu edilebilir[994]. Yine bir lafzın önce bir anlamda vazedilmesi sonra bu kelimenin şer'î ve kanunî bir terim olarak başka bir manada kullanılması da hakikatın mecâzlaşması

---

[989] Râzî, *Mahsûl*, I, 147-148; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 368; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 51-52; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 90; Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 100.

[990] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 90; Koca, Tahsîs, s. 81.

[991] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 90.

[992] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1386.

[993] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 49. Ayrıca bakılabilir: Râzî, *Mahsûl*, I, 147-148; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 367-368; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 207; Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, s. 105.

[994] Râzî, *Mahsûl*, I, 147-148; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi'l-luga*, s. 302. Ayrıca bkz. er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, s. 193.

olarak değerlendirilebilir[995]. Şunu da hatırlatmalıyız ki, eğer hakikatı dilsel, örfî, şer'î ve yine mecâzı da dilsel, örfî ve şer'î olarak yapılan taksimini dikkate alırsak, bu durumda söylediğimiz bu durumların tekrar yeniden ele alınması gerekir. Belki şöyle de söylenebilir: Tek bir vaz' (sınıflandırmayı dikkate alıyoruz burada) açısından bir lafız, hakikatten mecâza dönüşebilir. Ancak aynı vaz, başka bir vaz' açısından değerlendirildiğinde bunun mecâzlığından değil hakikatlığından söz ediyoruz. Dua lafzı şer'î hakikatte namaz anlamına geliyorsa bu dilsel vaz' açısından mecâz olarak değerlendirilir ancak, şer'î vaz' içinde bir hakikattır.

Bazı kelimeler için bazen hakikat, bazen mecâz bazen de ikisi de söz konusu olmayabilir. Bu üç ihtimale göre bazı kelimeler, sadece hakikat olurlar, bazı kelimelerin mecâzı olmaz, bazı kelimelerin de ne hakikatlık ne de mecâzlık durumundan bahsedilir. Örneğin, Zeyd, Amr gibi özel isimler, ne hakikat ne mecâz olgusuna dahil değillerdir. Çünkü bunlar hayvan, adam (racul), siyahlık (sevâd) gibi bir delaletleri yoktur, aksine sadece kişileri birbirinden ayırmaya yararlar[996]. Sadece hakikat olarak kullanılan kelimeler ise zamirler (muzmar isimler) ve işaret isimleridir. Bunlarda mecâz söz konusu değil, mutlak olarak hakikattırlar. هو، هما، هم، هن، أنا، نحن، إياك gibi zamirler, ذا، ذاك، ذان، هؤلاء gibi işaret isimleri gibi müphem isimlerin yanında, Ma'lum, Mezkûr, Mechûl lafızları gibi üzerinde hiçbir ibhâm bulunmayan isimler de mübhem isimler gibi olup, bunların hepsi, kendileri için vazedildikleri hakikatlerinde kullanılan anlamlarının zahirinin delalet ettiği şeylerde nastırlar. Bunlarda hiçbir mecâz söz konusu değildir. Çünkü kendisi için vazedilen her şey bu konuda hakikattir[997]. Ancak, bir kişiye başka birinin ismiyle hitap edilmesi mecâz konusudur. Bu durum özellikle genelleşme olgusu dediğimiz anlam olayında, yerme ya da övmeye konu olabilecek, bu niteliklerle nitelenen kişilerin isimlerinin kullanılması ile meydana gelir: Ahmet isimli birine Hâtim denilmesi gibi.

Bütün bunlarla birlikte, قرأت سيبويه، قرأت البُوَيطي، والمزنيّ، والزمخشري şeklindeki kullanımlar, özel isimlerde noksanlıkla mecâz olabileceğini göstermektedir. Örneğin burada kastedilen كتاب هؤلاء şeklidir. Bir benzeri durum zamirlerde de söz konusu olabilmektedir. Şöyle ki, çoğul için kullanılan "biz" zamirinin نحن şeklinde tazim için söylenmesi, aynı şekilde yakın ve mevcut için kullanılan "bu" ism-i işaretinin أعجبني هذا الرجل şeklinde gâib için kullanılması, mecâza konu olur[998].

Daha önceden de belirttiğimiz gibi, ilk vaz' (adlandırma), hem hakikattan hem de mecâzdan soyutlanmıştır. Hakikat ya da mecâz olgusu lafızlarda, ilk vazdan daha sonraları mümkün olur. Bu gibi lafızlar, mecâz değillerdir, çünkü gayr-ı mevzûunda kullanılmamışlardır; hakikat da değillerdir, çünkü mevzûunda kullanılmamışlardır. Zira, bir lafzın hakikat olması ilk vazdan sonra olur, daha öncesinde

---

[995] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 302.

[996] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1469; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 49-50. Krş. Râzî, *Mahsûl*, I, 137.

[997] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 50.

[998] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 50.

bir vaz' yoksa, ilk vaz' hakikat ya da mecâz olarak adlandırılamaz[999]. Çünkü mecâz ve hakikattan her birinin gerçekleşme şartı kullanımdır. Kullanım olmayınca, ne mecâz söz konusudur ne de hakikat[1000].

be - Mecâz Çeşitleri

Hakikatın lugavî, örfî-i âm, örfî-i hâs, şer'î olmak üzere bir takım çeşitlere ayrılması gibi, mecâz da aynı bölünmeye tâbi tutulmuştur. Çünkü, bunların birbiriyle münasebeti tekabül suretiyle kendini göstermektedir. Şu halde mecâz, lugavî, şer'î ya da hâs örfî veyahut da âm örfî olarak çeşitlere ayrılırlar. Hakikatı vazeden, dili vaz'eden ise bu lugavî hakikattir, dili vazeden Şâri ise, hakikat de şer'î hakikat olur, aksi halde ya âmm örfî ya da hâs örfî hakikat olur, yani hakikatın örfî ya da âm olması ya lugavî yahut şer'î olması vazediciye nisbetle gerçekleşir. Mecâz ise, uzlaşmanın (tahâtub) olduğu vaz' ve lafzın, bu vaz'da vazedildiği anlamın dışında kullanılması, dilin vaz'ı ise mecâz lugavî, şer'î'nin vaz'ı ise şer'î, aksi halde ya âm örfî ya da hâs örfî olur. Hâs, lugavî anlamından nakledenin nahivci, sarfçı, kelamcı vb. olmasıdır. Aslında şer'i de buna dahildir ancak konumundan dolayı bundan çıkarılmıştır. Âmm ise nakledeni belli olmayandır. Nahivci lafzı ancak, nahiv tahsilinde kullanmak için vazeder, yani hâs türünden bir mecâzdır. Yani hâs vaz-ı mecâzda mahsus bir durum (özel) için vazedilmektedir. Hâs örf, ıstılâh olarak adlandırılır[1001]. Örneğin, muhatap, Aslan lafzını örf-i lugaya göre, bilinen yırtıcı hayvan için kullanırsa bu lugavî hakikat olur, cesur adam için kullanırsa lugavî mecâz olur. Salat lafzını, Şâri' bilinen ibadet için kullanırsa şer'î hakikat olur, dua için kullanırsa şer'î mecâz olur. Fiil lafzı, nahivci fiil lafzını isim harfin mukabili olarak kullanırsa ıstılahî hakikat olur, hades (eylem, hareket) için kullanırsa ıstılâhî mecâz olur. Dâbbe lafzı, örf-i âmda dört ayaklılar için kullanılırsa örfî hakikat, yeryüzünde hareket eden her şey için kullanılırsa örfî mecâz olur[1002]. Mecâzın bu türleri, lugavî ve müfret mecâz için söz konusudur.

Mecâz, müfret (kelimede mecâz, mecâz lugavî de denir) ve mürekkep (buna isnadî ve aklî mecâz da denilmektedir, nisbette bir mecâz söz konusudur) olarak da iki kısma ayrılmıştır[1003]. Cesur olana aslan demek bir müfret mecâz ya da müfrette meydana gelen bir mecâzdır[1004]. Müfret (lugavî) mecâz, vazedildiği anlamın kastedilmediğini gösteren bir karine ile birlikte, (uzlaşmanın sağlandığı) vazedildiği anlamın lâzımında kullanılan lafız olarak tanımlanabilir. Vazedildiği anlam ile vazedildiği anlama lâzım olan arasında muteber bir alâka vardır[1005]. Terkipte mecâz ise müfret lafızlardan her birinin aslî mevzûunda kullanıldığı halde mecâzın sadece terkipte olmasıdır. Mürekkep mecâzda kelimeler vazedildikleri anlamlarında kullanılmaktadır ancak bu kelimelerin birbirlerine isnat edilmesinde mecâz meydana gelmektedir ve bu da aklî bir hükümdür. Bu tür mecâzda fiilin ya da

---

[999] Râzî, *Mahsûl*, I, 81; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1469; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 50.

[1000] Râzî, *Mahsûl*, I, 89; el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 207.

[1001] Kazvînî, *Telhîs*, s. 294-295; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1461-1462; eş-Şemsân, *"Cevânib mine 'l-istihdâmi 'l-vazîfi lil 'luga"*, s. 60.

[1002] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1462; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 184-185. Ayrıca bakılabilir: et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 217.

[1003] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 294-295; Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 362; Suyûtî, *İtkân*, II, 753-755; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1456, 1459, 1464 ; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 35; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 78; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 143.

[1004] Râzî, *Mahsûl*, I. 133; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 295; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 37; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 162.

[1005] Kazvînî, *Telhîs*, s. 293-295; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 217-218; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1459; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 92; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 143, 156.

fiilimsinin, bir ilişkiden dolayı aslen sahip olmadığı bir şeye isnat edilmektedir[1006]. Terkipteki mecâza, yapısal mecâz da denilebilir. Yukarıda müfret ve mürekkep olarak ele alınan mecâz çeşitlerini, lugavî ve aklî mecâz olarak değerlendirmek daha uygundur.

أشاب الصغيرَ وأفنى الكبيرَ كرُّ الغَداةِ ومرُّ العَشِيّ

beyitinde[1007], müfret lafızlardan her biri aslî mevzûunda kullanıldığı halde, işâbe (yaşlandırma) ve ifnâ (yoketme, öldürme)nın "كرّ الغادة ومرّ العشيّ"e isnat edilmesi yönüyle mecâz meydana gelmiştir. Bu ise hakikata uygun değildir. Çünkü işâbe ve ifnâ ancak Allah'ın fiiliyle olur, كر الغداة ومر العشي değil. Aynı şekilde وأخرجت الأرضُ أثقالَها (Zelzele, 2), أخذت الأرض زخرفها وازّينت (Yûnus, 10/24) âyetlerinde de durum böyledir. Bu ve benzeri ifadelerde (örn. بي ine İbrâhîm, 14/36, Enfâl, 8/ 2 âyetlerinde) mecâz, müfredât yönüyle değil, isnat ve izafet yönüyle olmaktadır[1008]. Mecâzın hem müfret hem de terkipte olması ise قولك لمن تراعيه أحياني اكتحالي بطلعتك için demen gibi. Burada ihyâ lafzı aslî mevzûunda kullanılmamış ve ayrıca iktihâl da ihyâ'ya isnat edilmiştir, oysa hakikatta bu isnat gerçeği yansıtmamaktadır. Böylece hem müfrette hem de terkipte mecâz meydana gelmiştir[1009].

Mecâz-ı mürekkep için de bazı türler zikredilmiştir. (Kendisi için vazedildiği) aslî anlamın kastedilmesine engel bir karine ile birlikte bir ilişkiden dolayı, kendisi için vazedilen anlamı dışında kullanılan mürekkep lafza mürekkep mecâz denir. Eğer ilişki (alâka) müşâbehet (benzerlik) dışında olursa bu durumda mürekkep mecâz-ı mürsel olur. İnşâda kullanılan tüm haberî mürekkepler ve haber için kullanılan tüm inşâî mürekkepler böyledir[1010].

[1006] Râzî, *Mahsûl*, I, 133, 139; Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 94; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 295; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 378-379; Suyûtî, *İtkân*, II, 753-755; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 37; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 162; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 78; 143-144.

[1007] Beyit, Ka'b b. Züheyr b. Ebi Sülmâ el-Müzenî'ye aittir. Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, II, 182 (beyit, burada es-Salatân el-Abdî'ye nisbet edilmiştir).

[1008] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 169-172, 181, *Mahsûl*, I, 133; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 294-295; Kazvînî, *Telhîs*, s. 47-49; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 37-38. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 379. el-Alevî, yukarıda verilen Zelzele, 2; Bakara, 61 (تنبت الارض) ve Yûnus, 10/24 âyetleri, aslî mevzûuları dışında kullanılmış lugavî mecâzlardan sayar. Ona göre, mürekkep mecâzlar da lugavî mecâzlardır. Ancak, İbnu'l-Hatîp er-Râzî, mürekkep mecâzların tümünü aklî mecâz olarak değerlendirir. Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 173; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 38.

[1009] Râzî, *Mahsûl*, I, 133; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 38. Benzeri ifadeler için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 171; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 259. Kazvînî, aklî mecâzı dört kısma ayırmıştır. Mecâzın iki unsurunun (müsnet, müsnedun ileyh) hakikat olması, أنبت الربيعُ البقلَ gibi (lafızlar gerçek anlamlarında kullanılsalar da isnat mecâzdır), ikisinin de mecâz olması, أحيا الأرض شباب الزمان gibi, birbirinden farklı olması, أنبت البقلَ شبابُ الزمان، وأحيا الأرض الربيع ve إذا تُليت عليهم آياته زادتْهم إيماناً (Enfâl, 8/2), يذبّح أبناءهم (Kasas, 28/4), ينزع عنهما لباسَهما (A'râf, 7/27), يوما يجعلُ الولدانَ شيباً (Müzzemmil, 73/17), وأخرجت الأرضُ أثقالها (Zelzele, 99/2) âyetlerinde olduğu gibi. Bkz. Kazvînî, *Telhîs*, s. 48-50.

[1010] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1460; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 205-206; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 110. İbn Cinnî, inşâî bir siganın haberî bir sigaya dönüşmesini şu sözleriyle ifade etmektedir: İstifham lafzı, taaccub anlamı içerdiğinde habere dönüşür. Örneğin مررت برجل أي رجل ifadesiyle üstünlük yönüyle (fazl) tam bir adam olduğundan haber verilmektedir. Burada kişi müstefhim konumunda değildir. مررت برجل أيّما رجل ifadesinde de aynı durum söz konusudur. Burada mâ zaidtir. İstifhamın aslı haberdir. Taaccub ise bir haber çeşitidir. İstifhama taaccub anlamı girerek, istifhamı haberî aslına döndürmüş gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Şu ifadelerde de aynı durum sözkonusudur: "أنت قلت للناس (Mâide, 5/116), آ لله أذن لكم (Yûsuf, 10/59), ألستُ بربكم (A'râf, 7/172) ifadeleri أنا كذلك. لم يأذن لكم. ما قلت لهم takdirindedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 272.

فعلى الصبا وعلى الزمان سلام ذهب الصبا وتولّت الأيام

beyiti, her ne kadar asl-ı vaz'ında ihbâr (haber verme, bilgilendirme) için olsa da, bu makamda gençliğin yokoluşuna, kayboluşuna tehassur ve tehazzun (hüzünlenme) inşâsında kullanılmıştır. Aslî anlamın (ki bu ihbâr, bildirme, haber vermedir) kastedilmesine engel karine, فعلى الصبا وعلى الزمان سلام ifadesidir[1011].

Eğer mürekkep mecâzın alâkası (ilişkisi) müşâbehe (benzerlik) olursa temsîlî istiâre olarak adlandırılır (bu da, müşebbeh ve müşebbehün bihten her birinin birçok şeyden çıkarılmış bir hey'et olmasıdır)[1012]. الصيف ضيعتِ اللبن (Sütü yazın kaybettin) ve إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ve أحشفا وسوء كيلة gibi[1013]. Kullanımı yaygınlaşmış temsilî istiâreler ise mesel olarak adlandırılır[1014]. Mürekkep mecâzdaki benzerlik ilişkisi, bağlamın benzerliği olmalıdır.

Aklî mecâz, mecâz hükmî, mecâz fi'l-isnat, isnat mecâzî, mecâz fi'l-isbât, mecâz fi't-terkîb, mecâz fi'l-cümle gibi isimlerle de adlandırılmaktadır. Mecâz-ı aklî, fiilin ya da fiilimsinin (mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl... yani fiilin amelini yapan müştaklar), isnatın hakikî olmasını engelleyici bir karine ile birlikte bir ilişkiden dolayı sahibi dışındakine isnat edilmesidir. جاء زيد، بكر كاتب ifadelerinde hakikî isnat söz konusudur. Bu durum ise şöyle gerçekleşir: Ma'lûm fiiller, gerçek fâili dışındaki bir şeye, mechul fiiller de gerçek mef'ûlleri dışındaki bir şeye isnat edilirler[1015]. Mebnî lil fâil yapıdaki bir fiilin hakikî fâiline, mebnî lil mef'ûl bih yapıdaki bir fiilin hakikî mef'ûl bihi'ne isnat edilmeleri hakikattır, bunların dışında başka bir şeye isnat edilmeleri ise mecâz olarak değerlendirilir[1016]. أراد الحائطُ أن يقعَ ve yine جداراً يريد أن يَنْقَضَّ (Kehf, 77) âyetinde fiil, hakikatta sahibi olmayan bir şeye izafet edilmiştir[1017]. Bu mecâz türünde, kelimeler aslî anlamlarında kullanılır, kendi anlamları kastedilir ve ne tevriye ne de tariz söz konusu değildir yani mecâz lafızda değildir, aksine hükümdedir. نيارك صائم، وليلك قائم، و نام ليلي وتجلّى هَمّي ve yine فما ربحت تجارتُهم (Bakara, 2/16) ifadelerinde

---

[1011] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 205-206.

[1012] Kazvînî, *Telhîs*, s. 322-324; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 191, 240-241; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1460; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 205-206.

[1013] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 205-206.

[1014] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 230; Kazvînî, *Telhîs*, s. 324; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 241. إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى Bu mesel, bir işte (emr, durumda) tereddüt eden, bazen ilerleyip bazen de çekinen kişi için söylenir. Burada istiârenin uygulanışı ise şöyledir: bir şey yapmaya yönelmede ve çekingen durmada tereddüt eden kişinin durumu, bir adım ileri atıp, bir adım geri atan kişinin durumuna benzetilmiştir. Bu meseldeki câmi ise her ikisindeki hayret, şaşkınlık olup, temsîlî istiâre yönüyle istiâresi yapılmıştır. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 206-207.

[1015] Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 94; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 169-172; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1456; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 184-185; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 117; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 81-82; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 143-144, 147. Aklî mecâz için şöyle bir tanım yapabiliriz: Mecâz aklî, fiil ya da fiilimsinin, hakikî isnatının kastedilmesine engel bir karine ile birlikte bir ilişkiden dolayı kendisi için olmayan bir başka şeye isnat edilmesidir. Mecâzî isnat, fiilin sebebine, zamanına, mekanına ya da mastarına olabilir, ya da mebnî lil fâil olan bir yapının mef'ûla, mebnî lilmefûl olan bir yapının ise fâile isnatı da böyledir. Bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 116-117.

[1016] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1457. Bu konuda ayrıca bakılabilir: Zemahşerî, Keşşâf, I, 161-162.

[1017] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 215; es-Suyûtî, el-Müzhir, I, 333; et-Tehânevî, el-Keşşâf, II, 1466. فلان يريد أن يموت örneği de aynı çerçevede düşünülmelidir. Bkz. es-Suyûtî, el-Müzhir, I, 333.

böyle bir mecâz söz konusudur[1018]. Aşağıdaki beyitteki يزيدك وجهه ifadesinde de aynı durum söz konusudur[1019]:

يزيدُك وجهُهُ حُسْناً إذا ما زِدْتَه نَظَرا

Mecâz-ı aklî, haber'de olduğu gibi inşâ cümlesinde de söz konusudur. يا هامان ابنِ لي صرحا ifadesinde olduğu gibi[1020]. Mecâz-ı aklî'de, ister anlam isterse lafız, ister müsnet isterse müsnet ileyh ya da isnata delalet eden terkîbî hey'et (biçim, şekil) yönüyle olsun, te'vîlle zahirden alıkoyacak birşeyler (karineler) bulunmalıdır[1021]. Eğer mümin, أنبت الربيع الزرعَ derse burada inbât fiili ilkbahara isnat edilmiş olur ve mecâzî isnat olur. Çünkü ilkbahar ancak bu olayın meydana geldiği bir zamandır. Aklî mecâz, terkipte mecâz ve yine hükmî mecâz olarak da adlandırılır[1022].

Mecâz-ı aklî için yapılan açıklamalardan da anlaşılabileceği üzere mecâz-ı aklî ilişkileri birkaç tanedir. Bu sebeple yeni bir başlık altına almadan burada zikredilebilir. Mecâz-ı aklî için zikredilen ilişkilerden en önemlileri şunlardır:

Sebebiyet ilişkisi: بنتِ الحكومة جامعات gibi[1023]. Sekkâkî, burada mecâz-ı aklî ilişkileri olarak ele aldığımız isimdirmeleri zikretmese de bu ilişkilere örnekler vererek işaret etmektedir[1024]. Bir başka örnek يفعل المال ما لا تفعله القوة gibi. Eylemin, mala paraya isnatı mecâzî bir isnattır, alâkası ise sebebiyettir. Hakikî isnattan alıkoyan karine ise aklîdir[1025].

Zaman ilişkisi: Yaşlılığın, saçın beyazlamasının, sonbahar, yaprakların sararmasının, yağmur, şimşek ve yıldırım, çiçeklerin açması, otların bitmesi vs. gibi olayların zamana, geceye vs. isnat edilmesi mecâzî isnattır, ilişki ise zamansaldır. Çünkü söz konusu olaylar, zaman içinde meydana gelir[1026].

سَتُبدِي لك الأيامُ ما كنتَ جاهلاً ويأتيك بالأخبار مَن لم تُزَوِّدِ

Burada gösterme eylemi[1027], zaman ilişkisiyle hakikî fâili dışındaki bir şeye isnat edilmiştir, karine ise aklîdir[1028]. نهار الزاهد صائم وليله قائم en fazla örnek olarak verilenlerdendir.

[1018] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 293. Ayrıca bkz. et-Tıybî, *Tibyân*, s. 254-257.

[1019] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 297; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*. s. 177-179.

[1020] Kazvînî, *Telhîs*, s. 50; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 258; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1458.

[1021] Kazvînî, *Telhîs*, s. 50-53; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1458.

[1022] Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 399-401; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 81-82. Verilen örnekteki mecâz, bir görüşe göre Enbete lafzında, bir diğer görüşe göre ilkbahar lafzı hakikî fâili olduğu iddia edilmişçesine kinâye yollu istiâredir. Yine bunun aklî mecâz olduğu da söylenmiştir. Bkz. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 400-401; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464.

[1023] Kazvînî, *Telhîs*, s. 46-47; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 82-83; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 145.

[1024] Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 395-399.

[1025] Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 83; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 148.

[1026] Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 84-85. Ayrıca bkz. et-Tıybî, *Tibyân*, s. 257.

[1027] Tarafa b. el-Abd'a ait bir beyit. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, II, 459.

[1028] Emîn. *İlmu'l-beyân*, s. 86. Başka örnekler için bkz. Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 149-150.

Mekan ilişkisi: ازدحمت الشوارعُ بالناس örneğini ele alırsak, burada aslında kalabalıklaşan caddeler değil insanlar olduğunu görürüz. Çünkü cadde, hareket edebilen, yürüyen, kalabalıklaşabilen bir varlık değildir[1029]. سالت الأنهـار، وجـرت الأوديـة ifadesinde aslında akan nehirler ve vadiler değildir, nehirler akmaz, vadiler coşmaz. Aksine burada nehir, vadi ile suyun coşup akması arasında mekansal bir ilişki vardır. زُرْنا حديقةً غنّاءَ، وجلسْنا إلى مشربٍ عَذْبٍ، ورَشَفْنا من نَهْرِ فُرات ifadelerinde de böyle bir ilişki söz konusudur[1030].

Mastar ilişkisi: يُحَنُّ جُنُونُها ya da جَدَّ جِدُّهم gibi ifadelerde ise mastar ilişkisi söz konusudur[1031].

Fâiliyet ilişkisi: حِجابـا مسـتُورا (İsrâ, 17/45), هـذا سَـيْلٌ مُفْعَـمٌ ifadelerindeki mecâz-ı aklî ilişkisi, fâiliyettir[1032]. İsm-i mef'ûl siğası zikredilmiş ancak ism-i fâil anlamı kastedilmektedir.

Mef'ûliyet ilişkisi:

دعِ المكارِمَ لا تَرحَلْ لِبُغيَتِها واقْعُدْ فإنك أنت الطاعِمُ الكاسي

Hutay'e'ye ait beyitte[1033] ise, yukarıda zikredilen olayın aksine burada ism-i fâil, ism-i mef'ûl yerine kullanılmıştır. Burada yerilmek istenen kişi, böylece, evine bağlı, ailesini kocasının getirdikleri ile besleyen, içiren kadın konumuna konulmuştur[1034]. Başka bir örnek: فهو في عيشة راضية (Hâkka, 69/12) âyetinde de mef'ûliyet ilişkisi olan bir mecâzî isnat söz konusudur[1035].

c - Mecâz-ı Mürsel

Anlatımı kolaylaştıran, ona güç kazandıran aktarmalardan (mecâz, nakl) biri de eski retorik çalışmalardan beri ele alınan ve söz sanatlarından biri olarak görülen mecâz-ı mürseldir. Eski Yunan'da metonümia terimiyle adlandırılan bu olay, Arapça ve Osmanlıca'da mecâz-ı mürsel sanatını karşılar. Günümüz Türkçe'sinde bu olay için ad aktarması (Fr. Métonymie, Alm. Metonymie, Namensvertauschung, Vertauschung, İng. Metonomy) deyimi kullanılmaktadır[1036].

Bu olayda "bir kavramın doğrudan doğruya onu gösteren göstergeyle değil, bir diğer ifadeyle kendisi kullanılmadan ilgili, bağlantılı olduğu bir başka göstergeyle dile getirilmesi" söz konusudur. Çoğu kez daha canlı bir anlatım sağlamak amacıyla ağlamak yerine gözyaşı dökmek, seçime katılmak yerine sandık başına gitmek denilmesi, mecâz-ı mürsel yoluyla aktarmalara iki örnektir[1037]. Bir başka

---

[1029] Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 86.

[1030] Kazvînî, *Telhîs*, s. 46-47; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 87; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 151.

[1031] Kazvînî, *Telhîs*, s. 46-47; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 87-88; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 146, 154. نُفِخَ نفخةٌ واحدةٌ (Hâkka, 69/13) âyeti de böyledir.

[1032] Kazvînî, *Telhîs*, s. 46-47; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 257; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 88-89. Başka örnekler için bkz. Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 146, 152-153 (كان المنزل عامراً وحجرته مضيئةً gibi, fâiliyet ilişkili aklî mecâz).

[1033] Hutay'e'ye ait olan bu beyit için bkz. Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, II, 16; Müberred, *Muktazab*, III, 163; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, IV, 72.

[1034] Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 89.

[1035] Kazvînî, *Telhîs*, s. 46-47; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 257; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 90. Başka örnekler için bkz. Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 146.

[1036] Aksan, *Anlambilim*, s. 69, *Türkçenin Gücü*, s. 123, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 123; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 95 (metonymy'e düzdeğişmece ismini vermiştir).

[1037] Aksan, *Anlambilim*, s. 69, 121, *Her Yönüyle Dil*, III, 190, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 123, 132, *Türkçenin Gücü*, s. 123, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 144. Tiyatro yerine sahne, tiyatro sanatçısı yerine sahne sanatçısı, sinema için

tanımda, metonymy (düzdeğişmece, mecâz-ı mürsel), benzeşme yapılmaksızın bir sözcüğün ya da sözcük öbeğinin, başka bir sözcük ya da sözcük öbeğinin yerine kullanılmasıdır. "*Soba* yandı", "Bizim *fabrika* greve katılmadı" örneklerinde soba ve fabrika sözcükleri, sobadaki *odunlar*, fabrikadaki *işçiler* yerine kullanılmaktadır[1038]. Yine, ad aktarması çerçevesi içindeki bir başka anlam olayı, retorik incelemelerinde Yun: sünekdokhé (Fr. Synecdoque, Alm. Synekdoche, İng. synecdoche) adı verilen bir aktarma türüdür. Bu türde genel olarak bir bütünün, onun bir bölümü, parçasıyla anlatılması, ya da bir bölümün, parçanın yerine bütünden söz edilmesi yoluna gidilir. Örneğin yelkenli tekneyi anlatmak üzere, onun bir parçası, bölümü olan yelken'in kullanılması ("Yarışa yirmi *yelken* katıldı" gibi) böyle bir anlatım oluşturur. Buna karşılık "Dün gece *Mozart*'ı dinledim" derken onun bütün yapıtlarını değil, onlardan bir bölümü dinlenmiş olacağı için parça yerine bütünden söz edilmiştir[1039].

Mecâz-ı mürsel adı verilen söz sanatı, ad aktarmasını ve sünekdokhe'yi de içine alan, onlarla aynı nitelikleri taşıyan bir anlam olayıdır. Bu olayda aktarma, aralarında benzerlik ilişkisi bulunmayan nesneler arasında gerçekleşir. Birçok örnekleri, yukarıda değindiğimiz bütün-parça ilişkisine dayanır. Mecâz-ı mürsel'de sözcükler kendi anlamlarında değil, onunla ilgili bulunan bir başka anlamda kullanılmış olurlar[1040].

Bilindiği gibi mecâz Arapça'da, asıl (gerçek, lafzî) anlamın kastedilmesine engel (mânia) bir karine ile birlikte bir ilişkiden dolayı vaz'edildiği şeyin (anlamın) dışında kullanılan kelime şeklinde

---

beyaz perde ya da perde, kral olmak yerine tahta çıkmak, seçime katılmak yerine sandık başına gitmek, konuşmaya başlamak yerine dili çözülmek; fazla konuşmak yerine çenesi açılmak, karnı açıkmak yerine içi ezilmek ve midesi kazınmak; ölmek yerine iki eli yanına gelmek; gözlerini yummak; birisinden yardım istemek yerine birine avuç açmak, birinin kapısını çalmak... gibi kullanımlar hep bu aktarma türünden sayılabilir. Sporda geçen yelken (yelkenli tekne yerine), raket (tenisçi yerine), on bir (futbol takımı yerine) anlatım biçimleriyle ("yarışa dokuz yelken katıldı", "Bulgar raketleri", "Fenerbahçe on biri" hatta kaleci yerine "file bekçisi" gibi anlatımlarda) kimi özel adlar yerine onların simgelerinin kullanılışı (Amerika için Yeni Dünya, ABD Cumhurbaşkanlığı için Beyaz Saray (White House), Osmanlı Hükümeti için Bâb-ı Âlî, Sovyet Rusya yönetimi için Kremlin) yine mecâz-ı mürselin, ad aktarmalarının örnekleridir. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 190, *Anlambilim*, s. 69-70, 123, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 132, *Türkçenin Gücü*, s. 124-127.

[1038] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 95.

[1039] Parça yerine bütün için Lat: Pars pro toto, bütün yerine parça için de totum pro parte terimleri kullanılmaktadır. Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 69-70, 123, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 133, *Türkçenin Gücü*, s. 124-125, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 145.

[1040] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 145. Ad aktarmaları bakımından da diller arasında yakınlıklar, paralellikler vardır. Meisinger'in Almanca'dan verdiği örnekte: ich gehe ihm nicht mehr unter sein Dach 'artık ona gitmeyeceğim' (artık çatısının altına gitmeyeceğim) cümlesinde kullanılan Dach 'çatı' kelimesiyle bir şahsın evi, nezdi anlatılmaktadır. Buna benzer bir kullanılışa Türkçe'de de rastlanılır: "Bir daha onun kapısını çalmam" (birinin kapısını çalmak). Burada asıl olan, bir kimsenin kapısını çalmak değil, bir kimseyi ziyaret etmek, özellikle bir iş için birine baş vurmaktır. Yine, masaya oturmak, yemek yemenin bir bölümü sayılabileceği için Almanca Man setzt sich zu Tisch 'masaya oturuluyor' sözü ile yemek yeneceği anlaşılır. Aynı şekilde Fr. s'attabler de yemek yemek kavramını table 'masa'dan yararlanarak anlatır. Fransızların orduda uzun süre kalmış askerlere verdikleri vieille moustache (ihtiyar bıyık) adı gibi adlara değinen Meisinger, bazı hayvanlara vücut bölümlerinin adının verilmesi (örn. Kreuzschnabel, Tausendfüßler) ya da insanların giyim kuşamlarına göre adlar taşıması olaylarını (örn. Fransada yargıçlara bonnet carré denilmesi) ad aktarması örneği olarak göstermektedir. Bkz. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 133. Şu örnekler de burada zikredilebilir. Türkçedeki, kulak kesilmek deyiminin Farsça'daki benzeri gûş şuden ("kulak olmak") ifadeleri, aynı anlamı yansıtmakta, Fransızca'da monter sur le trône 'tahta çıkmak' deyiminin 'kral olmak' anlamına gelişi gibi Türkçedeki tahta çıkmak da yine kral olmayı anlatmaktadır (Arapçadaki yönetiminin anahtarlarını almak deyimi burada düşünülmelidir). İngilizce'deki to hold one's tongue deyimiyle Türkçedeki dili tutulmak 'konuşamayacak duruma gelmek' kavramı aynı doğrultuda söze dönüştürür. Hele çok zayıf kimseleri anlatmak üzere kullandığımız bir deri bir kemik deyimine skin and bones biçiminde, İngilizce'de de rastlanmakta olması, İngilizce'deki to have one foot in the grave ve Almanca'daki mit einem Fuss schon im Grab stehen deyimlerinin dilimizdeki bir ayağı çukurda olmak ile aynı anlamda, aynı yönde dile getirilmiş olması ilgi çekicidir. Bkz. Aksan, *Türkçenin Gücü*, s. 124. Yine Türkçeden gözleri parlamak, elini kana bulamak, evde kalmak, Fransızca'dan rester bouche bée ("ağzı açık kalmak") 'şaşırmak', İngilizce'den to be advance in years ("yıllar içinde ilerlemiş olmak")

tanımlanmıştır. Bir lafzın bir diğer anlamda kullanılmasını gerçekleştirici ilişki, eger müşâbeheden başka bir şey ise bu mecâz-ı mürsel adını alır. Eğer, iki anlam arasındaki ilişki, müşâbehe ise bu durum istiâre olarak kabul edilir[1041]. Mecâz-ı mürsel, kendisinden nakledilen anlam ile kendisine nakledilen anlam arasındaki münasebettir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi, aralarındaki taalluktan, ikinci anlamın birinci anlamla irtibat halinde olmasından ve zihnin birinciden ikinciye intikal etmesinden dolayıdır[1042].

Mürsel mecâzı meydana getiren ilgilerin sayısı, çeşitli dillerde değişiklik gösterir: Arapça'da otuza yaklaşmakta, Fransızca'da on, on beş civarında dolaşmakta, Türkçe'de -en mühimleri- onu bulmaktadır[1043]. Şimdi burada Arapça'da mecâz-ı mürsel'i oluşturan ilişkilerden bahsetmek istiyoruz. Bu ilişkilerden öncelikle Lat: sünekdokhé denilen türle başlıyoruz. Arapça'da bu ilişki, *cüz'iyyet-külliyet* ilişkisidir: Mecâz-ı mürselin bu ilişkisinde, iki durum söz konusudur. Birincisi "zikr-i küll irade-i cüz" yani küll ismin zikredilip cüz'ün kastedilmesidir. İkincisi ise, "zikr-i cüz, irade-i küll", yani cüz'ün zikredilip küll'ün kastedilmesidir. Örneğin يجعلون أصابعهم في آذانهم (Bakara, 2/19) âyetinde parmaklar, parmağın bir cüz'ü, parçası olan parmak uçları için kullanılmıştır. Bu anlatımda kastedilen mübalağadır. Aslında herhangi bir şeyi duymamak için kulağa parmaklar değil, parmak ucu sokulur. Burada bu anlatım münafıklar için zikredilmiştir[1044].

Cüz'iyyet-külliyet ilişkisinin ikincisine "zikr-i cüz, irade-i küll", yani cüz'ün zikredilip küll'ün kastedilmesine كل شيء هالك إلا وجهه (Kasas, 28/88), ويبقى وجه ربك (Rahmân, 55/27) âyetlerindeki her iki vech sözcüğünü örnek verebiliriz. Burada yüz zikredilmekte ancak zât kastedilmektedir. Gözün zikredilip casus kastedilmesi, lisanın zikredilip tercümanın kastedilmesi de böyledir[1045]. Cüz'iyyet-külliyet ilişkisinde bütünün parçayla anlatılması, parçanın bütünle anlatılmasından daha iyidir. Çünkü parça, bütünün lâzımıdır. Bütün ise böyle değildir[1046]. فتحرير رقبة مؤمنة (Nisâ, 4/92) âyetinde de rakabe

---

'yaşlanmak, yaşlı olmak', Almanca'dan auf der Strasse liegen ("sokakta kalmak") 'işsiz olmak' gibi deyim örnekleri ad aktarmalı yapılanmalarıyla dikkat çekmektedir. Uzun, "Deyimleşme ve Türkçede Deyimleşme Dereceleri", s. 32.

[1041] Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 94; Kazvînî, *Telhîs*, s. 294-297; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 218; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1461; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 162-163, 186-187, Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 110; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 92, 93; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 168-169.

[1042] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, (dipnot) s. 186.

[1043] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 169. Arapça için bkz. Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 84.

[1044] Kazvînî, *Telhîs*, s. 297-298; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 225; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 303; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 382-383; Suyûtî, *İtkân*, II, 755, *el-Müzhir*, I, 359; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 84; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 187; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 108-109; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 100; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 159-160. Ayrıca bkz. Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 169. Aynı olguya Mâide, 5/6, 38; Münâfikûn, 63/4; Bakara, 115; Şûra, 30; Bakara, 195; Enfâl, 8/ 12; Kalem 16 âyetleri de verilebilir.

[1045] Kazvînî, *Telhîs*, s. 297-298; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 225; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 304; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 383-385; Suyûtî, *İtkân*, II, 755, *el-Müzhir*, I, 342, 359; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 84; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 100-101; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 160. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 170. Parça, bütünün; cins, türün yerine geçti mi daralma olur; bütün, parçanın; tür, cinsin yerine geçti mi genişleme görülür. Bu şu anlama gelir: Bir çok mecâz-ı mürsel ilişkisi, anlam daralması ve anlam genişlemesine uğrayarak yeni bir kavramı yansıtır duruma gelir. Bkz. Guiraud, *Anlambilim*, s. 43.

[1046] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 36.

kelimesi abd ya da ümmet yerine kullanılmıştır[1047]. أكلُ القمحَ بلادي، وشربتُ ماءها، وتنشقت هواءَها ifadelerinde de aynı durum söz konusudur.

Bu iki tür'e (cüz-kül / kül-cüz ilişkisine) şu iki şey de uygundur: birincisi, bazının (parçanın البعض) kül sıfatıyla nitelenmesi: ناصيةٍ كاذبةٍ خاطئة (Alak, 96/16) âyetinde hâta (hatalı olma) Nâsiye'nin kendisiyle nitelendiği Küll'ün sıfatıdır. Ve bunun aksi, قال إنا منكم وجلون (Hicr, 15/52) burada Vecel, kalbin sıfatıdır. İkincisi ise بعض lafzının söylenerek Küll lafzının kastedilmesidir: Örneğin ولأبيّن لكم بعض الذي تختلفون فيه (Zuhruf, 43/63) âyetinde kastedilen Küllühu şeklidir. Yine وإنْ يكُ صادقا يصبْكم بعض الذي يعدكم (Gâfir/Mü'min, 40/28) âyetinde de كل الذي يعدكم şekli kastedilmektedir[1048].

Mecâz-ı mürsel'deki bir diğer ilişki de *sebebiyet-müsebbebiyet* ilişkisidir. Bu tür ilişki iki şekilde meydana gelir. Birincisi, müsebbebin zikredilip sebebin kastedilmesi yani "zikr-i müsebbeb irade-i sebeb" şeklinde bir anlatım bulur. Örneğin وينزل لكم من السماء رزقا (Gâfir/Mü'min, 40/13) âyetindeki "Rızk" lafzıyla kastedilen yağmur anlamıdır[1049]. Şöyle ki, gökten indirilen rızık değil, rızka sebep olan yağmurdur. Âyette olduğu gibi yağmurun rızk olarak adlandırılması, bize göre itibar-ı mâ yekûnu cinsinden de kabul edilebilir. Bir başka örnek olarak أمطرت السماء نباتاً (أي غيثاً يتسبب عنه النبات) ifadesini de verebiliriz[1050].

Sebebiyet-müsebbebiyet ilişkisinin ikincisinde, sebep olan isim söylenip, müsebbebin kastedilmesi (illetin ma'lula ıtlak olunması) yani "zikr-i sebeb, irade-i müsebbeb" durumu söz konusudur. Sebeb ister kendisinden dolayı (aynihi) olsun isterse cinsinden dolayı olsun durum değişmez. رعينا الغيث ifadesinde gays (yağmur) ile meydana gelen bitki ya da bitkinin cinsi kastedilmektedir. Nimetin el ile isimlendirilmesi de bu gruba girer. Çünkü el, nimetin kendisinden çıkma (sudur etme) dolayısıyla nimetin fâil sebebi konumundadır[1051]. Yukarıda verilen örneğin açılımı

[1047] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 36; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 187; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96. "İnsan" küldür; baş, göz, ağız, el, ayak, yüz... gibi azalar bu küllün cüz'leridir. Bu azaların zikredilip, insan'ın kastedilmesi, zikr-i cüz, irade-i kül, parçanın bütünle anlatılması olayıdır. Allah taksîratını afvetsin, alnı secde-i Rahman'a varmadan göçtü, cümlesinde secde-i Rahman terkibiyle "namaz" kasdederek mürsel mecâz yapmış oluruz. Eşik veya dam sözüyle "ev"i, başak sözüyle "buğday"ı, yelken kelimesiyle "gemi"yi kasdetmemiz de böyledir.

[1048] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 387; Suyûtî, *İtkân*, II, 756; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464-1465 (kâzibe ise lisanın sıfatıdır).

[1049] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 365-366; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 301; Suyûtî, *İtkân*, II, 757; Kazvînî, *Telhis*, s. 298; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 222; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 84. Ayrıca bkz. İbn Fâris, es-Sâhibî, s. 95-96; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 170-171; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 108-109; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 97; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 158-159. Sebeb lafzıyla müsebbepten mecâz yapılması durumunda dört tür sebep vardır: kâbil sebep; سال الوادي demek gibi, Sûrî (şekilsel) sebep; el için إنها قدرة demeleri gibi, fâil sebep; نزل السحاب أي المطر ve son olarak da gâî sebep (sonuç ilişkili sebep): üzümü hamr (şarap) olarak isimlendirmeleri gibi. Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 134; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 359.

[1050] et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 222; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 187. Zerkeşî, bizim müşâkele bahsini anlatırken verdiğimiz âyetleri (Şûrâ, 42/40; Bakara, 194; Âl-i İmrân, 3/54) sebebin zikredilip müsebbebin kastedilmesine örnekler olarak vermiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 381-382. Bu olaya Türkçe'den "Rahmet yağdı", "çok kan döküldü", "odanız fazla dumanlı" cümlelerini de örnek olarak verebiliriz. Birincisinde yağmurun yağdığı, ikincisinde çok adamın öldürüldüğü, üçüncüsünde ise odada fazla sigara içildiği kasdedilmektedir.

[1051] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 300; Kazvînî, *Telhis*, s. 298; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 218--222; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 359; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 84; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 158. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 170; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96. Başka örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II. 380-381. Allah'a isnat

(أي النبات الذي سببه الغيث) رعينا الغيث şeklindedir[1052]. Şiddetli hastalığın ölümle isimlendirilmesi de bu gruba girer[1053]. (أي القبول والعمل به) وما كانوا يستطيعون السمع (Hûd, 11/20) âyetinde duyma ile kabul ve onunla amel etmek kastedilmektedir, çünkü bunlar, duymadan tesebbübtür. Fiilin sebebin sebebine nisbet edilmesi de bundandır. كما أخرج أبويكم من الجنة (A'râf, 7/27) âyetinde onları (Cennetten) çıkaran gerçekte Allah'tır, bunun sebebi ise ağacın yenilmesidir, yenilmesinin sebebi ise şeytanın vesvesesidir[1054].

Mecâz-ı mürsel'deki bir diğer ilişki de *hulûl* (hâlliyet-mahalliyet) ilişkisidir. Bu tür ilişki de iki şekilde meydana gelir. Birincisi, mahallin zikredilip hâllin kastedilmesi, yani "zikr-i mahal, irade-i hâl" şeklinde anlatılır. جرى النهر وسال الميزاب (nehir coştu, ...) ve واسئل القرية (Yûsuf, 12/82) gibi ifadeler buna örnektir. Örneğin, âyette kastedilen köy halkı biçimidir. فليدع ناديه (Alak 17) ifadesinde ise meclis halkı kastedilmektedir. Nâdiye zikredilmiş (ki bu meclis demektir) ve bununla mahalliyet alâkasından dolayı oradaki halk, kişiler kastedilmiştir[1055]. قرر المجلس ذلك (أي أهله) gibi[1056]. Bir şeyin, gerçekleştiği yer'le vasfedilmesi de hulûl ilişkisi çerçevesinde ele alınabilir. Örneğin, يوم عاصف (İbrahîm, 4/18) demek, anlamca عاصفُ الريح demektir. Yine ليلٌ نائم، وليلٌ ساهر terkipleri de konumuza örnekler olarak verilebilir[1057].

Hulûl ilişkisinin ikinci türü ise hâllin zikredilip, mahallin kastedilmesidir, "zikr-i hâl, irade-i mahal" olarak da ifade edilebilir. وأما الذين ابيضّت وجوههم ففي رحمة الله (Âl-i İmrân, 3/107) âyetindeki "Rahmet" kelimesiyle Allah'ın cenneti kastedilmektedir[1058]. El'in kudret ismiyle isimlendirilmesi de

---

edilen el, yüz, göz gibi zâhiri azâ ve organlar ise tahyîl cihetiyledir. Çünkü, bir şeyin hakikat olarak ele alınamamasının en güçlü delillerinden biri olan aklî delil, bu gibi uzuvların Allah'a isnat etmesini mustahîl kabul eder. Allah, cismî, arazî ve bunlara bağlı olarak (doğu, batı, güney, kuzey) gibi yönlerde bulunma, bir azâ ve organa sahip olma, hülûl, geliş, gitme gibi şeylerden münezzehdir. Bu âyetlerin tevilinde alimler iki yol tutmuşlardır. *Birincisi*: Zeydî, Mu'tezile ve diğer münezzihe kelam alimleri, bu lafızları, akla muhalif olmasından kaçınmak için tevillerde bulunarak El'le kastedilenin Nimet, Ayn'la kastedilenin İlm vs. olduğununu söylemişlerdir. *İkincisi*: Belağat alimlerinin ve muhakkik beyâncıların tuttuğu yoldur. Bunlara göre, yukarıda verilen lafızlar, tahyîl sıfatı üzerine câridirler. Bunlar hakikatte aslında vazedildikleri şeye delalet etmektedirler. Ancak anlamları mütehakkik (gerçek) değildir. Aksine, hayâlî bir durumdur. Örneğin, El, bir organa delalet eder. Göz de böyledir. Ancak El ve Göz'ün Allah için tahakkuku, ma'kul değildir. Ancak bu tahayyul cihetiyle câridir. Örneğin, uzaktan bir karartı görülür ve bunun adam olduğu zannedilir, oysa bir de bakılır ki o bir taştır. Bir siyahlık görüp onun hayvan olduğu tahayyul edilir, bir de bakılır ki o bir ağaçtır. *Müşebbihe* fırkası ise, bunlarla kastedilenin zahir aza ve organlar olduğu düşüncesindedir. Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 400-403.

[1052] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 187.

[1053] Râzî, *Mahsûl*, I, 135; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 359.

[1054] Suyûtî, *İtkân*, II, 757; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465.

[1055] Kazvînî, *Telhîs*, s. 298; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 224; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 396; Suyûtî, *İtkân*, II, 758; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 86; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 108-109; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 105-106; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 162. Ayrıca bkz. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 171; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96. Vâkıa, 56/34, 35; Mülk, 67/1; A'râf, 7/179; Âl-i İmrân, 3/167; Mâide, 5/41; Şuarâ, 26/195 âyetleri de aynı olguya örnekler olarak verilebilir.

[1056] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 188. Türkçe'de, kadeh kelimesiyle "şarab"ı, İstanbul'la "o kentin ahâlisi"ni, Vatican'la "papa"yı, Backingham'la "İngiltere kraliçesi"ni, Çankaya ile "Türkiye Cumhurbaşkanı"nı kasdetmek, bu çeşit mürsel mecâz için örnek teşkil eder. Bu, bir yere ait ismi onun muhtevasına verme yoludur. Bazan muhtevanın en temsilci yönü zikredilir.

[1057] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 224.

[1058] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 310; Kazvînî, *Telhîs*, s. 298-299; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 224; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 396; Suyûtî, *İtkân*, II, 758; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 86; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 188; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 106-107; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 163. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s.

elin kudretin mahalli olması yönüyle hulûl ilişkisi dahilde yapılan mecâza sokulabilir[1059]. Aynı şekilde dışa atılan dışkının الغائط ile isimlendirilmesi hâllin zikredilip mahallin kastedilmesi türündendir. Kalıplaşmış bir anlatım olan لا فض فوك de bu ilişki dahilindedir, burada kastedilen fem (ağız) değil أسنانك şeklidir[1060].

Bir diğer mecâz-ı mürsel ilişkisi ise *umûm-husûs* ilişkisidir. Hâssın âm, âmmın hâs için kullanılmasıyla yapılan mecâzlar, anlamda meydana gelen bir tasarruf şeklidir[1061]. Görüldüğü gibi burada da iki şekil söz konusudur: Genel anlamlı (âm) bir kelime kullanılarak dar anlam, dar anlamlı (hâs) bir kelime kullanılarak genel anlam kastedilebilmektedir. Birincisinde umûm söylenip husûs kastedilmektedir, bu durum "zikr-i âm, irade-i hâs" olarak da ifade edilebilir. Bilindiği gibi âm ile bir kelimenin mefhûmuna giren bütün fertler değil, bu fertlerin çoğu kastedilir. Hâs mefhûmu ise daha az kapsamlıdır, daha az ferdi içerir. At için dâbbe lafzının kullanılması umûmun zikredilip husûsun kastedilmesi türündendir. Çünkü at, dâbbe lafzının kapsamına giren hayvanlardan sadece bir tanesidir. ويستغفرون لمن في الأرض "... yerdekiler için mağfiret dilerler..." (Şûrâ, 42/5) âyetinde istiğfâr edilenlerle sadece Müminler kastedilmektedir[1062]. ويستغفرون للذين آمنوا "... Müminler için mağfiret dilerler..." (Gâfir/Mü'min, 40/7) âyeti bunu açıklamaktadır[1063]. Yukarıda örnek olarak verdiğimiz dâbbe lafzı, lugavî vaz'da, kurtçuktan arıya hareket eden herşey için kullanılırken ve örfte sadece dört ayaklılar için sınırlandırıldığı halde, bu kelimenin dört ayaklılardan sadece himâr için kullanıl-ması, örfe izafetle mecâz olmaktadır[1064].

Husûs-umûm ilişkisinin ikinci türünde, husûs (hâs) söylenip umûm (âmmı) kasdedilir, bu durum "zikr-i hâs, irade-i küll" olarak da ifade edilebilir. At (feres) lafzını zikrederek âm olan dâbbe'nin kastedilmesi böyle bir mecâz-ı mürsel ilişkisi çerçevesinde yapılan mecâz olur[1065]. انا رسول رب العالمين "... biz alemlerin Rabbinin elçisiyiz..." (Şuarâ, 26/16) âyetinde, husûsî manada olan رسول kelimesi ile umûmî manadaki رسله ifadesi kastedilmektedir[1066]. قعَدَ على صدر راحلتِه ومضى ve الواطئين على صدور نعاهم gibi

---

171; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96. Sebe, 34/33; Enfâl, 8/ 43; İbrahîm, 35; Tîn, 95/3; Duhân, 44/51; Sebe, 34/15; A'râf, 7/31 âyetleri için ayrıca bakılabilir: Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 396-397.

[1059] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 35.

[1060] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 310.

[1061] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464.

[1062] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 215; Râzî, *Mahsûl*, I, 136; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 389, 390; Suyûtî, *İtkân*, II, 756; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 85. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 171-172; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96.

[1063] İbn Fâris, es-Sâhibî, s. 215; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 389, 390; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465. Başka örnekler için En'âm, 6/44; Neml, 27/23; Zâriyât, 51/42; Âl-i İmrân, 3/33; Hücurât, 14; İsrâ, 17/59; Nûr, 24/39; En'âm, 6/163; A'râf, 7/143; Âl-i İmrân, 3/173; Bakara, 197 âyetlerine bakınız. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 389-390.

[1064] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 36. Atını şiddetle döven bir arabacıya, hayvana yazıktır, vurma! dediğimizde, hayvan sözü ile "at"ı kasdetmiş oluruz. Fâtih Sultân Mehmed Otlukbeli'nde Uzun Hasan'ı yendi cümlesinde Fâtih de Uzun Hasan da başında bulundukları ordu yerinde kullanılmıştır. Bunlar umûmu söyleyip husûsu kasdetme yoluyla yapılan mürsel mecâz için örnektir.

[1065] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 85. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 172.

[1066] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 388; Suyûtî, *İtkân*, II, 756; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465. Başka örnek için bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 215.

anlatımlar da böyledir. Aslında hepsini kastettikleri halde bir şeyin bir kısmını zikretmekle yetinilmiştir[1067]. Cinsi söyleyip nev'i kasdetme de buraya girer. Gül mevsiminin "çiçek mevsimi", tavukların "kümes hayvanları" yerinde kullanılması gibi[1068].

Umûm-Husûs ilişkisi dahilinde Kur'ân-ı Kerim'de Hitaplar'a bazı örnek verebiliriz:

1) Hitab umûmadır ve kastedilen umûmidir (خطاب العام المراد به العموم): ... إن الله لا يظلمُ الناسَ شيئا (Yunus 44) Şüphesiz ki Allah insanlara hiç bir şeyle zulmetmez.

2) Hitap husûsidir ve bununla husûsilik kastolunur (خطاب الخاص والمراد به الخصوص): يا أيها الرسول بلّغْ ما أنزل إليك من ربك (Mâide, 5/67) Ey Peygamber, Rabbından sana indirileni teblig et.

3) Hitap husûsidir, ondan umûmilik kastolunur (خطاب الخاص والمراد به العموم): يا أيها النبي إذا طلقتم النساءَ (Talak, 1) Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız vakit ... Buradaki hitap Peygamber ise de, talak yapan herkese de câridir.

4) Hitap umûmidir, ondan husûsilik kastolunur (خطاب العام والمراد به الخصوص). Bu nev'in Kur'ân'da mevcud olup olmaması husûsunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları bunu inkar etmişlerse de, bu çeşit hitap bir vâkıa olarak Kur'ân'da mevcuttur. وإذا قيل لهم آمنوا كما آمنَ الناسُ (Bakara 13). Onlara, insanların inandığı gibi inanın, denilince... Buradaki insanlardan maksat Abdullah b. Selâm olduğu rivâyetleri vardır.

5) Cinse hitap (خطاب الجنس): يا أيها الناسُ. Ey insanlar, şeklindeki pek çok olan hitap şeklinde insan cinsi kastedilmektedir[1069].

Bir diger mecâz-ı mürsel ilişkisi de *lüzûm* ilişkisi yani lâzimiyet-melzûmiyet ilişkileridir. Lâzimiyet-melzûmiyet ilişkisinin birinci türünde melzûm söylenir, lâzımı kastedilir (zikr-i melzûm, irade-i lâzım); melzûmun ismi, lâzıma ıtlak olunur. Örneğin نطقت الحال ifadesinde delâlet lâzım, nutk ise melzûmudur[1070]. Yine أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم (Rûm, 30/35) kastedilen بدل şeklidir. Delâlet, kelâm olarak isimlendirilmiştir. Çünkü delalet (gösterme), kelamın levazımından biridir[1071]. هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء "... Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?..." (Mâide, 5/112) âyeti هل يفعل yani هل ينزل demektir. İstitaât fiile ıtlak olunmuştur, zira istitâat, fiilin lâzımıdır[1072]. İkinci türde ise lâzımın

---

[1067] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 342.

[1068] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 172.

[1069] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 349-356; Suyûtî, *İtkân*, II, 744; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, s. 192. Ayrıca bakılabilir: Zemahşerî, *ed-Dururu'd-dâir*, s. 231, 241-242. Zemahşerî, bu çalışmasında tanım ya da herhangi bir açıklama getirmeden kinâye, istiâre, teşbih ve diğer mecâz türlerine (ziyâde, hazf, hâssın âm yerine, âmmın hâs yerine kullanılması, umûm-husûs, tekil, ikil, çoğul sîgaların birbiri yerlerine kullanılması, mastar sîgasının fâil sîgası yerine, fâil sîgasının mef'ûl sîgası yerine vb), emsâle, ikilemelere (شيطان، ليطان، سدر، هدر، شعْر بعر، عطشان، نشطان، حقير نقير gibi, susuz musuz, alçak, malçak, şiir miir gibi), takdim-tehir gibi konulara örnekler getirmektedir. Geniş bilgi için bkz. Zemahşerî (538 h.), *ed-Dururu'd-dâir el-muntahab min kinâyât ve'stiârât ve teşbihâti'l-Arab*, (Thk: Behîce el-Hasanî), Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmî el-Irâkî, c. 16, ss. 224-267, Bağdâd, 1968.

[1070] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 84-85. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 172-173. Krş. el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 51, 53.

[1071] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 310; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 388; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465.

[1072] Suyûtî, *İtkân*, II, 757; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465

söylenip melzûmun kastedilmesi durumu vardır. Ancak, lâzım, melzûma ancak kendisine bir karinenin eklenmesiyle delalet eder. أدبت زيداً bunun anlamı ضربته şeklindedir[1073]. Dokunmanın cinsel ilişkiye ıtlak olunması (messin zikredilip, cinsel ilişkinin kastedilmesi) da lâzımın zikredilip melzûmun kastedilmesine örnektir[1074].

Hazf ve *ziyâde* ilişkisine gelince bunlar, lafızda meydana gelen bir tasarruf şekli[1075] olup, ya واسأل القرية (Yûsuf, 82) ifadesinde olduğu gibi cümleden bir öğenin düşürülmesiyle ya da ليس كمثله شيئ (Şûra, 11) örneğinde olduğu gibi cümleye bir öğenin eklenmesiyle gerçekleşir. Her iki durumda (hazf ve ziyade) da kelimenin hükmünde yani irabında meydana gelen bir mecâz söz konusu olur[1076]. Hazfin mecâzdan sayılıp sayılamayacağı konusunda iki farklı görüş vardır: Hazif mecâzdandır, hazif mecâzdan değildir. Meşhur olan görüşe göre hazf mecâzdandır. ez-Zencânî, bu konuda şunu söylemiştir: واسئل القرية (Yûsuf, 12/82) âyetinde olduğu gibi, hazfedildikten sonraki sözde, öncekinden farklı olarak bir hükmün değişmesi söz konusu ise bu durumda hazif mecâzdan sayılır[1077]. Hazif, mecâzın mulhakından da sayılmaktadır[1078]. واسئل القرية (Yûsuf, 12/82) âyetinde kastedilen anlamın أهل القرية şeklinde olduğunu ve muzâfın hazfedildiğini görüyoruz[1079]. Bu ifadede böyle bir hazfi kabul etmek zorundayız, çünkü, iletilmek istenen şey ancak bu şekilde anlamlı olmaktadır.

Hazif durumunda kastedilen anlam, zahir lafızlardan elde edilememektedir. Yine, والله افعلُ ذالك ifadesinde kastedilen لا أفعل şekli olup, bu duruma göre nefy harfi düşürülmüştür. Ancak hazfin olmadığını iddia edecek olursak, hazfin olması ile olmaması arasında tamamen birbirine ters iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. Şu halde, bize göre hazif mecâzdandır, çünkü lafzın zâhiri ile kastedilen anlam arasında bir terslik, çelişki vardır. Bu ise mecâzlığını kabul etmek ve mahzûfu takdir etmekle çözülebilir[1080]. Yine إنما ذلكم الشيطان يخوّف أولياءه âyetini ele aldığımızda harf-i cerin düşürülmüş olduğunu ve takdirin يخوّفكم بأوليائه şeklinde olması gerektiğini görürüz. Çünkü sözün anlamının doğru olabilmesi için mahzûf şeyin takdir edilmesi gerekir[1081].

[1073] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 85. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 172-173.

[1074] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 310.

[1075] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464.

[1076] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 184-186. *Mahsûl*, I, 137; Kazvînî, *Telhîs*, s. 336-337; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 390-391; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464, 1469.

[1077] *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96.

[1078] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464, 1469.

[1079] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 212; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 307; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 36, 44; *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 87; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 184. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 173-174.

[1080] Krş. er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 230.

[1081] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 180-181; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 232. (*el-Muhassas* cilt 14'te bu konu bolca açıklanmıştır). Görüldüğü gibi hazf ilişkili sözdeki mecâz, maksada tahsis edilmiş ifadenin kaldırılmasından doğmaktadır. Yine günlük konuşmalarda sıkça kullandığımız "Çayı getir" sözü ile içinde çay bulunan bardağın; "ateşi götür" sözü ile içinde ateş bulunan mangalın, "çiçeğe su koy" sözüyle içinde çiçek bulunan saksının; "yemeği kaldır" sözüyle, içinde yemek bulunan tepsinin kasdedilmesi ve "semâveri yak" sözü ile semâver içinde bulunan "kömür"ün, "meclis toplandı" sözüyle "âzâ"ların kasdedilmesi bu tür ilişki dahilinde söz konusu olan mecâzlardır.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Ziyâde olgusu ise, hazfin tam tersi bir durum olup, sözün doğru olarak anlaşılabilmesi için zâid olarak kabul edilen lafzın düşürülmesine bağlıdır. Örneğin ليس كمثله شيئ (Şûrâ, 42/11) âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Âyette geçen kef lafzı zaidtir, çünkü sözün doğru olması, onun düşmesine bağlıdır. Şu halde, âyette kef'in zikredilmesi, mecâzî ziyade içindir[1082]. Âyetteki kef zaidtir, çünkü kef misl anlamındadır. "Mislinin misli yoktur" demek, mislinin olduğu, ancak mislinin mislinin olmadığı anlamına gelecektir. Bu sözün söylenmesinden maksat ise Allah'ın hiçbir benzerinin olmadığının ifadesidir[1083]. Fakat, âyetteki kef'in zaid olmadığını, aksine burada kastedilenin misli nefyetmek değil, mislinin mislini nefyetmek olduğu, çünkü mislinin mislini nefyetmenin, zaruri olarak mislini de nefyetmeyi gerektireceği de söylenmiştir. Zira, mislinin misli, mislidir. Yani Zeyd, Amr'ın misli ise Amr da Zeyd'in mislidir. Bütün bunlarla birlikte, mislinin mislini nefyetmenin Allah'ı da nefyetmek olacağı da söylenmiştir. Bir görüşe göre de âyetin takdiri ليس شيئ كمثله (Hiç bir şey Allah gibi değildir) şeklindedir[1084].

Ziyâde veya hazf sonucu meydana gelen mecâz, aynı zamanda irab yönüyle de mecâzı oluşturmaktadır. Çünkü bu ikisinde, irabın hükmü değişmektedir. Örneğin, واسأل القرية (Yûsuf, 12/82), وجاء ربك (Fecr, 89/22) ve ليس كمثله شيء (Şûrâ, 42/11) âyetlerinin ilk ikisinde hazf, üçüncüde ise ziyade yollu mecâz ve dolayısıyla irab yönüyle mecâz söz konusu olmaktadır[1085].

Bir başka mecâz-ı mürsel ilişkisi de *evveliyet* (sayrûret)-*kevniyet* ilişkisidir. Evveliyet ilişkisi (bir şeyi sonra alacağı isimle zikretmek: İtibar-ı mâ yekûnu) bize, bir şeyin sonunda alacağı, dönüşeceği şeyin ismiyle isimlendirilmesini açıklar. Örneğin إني أراني أعصر خمرا (Yûsuf, 12/36) âyetinde şarap, üzüm yerine kullanılmıştır. Evveliyet ilişkisi çerçevesinde âyeti şöyle açıklayabiliriz: "sonrasında şarap olacak olan üzümü sıkıyorum". Burada şarap lafzı zikredilmiş ve onunla üzüm kastedilmiştir[1086]. Hastanın ölü olarak isimlendirilmesi de evveliyet ilişkisi çerçevesindedir: اقرءوا على موتاكم يس "Ölülerinize (hastalarınıza) Yâsîn okuyun" hadisi[1087] gibi. Bu kısım isti'dâd mecâzıyla karıştırılmamalıdır[1088]. Üzüm yerine şarap lafzının kullanılması gibi, akd yerine nikah lafzının kullanılması da bir şeyin sonraki alacağı hâl dikkate alınarak isimlendirilmesi yönüyledir. Üzüm, sıkılınca şarap olacaktır, akdın sonu ise nikahtır. Bu gibi mecâzlarda, kullanılan lafızlar gerçek anlamlarını değil, bu lafızların delalet

---

[1082] İbn Cinnî, *Sırru Sınâati 'l-İ'râb*, I, 291 vd.; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 305; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1464; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 36, 44; *Güzelhisarlı, Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 87; (Bu misal kinâyenin de örneği olabilir.); el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 184.

[1083] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 391; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 305.

[1084] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 391-392; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 305-306; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, I, 260-262.

[1085] el-Cürcânî, *Esrâru 'l-Belâğa*, s. 416 vd.; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1462-1464, 1469; Güzelhisarlı, Menâfi'u'd-Dakâik, s. 96.

[1086] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 311; Kazvînî, *Telhîs*, s. 298; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 223; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 394; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 35; *Güzelhisarlı, Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 86; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 103-105; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 161. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 173; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96.

[1087] Hadis için bkz. Ebu Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvud*, Kitâbu'l-cenâiz, hadis no: 2714; İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, Kitâbu'l-cenâiz, hadis no: 1438; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, Kitâbu müsnedi'l-Basriyyîn, hadis no: 19416, 19427.

[1088] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 311.

ettigi nesnenin sonradan alacağı hâli yansıtmaktadırlar[1089]. İtibârı mâ yekûnu olarak adlandırdığımız bu durum, إني أرانـي أعصـر خمـرا (Yûsuf, 12/36) âyetinde zannî (أي عنباً يـؤول إلى كونـه خمـرا) iken, إنك ميت وإنهم ميتون (Zümer, 39/30) âyetinde kat'îdir[1090]. İkinci âyette ميت lafzı diriler için kullanılmıştır.

Kevniyet ilişkisi ise evveliyet ilişkisinin tersine, bir şeye eski hâlinin ismini vermektir (İtibâr-ı mâ kâne), birşeyi eski hâlinin adıyla anmaktır. Örnegin آتـوا اليتـامى أموالهـم (Nisâ, 4/2) âyetinde olduğu gibi[1091]. Azad edilen köleye köle denilmesi de böyledir[1092].

Zıtlık (tezâd) ilişkisi ise bir şeyin, zıttının ismiyle adlandırılması, bir şeyin zıddı olan şeyin ismiyle söylenmesidir. قاتلـه الله، مـا أحسـن مـا قـال ifadesinde olduğu gibi beddua sigasının dua için kullanılması zıtlık ilişkisine bir örnektir[1093]. Ancak verilen bu örnek müfret mecâz-ı mürsel için değil, mürekkep mecâz-ı mürsel içindir. فبشرهم بعذاب أليم "... onları elim bir azabla müjdele..." (Âl-i İmrân, 3/21) âyetinde ise müjdeleme (tebşîr), gerçekte sevindirici bir haberin bildiriminde kullanılan bir kelime iken, burada "onları uyar (inzar et)" anlamı kastedilmektedir[1094]. Kişiyi bir şeye sevkeden, sürükleyen şeyin(dâînin), ondan alıkoyanın ismiyle isimlendirilmesi (ki bunu Sekkâkî zikretmektedir) de zıtlık ilişkisine dahildir. Buna göre قـال مـا منعـك أن لا تسـجد (A'râf, 7/12) âyetinde kastedilen ما دعاك إلى أن لا تسجد şeklinde takdir edilirse (ki bu anlam kastedilmektedir), bu durumda lâ'nın zaid olduğu iddiasına gerek kalmaz[1095]. Korkağa aslan, kör bir kişiye basîr denilmesi de tezâd ilişkisi ile yapılan mecâzlardandır[1096]. Bir şeyin zıddının ismiyle isimlendirilmesine Şûrâ, 42/40, Bakara, 2/194 ve Nahl, 16/126 gibi âyetler de örnek olarak verilebilir[1097].

[1089] Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 395; Suyûtî, *İtkân*, II, 758; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 35. Nûh, 71/27; Yûsuf. 12/36; Bakara, 230; Zâriyât, 51/28; Sâffât, 101 âyetleri için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II. 394-395.

[1090] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâga*, s. 187. Türkçe'deki "sen artık ölüsün" ifadesinde de aynı durum söz konusudur. İşte bir şeyi sonradan alacağı hâlin adıyla anmak, bir mecâz-ı mürsel ilgisisini, ilişkisini meydana getirir. Annesine nâz etmek için ağlayan beş yaşındaki bir kız çocuğuna, "sus! Çok ayıp! Koskocaman gelinlik kız ağlar mı?" denildiğinde de bu ilgiyle mürsel mecâz yapılmış olunur. Zira bu söze muhatab olan kız çocuğu, ancak 12-13 yıl sonra gelinlik kız olabilecektir.

[1091] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 305; Kazvînî, *Telhîs*, s. 298; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 223; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II. 395; Suyûtî, *İtkân*, II, 757; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465; *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 86; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâga*, s. 187; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu 'l-vâzıha*, s. 108-109; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 102-103; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 161. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 173; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96. Bakara, 232; Bakara, 234; Nisâ, 4/12; Tâhâ, 20/74; Yûsuf, 12/65 âyetleri de verilebilir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II. 3395-96.

[1092] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 305. Aynı şekilde "Ahmet iyi bir çoçuktur" cümlesiyle kırk yaşına yaklaşmış bir zattan söz edilirse, kevniyet ilgisiyle mürsel mecâz yapılmış olur. Halbuki, o, eskiden çocuktu; şimdi yetişkin bir insandır.

[1093] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 302-303; Ebu Sa'd, *Mu'cemu 't-terâkîb ve 'l-ibârât*, s. 178. Zerkeşî ise zıtlık ilişkisine yani bir lafzın iki zıd anlama ıtlak edilmesi ilişkisine, جزاء سيئة سيئة مثلها (Şûrâ, 42/40) âyetini vererek lafzın lafza hamledildiğini (yani müşâkele yapıldığını) söylemekte seyyi'enin mübtedi'den olduğunu, Allah'tan ise hasene geleceğini söylemiştir. هـل جـزاء الإحسـان إلا الإحسـانُ (Rahmân, 55/60) âyetinde birincisi tâat demektir. Aynı şekilde tebşîr de böyledir. Müjdeleme şerle ilgili değil, hayırlailgilidir. Ancak öncesinde onları cennetle müjdele denilince, lafza hamledilerek diğerlerini de azabla müjdele denilmiştir. Aynı şekilde إنْ تسخروا منّا فإنّا نسخر منكم (Hûd, 11/38) âyetinde ikinci fiil suhriyet (alay) değildir. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 397.

[1094] Kazvînî, *Telhîs*, s. 309;Suyûtî, *İtkân*, II, 759; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465-1466.

[1095] et-Tehânevî. *el-Keşşâf*, II, 1465-1466.

[1096] *Güzelhisarlı, Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 87.

[1097] Râzî, *Mahsûl*, I, 135; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 36.

Âliyet (âlet) ilişkisi, hakikî mananın mecâzî manaya âlet olması ilgisidir; bir şeyin âlet isminin kendisine ıtlak olunmasıdır. Örneğin وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه (İbrâhîm, 14/4) âyetinde kastedilen بلغة قومه şeklidir. Buna göre lisân (dil, konuşma organı), burada bildirişim dizgesi, halkın konuştuğu dil anlamında kullanılmıştır[1098]. واجعل لي لسان صدق في الآخرين (Şuarâ, 26/84) âyetinde ise zikr-i sâdık ve senâ-i hasen kastedilmektedir. Çünkü lisân, bu anlamların (kavl ve beyanın) âletidir[1099]. واختلاف ألسنتكم (Rûm, 30/22) âyetinde de kastedilen bildirişim dizgesi olan dildir[1100]. El'in zikredilip kudret'in kastedilmesi de âliyet ilişkisine girer. Örneğin يد الله فوق أيديهم (Feth, 48/10) âyetinde El ile kastedilen kudret'tir. يد فلان على غيره قاهرةٌ şeklindeki bir kullanım da böyledir. Buradaki mecâz-ı mürsel ilişkisi, elin fiilde âlet olması yönüyle âliyet ilişkisi çerçevesinde ele alınabileceği gibi, daha önceden de zikrettiğimiz üzere elin kudretin mahalli olması yönüyle hulûl ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebilir. Fiilin meydana gelmesi ancak kudret vâsıtasıyla mümkündür. Bu sebepledir ki, eli, kudretle isimlendirmede mecâza gidilmiştir[1101]. Âliyet ilişkisi, hulûl ilişkisine benzetilebilir ve onun o olduğu söylenebilir. Gerçekte ise o değildir. Çünkü bir şeyin âleti o şeyin mahalli olabileceği gibi, mahalli olmayabilir[1102].

Bir şeyin isminin bedeline ıtlak edilerek, kan'ın diyet anlamında kullanılması ve فلان أكل دم أخيه şeklinde denilmesi *bedel* ilişkisine örnektir, burada kastedilen diyet'tir[1103]. Bedelin mübdelin ismiyle isimlendirilerek يأكل كل ليلة إكافاً denilmesi ve ثمن إكاف şekli kastedilmesi, yine mübdelin bedel ismiyle isimlendirilerek, فإذا قضيتم الصلاة denilmesi ve أديتم şekli kastedilmesi yani edânın kazâ ile isimlendirilmesi[1104], bedel ilişkisi ile yapılan bir mecâzdır.

İsti'dâd ilişkisi ise bir duruma (emr) isti'dâdı olan bir şeyi o şeyin ismiyle isimlendirilmesiyle meydana gelen mecâz-ı mürsel ilişkisidir. Şaraba sarhoş edici demek (müsekkir), üzüm suyuna şarap demek gibi[1105].

Bir şeyin, mücâvirinin yani kendisine yakın, komşu olan bir şeyin ismiyle isimlendirilmesi, adlandırılması da bir mecâz-ı mürsel ilişkisi olup *mücâveret* olarak isimlendirilir. Bu ilişki içerisine birinin diğerinin içinde olması سال الميزاب gibi; birbirine yakın iki mahalde bulunması; tek bir mahalde

---

[1098] Kazvînî, *Telhîs*, s. 299-300; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 397; Suyûtî, *İtkân*, II, 759; *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 86. Ayrıca bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 173; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96.

[1099] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 397; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 311; Suyûtî, *İtkân*, II, 759; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1465; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 188; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 107-108; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 164.

[1100] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 311.

[1101] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 35.

[1102] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 311. Yine kalem kelimesiyle "yazı"yı, fırça kelimesiyle "resm"i kasdetmek de böyledir. Şahsa ait bir vasfın, o şahıs tarafından kullanılan âlete verilmesi Fransız müellifleri tarafından da âliyet ilgisi taşıyan mürsel mecâz sayılmış; bu san'atdan métonyme de l'instrument diye söz edilmiştir. "Kabiliyetli bir muharrir" yerine bir büyük kalem, "şaheserler veren ressam" yerine bilen bir fırça denilmesi gibi. Bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 173.

[1103] *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 86.

[1104] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 310.

[1105] Râzî, *Mahsûl*, I, 136; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 304; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360.

bulunması; vücûd yönüyle mütelâzım olması, sebeb ve müsebbeb gibi (birinin bulunması diğerinin bulunmasını gerektirmesi) ya da hayâlde olabilir, iki zıd şey gibi. Ancak bazısı geçmiş olanın içinde, bazısı da gelecekte olacak olana dahildir. Mukabele ya da iltizâm deliliyle, dahil olmayan bazısına hamledilir[1106]. Örneğin içkinin ke's olarak isimlendirilmesi mücâveret ilişkisi dahilindedir[1107].

Gerçek mananın mecâzî manaya "südûr" yeri olması, *masdariyet* ilgisini meydana getirir. Bu ilginin, mazhariyet ilişkisiyle karıştırılmaması lâzımdır. Örneğin, "birçok adam onun eline bakıyor" cümlesinde el, "nimet, atâ, ihsan" yerinde kullanılmıştır; çünkü bunlar, "el"den südûr eder. "Eli var" tabirinin 'dahli var, iştirakı var' yerinde kullanılması da böyledir. Nitekim, "bu işte onun eli var" deriz[1108].

Mazhariyet ilgisi ise gerçek mananın mecâzî manaya "zuhur" yeri (mahall-i zuhur) olması demektir; yine el kelimesinin "güç, kudret, kuvvet" yerinde kullanılması gibi. Nitekim, 'bu divanın şerhi, ancak Haydar'ın elinden gelir' deriz; böylece de, bu iş için gerekecek kuvvet ve kudret eserinin onun elinden zuhûr edeceğini kasdetmiş oluruz[1109]. Uyuduklarında ليلهم نائم şeklinde, ليلهم ساهر uyumadıklarında ise şeklinde söylenilmesi ve yine يوم عاصف gibi ifadeler, bir şeyin içinde meydana geldiği şeyle nitelenmesi örneklerdir[1110].

Takdim ve *tehir* (kelimenin cümlede yer değiştirmesi), yani hakkı tehir olanı takdim, hakkı takdim olanı tehir etmek, (örn. fiil ve fâilden sonra gelmesi gereken mef'ûlu takdim, mef'ûldan önce gelmesi gereken fâili tehir etmek) bu durumun mecâzdan olup olmadığı hakkında iki farklı görüş vardır. Takdim ve tehirde, cümle içindeki bir öge, bulunması gerektiği yerden alınıp başka bir yere nakledilmektedir, denilerek mecâzdan olduğu[1111], mecâzın bir vaz'ı başka bir vaz'a nakletmek olduğu, takdim ve tehir'de ise böyle bir durumun olmadığı söylenerek mecâzdan olamayacağı iddia edilmiştir[1112].

Taallük ilişkisi (bir siganın başka bir siga yerine kullanılması) ise mastar, ism-i mef'ûl ve ism-i fâil arasında meydana gelen ilişki. olup, bu üç siganın birbirleri yerine kullanılması demektir; altı kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, *mastarın ism-i mef'ûle ıtlak olunması*, yani mastar zikredilip mef'ûlu kastedilmesi, örneğin, ثم أنشأناه خلقا آخر (Mü'minûn, 23/14) ifadesinde kastedilen مخلوقا آخر şeklidir. كتاب كريم ifadesinde kastedilen ise مكتوب şeklidir[1113]. Yine هذا خلق الله yani مخلوقه demektir. Burada da müteallak isim söylenip, müteallak bih kastedilmektedir[1114]. Bu gibi örneklerde müteallık, müteallak'ın ismiyle isimlendirilmektedir, ma'lûmun ilimle, makdûrun kudretle isimlendirilmesi de

---

[1106] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 305; *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 85-86.

[1107] Râzî, *Mahsûl*, I, 136; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 36.

[1108] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 172.

[1109] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 172; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 96.

[1110] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 336; er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, I. 231.

[1111] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1469; *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96-97.

[1112] *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96-97.

[1113] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 309.

[1114] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 309; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 360; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâga*, s. 188.

böyledir. ولا يحيطون بشيئ من علمه (Bakara, 2/255) âyetinde kastedilen de ma'lûmuhu şeklidir. Yine هذه قدرة الله demek makdûruhu demektir[1115].

İkincisi, *ism-i mef'ûlun mastara ıtlak olunması*, yani ism-i mef'ûl sigasının zikredilip mastarının kastedilmesi, örneğin, بأيكم المفتون (Kalem, 68/6) âyetinde kastedilen الفتنة şeklidir. Bu görüş bunu mastarla takdir edenlere göredir. Bâ'nın zaid ve takdirin de أيكم المفتون olduğunu söyleyenler de vardır. Bu görüşe göre bu âyet örnek verilemez[1116].

Üçüncüsü, *ism-i fâilin ism-i mef'ûle ıtlak olunması*, yani ism-i fâil sigasının zikredilip ism-i mef'ûl sigasının kastedilmesi, örneğin, من ماء دافق (Târık, 86/6) ifadesiyle kastedilen مدفوق şeklidir. Yine في عيشة راضية (Hâkka, 69/21, Kâri'a, 101/7) terkibinde de kastedilen مرضية şeklidir[1117].

Dördüncüsü, *ism-i mef'ûlun ism-i fâile ıtlak olunması*, yani ism-i mef'ûl sigasının zikredilip ismi fâil sigasının kastedilmesidir. Örnegin, حجابا مستورا (İsrâ, 17/45) ifadesinde ساترا şekli, إنه كان وعده مأتيا (Meryem, 19/61) ise آتيا şekli kastedilmektedir[1118].

Beşincisi, *mastarın ism-i fâile ıtlak olunması*, yani mastar sigasının zikredilip ism-i fâil sigasının kastedilmesidir. Örnegin, رجل عدل sıfat tamlamasında kastedilen عادل şeklidir. Yine sâim (oruç tutan) anlamında savm (oruç) demek de böyledir. Bazıları ise takdirin ذو عدل وذو صوم olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşe göre, bu, taalluk ilişkili mecâz-ı mürsel değil, hazf ilişkili mecâz-ı mürseldir[1119].

Altıncısı, *ism-i fâilin mastara ıtlak olunması*, yani ism-i fâil sigasının zikredilip mastar sigasının kastedilmesidir. Örnegin, قم قائما ifadesiyle kastedilen قياما şekli, اسكت ساكتا ifadesiyle kastedilen ise سكوتا şeklidir[1120].

Fiilin ıtlak olunup, kastedilenin müşârefe, irâde ya da kudret olması da mecâza girer. Şöyle ki, bir fiil, asıl anlamı dışında (ki bir fiilin asıl anlamı, eylemin gerçekleşip gerçekleşmediğini ifade etmesidir) üç şey daha ifade edebilir. Bunlar, müşârefe, irâde ve güç yetirme (kudret) anlamlarıdır. Bir fiil, asıl anlamı ile birlikte bu üç anlamdan birini de ifade edebilir[1121]. Örnegin, وإذا طلقتم النساءَ فبلغنَ أجلهنّ فأمسكوهنّ (Bakara, 2/232) âyetinde kastedilen anlam فشارفنَ انقضاء العدة şeklinde iken, والذين يُتوفّوْن منكم ويذرون أزواجاً وصيّةً لأزواجهم (Bakara, 2/240) âyetinde de aynı şekilde والذين يشارفون الموتَ وتركَ الأوزاج يوصون وصية anlamı kastedilmektedir. Müşârefe anlamının da ifade edildiği bir başka örnek ise وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذُرّيّةً

[1115] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 400; Suyûtî, *İtkân*, II, 761; Râzî, *Mahsûl*, I, 137; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 37. Neml, 27/88; Necm, 53/30; Kehf, 18/95; Tâhâ, 20/111; Yûsuf, 12/18 âyetlerinde de aynı durum söz konusudur.

[1116] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 309. Ayrıca başka örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 400.

[1117] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 398; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 309. Ankebut, 29/67; İsrâ, 17/12; Hûd, 11/43; İbrâhîm, 14/18; Kehf, 18/46 âyetleri de bu çerçevede düşünülür. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 398-399.

[1118] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 309; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 399; Suyûtî, *İtkân*, II, 761.

[1119] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 309; *Güzelhisarlı, Menâfiu'd-Dakâik*, s. 94 (Adl örneği için).

[1120] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 309.

[1121] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 902; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 2/324-325. *İtkân*, 759-760; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466.

(Nisâ, 4/9) âyetidir. Bu âyette kastedilen anlam لو شارفوا أن يتركوا şeklindedir[1122]. Fiillerin, irade (isteme) anlamının da kastedildigi örnekler ise özellikle şart edâtından sonra gelen fiillerde söz konusudur: فإذا قرأتَ القرآن فاستعذْ بـا لله (Nalh, 16/98), إذا قمتم إلى الصلاة فاغتسلوا (Mâide, 5/6), إذا قضى أمراً فإنما يقول له كنْ (Âl-i İmrân, 3/47; 19/35), وإن حَكمتَ فـاحكمْ بينهـم بالقِسْـط (Mâdie, 5/42) وإن عاقبتم فعاقبوا بمثلِ ما عوقبتم به (Nahl, 16/126), إذا تناجيتم إذا طلّقتم النساء فطلّقوهنّ لعدّتهنّ (Mücadele, 58/12), إذا نـاجيتم الرّسـول فقدّمـوا Mücadele, 58/9), فـلا تتنـاحوا بـالإثم والعُـدوان (Talâk, 65/1) âyetlerinde ve yine إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسلْ hadisinde[1123] fiilin asıl anlamı ile birlikte irâdesi kastedilmektedir[1124]. Şart edâtından sonra gelmeyen fiillerde de irâde anlamı kastedilebilmektedir: فأخرجْنا من كان فيها من المؤمنين، فمـا وجدنـا فيهـا غـير بيـتٍ مـن المسـلمين (Zâriyât, 51/35-36) âyetinde kastedilen فأردنا الإخراج şeklidir. Benzeri bir durum ولقد خلقنـاكم ثـم صوّرنـاكم ثـم قلنـا للملائكـة اسـجدوا لآدمَ (A'râf, 7/11) âyetinde de söz konusudur. Çünkü ثم tertip içindir. Burada kastedilen anlamı, lafzın zahirine hamletmek mümkün değildir. Yaratma (halk) ve tasvîr iradesi anlamına hamletmekte ise bir müşkil yoktur[1125]. İrâde anlamının kastedildiği fiillere şu örnekleri de verebiliriz: وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسُنا (A'râf, 7/4) âyetinde kastedilen أردنـا إهلاكهـا ifadesi, ثم دنا فتدلى (Necm, 53/8-9) âyetinde ise أراد الدنوّ من محمد عليه الصلاة والسلام فتدلى فتعلق في الهـواء şeklidir. Bu anlam, bu âyetlerde kalp (yer değişikliği) olduğu söylemekten daha evladır[1126]. Şu âyette ise fiil iradesi ile kastedilen fiilin icadı (e çalışmak, gayretinde olmak) ifadesidir: ويريدون أن يفرّقوا بـين الله ورسـله (Nisâ, 4/150-152). Buna delil olarak zikredilen âyet ise ولم يفرّقوا بين أحد منهم (Nisâ, 4/152) âyeti zikredilmektedir.

"Fiile kudret (güç yetirme) anlamı"na ise وعْـدا علينـا إنّـا كُنـا فـاعلين (Enbiya, 21/104) âyetini örnek verebiliriz, kastedilen قادرين على الإعادة şeklidir. Burada aslında, fiilin irade ve kudretten mütesebbeb olma durumu vardır. Sebeb, müsebbibin yerine konulmuştur. Bunun tersi de söz konusudur. ونبلوَ أخبارَكم (Muhammed, 47/31) âyeti birinci duruma örnektir, yani ونعلـم أخبـاكم demektir. Çünkü ibtilâ, ihtibâr demektir. İlim, ihtibarla hâsıl olur. هـل يسـتطيعُ ربـك (Mâide, 5/112) âyetinde Kisâî'nin kırâati dışında, (yestetî'u: gaybe ve rabbuke'nin merfû olmasıyla) anlamı, هـل يفعـل ربّـك şeklindedir. Fiil, istitaat ile anlatılmıştır, çünkü istitaat fiilin şartıdır, yani هل يُنزِلُ علينا ربُّك مائدةً إن دَعوتَه demektir. Bir benzeri de فظنّ أن لن

[1122] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 404-405; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 902; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 2/324-325. *İtkân*, II, 759-760; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466.

[1123] el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Kitâbu'l-Cum'a, hadis no: 828.

[1124] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 176; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 405-406; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 903; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 2/324-325. İbn Cinnî, bu gibi örneklerde, sebeble yetinilmiş, müsebbeb (irâde) zikredilmemiştir, demektedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 176-180.

[1125] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 903; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 2/324-325.

[1126] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 366-367; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 406; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 904; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 2/324-325.

نقدرَ عليه (Enbiya, 21/87) âyetidir, burada da kastedilen لن نؤاخذه demektir. Müâhaze onun şartı ile yani ona güç yetirme ile ifade edilmiştir. Kisâî'nin kıraâtine gelince (هل تستطيع ربَّك yani سؤال ربك demektir anlam ise هل تسأله ذلك من غير صارف şeklindedir, bunun takdiri هل تستطيع سؤال ربك şeklindedir. Muzâf hazfedilmiştir veya هل تطلب طاعة ربك في إنزال المائدة أي استجابته şeklindedir. İkinciye örnek: فاتّقوا النارَ (Bakara, 2/23-24) âyetidir. Kastedilen فاتقوا العناد الموجب للنار şeklidir[1127].

d - İstiâre

İstiâre, lügatte "ödünç almak" demektir. Bir şey ödünç olarak istendiğinde استعار المال şeklinde söylenir. Beyancılar ise bu terimi, "lafzın, aslî anlamın kastedilmesine engel bir karine ile birlikte benzerlik ilişkisinden dolayı vazedildiği anlamın dışında kullanılması" şeklinde kullanırlar[1128]. Nasıl ki, iki kişiden birinin diğerinden giymek için bir elbise ödünç olması için, bu iki kişinin birbirlerini tanımaları gerekiyorsa, aynı şekilde iki lafızdan birinin diğerinin yerine kullanılabilmesi, diğerine istiâre edilebilmesi için, bu iki lafız arasında da bir tanışıklık, bir yakınlık olması gerekir[1129].

Eski kelimeler veya kelimelerin eski anlamlarında kullanılması (fällen); kelimelerin, "aslında" olmaları gerekenden başka bağlantılar için de kullanılmaları, kelimelerin en yakın nesnel bağlantıların dışında başka bağlantılar için de kullanılabilecekleri ve böyle durumlarda güçlü, bazen edebî etki sağladıkları gerçeği, daha Eski Çağda gözlenmiş ve bir kelimenin "asıl yeri dışında" kullanılmasına Übertragung (istiâre) denmiştir[1130]. Yunanca'da metaphora ('nakil, aktarma', Fr: da métaphore, İng: de metaphor, Alm. da Metapher biçiminde kullanılır) olarak isimlendirilen bu olgu, Arapça ve Türkçe'de eskiden ve bugünde kimi kaynaklarda, çeşitlerinin genel adı olarak istiâre terimleriyle karşılanmakta olup, günümüzde deyim aktarması da denilmektedir[1131]. Dünyanın her dilinde rastlanan ve dilcilikte aktarma olarak adlandırılan bu gibi olaylar, benzetmenin bir ileri aşaması olup anlatıma güç kazandırmak için başvurulan söz sanatlarıdır. Her biri bir nesneyi, bir durumu, bir tutumu bir başka nesne, durum ya da tutuma benzeterek canlı bir biçimde dile getiren "benzetme"lerin yanında, bu

---

[1127] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 904-905; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 2/324-325.

[1128] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 186, 189; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 156, 175; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 112-113. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 154; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 71. İstiâre, "benzerlik kurarak, sözcüğün asıl anlamını düşündürmeyecek biçimde kullanma sanatı, benzetmede benzeyen ya da benzetilenden birinin düşmesi; istiâre" olarak tanımlanabilirken (Bkz. Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 9; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 169, 175; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 98.), "Aralarında uzak yakın ilgi (benzerlik, işlev ilgisi, yakınlığı) bulunan iki şey arasında bir benzetme yoluyla ilişki kurarak birinin adını ötekine aktarma eğilimi sonucunda oluşan bir dil olayı" (Bkz. Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 127, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 123-124.), "sözcüğün dile getirdiği kavramla, onun gösterilen'iyle bir başka kavram arasında çoğu kez benzetme yoluyla bir ilişki kurarak sözcüğü o kavrama aktarma olayı" (Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 185-186, 190; Uzun, "*Deyimleşme ve Türkçede Deyimleşme Dereceleri*", s. 31.) olarak da tanımlanmaktadır.

[1129] el-Alevî, *et-Tıraz*, s. 96; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 167.

[1130] Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 134-135. Daha İ. Ö. IV. yüzyılda, deyim aktarmalarının türleri üzerinde durarak örnekler veren Aristoteles, Poetica'sında onu (istiâre, deyim aktarması), "bir sözcüğe, kendi özel anlamının dışında, başka bir anlam verilmesidir" biçiminde tanımlamakta, türlerini göstererek örneklerini vermekteydi. Onun örneğin "orantıya göre mecâz" adını verdiği bir türde yaşlılığın hayatla ilgisinin, akşamın günün yaşlanması, ya da Empedokles'te geçtiği gibi, yaşlılığın hayatın akşamı olarak nitelenmesinin bu türden olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 127, *Anlambilim*, s. 62.

[1131] Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 62, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 123, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 126.

olayın ikinci aşaması sayılabilecek olan deyim aktarmaları (istiâre), en başta gelen somutlaştırma türüdür[1132].

Çoğunlukla, anlatıma güç kazandırmak, etkili olmak amacıyle, ya da kısa yoldan, kolay anlatmak üzere bir kelimeyi yeni bir anlamla, değişik bir kavramı yansıtmak üzere kullanma isteğinden ötürü seçilen bu anlatım yolu, başlangıçta bireyin, tek insanın malıdır. Zamanla başkaları tarafından kullanıldıkça benimsenip dile yerleşebilir; mecâzî anlam, yan anlam olarak sözlüklerde yer alır. İstiâreler, bu nitelikleri ile dilde çok anlamlılığa yol açarlar; çok anlamlılığın nedenleri olarak görülürler[1133]. Aktarmalar kimi bilginlerce dilde tutumluluk (economy) eğiliminin bir tanığı olarak görülmekte, bu eğilim olmasaydı her dile daha binlerce sözcük eklemek gerekeceği ileri sürülmektedir. Ancak bizce burada bu etkenden çok, kolay, etkili ve güçlü bir anlatıma eğilimin etkisi söz konusudur[1134].

Genel bir yaklaşımla *anlam aktarımı* (transference of meaning), bir kavramın adlandırılmasında bir başka kavramdan yararlanma olarak tanımlanabilir. Örneğin, çok akıllı ve kurnaz bir kimseye şu örneklerin her ikisi de kullanılarak gönderimde bulunulabilir: (1) Bizim patron çok kurnazdır; her istediğini yaptırır. (2) Bizim patron tilkinin tekidir; her istediğini yaptırır. Örnek (1) hiç bir anlam aktarımı olayı içermezken, örnek (2)'de tilki sözünde, istiâreli bir kullanım söz konusudur. Burada, bir kavramın adlandırılmasında bir başka kavramı adlandıran bir göstergeden yararlanılmıştır. Kısaca, tilki göstergesinin gönderimi bu sözce içinde, tilki gibi bir hayvana değil, kurnaz gibi bir soyut kavrama yöneliktir[1135]. İstiâre, bütün dünya dillerinde en yaygın olan ve dillerin temel niteliklerinden sayılan aktarma türüdür[1136].

İstiare dilde mevcut olan kelimeleri kullanarak (yeni ve farklı bir dilin kavramları için yeni kelimeler icad etmek yerine, daha pratik olan benzetme yoluyla) dilde mevcut olmayan yeni kavramlar icad etmek için yapılır; onun içindir ki, benzetme yoluyla kelamın içine yeni bir anlam gizlenmektedir[1137]. İstiare, aslında sadece müşebbehün bih'i zikredilerek yapılan muhtasar bir teşbihten (teşbih-i belig'den) başka bir şey değildir. Örneğin, رأيت أسداً في المدرسة ifadesindeki bu istiârenin aslı رأيت رجلا شجاعاً كالأسد في المدرسة şeklinde olup, müşebbehi (رجل), edâtı (الكاف) ve vech-i şebehi (الشجاعة) düşmüş ve Esed'le kastedilenin Cesur olduğunu gösteren bir karine (في المدرسة) eklenmiştir[1138]. Aynı şekilde,

---

[1132] Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 179.

[1133] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 123-124.

[1134] Aksan, *Anlambilim*, s. 65.

[1135] Uzun, "*Deyimleşme ve Türkçede Deyimleşme Dereceleri*", s. 30.

[1136] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 185, *Anlambilim*, s. 62.

[1137] Uçar, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*, s. 25.

[1138] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 186, 189; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 113, 116, 117, 143; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 156. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 154; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 71. Çünkü istiârede, teşbihte zikredilmesi gereken unsurlardan olan müşebbeh düşürülür. Şunu da söylemek gerekir ki, istiâre teşbih üzerine kuruludur. Bkz. el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 20, 33, 59, 242. Teşbih öğelerinden olan benzeyen ve benzetilen'den birininkaldırılmasıyla istiâreler oluşur (tilki gibi kurnaz>tilki). Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 63-64, *Türkçenin Gücü*, s. 82, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 128. Aristoteles, Retorik'inde konuya şöyle değinmektedir: Başarılı benzetmeler de bir anlamda eğretilemedir, çünkü daima oranlı eğretileme gibi iki ilişki içerirler.Örneğin, bir kalkanın 'Ares'in içki kadehi' olduğunu, bir yayınsa 'telsiz bir lir' olduğunu söylüyoruz. Bir eğretilemeyi bu şekilde

'Üçüncü bölüğün başında bir arslan, bayrağı tutmuş ilerliyordu' cümlesinde, "arslan" kelimesi, istiâre yoluyla kullanılmıştır. "Bayrak tutma", "üçüncü bölüğün başında bulunma" arslan sözünün gerçek manasını düşünmemize engeldir. Şu halde kelime, âid olduğu hayvan hakkında kullanılmamıştır. "Arslan"ın en mühim vasfı şecaatidir. Buna göre, "arslan" lafzının manası, şecî bir adama iâre edilmiştir. Burada fransızların "implicité" (zımnî) dedikleri bir teşbih vardır. Açarsak, cümle şu şekli alır: "Üçüncü bölüğün başında arslan gibi şecî bir adam bayrağı tutmuş ilerliyordu." Bu da comparaison explicité (tavzîhî teşbih) olur. İşte "arslan" sözünün maruf hayvan yerine, "şecî bir asker"e delalet etmesi, istiâredir[1139].

Büyük İngiliz şair ve münekkidlerinden S. T. Coleridge "Allegori" isimli tenkidinde şöyle diyordu: "Bir teşbihi (benzetme, simile) benzetilen şeye eklemekten (benzetmekten) vazgeçip, doğrudan doğruya, onun yerine koyun; bir metaphor (istiâre) olur. Mesela, Wellington Dükü'nün Portekiz'deki Massena taarruzunu anlatmak için, "Dağdaki mevzilerini terkederek geri çekilen ordunun arkasına 'dağın tepesinden inen bir bulut gibi' düştü dersek, bu bir benzetmedir; eğer, kısaca, 'sonunda bulut zirveden aşağı indi ve ovaya gök gürültüsü ve şimşek yağdırdı' diyecek olursak, o zaman metaphor (istiâre) olur ve bir metaphor bir allegorinin (Temsilî hikaye) küçük bir bölümü sayılır[1140].

Yukarıda istiâre hakkında söylenenlerden anlaşıldığı üzere, istiâre: bir mecâz türüdür, lafız vazedildiği anlamda değil de bir benzerlik ilişkisinden dolayı başka bir anlamda kullanılmıştır, vazedildiği anlamın kastedilmesine engel ve de yeni anlamını gösterir bir karine mevcuttur. İster Rummânî (ö. 384 h.)'nin ister İbnu'l-Esîr (Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullah b. Muhammed eş-Şeybânî, ö. 637 h.)'in isterse diğer alimlerin tanımlarını ele alalım, bütün bunlar gerçekte istiârede, bir lafzın kendisi için vazedildiği anlam dışında kullanıldığına işaret etmektedirler. Bu çerçevede ele alındığında mecâzla istiâre aynı gibi görünmektedir. Ancak istiârede, iki anlam arasında bir müşâreket, bir benzerlik ilişkisi bulunması sebebiyle mecâzdan ayrılmaktadır. İstiâre, teşbihte mübâlağa yapmak amacıyla bir şey başka bir şeyin ismiyle isimlendirilmektedir[1141]. et-Tırâz'da zikredilen ve muhtar olan tanıma göre istiâre, "Ne تصييرك الشيءَ الشيءَ وليس به، وجعلك الشيءَ للشيءِ وليس له بحيث لا يُلحظ فيه معنى التشبيه صورةً ولا حكماً

koymak 'basit' değildir; ama yay'a bir lir, kalkana bir içki kadehi deseydik, basit olurdu. 'Basit' benzetmeler de vardır: bir flütçünün bir maymuna benzediğini, ya da miyop bir insanın gözlerinin, üzerine su damlayan bir lamba alevine benzediğini söyleyebiliriz, çünkü hem gözler hem de alev devamlı kırpılır (ya da 'miyop bir insan pır-pır eden bir lamba gibidir, çünkü her ikisi de göz kırpar')... Başarılı abartmalar da eğretilemedir, örneğin kara gözleri olan bir adamla ilgili olanı: 'Sanırdın ki, adam bi sepet karadut'; Burada 'kara gözler', renginden dolayı karadutla karşılaştırılıyor, abartma karadutların niceliğinde. 'Falan-filan gibi' ifadesi bir benzetme şekli altında eğretileme sunabilir. Örneğin, 'Tıpkı yumruk torbasıyla dövüşen Philammon gibi' cümlesi 'Sanırdım ki yumruk torbasıyla dövüşen bir Philammon'du o' cümlesinin eşdeğeridir; yine 'Perçemin bacakları tıpkı maydanoz yaprakları' cümlesi, 'bacakları o denli kıvraktı ki, onların bacak değil de maydanoz yaprakları olduğunu sanırdın' cümlesinin eşdeğeridir. Bkz. Aristoteles, *Retorik*, s. 191-193. Aristoteles, başka bir yerde birçok teşbih örneği verdikten sonra şunları söylemektedir: "Bütün bu düşünceler ya benzetme ya da eğretileme olarak ifade edilebilir; eğretileme olarak başarılı olanlar, besbelli ki benzetme olarak da işe yarar; benzetmelerse açıklamaları (teşbih edâtları) kaldırıldığında eğretileme olarak görülecektir. Fakat orantılı eğretilemenin kendi ortak terimlerinden her birine karşılıklı olarak uygulanması gerekir. Örneğin, bir içki-kadehi Dionysos'un kalkanı ise, bir kalkan da buna uygun olarak Ares'in içki-kadehi olarak adlandırılabilir". Bkz. Aristoteles, *Retorik*, 173-174.

[1139] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 154.

[1140] Uçar, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*, s. 24-25.

[1141] el-Alevî, birçok alimin istiâre'ye yaptıkları tanımı zikretmekte, bunların hata ve eksik yönlerini ortaya koymaktadır. Bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 96-98. Farklı tanımlar için ayrıca bkz. İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 460-463; Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 369; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 9, 94;Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 173-175.

suret ne de hüküm olarak, teşbih manası hissedilmeyecek (mülahaza) şekilde, bir şeyi kendisi olmayan bir şeye dönüştürmek ve bir şeyi kendisi için olmayan bir şey için kılmak"[1142]. Bu tanım Cürcânî'nin tanımına da benzemektedir: وذاك أنك في الأول تجعل الشيءَ الشيءَ ليس به، وفي الثاني للشيء الشيءَ ليس له [1143].

Cürcânî, bu iki durumu (iki istiâre türünü) şöyle örneklendirmektedir: Aslan gibi cesur olan birini gördüm anlamını açıkça, direk olarak değil de dolaylı bir şekilde anlatmak isteyip رأيت أسداً demek, bir istiâredir. Başka bir istiâre türü ise şu ifadede olduğu gibidir:

إذْ أصْبَحَتْ بِيَدِ الشِّمالِ زِمامُها .....

Bu beyitteki[1144] istiâre ile daha önce verilen örnekteki istiâre türü farklıdır. Çünkü birincide bir şey kendisi olmayan bir diğer şey kılınmaktadır, kabul edilmektedir, ikincisinde ise bir şey kendisi için olmayan bir başka şey için kılınmaktadır, kabul edilmektedir. Örneğin, أصبحت بيدِ الشّمال زِمَامُها denildiğinde Şimâl'in bir elinin olduğu iddia edilmektedir, oysa bilinmektedir ki rüzgarın eli yoktur[1145].

Şimdi yukarıda verdiğimiz son tanımı biraz açıklayalım: "Bir şeyi kendisi olmayan bir şeye dönüştürmek ve bir şeyi kendisi için olmayan bir şey için kılmak" ifadesi, istiârenin her iki çeşitini de gösterir. Birincisi, رأيت رجلا أظفارُه وافرة وقصدتُ رجلا تتقاذف أمواجُ بحره، وفلان بيده زمامُ لقيت أسدا، وأتيت بحرا ikincisi ise الأمر gibi. "Suret olarak, teşbih manası hissedilmeyecek şekilde" ifadesi, زيد كالأسد، ومثل البحر gibi örnekleri istiârenin dışına çıkarmaktadır. Çünkü bunlar, edâtı zahir olan teşbihlerdendir. "Hükmen de olsa teşbih manasının hissedilmeme durumu", زيد أسد وعمرو بحر gibi ifadeleri de teşbihten sayar. Son olarak verdiğimiz örneklerin istiâre ya da teşbihten sayılması gerektiği konusunda iki farklı görüş vardır. Beyan alimlerinin çoğu bunu teşbih babından saymaktadırlar. Teşbîh âleti olmamasından dolayı bunu istiâreden sayanlar da vardır. Şu halde bu durumda teşbih ve istiâre konusunda üç durum söz konusudur. Birincisi, رأيت قمرا نورُه على الناس، وشمسا ضياءه على الخلق ifadelerinde ittifakla istiâre söz konusudur; ikincisi, زيد مثل البحر، ومثل الأسد gibi ifadeler yine ittifakla teşbihtir; üçüncüsü ise şudur: زيد أسد وعمرو بحر gibi ifadeler, edâtı gizli teşbihten mi yoksa istiâreden mi kabul edilecektir, bu husûs tartışmalıdır[1146]. İstiare ile ilgili bazı husûslar başlığı altında bu konuya tekrar dönülecektir.

da - Bazı İstiâre Çeşitleri

Müşebbehün bih olan lafız müsteâr olarak (Esed lafzı gibi), müşebbehün bih olan mana müsteâr minh (yırtıcı hayvan), müşebbeh mana ise müsteâr leh (cesaret) olarak adlandırılır[1147]. Müsteâr minh ve müsteâr leh, bu iki unsur, istiârenin iki temel unsurudur. Müsteâr ise vech-i şebeh olup buna mana-

---

[1142] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 232; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 98.

[1143] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 67; Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 232-233; İbn Ebi'l-İsba', *Tahriru't-Tahbir*, s. 97.

[1144] Lebîd b. Rebî'a'ya ait bir beyit. Beyitin başı ise şöyle: وغَدَاةِ ريحٍ قد كَشَفْتُ وقَرَّةٍ şeklinde. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VII, 145 (Keşeftü yerine Veza'tu şeklinde de rivâyet edilmiştir).

[1145] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 67; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 460-461.

[1146] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 98.

[1147] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 370; İbn Ebi'l-İsba', *Tahriru't-Tahbîr*, s. 98; et-Tıybî, *Tıbyân*, s. 228; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 94; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 158; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 175.

yı câmi denir[1148]. İtkân'da ise istiârenin rükünleri şöyle geçmektedir: müsteâr, müşebbeh bih olan lafızdır; müsteâr minh, müşebbeh olan lafzın anlamıdır; müsteâr leh ise câmi olan manadır[1149]. Kinâye ile yapılan istiârede müsteâr minh, Sekkâkî'nin mezhebine göre müşebbehtir[1150].

Tarafeyne ait bir mülâimin (uygun özelliklerinin) zikredilip zikredilmemesine göre yapılan istiâre çeşitleri: İstiâre, tarafeynden birine mülaim olan bir şeyin bulunup bulunmaması dikkate alınıp karşılaştırma yapıldığında üç kısma ayrılmaktadır: istiâre-i mutlaka, istiâre-i mücerrede ve istiâre-i müreşşaha. Tarafeyne ait mülâim, tezimizde istiârenin karine ile ilişkisini ortaya koymaktadır.

İstiareyi oluşturan unsurlardan müşebbeh veya müşebbehün bih (müstear leh ve müstear minh)'in uygun bir yanı söylenmemiş olan istiâreler, *mutlak istiâreler*dir. Örneğin عندي أسد ifadesinde ne müşebbehe ne de müşebbehün bih'e ne müsteâr leh'e ne de müsteâr minh'e ait bir sıfat, bir niteleyici yoktur. Şu halde Esed lafzının cesur adam için istiâresi, istiâre-i mutlaka türünden bir istiâredir[1151].

Müstear leh'in (müşebbehin) uygun bir yanı söylenerek oluşturulan istiâreler ise *mücerred istiâre*lerdir. Örneğin رأيت بحرا على فرس يعطي cümlesinde "veren" (يعطي) ifadesi istiâreyi tecrit etmektedir. Çünkü burada Bahr sözcüğü (müsteâr minh) ile kastedilen cömert adamdır (müsteâr leh). Zikredilen bu tecrid ziyadesi, müsteâr leh'e uygundur. فأذاقها الله لباسَ الجوع والخوف (Nahl, 16/112) âyetinde de izâka (tattırma)'ya uygun olarak açlık zikredilmiştir[1152]. Aynı şekilde رأيت أسداً على سرير ملكه، وبدراً على فرسٍ أبْلَقَ، وبحراً على بابه الوُفّادُ gibi ifadelerde istiârenin yapıldığı lafızların hemen akabinden bazı sıfatların getirilmesi, onun durumunu tekit etmek ve halini izâh etmek içindir. Çünkü, رأيت أسداً denildiğinde mutlak istiâre meydana gelmiştir. على سرير ملكه ifadesi ile müşebbeh (müsteâr leh) aslanların hükmünden çıkarılmıştır, çünkü yatakların üzerine oturmak, aslanlara değil burada müsteâr leh olan cesur kişiye uygun bir niteliktir. Böyle bir nitelik zikredilerek müsteâr leh, tekit edilmiştir. Bu ise mücerred istiâre olarak adlandırılır. رأيت قمرا على فرس، وبدر تمٌّ يتكلم denilmesinde de aynı durum geçerlidir[1153].

Mücerred istiârenin böyle isimlendirilmesi, رأيت أسداً يَجُدّلُ الأبطال بنَصْله ويشُكُّ الفرسان برُمْحه denildiğinde Esed lafzından sonra getirilen nitelikler, bu lafzın delalet ettiği dış nesnenin levazım ve özelliklerini tecrit etmesinden dolayıdır. Çünkü tecdil-i abtâl ve شك الفرسان بالرماح والنصال gibi nitelikler aslanlara ait nitelikler ve onların durumlarından değildir. Buna göre فأذاقها الله لباس الجوع (Nahl, 16/112) âyetindeki

---

[1148] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 189. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 158.

[1149] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 485; Suyûtî, *İtkân*, II, 781; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 158.

[1150] Suyûtî, *İtkân*, II, 784; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 158.

[1151] et-Tehânevî. *el-Keşşâf*, I, 163; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 110; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 203-204; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 89-91; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 130, 132-133; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 189-191.

[1152] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 250; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 385; Kazvînî, *Telhîs*, s. 317; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 487; Suyûtî, *İtkân*, II, 784; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 163; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 113; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 203-204. İstiare-i mücerrede için ayrıca bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 89-91; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 131-132; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 187-189.

[1153] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 111.

istiâre de tecrittir. Eğer كساها الله لباس الجوع والخوف şeklinde denilecek olsaydı, bu istiâre türü tevşîh olurdu[1154].

İstiâre-i müreşşaha (terşîhiyye olarak da adlandırılmaktadır) ise, müsteâr minh'e (yani müşebbeh bih)'e uygun bir nitelik söylenilerek oluşturulan istiârelerdir. Örneğin, أولئك الذين اشتروى الضلالة بالهدى فما ربحتْ تجارتهم (Bakara, 2/16) âyetinde, "اشترى" (satın alma) lafzı, istibdâl ve ihtiyâr (değiştirme ve seçim) için istiâre edilmiştir. Sonra da istiâre edilen bu lafza (satın alma anlamına) uygun olarak kâr etmeme fiili zikredilmiştir[1155]. İstiâre-i müveşşaha'nın bu adla isimlendirilmesi, (örn. رأيت أسداً وافرَ الأظفار مُنكَرَ الزَّئير دامي الأنياب denildiğinde) müsteâr lafzın lâzımının ve özelliklerinin zikredilerek süslenmiş olmasından dolayıdır. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi اشتروا الضلالة بالهدى (Bakara, 2/2/16) ifadesinden hemen sonra istiâresi yapılan lafza uygun olarak فما ربحت تجارتهم (Bakara, 2/16) denilmiştir. Önce اشترى lafzı söylenmiş, arkasından buna uygun olarak, bu lafzın anlamının lâzımı ve hükmü zikredilmiştir, lâzımı ise ribh (kâr)dır. Eğer فما ربحت ifadesi yerine فهلكوا أو عمُوا وصمّوا denilseydi, tecrîd türü istiâre olurdu, tevşîh olmazdı. Aynı şekilde istiâre-i mücerrede için vermiş olduğumuz âyet [فأذاقها الله لباس الجوع (Nahl, 16/112)] eğer فكساها الله لباس الجوع ya da فأذاقها الله طعم الجوع والخوف şeklinde gelmiş olsaydı, burada da tevşîh yönlü istiâre söz konusu olurdu[1156].

Teşrîh, tecrid ve mutlaklıktan daha beliğdir. Çünkü teşbihi unutturma ve müsteâr leh'in müstear minh'in kendisi olduğu, ona benzer bir şey olmadığı iddiasıyla, mübalaga gerçekleştirilmektedir. Mutlaklık da tecridden daha beliğdir. Tecrid, hepsinin en zayıfıdır. Çünkü bununla aynîlik iddiası zayıflamaktadır[1157].

Tarafeyn'den birinin zikredilip zikredilmemesine göre yapılan istiâre çeşitleri ise şunlardır: istiâre-i musarraha (açık istiâre) ve istiâre-i mekniyye (gizli, kapalı istiâre). Tasrihiyye olarak da adlandırılan *istiâre-i musarraha*, müşebbehün bihin zikredildigi istiâre türüdür[1158]. Örnegin şu beyite bakarsak;

فأمطرت لؤلؤاً من نرجس وسقت ورداً وعضت على العنّاب بالبرد

[1154] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 113.

[1155] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 249-250; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 385; Kazvînî, *Telhîs*, s. 318 Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 9;; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 487; Suyûtî, *İtkân*, II, 784; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 163; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 203-204; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 89-91; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 130-131; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 186-187. Ayrıca bakılabilir: Zemahşerî, *ed-Dururu'd-dâir*, s. 229.

[1156] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 249-251; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 111, 114.

[1157] Kazvînî, *Telhîs*, s. 318-319; Suyûtî, *İtkân*, II, 786; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 164; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 204.

[1158] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 373; Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 251; Kazvînî, *Telhîs*, s. 330; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 232; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 9; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 164; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 190; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 76-77; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 117; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 176. Türkçede deyim aktarması çerçevesinde ele alınan istiâre-i musarraha için bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 186-187.

burada şairin اللؤلؤ والنرجس والورد والعناب والبرد kelimelerini الدموع والعيون والخدود والأنامل والأسنان anlamları için istiâre yaptığını[1159] ve müşebbehün bih'i zikretmek istiâre-i musarrahanın oluştuğunu görürüz. *İstiâre-i mekniyye* ise müşebbehün bih (müsteâr) söylenmeden yapılan istiâredir, istiâre bil-kinâye olarak da adlandırılır[1160]. Meknî istiârede, sadece müşebbeh lafız zikredilir, müşebbeh bih düşer, fakat müşebbehün bih'e levâzımından bir şey ile remzedilir[1161]. Ebu'z-Zu'eyb,

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع

beyitinde[1162] المنية (ölüm) lafzını zikrederek السبع (yırtıcı hayvan) lafzını kastetmiş, istiârede bulunmuş ve السبع lafzını cümleden düşürerek ona levazımından olan bir şeyle (burada tırnaklar zikredilmiştir) işâret edilmiştir[1163].

db - Tehekkümî istiâreler

Tehekkümî istiâreler, temlîh ve tehekküm vâsıtasıyla, lafzın hakikî anlamının zıttı kastedilen istiâreler olup, muhatabın değerini azalmak, muhatapla alay etmek için medhe delalet eden lafızların zıtlarında zem ve hafife almada kullanılır. السفيه الغويّ demek yerine إنك لأنت الحليمُ الرشيدُ (Hûd, 11/87) gibi, أنذِرْهم demek yerine بشّرْهم بعذاب أليم (Âl-i İmrân, 3/21) demek gibi. Müjdeleme, mutluluk ortaya çıkaran bir şeyi haber vermek, bildirmek demektir ve övülen şeylerde kullanılır, burada kastedilen ise azap ve veyl'dir. فاهدوهم إلى صراط الجحيم (Sâffât, 23) âyeti bir başka örnektir. Tehekküm dilde, tehekküm edilene olan aşırı kızgınlıktan ibarettir, çünkü bunda onun durumu ve konumu ve hâli aşağılanır. رأيت أسداً deyip, temlîh ve zarâfet ve istihzâ (alay) yoluyla korkak birini kastetmek de böyledir[1164].

dc - İstiâre Temsilîyye

Herkes, hakikatleri aynı seviyede anlayamadığından bazen tecrit yolu terk edilerek teşhis ve temsil yolu seçilebilmektedir. Temsil ise aralarında bir benzerlik bulunup bir şey hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Temsilde de teşbihte de, mecâzın diğer türlerinde de hep, bilindik şeylerden yola çıkılarak, herkes tarafından bilinmeyen şeylerin tasviri ve tasavvuru kolaylaştırılmaktadır[1165].

[1159] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 191.

[1160] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 251; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 378; Kazvînî, *Telhîs*, s. 325-326, 332; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 232; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 9; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 488; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 164; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 77; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 117; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 176. Türkçede deyim aktarması çerçevesinde ele alınan istiâre-i mekniyye için bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 185-186.

[1161] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 251; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 378-379; Kazvînî, *Telhîs*, s. 342-343; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 234; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 9; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 488; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 191; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 76-77; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 121; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 176.

[1162] Ebu'z-Zu'eyb'e ait olan bu beyit için bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, IV, 316.

[1163] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 251; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 378-379, 384; Kazvînî, *Telhîs*, s. 328; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 9; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 192; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 180.

[1164] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 159; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 118. Ayrıca bakılabilir: Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 375.

[1165] Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 71.

Temsîl bir beyan çeşitidir. Teşbihten farklı olan yönü, teşbihte edâtın zahir olmasıdır[1166]. Temsîl, bir istiâre türüdür. İstiâre ile aralarındaki fark ise câmi olan vecihtir. Câmi olan vecih, eğer birkaç şeyden çıkarılmış ise temsîl, tek bir durumdan alınmış, çıkarılmışsa istiâre olur. Örneğin, صمّ بكم عُميٌ فهم لا يرجعون (Bakara, 2/18) âyetinde bir temsil söz konusudur. Kafirler bu ifadeye göre aşırı derecedeki cehaletleri, küfür ve küfürlerindeki inatları sebebiyle artık sağır, kör ve dilsiz bir duruma gelmişler, hakka ulaşamaz bir niteliğe bürünmüşlerdir[1167].

Bu istiâre (temsîlî) türünde, değişik varlıklar, kelime grupları hâlinde birbirine benzetilir. Teşbih'in ana unsurlarından yalnız biriyle ve birden çok vech-i şebeh gösterilmek suretiyle yapılır. Bir şeyi yapıp yapmamada tereddüt eden kişi için أراك تقدّمُ رجلاً وتؤخّر أخرى şeklinde söylenmesi bir temsildir. Bu anlatımın açılımı أراك في ترددك كمن يقدّم رجلا ويؤخّر أخرى şeklindedir. Sonra söz kısaltılmış ve sanki gerçekten ayağını ileri geri atarmışçasına gösterilmiştir. Aynı durum رأيتُ أسداً için de geçerlidir. Bu anlatımın açılımı ise رأيت رجلا كالأسد şeklindedir ve sonra söz kısaltılarak teşbih terkedilmiş, istiâre'ye yönelinmiş, kişi, sanki gerçekten bir aslanmışçasına gösterilmiştir. Yukarıda temsil için verdiğimiz örnek de böyledir. Yine, faydasız, yararsız bir işte çalışan bir adama, أراك تَنْفُخُ في غير فَحَمٍ، وتَخُطُّ على الماء demek de muhatap kişiyi, görünürde sanki üflüyor ve çiziyormuş gibi gösterir. Bu sözün anlam yönüyle açılımı ise أنك في فعلك كمن يفعل ذلك şeklindedir. Bütün bu ifadelerde temsil yoluna gidilerek bir anlatım sağlanmıştır[1168]. Burada şunu da eklemeliyiz ki, anlam yönüyle açılımını verdiğimiz ifadeler ile temsilî istiâre yapılmış sözler arasında, dinleyicinin etkilenmesi yönüyle bir fark vardır. Temsil anlatımı diğerinden daha vurgulu ve etkilidir. Örneğin, أَلقى حَبْلَه على غَارِبه ifadesinin kalpteki etkisi, هو كالبعير يُلقى حبلُه على غاربه حتى يرعى كيف يشاء ويذهب حيث يريد ifadesinde yoktur[1169].

Şu halde temsîlî istiârenin tanımı şöyledir: Temel anlamının kastedilmesine engel olan bir karine ile birlikte, benzerlik ilişkisinden dolayı, vazedildiği anlamı dışında kullanılan terkiptir. Temsilî istiârelerde, müşebbeh ve müşebbehün bih, birçok şeyden çıkarılan bir durumdur[1170]. *Kalıp Sözlerin Çok Anlamlılık Çerçevesinde Değerlendirilişi* başlığı altında temsilî istiârelere birçok örnek verilecektir.

db- İstiâre ile İlgili Bazı Husûslar

- Müsteâr, lafız mıdır yoksa mana mı. Bazıları müstearın lafız olduğunu iddiâ etmişlerdir. Tahkik ehli ise istiârenin mana ile ilişkili olduğu görüşündedir. Muhtar olan da budur[1171]. Aynı şekilde,

---

[1166] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 558.

[1167] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 247; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 559. Temsîlî istiâreye Bakara, 2/7; Nahl, 16/112; İsrâ, 17/24, Câsiye, 45/23 âyetleri de örnek olarak verilebilir.

[1168] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 68-69. Ayrıca bakılabilir: Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 376; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 139-141.

[1169] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 430.

[1170] Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 98; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 135, 142; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 192.

[1171] Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 233; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 101, 119.

istiâre'nin lugavî mecâz türü, aklî mecâz türü mü olduğu husunda da iki farklı görüş vardır. Cumhur, istiârenin lugavî mecâz olduğu görüşündedir[1172].

- Bir grup, mecâzı inkar ettiklerinden dolayı bir mecâz türü olan istiârenin varlığını da inkar etmişlerken Abdu'l-Vehhâb el-Mâlikî (Abdul Vehhâb b. Ali b. Nasr es-Sa'lebî), el-Bağdadî, Ebu Muhammed gibi bir başka grup da istiâre'de bir gereksinime işaret olduğu ve dolayısıyla bunun Kur'ân için söz konusu olamayacağından istiârenin Kur'ân'da olmadığını savunmuşlardır[1173].

- İstiâre, hakikatten (teşbihten) daha beliğdir. زيد أسد ifadesi زيد يشبه الاسد، في شجاعته ifadesinden cesaret konusunda daha fazla mübalağa ifade eder[1174]. Bu yönüyle istiâre, bir meziyet ve üstünlüğü olan bir sanattır[1175]. Mecâz, istiâreden daha geneldir. Bir diğer ifadeyle her istiâre bir mecâzdır, ancak her mecâz bir istiâre değildir[1176].

- İstiare ile teşbih arasındaki fark şudur: Kef, Keenne gibi edâtı zahir olanlar teşbihtendir. Edâtı muzmar olanlar ise istiâre ile karışmaktadır. Bunlar teşbihe mi ektir, istiâreye mi. جاءني الأسد، مررت بالأسد gibi. Şunu söylemek gerekir ki, teşbih, müşebbeh ve müşebbehün bih iki şey arasında olan izâfî bir hükümdür. İstiâre ise böyle bir şeye ihtiyaç duymaz. Aksine istiârenin arkasında başka bir şeye işaret etmeksizin mutlak olarak anlaşılır. Bu sebeple زيد الأسد ile جاءني الأسد arasındaki fark anlaşılabilir, birincisi teşbihe meyleder, çünkü ona işaret etmekte, ikincisi ise her ne kadar bunda da teşbih edâtı muzmar olsa da bu istiâredir. İstiâreden teşbih anlaşılmaz[1177].

- İstiâre'de sadece müsteâr minh zikredilir ve bununla da müsteâr leh kastedilir. İstiârede istiârenin yapılma amacı olan teşbih unutulmalıdır. Çünkü istiârede müşebbehin, küllî olan müşebbehün bih'in fertlerinden biri olduğu (cins ismi ya da cins alemi olması) iddiası vardır. Özel şahıs isimlerinde istiârenin olabilmesi için alemin küllî olarak itibar edilmesi doğru olabilecek bir vasf ifade etmesi gerek. Böylelikle Hâtim'in cömertlik, Kass'ın fesahat tazammun etmesi gibi istiâresi yapılabilir ve رأيت حاتماً وقساً denilebilir ve böylelikle Hâtim ve Kass'ın tümelliği ve müşebbehin cömertlik ve fasihlik cinsine dahil olduğu iddiası yapılır[1178].

- Münasebet, bir kelimenin hakikat manasından mecâz manasına neden dolayı nakledilmiş olduğunun sebebi demek olarak anlaşılır. Bir lafzın bir anlamdan başka bir anlama nakledilmesi, aralarındaki bir ilişki ve karineden dolayı olmuşsa ve bu karine lafzın kendisi için vazedilen anlamı

[1172] Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 182-183; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 370-371; Kazvînî, *Telhîs*, s. 304, et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 228; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 158; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 119-121; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 76.

[1173] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 482-484; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 167.

[1174] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 70, 430; Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 183; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 412-413; Suyûtî, *İtkân*, II, 786; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 101, 119; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 71.

[1175] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 70.

[1176] Bkz. el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 29, 398; Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 183.

[1177] Suyûtî, *İtkân*, II, 787-788; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 123.

[1178] el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 302-307; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 369-370; Suyûtî, *İtkân*, II, 787; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 190.

kastetmeye engel teşkil ediyorsa, bu durumda alâkası teşbih olan mecâzlar, istiâre'dir, alâkası teşbihin gayrı olanlar da mecâz-ı mürseldir[1179].

- Mücerred ve müveşşah istiârenin birbirinden farkı şudur: Mücerred istiâre, müsteâr lafzın zikredilip, buna müsteâr leh'e mulâim olan bir şeyin bitişmesidir: رأيت أسدا يتكلم، ولقيت بحرا يضحك gibi. Müveşşaha ise, müsteâr lafzın zikredilip, ona müsteârın kendisine mülâim olan bir şeyin bitişmesidir: رأيتُ أسدا دامي الأنياب، طويل البراثن gibi. Yani aralarındaki fark, müsteâr leh'e uygun bir mülaim olursa tecrid, müsteârın kendisine uygun bir hüküm olursa tevşîh olması yönüyledir[1180].

- Kinâye ile istiâre arasındaki fark: Kinâye delalet ettiği şeye hem hakikat hem de mecâz cihetiyle birlikte delalet eder, istiâre ise böyle değildir. Örneğin, فلان كثير رماد القدر ifadesi ıtlâk olunduğunda hem hakikate hem de mecâza delalet edip, hem hakikatı olan külün çokluğunu, hem de mecâzı olan misafirlerin çokluğunu gösterebilir. Fakat, جاءني الأسد dediğinde ve bununla İnsanı kastettiğinde, bu sadece mecâza delalet eder, işte kinâye ile istiâre arasındaki ayrım budur[1181]. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, her kinâye istiâredir, fakat her istiâre kinâye değildir[1182].

- İstiârenin hikmeti, yapılış sebebi, gizlinin açığa çıkarılması (izhâr-ı hafî), celî (apaçık) olmayan zâhirin izahı ya da mübalağanın meydana gelmesi ya da bütün bunların hepsi olabilir. Hafînin izharına örnek: وإنه في أمّ الكتاب (Zuhruf, 43/4) yani bunun hakikatı ve bu, kitabın aslındadır, Umm (ana) lafzı asl'a istiâre edilmiştir. Çünkü, furû'un asl'dan neş'et etmesi gibi çocuklar da anneden neş'et ederler. Bunun hikmeti ise görsel olmayanı, görsel olacak şekilde temsîl etmektir. Dinleyici böylece duyma haddinden iyân (görme) haddine intikal eder. Bu da beyanda daha beliğdir. Celî olmayanı celî yapmak için izâha örnek, واخفض لهما جناحَ الذُّلّ (İsrâ, 17/24) bundan kastedilen çocuğun, rahmet için anne babaya züll emridir. Burada da mer'î olmayan mer'î yapılmıştır. Mübalağaya örnek ise وفجّرنا الأرضَ عيونا (Kamer, 54/12) yani yerin gözlerini tefcîr ettik demektir. Eğer böyle ifade etseydi, bunda diğerinde olan ve yeryüzünün tamamının gözler olduğu izlenimini veren, hissettiren mübalağa olmazdı[1183].

- Teşbîh edâtı gizli olan bir anlatımda, kelime, teşbîhten mi yoksa istiâreden mi sayılacaktır? فلان كالبدر وفلان كالأسد vb. ifadelerin teşbih olduğu konusunda bir tereddüt yoktur. Tereddüt, teşbih edâtının gizli olduğu yerde meydana gelmektedir. زيد الأسد شجاعة، وعمرو البحر في الجود والكرم gibi ve Ebu't Tayyib el-Mütenebbi'nin şu sözü[1184] gibi:

بدتْ قمراً ومالت خُوط بانٍ وفاحتْ عنبراً ورنتْ غزالاً

[1179] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 156-157, II, 1461; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 162-163; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 20.

[1180] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 123.

[1181] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 556.

[1182] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 187.

[1183] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 158.

[1184] Ebut Tayyib el-Mütenebbî'ye aittir. Bkz. Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, III, 222.

Bu gibi ifadeler teşbihten mi sayılır, istiâreden mi? Bu konuda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre bu ifadeler, istiâreden değildir. Beyan alimlerinin çoğunun görüşü budur. Bu ifade, edâtı muzmar olan teşbihtendir[1185]. Bunun için ise iki delilleri vardır: زيد أسد denildiğinde, Zeyd'in Esed olmadığına delalet eden şeyleri ondan nefyetmiş olursun. Çünkü iki zat tek bir zat olarak bulunmaz. Şu halde istiâreden kastedilen mübalaga burada hâsıl olmaz. زيد أسد denildiğinde bundan amaçlanan, aslan olarak bilinen bir şahıstan haber vermektir. لقيت الأسدَ ise farklıdır. Bununla, onun cesarette bilinen hayvan olduğu ifade edilir. زيد الأسدُ ifadesi ise böyle değildir[1186].

Cürcânî bu konuda şunları söylemektedir: Kelamda anlamıyla bir şeyin teşbihine delalet eden karineli bir lafız bulunursa bu durumda iki durum söz konusudur. Birincisinde müşebbeh ne mezkûr olur ne de mukadder, örneğin لقيت في الحمام أسدا ifadesinde, cesur bir adam demektir ki, bunun teşbih değil istiâre olduğunda hiçbir hilaf yoktur. İkinci durum ise, müşebbehin mezkûr ya da mukadder olmasıdır. Bu durumda müşebbeh bih'in ismi eğer müşebbehten haber (müşebbehin haberi) olursa ya da haber hükmünde olursa (kane, inne'nin haberi, alimtu'nun ikinci mef'ûlu, hâl, na't gibi), sahih olanı, istiâre değil de teşbih olarak adlandırılmasıdır. Çünkü müşebbeh bih'in ismi, bu gibi yerlere gelince (bulununca), söz, kendisi üzerine icra edileni isbat ya da ondan nefyetmek (yalanlamak) için oluşturulmuş olur. Örneğin, زيد أسد denildiğinde, söz, Zeyd'in aslanlığının isbatı için oluşturulmuş, ortaya atılmıştır. Aslında bu hakikat olarak mümtenidir. Şu halde, bunun Zeyd'in aslan'a benzerliği ispat için söylendiği şekline hamledilir. Böylece de teşbih için aslan söylenir. O halde, bunun teşbih olduğunun söylenmesi daha uygundur. Çünkü müşebbeh bih, teşbih ifadesi için getirilmiştir. لقيت أسدا ifadesi ise böyle değildir. Burada müşebbeh bihin getirilmesi, anlamının bir şeye ispat edilmesi için değildir. Bilakis, fiilin aslan üzerine gerçekleştiğinin ispatı için bu söz oluşturulmuştur. Teşbih kastı ise ancak inceleme ve düşünmeden sonra söz konusu olur. Bütün muhakkikler de böyle düşünmektedir[1187].

İkinci görüşe göre, teşbih edâtının gizli olduğu ifadeler, hakikate daha benzerdir. Bu görüşü savunanların da iki delili vardır. Birincisi: istiârenin bir âleti yoktur, teşbihin ise vardır. Teşbih âletinin zahir olduğu şeyler teşbih, zahir olmadığı şeyler ise istiâredir. زيد الأسدُ ifadesinde edât yoktur, şu halde istiâre olması gerekir. İkinci delilleri ise kısaca şudur: زيد الأسدُ ifadesinde anlaşılan (mefhûm), لقيت الأسد

[1185] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 99. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz* adlı eserinde şunları söylemektedir: Aralarındaki benzerlik sebebiyle bir ismin başka ismin yerine konulduğunda müşebbeh zikredilmezse bu ittifakla istiâre olur. رأيت أسداً، ووردْتُ بحراً gibi. Müşebbeh lafız düşmezse, bu durumda eğer benzerlige delalet eden bir yapı getirilirse bu ittifakla istiâreden değil aksine teşbihtendir. زيد كالأسد، كأنه الأسد، يشبه الأسد، مثل الأسد gibi. Eğer teşbih edâtı ya da fiili getirilmezse زيد أسد، هند بدر gibi, istiâreden olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Ancak istiâreden sayılmaması daha doğru olandır. Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 238.

[1186] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 99-100.

[1187]. Bkz. el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 67-69; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 168.

رأتاني أسد ifadelerinden anlaşılan (mefhûm) gibidir. Madem ki, mecâzdaki mübalaga yönüyle mefhûmları birdir, şu halde birinin istiâre olduğu hükmedildiğine göre, diğerinin de böyle olması gerekir[1188].

Muhtar görüş ise şöyledir: زيد أسد، وزيد الأسد ifadelerinde olduğu gibi edâtı muzmar olan teşbih kabilinden olanlar için iki durum söz konusudur. *Birincisi*: Kelamın istiâre yönüyle sevkedilmiş olması. Eğer, teşbih edâtı zahir olduğu takdir edildiğinde, kadri ve belagat değeri azalırsa, bu durumda olanlar, istiâre babındandır. Teşbihten kabul edilmesi yanlıştır. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة (İsrâ, 17/24) ve فأذاقها الله لباس الجوع والخوف (Nahl, 16/112) hafd ve zevk, iki belig istiâredir. Eğer اخفض لهما جانبك الذي هو كالجناح، وأذاقها الله الجوع والخوف الذين هما كاللباس şeklinde denilerek teşbih kabul edilirse, burada *zayıf* olur. Aynı şekilde

فأمطرتْ لؤلؤاً من نرجس وسقتْ ورداً وعضّتْ على العُنّاب بالبَرَدِ

ifadesinde de geçerlidir. Eğer burada teşbih izhar edilecek ve فأمطرت دمعا كاللؤلؤ من عين كالنرجس، وسقت خدّاً كالورد، وعضّت أنامل مخضوبة كالعناب بأسنان كالبرد şeklinde denilecek olsa, belig olması bir yana zayıf, cılız bir söz olur[1189]. *İkincisi*: Kelamın teşbih edâtı varmış gibi düzenli, uyumlu olması, زيد الأسدُ gibi, زيد كالأسد şeklinde denildiğinde de sözün isabetli olmasıdır.

إذا سَفَرتْ أضاءَتْ شمسَ دَجْنٍ ومالتْ في التعطف غصنَ بانِ

beyiti, eğer سفرت مثل ضوء الشمس ومالت في التعطف مثل غصن البان denilseydi, söz belagatından bir şey kaybetmezdi. Bundan dolayı, زيد أسد ifadesi için bunun istiâre babından olmaya hakkı daha fazladır, زيد الأسد ise teşbih babındandır, çünkü lâm'lı marifelerde kaf'in izhâr edilmesi güzel olur, nekirelerde ise değil. Bunların birbirinden ayırıcısı ise, الأسد'de lâm'ın cins için olması, yani sanki زيد يشبه هذه الحقيقة المخصوصة من الحيوان demek gibidir, nekire ise böyle değildir. Aksine o, bu hakikattan birine (aslanlardan bir aslana) delalet eder. زيد يشبه واحدا من هذه الحقيقة denildiğinde bir mübâlaga olmaz, denilmiştir[1190].

Zemahşerî (Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, ö. 538 h.) de Bakara, 2/7 âyetinin tefsirinde ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة âyetinin hem istiâre babından hem de temsilden sayılmasının mümkün olduğunu söylemiştir[1191]. Özet olarak, istiâre teşbih edâtına ihtiyaç duymaz, teşbihte ise kâf, keenne, misl gibi bir edât zikredilmelidir. Teşbîhin kapalılığı arttıkça, istiâre güzelleşir, teşbihin anlamı açığa çıktıkça, istiârenin izleri kaybolur ve benzerlik ortaya çıkar[1192].

[1188] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 100.

[1189] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 100-101.

[1190] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 101.

[1191] Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 105 vd.

[1192] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 101.

İstiârenin bir şartı da zâhirde sözü hakikatına hamletmek imkanı olması ve teşbih unsurunun unutulmasıdır. زيد أسد denildiğinde, Zeydin hakikat cihetiyle aslan olması mümkün değildir, şu halde bu ifadede istiâre olamaz[1193].

e - İştirâk-ı Lafzî

İştirâk (Homonymy), birden çok lafzın tek bir anlam ifadesi için kullanılması demek olan terâdüfün tersine, tek bir lafzın iki ya da daha fazla anlam için gelmesidir[1194]. Müşterek için kısaca "şekli (yazılışı) bir, anlamı farklı olan lafiz[1195] denilebilir. Daha uzun bir tanım yapmak gerekirse müşterek için şunlar söylenebilir: "Müşterek, o dili konuşanlara göre, iki ya da daha fazla anlamlara ayrı ayrı birden fazla va'zla ve tebadül suretiyle (bedel cihetiyle) aynı oranda delalet eden lafızdır"[1196]. Bir lafzın ayrı ayrı vaz'larla bir anlama delalet etmesi, müşterekin manalarından herbirinin hakikat olduğunu gösterir[1197]. Müşterek bir lafzın birden fazla anlama hakikat cihetiyle delalet etmesi onu mecâzdan ayıran özelliklerinden biridir. Çünkü mecâz, anlamına karine ile delalet ederken, müşterek lafız delalet ettiği anlama karine ile delalet etmez[1198].

Müşterekte lafızlar aynı, ancak manalar farklıdır. Örneğin "Ayn" kelimesi, عين الماء، وعين المال، وعين الركبة، وعين الميزان gibi kullanımları vardır. Yine قضى lafzı da böyledir: قضى عليها الموت (Zümer, 39/42) âyetinde olduğu gibi حَتَمَ anlamında; وقضى ربك ألا تعبدوا إلاّ إياه (İsrâ, 17/23) âyetinde olduğu gibi أمر anlamında; وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب (İsrâ, 17/4) âyetinde olduğu gibi أعلمَ manasında; فاقضِ ما أنت قاضٍ ifadesinde olduğu gibi صنع manasında (yani اعملوا ما أنتم عاملون demektir); ölü için قضى denilmesi gibi فرغ anlamında da kullanılabilmektedir[1199].

"Ayn" kelimesine her beyitte farklı anlamların yüklendiği İbn-i Fâris'e ait şu şiiri burada zikretmek mümkündür:

[1193] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 471, 484-485; Suyûtî, *İtkân*, II, 787.

[1194] er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 193; Abdusselâm, *"Hasâisu'l-Lugati'l-Arabiyye"*, s. 51; Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 38. Örneğin, الجَزّ kelimesi, hem saç kesmek demek, hem boğaz (yemek borusu) demek hem şu'm demektir. Yine الخريف kelimesi hem sonbahar anlamında hem السانية hem de الرُطَب المجنيّ demektir. Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 38.

[1195] İbn Reşîk, *el-Umde*, II, 721, 724; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 302.

[1196] Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 57, *el-Mustasfâ*, II, 71; Râzî, *Mahsûl*, I, 96-97; Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 100; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 369; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 88, 119; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 202-203; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 34, 67; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 208; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 275-276, 400, 428; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 302; Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 64; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzi ve't-tezâd"*, s. 110; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 302.; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 129; Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 24. Bir lafzın öncelikli olarak birden fazla mustakil anlama delalet etmesi demek, herhangi bir alâkaya ya da isim, fiil, harf olsun bir karineye ihtiyaç duymaması demektir. Bkz. İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 302. Müştereklik hem lafızlarda hem mefhûmlarda söz konusudur. Müşterek deyince akla gelen mefhûm değil lafızdır. Bu açıdan lafiz için müşterek değil müşterekün fih demek gerekir. Çünkü müşterek olan mefhûmlardır. Ancak lafiz için kullanılan müşterekün fih terkibi, çok kullanımdan dolayı "fih" ibaresi düşürülerek müşterek şeklini almıştır. Bkz. Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 34, 67.

[1197] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 32; Râzî, *Mahsûl*, I, 96; er-Radî, *Şerhu'l-Kâfiye*, I, 39, 61; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 248; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 88, 119; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 203; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 400.

[1198] Bkz. Kazvînî, *Telhîs*, s. 393Suyûtî, *İtkân*, II, 787.

[1199] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 207; Denâ', *Kırâatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 126-127.

يا دارَ سُعْدى، بذات الضّال مِنْ إضم ... سقاكِ ضوبَ حيًّا من واكف العينِ

إني لأذكرُ أياماً بها، ولنا ... في كل إصباحِ يوم قرّة العينِ

تدنى مُشَعْشَعَةً منّا معتّقة ... تشجبها عذبة من نابع العينِ

إذا تمزّزها شيخ به ضَرَق ... سرت بقوّتها في الساق والعينِ

والزقّ ملآن من ماء السرور، فلا ... تخشى تولّه ما فيه من العينِ

وغاب عذالنا عنّا، فلا كدر ... في عيشنا من رقيب السوء والعينِ

يقسّم الودّ فيما بيننا قسماً ... ميزانُ صدق، بلا بخس ولا عينِ

وفائضُ الماء يغنينا بخاضره ... فتكتفي من ثقيل الدين بالعينِ

و"المُجْمَلُ" المُجْتَبى تُغني فوائدُه ... حفاظَه عن كتاب "الجيم" و"العين"

Yukarıdaki beyitte geçen "Ayn" lafzına sırasıyla şu anlamlar verilmiştir: Bulut (1), görme organı (2), su kaynağı (3), diz kapağı gözü (4), tulumdaki (المزادة) delik (5), câsûs (6), terazi gözü (7), mal (para) (8), el-Ayn (9) Halil b. Ahmed (ö. 175 h.)'in Kitâbu'l-Ayn adlı eseri. Şiirde geçen el-Mücmel lafzı ise İbn Fâris'a ait bir kitabın ismidir; *Kitabu'l-cîm* fi'l-luga ise Ebu Amr İshâk eş-Şeybânî (el-Kirmânî, ö. 206 h.)'ye aittir[1200].

Müşterek bir lafız olan الخال kelimesi, aşağıdaki beyitlerde farklı farklı anlamlarda gelmiştir.

أمن خدها الوردي أفتنك الخالُ ... فسحّ من الأجفان مدمعُك الخالُ

وأومض برق من محيا جمالها ... لعينيك أم من ثغرها أومض الخال

رعى الله ذياك القوام وإن يكن ... تلاعبت في أعطافه التيه والخال

و لله هاتيك الجفون فإنها ... على الفتك بهواها أحو العشق والخال

مباة بأمي أفتديها ووالدي ... وإن لامَ عمي الطِيبُ الأصل والخال

Birinci خال kelimesi yanaktaki siyah benek, ikincisi bulut, üçüncüsü şimşek, dördüncüsü şumûh (irilik), beşincisi meşgulün zıddı işsiz, güçsüz anlamında bir lügat, altıncısı ise annenin kardeşi anlamındadır[1201]. Müşterek'e bir başka örnek: العمّ kelimesi, hem babanın kardeşi *amca*, hem de *çok fazla kişi* anlamına gelebilmektedir. Recez türünde şöyle bir beyit söylenmiştir:

يا عامر بن مالك يا عَمَّا ... أفْنَيْت عمّا وجبرتَ عمّا

[1200] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, (Mukaddime) s. 16. Göz (Ayn) kelimesinin bazı anlamları şunlardır: görme organı; şehir, kasaba veya köy halkı; aile efradı; casus; insan; hazır şey, cemâat, toplum; bir şeyin en yenisi; altın; zat; bir toplumun büyüğü; devamlı yağan yağmur; kuyulardaki su gözü; pınar; bekçi, gözcü; müşâlhede, terazideki meyil, güneş, Hicaz'da, Hüzeyl kabilesine ait bir yerin ismi; kıble, alfabe harflerinden biri, ayıp, bir yer ismi. Bkz. er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Ayn, s. 598-560; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 194.

[1201] Denâ', *Kıraatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 117.

Birincisiyle *amcacığım* kastedilmiş, ikincisiyle أفنيت قومـا وجيرت آخرين anlamı yansıtılmıştır. Bir örnek daha: مَشَى fiili, hem يمشي مشي şeklinde *yürümek* anlamında gelir, hem de sürüsü çok olan kişi için مشى denir[1202].

Bir başka müşterek lafız olan ve birçok anlama gelen *celel*, hem eş adlı bir lafız olarak نَعَم (evet) anlamında bir harf, hem عظيم أو يسير أو أجل anlamlarında isim olarak gelebilmektedir. *Celel* lafzının isim olarak kullanılıp birçok anlamlara gelmesi ise çok anlamlılık dahilindedir. Örneğin celel lafzı, el-Hâris b. Va'le'ye ait aşağıdaki beyitte *azîm* anlamında kullanılmıştır[1203]:

قومي همُ قتلُوا، أُميم، أخي فإذا رميتُ يُصيبني سهمي

فلئنْ عفوتُ لأعفوَنْ جللاً ولئن سطوتُ لأوهنَنْ عظمي

Babası öldürülen İmru'l-Kays'ın söylediği aşağıdaki beyitte[1204] kullandığı celel lafzı ise *basit, küçük* anlamına gelmektedir:

يقتل بني أسد ربّهم ألاَ كُلُّ شيء سواهُ جللْ

Celel lafzının أجْل (için, sebebiyle) anlamına gelmesine ise فعلتُ كذا من جلالك ifadesini örnek olarak verebiliriz[1205]. Cemîl (İbn Abdullah b. Ma'mar el-Uzrî)'in şu beyitinde de böyle bir durum söz konusudur. Burada من أجله ifadesi kastedilmektedir:

رسمِ دارٍ وقفتُ في طللهْ كدتُ أقضي الحياةَ من جللهْ

Aynı ifadenin bu beyitte[1206] من عظمه في عيني manasına geldiği de söylenmiştir[1207]. Lafızları aynı olduğu halde anlamları farklı olan ve tek kafiyeli olarak gelen şu üç beyite baktığımızda[1208],

يا ويحَ قلبي من دَوَاعي الهوَى إذْ رحَل الجيرانُ عند الغُرُوبِ

اتبعتهُم طَرْفي وقد أزْمَعُوا ودمعُ عينيّ كفَيض الغُروبِ

كانوا وفيهم طفلَة حرَّة تفترّ عن مِثْلِ أقاحي الغُرُوبِ

[1202] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 370.

[1203] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 163-164. Şiir için bkz. el-Hâris b. Va'le'ye ait şiir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 163; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, X, 23 (ikinci beyit zikredilmiş); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VII, 385-386.

[1204] Bkz. İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 163; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, X, 23; *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, s. 261 (Yektulu yerine Likatli ibaresi rivâyet edilmektedir); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VI, 27 (bikatli şeklinde rivâyet edilmiş).

[1205] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 163.

[1206] Cemîl (Büseyne) b. Ma'mer el-Uzrî'ye ait bir beyit. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 164; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, II, 32; Radî, *Şerhu'r-Radî*, IV, 297; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, X, 20, 22 (diğer sayfada el-hayât yerine el-gudât da rivâyet edilmiş); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VI, 542.

[1207] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 164.

[1208] Halîl b. Ahmed'a ait bu üç beyit için bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, I, 88.

birinci *gurûb* lafzının mastar olarak güneşin batışı demek olduğunu, ikinci lafzın غَرْب'ın çoğulu olarak büyük kova, kap anlamına geldiğini, üçüncüsünün ise غرب'ın çoğulu olarak derin çukurlar anlamına delalet ettiğini görürüz[1209].

Şu beyitlerdeki جَلْس lafzının da yukarıda verilen gurûb örneğinde olduğu gibi lafız yönüyle aynı ancak üç farklı anlama geldiğini görürüz:

لقد رأيت هذرياً جَلْسا يقود من بطن قديد جَلْسا

ثم رقى من بعد ذاك جَلْسا يشرب فيه لبناً وجَلْسا

مع رفقةٍ لا يشربون جَلْسا ولا يؤمّون لهمْ جَلْسا

Birinci olarak gelen *Cels* lafzı ile uzun bir adam, ikincisi ile yüksek bir dağ, üçüncüsü ile bir dağ, dördüncüsü ile bal, beşincisi ile içki, altıncısı ile Necid ülkesi kastedilmektedir[1210].

Örneklerde de görüldüğü gibi, lafızların anlam çeşitliliğini sağlayan, kullanımın çeşitliliğidir. Çünkü şeklinin ve *kullanımının* bir olması, anlamının da bir olması sonucunu doğurur. Ancak müşterekte şekil benzerdir, fakat kullanım yolları farklıdır. Nitekim, dilbiliminde genel bir kaide olarak, bir kelimenin anlam ve delaletleri kendisine verilen kullanım imkanı oranındadır[1211]. Yani kelimenin sahip olduğu anlamları, sahip olduğu kullanımları kadardır. Şu halde -teradüf ve iştirak ister kabul edilsin ister edilmesin- bu iki olgu, dilde anlatım genişliği sağlar ve dili zenginleştirir. İştirâk ve terâdüf, dili zenginleştiren unsurlardan ikisidir[1212]. En fazla anlamda kullanılan müşterek lafızlar العين، والخال، والهلال، والغرب، والعجوز lafızlarıdır[1213].

ea - İştirâkın Varlığı Hakkında Şüpheler

Terâdüf konusunda meydana gelen tartışmaların bir benzeri iştirak/müşterek konusunda da meydana gelmiştir. Bu konuyu ele alanlar, müşterekligin vâcip olup olmadığı, vâcip olma durumunda, mümteni mi yoksa mümkün mü olduğu, mümkün olma durumunda vâki olup olmadığı konularında

---

[1209] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 376.

[1210] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 376-377. Cels kelimesinin şiirde geçen anlamları dışında şu anlamlarını da zikredebiliriz: devamlı evinde oturan kadın; bir meclise oturan kimseler; su gölü; çukur. Bkz. Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 198. Birden fazla anlama gelen kelimelerden (zu vücuh) biri de "كلمة" lafzıdır. Diğerleri gibi bu kelime de birbirinden farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelebilir. Örneğin bu lafız, Kur'ân-ı Kerim'de 46 defa geçmekte, bunların 28'inde "كلمة" şeklinde tekil, 18'inde çoğul olarak ve çoğul olanların da 14 tanesi "كلمات" ve 4 tanesi de "كَلِم" şeklinde gelmekte ve genelde terkip halinde ya isim tamlaması ya da sıfat tamlaması halinde bulunmaktadır. Kur'ân'da geçen bazı anlamları şunlardır: Yaralamak; yara; konuşma, söz; kelime-i tevhid, ilâhî kitaplar; vaat; yardım vaadi; şirk ilkesi; ilahî ve ezeli prensip kararları; ilahî yasalar; Allah'ın geniş ilmi; Allah'ın emirleri; Allah'ın tekvinî emirleri. Bkz. Güngör, *Kur'ân Araştırmaları II*, s. 132-168.

[1211] Bkz. Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 292-293, 301-302.

[1212] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 301-302; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzî ve 't-tezâd"*, s. 110.

[1213] er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, I, 193. Örneğin Hilâl kelimesinin anlamlarından şunları sayabiliriz: gökyüzündeki ay; bir kabile adı; havuzun dibinde kalan az su; çadır etrafında kazılan su arkı; yılan; zayıf erkek deve; toz; tırnak dibindeki beyazlıklar; bıçak; bir nevi damga. Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 195-196.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

farklı görüşler öne sürmüşlerdir[1214]. Bizce bir dilde nasıl ki mecâz'ın varlığı inkar edilemezse, müşterek'in varlığı da inkar edilemez.

İştirakın meydana gelmesinin mümkün olup olmaması konusunda, bazıları, iştirakın vukuunun mümkün olmadığını, çünkü lafızların vazedilmesinden maksatın anlamların anlaşılması olduğu, bir lafız için birden çok anlamın vaz'edilmesi durumunda ve karinenin gizli olması halinde, bu lafızdan hiç bir anlamın anlaşılamayacağı, dolayısıyla anlamlardan birini bir etken olmaksızın diğerine tercih etmek gerekeceği söylenmiştir[1215]. Sa'leb, Ebu Zeyd el-Belhî (Ahmed b. Sehl Ebu Zeyd el-Belhî, ö. 322 h.) ve el-Ebherî (Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Sâlih Ebu Bekr et-Temîmî el-Ebherî, ö. 375 h.)'nin aralarında bulunduğu bu grup müşterekin mümkün olmadığı görüşündedirler[1216]. Fakat hemen hatırlanmalıdır ki, maksat her zaman tafsîl olmayabilir, kapalılık maksatlı yapılabilir. Zira, bir şeyin açıkça söylenilmesi bazen kişiyi zor duruma sokabilir, bir sıkıntı çıkarabilir. Örneğin, Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ederken, Hz. Ebu Bekir'e, imân etmeyen bir kişi "yanındaki kim diye" sorunca onun: رجل هادينا şeklinde cevap vermesi, buna güzel bir örnektir. Bu sebepledir ki, bir lafzın farklı birden çok anlam için birden çok vaz'la vazedilmesi mümteni değildir. Şu da var ki, birden çok anlama delalet eden lafzın anlamlarından birisi zihinde daha çabuk oluşabilir. Bazı lafızların bazı anlamlarında kullanılmaları daha çok yaygın olabilir. Bu gibi durumlarda karine olmasa da anlamlardan biri daha çabuk anlaşılabilir. Bu sebeple karine, bazı anlamları bazı anlamlara tercih ettirecek bir durumda gelir[1217]. İştirâk, vaz'la amaçlanan maksatı bozar' şeklinde sözler de geçerli değildir. Zira, bu durum mecâz konusunda da ileri sürülebilir. Ancak, karineler, maksatı belirler; karinelerle maksatın anlaşılması mümkündür[1218].

İştirâkın vâcip olması akla daha uygun gelmektedir. Zira, anlamlar sonsuz, lafızlar ise sonlu ve sınırlıdır. Çünkü lafızlar, sınırlı harflerden oluşurlar. Sonlu ve sınırlı harflerden oluşan lafızlar da dolayısıyla sonlu ve sınırlıdır. Böyle bir durumda lafızlar, anlamlara karşılık dağıtılacak olsa, bu durumda lafızların birden çok anlama delalet etmeleri zaruri olur. Aksi halde, bazı anlamların herhangi bir lafızla anlatılması imkansızlaşır. Şu halde, her bir lafzın birçok anlamlara karşılık gelmesi gerekecektir, ki bu da iştirâk olarak nitelenmektedir[1219]. Arap dilcilerinden Ebu Ubeyde (Ma'mer b. el-Müsennâ, ö. 210 h.), Asmâî (Abdulmelik b. Kurayb, ö. 216 h.), Halil b. Ahmed (el-Ferâhîdî, ö. 175 h.), İbn Fâris ve Müberred (Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, ö. 285 h.), lafz-ı müşterek'i kabul edenler arasındadır. Buna karşın, başta (Müberred'in talebelerinden) İbn Durusteveyh (ö. 347 h.) olmak üzere bazı dilciler, lafz-ı müşterek'i kabul etmemişler, bu tür sözcüklerin, delalet ettikleri

---

[1214] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 259; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 249; Râzî, *Mahsûl*, I, 97-100; el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 208; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 203; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 67; Ca'fer, *"Nisbetu'l-elfâz lil-maânî inde'l-manâtıkati'l-Arab"*, s. 138; Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 38-39.

[1215] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 251; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 203; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 111.

[1216] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 251; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 67.

[1217] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 203-204; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 111-112.

[1218] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 67.

[1219] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 249, 251; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 369; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 193; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 112; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 303.

manalardan birinde hakikat, digerlerinde ise mecâz olduklarını, müşterek kabul edilenlerin mecâz ve kinâye yoluyla, anlam gelişim aşamaları unutulmuş sırf tesadüfler olduğunu öne sürmüşlerdir[1220].

İştirakı aşırı derecede inkar eden alimlerin başında gelen İbn Durusteveyh, *Şerhu'l-Fasîh*'te وجد lafzını zikredip anlamlarının farklılılığına değinirken şöyle söylemiştir: "Arapların kelamında lafzı birbiriyle uyuşan ve anlamı farklılaşan lafızlar olduğunu iddia edenlerin en güçlü delillerinden biri vecede laf dır. Çünkü Sibeveyh kitabının başında bunu zikretmiş ve bunu temel usullerden saymıştır. Anlamları iyice incelemeyen ve hakikatleri hakikatıyla anlamayanlar, vecede'nin farklı anlamlar için gelmiş tek bir lafız olduğunu zannederler. Oysa, bu anlamların tamamı tek bir şeydir. O da hayır ya da şer (iyi ya da kötü) olsun bir şeyin isabet etmesidir. Örneğin, insanlar sadece çekimsel (tasrîfî) ârızlar sebebiyle farklı anlamlar ifade eden وجد lafzını müşterek kabilinden olduğunu zannederler ve bulmak anlamında وَجَدَ الشيء وُجداناً ve kızınca (غضب) وَجَدَ عليه مَوْجِدَةً ve aşırı sevgi anlamında (تفانى بحبه) وجَدَ به وَجْداً denildigini söylerler. Aksine bu anlamların hepsi tek bir anlamdır. O da iyi ya da kötü bir şeyin isabet etmesidir. Fakat mastarlar birbirinden ayrılmıştır, çünkü mef'ûller farklıdır. Farkın mastarlarda yapılması mastarların mef'ûl olarak düşünülmesinden dolayıdır"[1221].

İbn Durusteveyh, Şerhu'l-Fasîh adlı kitapta yine şunları söylüyor: فعَل وأفعل bu iki vezin, nasıl ki tek yapıda değillerdir, aynı şekilde "iki farklı lügatte gelmesi dışında" tek anlamda da olamazlar. Tek bir lügatte, iki lafzın farklı olup anlamın tek olması muhaldir. Ancak birçok dilci ve nahivci böyle olduğunu zannederler[1222]. İbn Durusteveyh sonra devam ediyor: Söze karışıklık, kapalılık sokmak, hikmetten olmadığı gibi doğru da değildir. Dili vazeden Allah'tır ve O, hakîm ve alîmdir. Dil, anlamların açıga vurulması için vazedilmiştir. Tek bir lafzın iki farklı anlama ya da birisi diğerine zıt olarak (ezdâd meselesi) delaleti için vazedilmesi caiz olsaydı, bu ibâne değil, ta'miye (kapalılık) ve tağtiye (örtme) olurdu. İki lafzın tek bir anlam için gelmesi, nadiren ve de iki farklı lügatte ya da kelamda meydana gelen bir hazf ve ihtisârdan dolayı söz konusu olabilir. Hatta iki lafız birbirine benzeyebilir ve bunun sebebi de dinleyiciye gizli kalır ve yanlış tevilde bulunur. Örneğin, fâili geçişli olmayan bir fiil, geçişli olmasına ihtiyaç duyulunca, başına hemze getirilmedikçe ya da sonrasında bir harfi cer getirerek başka bir lafza değiştirilmedikçe, aynı lafızla tadiyesi (geçişli yapılması) caiz değildir. Harf-i cerin getirilmesi ya da hemzenin kullanılması durumunda dinleyici iki anlamın farklılığını anlar. Ancak, Arapça'da bu baptakilerin bir kısmının kullanımı çoğalır ve tahfifine çalışarak harf-i ceri düşürürler ve böylece uzun alışkanlık (gelenek) ve çok kullanım ve mef'ûlun

---

[1220] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 302-303; Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 64-65; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 112; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 303; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 192-193.

[1221] Suyûtî. *el-Müzhir*, I, 384; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 302-303; Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 66. Sîbeveyh, lafiz anlam ilişkisini şöyle açıklamaktadır: İki farklı lafiz, iki farklı anlam; iki farklı lafiz, tek bir anlam; aynı iki lafiz, iki farklı anlam. Örneğin, جلس، وذهب iki farklı lafizdır ve iki farklı anlam ifade etmektedir. ذهب وانطلق iki farklı lafizdır, ancak tek bir anlam ifade etmektedir. وجدتُ عليه من الموجَدة، ووجَدت إذا أردت وجدان الضالّة ifadelerinde وجد lafizları aynı, ancak anlamları farklıdır ve bunun çok örnekleri vardır. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kîtab*, I, 24; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 258-259. Mastarları belirlenmeden hangi anlamda kullanıldığı bilinmeyen ve bu sebeple müphem bir kelime olan Vecede için ayrıca bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 197; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 192. Farklı mastarları olan tek bir fiilin farklı anlamları için bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 221-227; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 224-225.

[1222] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 384-386.

bulunması ve düşen harf-i cerden hâli olarak irab edilmesiyle ya da fiilin başka lafızla gelen, müteaddi başka bir fiile benzetilmesi ile bilinir ve bu iki lafzın anlamca da uyuşmasından dolayı onun yerini alır, حَبَست الدابّة، وحبستُ مالاً على المساكين örneğinde olduğu gibi[1223].

İştirakın vâki olup olmaması konusunda bazıları vâki olmadığını, bazıları ise vâki olduğunu söylemiştir. İştirâkın dilde vâki olmadığını söyleyenlere göre, iştirâkın dilde vâki olması icmal ve ibhamı gerektirir, bu ise açıklanmadıkça kullanımı bozar. Maksat, açıklanırsa, müştereke ihtiyaç kalmaz, şu halde müşterekin bulunması bir lağv olur. Çünkü vazedici Allah ise, Allah bu lağv ve abesten münezzehtir. Eğer başkası ise vaz'ın bir gâî illetten südur etmesi gerekir. Çünkü ihtiyarî fiilin bir gâî illeti olmalıdır[1224]. Böyle bir delile karşı yukarıdaki cevap verilmiştir. Tekrarlamak gerekirse, icmâl ve ibhâmın oluşturulması, maksatlı olabilir. Örneğin konuşmacı, maksatını belirli bir dinleyiciye anlatmak ve diğerinden de gizlemek isteyebilir. Böylece bu iki kişi arasındaki yaşantı ortaklığı yani o anlam üzerindeki ikili uzlaşım ya da gizli bir karine sebebiyle konuşmacı, dinleyicinin anlayacağı müşterek bir lafız kullanır ve bu lafızla kastedilen anlamı da sadece belirli muhataplar anlar. Bunların dışında, muhatabı sınamak ve anlayışını ölçmek de amaçlanabilir: Muhatap karine ile ve karinesiz olarak ya da gizli karinelerle ne kadar anlayabiliyor?. En doğru görüşe göre dilde müşterek vardır[1225].

Bazıları ise iştirakın daha yaygın ve çoğunlukta olduğu görüşündedirler. Çünkü harflerin tamamı nahivcilerin tanıklığıyla müşterektirler. Mâzi fiiller haber ve dua arasında müşterektirler. Muzâri fiiller de hâl (şimdiki zaman) ve gelecek zaman arasında müşterektir. İsimler ise, iştirakın söz konusu olduğu çok isim vardır ve bunları harf ve fiillere eklersek, iştirakın daha çok olduğu ortaya çıkar. Bu görüş, lafızların çoğunluğunun isim olduğu söylenerek reddedilmiştir. İsimlerdeki iştirak ise azdır. İştirakın aslın zıddı (hilafi) olduğu konusunda ise hilaf yoktur[1226].

İştirakın mümkün olduğu kabul edildikten sonra, bunun iki zıt mana arasında vâki olup olayacağı konusunda yani bir lafzın birbirine zıt ve mütebayin anlamlar arasında müşterek olup olmadığı konusunda da ihtilaf edilmiştir. Bazıları bunun vâki olmadığını söylemiştir. En sahih görüş olarak القرء'ın hem hayız hem de tuhr (temizlik) için gelmesi gibi iki zıt arasında iştirakın vâki olacağı belirtilmiştir[1227]. Bu konuya (bir lafzın birbirine zıt iki anlam ifade etmesine) *Ezdâd* bahsinde tekrar değineceğiz.

İştirâkla ilgili olarak yapılan bir diğer tartışma da müşterekin umûmu hakkındadır. Müşterekin varlığı ve iki zıt arasında da gerçekleşebileceği kabul edildikten sonra umûmu hakkında da ihtilaf edilmiştir: Müşterek bir lafızla birden çok anlam birlikte kastedilebilir mi, kastedilemez mi? Birincisi, Şâfiî'nin görüşüdür, ikincisi ise İmam-ı A'zam'ın görüşüdür[1228]. İştirâkla ilgili bu ihtilaf, İştirâkla ilgili bazı husûslar alt başlığı altında biraz sonra ele alınacaktır.

[1223] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 385-386. Ayrıca bkz. İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 303-304.

[1224] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 204. Benzerî ifadeler için bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 107, 110-111.

[1225] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 204-205.

[1226] Râzî, *Mahsûl*, I, 106; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 370; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 208; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 112.

[1227] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 259; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 205.

[1228] Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 119; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 205.

Dilde müşterekin var olup olmadığı tartışması, Kur'ân-ı Kerim hakkında da yapılmış, tabiatıyla Kur'ân'da müşterekin olmadığını savunanlar olmuştur. Ancak tercih edilen görüş ise Kur'ân'da müşterekin var olduğu noktasındadır. Çünkü ثلاثة قروء (Bakara, 2/228) ve والليل إذا عسعس (Tekvîr, 81/17) âyetleri buna delildir, âyetteki fiil أقبل وأدبر demektir. Temizlik ve hayız olma durumuna delalet eden قروء da müşterek bir lafızdır. Kur'ân-ı Kerim de farklı türleriyle bol bol müşterek bulundurmaktadır[1229].

Tartışmalar öyle bir boyuta gelmiştir ki, müşterekin birbirine zıt iki şey dışındakilerde (ezdâd dışında) vâki olup sadece birbirine zıt iki anlam ifade eden lafızlarda bu durumun mümteni olduğu ya da dilde vaki olduğu, ancak Kur'ân ve Hadis'te vâki olmadığı ya da Hadiste vâki olup, Kur'ân'da vâki olmadığı ya da her ikisinde de vâki olduğu -ki sahih olan budur- gibi görüşler de ileri sürülmüştür[1230].

Öyle görünüyor ki, Ebu Ali el-Fârisî, konuya orta yollu bir şekilde bakmakta, ne İbn Durusteveyh gibi iştirakı tamamen ve mutlak olarak inkar etmekte, ne de birinci takım gibi müşterekin bütün şekillerinde aşırıya gitmektedir. O şöyle söylemektedir: "Lafızların bir, aynı, anlamların ise farklı olması, ne vaz'da kasıtlı ne de asl olmaması gerekir. Ancak bunlar içiçe girmiş lugatlerdendir ya da bir lafzın bir anlam için kullanılıyor olması, sonra bir başka şey için istiâre edilip, bunun çoğalması ve asl konumuna gelmesidir"[1231]. Ebu Ali el-Fârisî, bu görüşüyle bizim çok anlamlılık konumuza da bir ışık tutmaktadır.

Yukarıda ortaya konulan tartışmalar, bizi müşterekin varlığına götürmektedir. Müşterekin varlığını kabul ettiğimize göre şimdi de müşterekin oluş sebeplerini ele almamız gerekir. Ebu Ali el-Fârisî'nin en önemlilerine değindiği bu sebepleri şöylece maddeleyebiliriz:

1- Müşterekin ortaya çıkış sebeplerinin başında kabilelerin bir lafzı farklı anlamlar için ayrı ayrı vazetmeleri ve her kabileye ait bu lafızların içiçe girmesi gelir[1232]. Bu görüş dillerin tevkîfî olmadığı görüşüne bina edilmektedir. Ezdâdı kabul etmeyenler ise, dilin tevkifî olduğu noktasından hareket etmektedirler. Ancak, alimlerin çoğu dilin tevâzu ve ıstılâh olduğu noktasında görüş belirtirler[1233]. Müşterekte çok anlamlılık, asl ve vazda kastedilmiş bir durum olmamalıdır.

2- Müşterekin ortaya çıkışına etki eden ikinci sebep ise, bir lafzın önceden bir manada hakikat olarak vazedilmesi, sonra aynı lafzın vazedildiği bu anlam dışında, ancak onunla ilgili bir manada mecâz olarak kullanılması ve böylece mecâzî anlamın yaygınlaşarak kelimenin aslî anlamı gibi bir durum almasıdır[1234].

[1229] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 252; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 203; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 67-68.

[1230] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 67.

[1231] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 258-259; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 303; Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 65.

[1232] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 259; Râzî, *Mahsûl*, I, 99, 101; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 251; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 369; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 203-204; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 193; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 302, 303; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 192; Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 67, 76; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 110, 112; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 304; Denâ', *Kıraatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 102-103.

[1233] Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 74; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 304.

[1234] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 259; Râzî, *Mahsûl*, I, 99; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 193; Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 135; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 302, 303; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 192; Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 65, 68; Belâsî, *"et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd"*, s. 111, 112; eş-

3- Bir lafzın önce bir manaya konulup sonra şer'î veya kanunî bir terim olarak başka manaya konulması[1235]. İman, İslâm, salât, teyemmüm, mastar, izafet terimleri gibi.

4- Açıkça belirtmenin sıkıntıya sebep olacağı zaman ya da olacağı yerde dinleyiciye icmâl ve ibhâm olması maksatıyla tek bir vazediciden meydana gelmesinin caiz olmasından dolayı da müşterek ortaya çıkması mümkündür. Daha önce de örnek olarak verdiğimiz gibi, Ebu Bekir'den şöyle rivâyet edilir: bir adam mağaraya giderken peygamberi kastederek من هذا؟ diye sorar, o da هذا رجل يهديني السبيلَ der[1236]. Bir de bunlara lafızların sonlu, sınırlı, anlamların ise sonsuz olması ve bu durumda anlamlar lafızlara dağıtılması durumunda iştirâk ve tek bir lafzın iki ya da daha çok anlamla ihtisâsının gerekmesi eklenmelidir[1237].

Başka dillerden geçen kelimeler de iştirâka sebep olabilir. Örneğin, Farsça'dan geçen gül demek olan اجُـل lafzı ile, palan demek olan اجَل lafzı gibi. Yine, yarım demek olan Şatr lafzı Arapça, cihet, yön demek olan Şatr lafzı ise Habeşce asıllıdır[1238].

İştirâka sebep olabilecek bir diğer durum da sarf yapılarıdır. Örneğin, فُلْك ve فُلْك hem tekil hem de çoğula delalet etmektedir. وقوف lafzı ise hem vakafe'den mastar, hem de vâkıf'tan çoğul olarak gelmektedir. Yine, مختار lafzı, hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl olarak gelmektedir. بضارّ lafzı ise hem mebnî li'l-malum, hem de mebnî li'l-mechul için gelen bir yapıdır[1239]. Zikrettiğimiz bu türler, çok anlamlılığın yapısal kısmına girdiği için orada daha geniş bir şekilde ele alınacaktır. İştirâka sebep olduğu söylenebilecek bir diğer durum da, hazf, tahfif (تخفيف) gibi durumlar sayılabilir: İkinci kez sulamak demek عَـلّ ve لعلّ'den lâmı hazfedilmiş bir lügat olan عَلّ gibi. Aynı şekilde, sakilinden muhaffef olan İn ile nâfiye İn'i, yine sakilinden muhaffef olan En ile mastariyet En'i de iştirâka sebep

---

Şemsân, *"Cevânib mine 'l-istihdâmi 'l-vazîfi lil'luga"*, s. 39-40; İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye I"*, s. 304, 306; Ali, *"el-Müştereku 'l-lafzî inde Ebi 'l-Umeysel el-a'râbî"*, s. 407; Denâ', *Kıraâtu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 119. Örneğin, Esed demek olan الليث lafzı, aynı zamanda cesur demektir. Bu iki anlam arasındaki ilişki açıktır, ikinci anlam mecâzîdir. Ancak, Leys kelimesinin anlamlarından biri olarak Ankebût zikredilecek olursa (bkz. Feyrûzâbâdî, el-Kâmûs el-Muhît) bu lafzın lafzî iştiraktan sayılması gerekir. Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi 'd-delâle*, s. 39-40.

[1235] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 302; İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye I"*, s. 308. Hayatın değişen şartlarına göre lafızlara yeni anlamlar eklenmesi sonucu birçok lafız, daha önceden sahip olmadığı yeni anlamlara sahip olur, *fırka* kelimesi gibi. Bu kelimenin aslî anlamı, bir grup insan demektir, günümüzde bu kelime, bir spor terimi olarak takım anlamında, askerî bir terim olarak eğitim devresi anlamında da kullanılmaktadır. Aynı şekilde, Muhâlefet kelimesi de spor terimi olarak faul, trafik kuralları çerçevesinde ise kuralların çiğnenmesi anlamında kullanılmaktadır. Görüşmek demek olan mukâbele kelimesi ise, belagat terimi olarak önce bir sözün söylenmesi ve ardından bu söze muvafakat ya da muhalefet cihetiyle anlam ve lafız açısından benzerinin zikredilmesi olarak kullanılmakta, günümüzde bazı çevrelerde maç (karşılaşma) anlamında da kullanıldığı farkedilmektedir. Yine *Mısr* kelimesi, bir bölgenin adı iken, bu kelime Mısır'da köy halkı tarafından Kahire demek olup, Kahire'nin varoşlarında yaşayanlar ise Mısır kelimesini şehir merkezi anlamında kullanmaktadırlar. Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi 'd-delâle*, s. 41.

[1236] Râzî, *Mahsûl*, I, 99, 101; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 251; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 369; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 203-204; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzi ve 't-tezâd"*, s. 111; İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye I"*, s. 304. Peygamberin eşlerine söylediği şu sözü أسرعكن لحاقاً بي أطولكن يداً de ibhâm kastedilen bir ifade olarak verebiliriz. Bkz. İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye II"*, s. 355.

[1237] Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 97-98; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 369; er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, I, 193; Denâ', *Kıraâtu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 120.

[1238] Bkz. İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye I"*, s. 305-306.

[1239] Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 347; Gazâlî, *Mi 'yâru 'l-ilm*, s. 57; İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye I"*, s. 306-307; Denâ', *Kıraâtu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 101.

olmaktadır. Aynı şekilde, خير، شر lafızlarının ism-i tafdil için de kullanılabilmeleri iştirak örneklerindendir. Sarf düzeyinde yapısal çok anlamlılık oluşturan olgulardan biri de harflerin birbiri yerine kullanılmasıdır[1240].

eb - İştirâkla İlgili Bazı Husûslar

Müşterek lafzın anlamlarından her biri, bu ya da şu anlamı kastedilebilir. Ancak, ne mecâz ne de hakikat cihetiyle, müşterek lafız birden fazla anlam için kullanılamaz. Örneğin لونك جَوْنٌا ليكن ifadesinde cevn hem siyah hem de beyaz demektir. Bu ibareye, bu iki anlam da uygun düşer. Ancak kastedilen tek bir anlam olmalıdır[1241]. Bazı Şafiîler, müşterekin müfret olsun cem olsun; müsbet olsun menfi olsun, birden fazla anlam için kullanımını caiz görmüşlerdir. Şâfiî'ye göre karine olmaksızın lafız, iki anlamından birine hamledilemez, bu durumda her ikisine de hamledilmelidir[1242]. Cevaben şunlar söylenmiştir: Müşterek lafzın çoğulu da tekili de aynıdır. Nasıl ki müfret müşterek lafız, iki ya da daha fazla anlamda bir anda kullanılamaz, aynı şekilde bu durum çoğulda da geçerlidir. Çünkü çoğul, müfredinin tekrarlanmasından başka bir şey değildir. Muhtar olan görüşe göre de müşterek lafız, tek bir anlamdan daha fazla anlamda ne müfret olarak ne de çoğul olarak, yine ne hakikat ne de mecâz cihetiyle kullanılamaz. Bir lafız, iki anlamda hakikat olarak kullanılamaz; çünkü lafzın bu iki anlamdan her biri için ayrı ayrı vazedilmesi, bunların her kullanımda tek bir anlamını gerekli kılar. Eğer vaz' itibariyle her iki anlamın da kastedilmesi caiz olacak olursa, bu durumda iki anlamdan her birinin hem kastedilmesi hem de kastedilmemesi lâzım gelir. Bu ise söz konusu olamaz. Müşterek bir lafız, iki anlamda mecâz olarak da kullanılamaz, çünkü lafzın her iki anlamında mecâz yoluyla kullanılması, iki anlam arasında bir ilişki olması ve bunlardan birisinin mevzû lehin kendisi olması dolayısıyla kastedilmesi ve diğeri de aralarındaki münasebet ilişkisinden dolayı kastedilmesi şeklinde olur. Bu da hakikat ve mecâzı birleştirmektir. Müşterekin bu iki anlamdan her birinde mustakil olarak mecâz şeklinde kullanılmasına gelince ittifakla lafzın iki mecâz anlamında kullanılması bâtıl olarak görülmüştür[1243].

İştirâk, aslın hilafıdır[1244]. Bu sebepledir ki, müşterek bir lafız (çok anlamlı bir kelime), ancak müşterek anlamlarından kastedileni belirleyen, açıklayan bir karineyle kullanılır/kullanılmalıdır[1245]. Lafız, müşterek ya da mecâz olması arasında bir durum söz konusu olursa, (örneğin nikah gibi, çünkü bu kelime, الوطئ anlamında hakikat, العَقْد anlamında mecâz olma ihtimali vardır, bu kelime bu ikisi arasında müşterektir) bu durumda mecâza hamledilir, çünkü mecâz daha yakındır[1246].

[1240] Bkz. İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye I"*, s. 307-308. Harf-i cerlerin birbirleri yerine kullanılması hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV.64-69.

[1241] Râzî, *Mahsûl*, I, 101-102; İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebib*, s. 275; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 119; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 68-69, 90.

[1242] Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 71-77; Râzî, *Mahsûl*, I, 102, 105; es-Sübkî, el-İbhâc, I, 255-257, 266; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 119; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 205-206; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 68-69, 90; İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye II"*, s. 359-360.

[1243] Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 71-77; Râzî, *Mahsûl*, I, 102-105; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 205-206; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 68-69; İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye II"*, s. 359-360.

[1244] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 258-259; Râzî, *Mahsûl*, I, 105; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 370; el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 208; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 277.

[1245] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 14.

[1246] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 206.

Karine açısından ele aldığımızda karşımıza müşterekle ilgili iki durum ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda müşterek lafzın bulunduğu ibarede karine bulunmaz, yani ibare karineden soyutlanmış olur. Bu durumda müşterek, her hangi bir anlamına hamledilmesine karşı çıkanların görüşüne göre, mücmel olur. Herhangi bir anlama hamledilmesi görüşünde olanlara göre ise mücmel olmaz, aksine birbirine zıt olmayan anlamlarına hamledilmiş olur. İkinci durumda ise müşterek lafızla birlikte bir karine bulunur. Müşterek lafzın bulunduğu cümlede bir karinenin bulunması durumunda ise dört itibar karşımıza çıkar. Bu dört itibarı Sübkî şöyle anlatmıştır:

1- Karine, belirli bir itibarı gerektirir ve bu lafızla sadece o anlama hamledilir. Örneğin إن رأيت عينا ناظرة ifadesinde böyle bir durum söz konusudur. ناظرة sıfatı ancak bedenin bir uzvu olan göz'e yorumlanabilir. Ancak أعطوه رقيقا şeklindeki bir ifadede ise العبد ya da الأمة anlamı belirlenemez. Bu iki anlamdan biri belirlenemediği için de kişiye her ikisinden de verilir. Eğer رقيقا يقاتل أو يخدم في السفر denilecek olursa burada kastedilen العبد olduğu, رقيقا يستمتع به أو يحضن ولده denilecek olursa bu sefer de رقيق ile kastedilen الأمة anlamı olduğu ortaya çıkar.

2- Karine birden daha fazla itibarı gerektirir. Müşterekin, geldiği anlamlarda î'mâl edilmesini caiz görenlere göre, müşterek lafzın birden fazla itibarı dikkate alınması gerekir. Bunu caiz görenlere göre karine bunu gerektirir. Örneğin إن رأيت عينا صافية ifadesinde Ayn kelimesi Sâfiye ile nitelense ve bazı anlamlar belirlense de, yine safâ sıfatı, bâsıra, câriye, şems ve nakd arasında müşterek olmaya devam eder.

3- Karine, bazı itibarları ortadan kaldırır. Böylelikle kastedilen anlamın, diğerleri olduğu anlaşılır. Karine ile ortadan kaldırılan ihtimaller sonrası tek bir anlam kalmışsa, anlamın bu olduğu belirlenir. Örneğin, دعي الصلاة أيام أقرائك burada namazın terkedilmesi emri, taharet halini ilğa eden bir karinedir ve hayıza hamletmeyi gerektirir. Birden fazla anlamında î'mâl etmeyi caiz görenlere göre, lafız, birden fazla anlamla sınırlanır bazılarını ilğa ederse de böyledir. Bunu caiz görmeyenlere göre, müşterek lafız bu durumda mücmel olur.

4- Eğer bir lafız, birden fazla mecazî anlama sahipse, bu mecazî anlamlardan râcih olan anlamına hamledilir[1247].

Müşterek bir lafızla, bu lafzın delalet ettiği tüm anlamların ya da bazı anlamlarının bir anda kastedilip kastedilemeyeceği konusuna, müşterekin tanımında söylediğimiz sözler, bizim için açıklayıcı niteliktedir. Şöyle ki, müşterek bir lafız, birden fazla anlama, birden fazla vazla, bedel cihetiyle delalet eder. Bu şu demektir: Bir lafız, vazedildiği anlamların sadece biri kastedilerek kullanılabilir. Bu lafzın, mecâz olması da farketmez. Bir lafzın, birden fazla anlama delalet edebilme ihtimalini ortadan kaldıracak ve söz içerisinde kastedilmiş olan tek anlamı gösterecek olan şey ise karinelerdir. Karine ise sadece lafzî ve manevî karineler olarak ikiye ayrılmaz, aksine, karine bölümünde de ele aldığımız gibi, bir anlamın anlaşılmasına yardımcı olacak her şey karine çerçevesine girer: bunların en önemlilerinden biri hâl karineleridir. Toplumsal, tarihsel gibi bağlam çeşitleri de bu hâl karinesine dahildir. Bir söz içerisinde geçen çok anlamlı bir kelimenin anlamının belirlenememesi

---

[1247] Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 108-110; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 268-269.

ise bu lafzın birden çok anlama delalet ettiği ve söz içerisinde tüm bu anlamların kastedildiğini değil, aksine karinelerin ortaya çıkarılamamış olduğunu gösterir.

f - Ezdâd

Ezdâd konusu ile ilişkili olarak şöyle bir kıssa anlatılır: Kilâb ya da Âmir oğullarından İbn Sa'sa'a adlı bir adam (bu kişinin Zeyd b. Abdillah b. Dârim olduğu da rivâyet edilmektedir), Yemen krallarından biri olan Zu Ceden'le yüksek bir yerde karşılaşır ve kral kendisine "otur" anlamında ثب der. Adam, "Kral benim itaatkar olduğumu bilsin" diyerek yardan aşağı atlayıp ölür (bir rivâyete göre bacağı kırılır) ve sonrasında kral "Neyi var?" (ما شأنه؟) diye sorar. Oradakiler, krala " أُتِيتَ اللعنَ،(Sizin suçunuz değil), Nezzâr et-Tamr kelamında الوثب: aşağı atlamak, sıçramak anlamına gelir" diye açıklamada bulunurlar. Bunun üzerine kral: "Arapça'mız onların Arapça'sı gibi değil. Her kim Zafâr'a gelirse, Himyerleşsin (yani her kim Yemen şehrimize, Zafâr'a gelirse, Himyer diliyle konuşsun)" der[1248]. Biz bu kıssadan -uydurma da olsa- şu sonucu çıkarıyoruz: İki dil çevresinin, birbirinden uzak olduğu sürece tek bir şeyi, iki farklı lafızla ifade etme imkanı vardır. Çünkü, وثب وقعد lafızları tek bir kabilede ve tek bir dilsel çevrede tek bir anlamda çıksaydı, iki lafız arasında teradüf olma ihtimali olmazdı[1249].

Eski Arap dilcileri, Arapça'da bulunan kelimelerin manaları ve yazılışları üzerine yaptıkları incelemeleri sonrası ortaya koydukları sınıflandırmada zikredilen unsurlardan birinin ezdâd ya da ezdâd'ın da dahil olduğu bir lafzın ikiden fazla anlam ifade etmesi durumu (iştirâk) olduğunu daha önce zikretmiştik. Bunları daha önce zikrettigimiz için tekrar yinelemiyoruz. Şimdi lafzın delaletlerinden olan bir lafzın iki zıt manayı ifade etmesi durumu olarak tanımladığımız ezdâd konusunu ele alacağız. Hemen şunu belirtelim ki, ezdâd konusunu teziminde işlememizin sebebi, ezdâd'ın birden fazla anlam ifade etmesi dolayısıyladır. Nitekim ezdâd yani الظنّ gibi tek bir lafzın, farklı, birbirine zıt iki anlamda gelmesi[1250] de müşterek bahsine girer, çünkü, ezdâd, bir tür iştirâktır[1251].

Müştereklik, bir lafzın iki farklı anlamda kullanılabilmesidir. Bu iki farklı anlam birbirine zıt da olabilir, zıt olmama ihtimali de vardır. Müşterekten kabul edilen ezdâd'da tek bir lafızla ifade edilen birbirine zıt iki anlam söz konusudur. Örneğin, اجون (siyah-beyaz) ve جَلَل (büyük-küçük) kelimeleri bunun örnekleridir. Bir lafzın birbirine zıt olmayan ancak farklı iki ya da daha çok anlam ifade etmesine ise العين lafzını örnek olarak verebiliriz. Bilindiği gibi bu kelime birçok anlamlara

---

[1248] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 54; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 256-257, 396-397; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 299-300; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzî ve 't-tezâd"*, s. 107; İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fî 'l-lugati 'l-Arabiyye II"*, s. 355.

[1249] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 301.

[1250] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 207; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 254; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 279; er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, I, 196. Mevlâ ve Tevvâb kelimeleri de zıt anlamlı kelimelerdir, ancak artık Mevla kelimesi efendi (seyyîd) ve hizmetçi anlamlarından birincisinde, Tevvâb kelimesi hem çok affedici ve tevbe eden anlamlarından birincisinde kullanılır olmuştur. Yani bu iki lafzın zıtlığı artık neredeyse kaybolmaktadır. Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi 'd-delâle*, s. 43.

[1251] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 259; Râzî, *Mahsûl*, I, 100; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 254; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 387; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 208; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 279; er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, I, 196; Selâmî, *"Zâhiratâ 'l-müşterek ve 't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 70, 71, 76; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzî ve 't-tezâd"*, s. 113.

gelebilmektedir[1252]. Bu çerçevede müşterekten olan *nâhil* kelimesi, hem *atşân* hem de *reyyân* için; *sudfe* kelimesi, hem *karanlık* hem de *aydınlık* için kullanılabilmekte, *Gıst* (القِسط) kelimesi, hem *adâlet*e hem de *zulm*e delalet edebilmektedir. Örneğin, قَسَطَ hem adil oldu hem de zulmetti anlamına gelir, bir başka ifadeyle kişi zulmettiğinde de âdil olduğunda da قَسَطَ denilebilir. Karine bulunmadığında, hangi anlamın kastedildiği konusunda tereddüt edilir[1253]. Yine ... واعفوا اللحى diye başlayan bir hadisi[1254] "sakalınızı uzatınız" diye tercüme edebileceğimiz gibi "sakalınızı kısaltınız" diye tercüme etmek de mümkündür. Zira hadiste geçen, عفو fiili her iki anlama da gelebilmektedir[1255].

Müşterekin bir türü olan ezdâd hakkında, İbn Fâris şöyle demiştir: Arapların isimlerdeki sünnetlerinden birisi de siyah ve beyaz için اَجْوَن denilmesi gibi, birbirine zıt olan iki şeyi tek bir isimle isimlendirmeleridir. Bazı insanlar ise bu görüşü, tek bir lafzın iki zıd anlama gelmesini inkar etmişlerdir[1256]. Müberred ise şunları söylemektedir: İki anlamın değişmesinden dolayı iki lafzın değişmesi ve anlamı tek olduğu halde iki lafzın farklılaşması ve yine iki anlamın farklılaşması ile birlikte iki lafzın birleşmesi, kısacası: Manalar farklı-lafızlar farklı (tebâyün); manalar aynı-lafızlar farklı (terâdüf); manalar farklı-lafızlar aynı (iştirâk), bütün bunlar Arapların kelamındandır. Birincisi, ظَنَنت وحسبتُ؛ قَعَدْت وجلسْت؛ ذِراع وساعِد؛ وأنف ومِرسَن gibi, ikincisi, يد، رِجل ذَهَبَ، جاءَ؛ قام، قَعَد، رجل، gibi. Üçüncüsü, وَجدت شيئا إذا أردت وِجْدَان الضَّالة، وجَدت على الرجل من المَوْجَدَة، وجَدتُ زيداً كريماً أي علمت gibi. Yine ضربتُ زيداً، وضربت مَثَلاً، وضربتُ في الأرض إذا أبعدت örneklerindeki ضرب ve العين lafzı da böyledir. Gören göz, suyun gözü, kıble yönünden gelen bulut bir şeyin hakikatı ve terazi gözü gibi birçok anlamlara gelebilirler[1257]. Lafzın bir, anlamların farklı olması olgusuna daha birçok örnekler verilebilir. Birbirine zıt iki anlama gelen lafızlar da böyledir. Örneğin, büyük ve küçük için جَلَل demek, siyah ve beyaz için اَجْوَن demek gibi, ancak siyah için daha fazla kullanılmaktadır. Güçlü ve zayıf için القوى demek, istek ve endişe için kullanılan الرجاء lafzı da böyledir[1258].

Ezdâd, zıdd kelimesinin tekilidir. İbn Düreyd (ö. 321 h.) "bir şeyin zıddı onun hilâfıdır" diyerek zıddın benzemeyen ve bir şeyin tersi demek olduğunu belirtirken, Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351 h.) de ezdâd kelimesinin zıdd'ın çoğulu olduğunu zikreder ve bir şeyin zıddının onu nefyeden şey olduğunu belirtir. Beyaz ve siyah, cömertlik ve cimrilik, kahramanlık ve korkaklığı örnek olarak getiren Ebu't-Tayyib el-Lugavî, manadaki ihtilafın kuvvet ve cehalet kelimelerinde olduğu gibi zıtlık

---

[1252] İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 586; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 32; Seyyid Cürcânî. *Ta'rîfât*, s. 100; Suyûtî. *el-Müzhir*, I, 387; Selâmî, *"Zâhiratâ 'l-müşterek ve 't-tezâd inde İbn Side"*, s. 70-71.

[1253] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 279.

[1254] Örneğin bkz. el-Buhârî, *Sahihu 'l-Buhârî*, Kitâbu'l-libâs, hadis no: 5443; Müslim, *Sahihu Müslim*, Kitâbu't-tahâret, hadis no: 380, 382.

[1255] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 154-155.

[1256] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 99; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 387; el-Kınnevcî. *el-Bulga*, s. 208-209; Denâ', *Kıraâtu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 115.

[1257] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 388; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 208-209; Denâ', *Kıraâtu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 115.

[1258] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 388.

olmadığını, aksine kuvvetin zıddının zayıflık ve cehaletin zıddının ilim olduğunu, dolayısıyla her iki zıd şeyin muhtelif, her muhtelifin de zıt olabileceğini ifade eder. Bu durum her muhtelifin zıd olduğu anlamına gelmez, yani her muhtelif zıd değildir[1259]. el-Ezherî (ö. 370 h.) ise, zıddın çoğulunun ezdâd olduğunu söyledikten sonra Kur'ân-ı Kerim'de ويكونو عليه ضداً (Meryem, 19/82) âyetinde geçen "zıdd" kelimesinin "yardımcılar", "düşmanlar" manalarına geldiğini, tekil ve çoğul olarak kullanıldığını, bu kelimenin aynı zamanda "benzer" ve "denk" anlamlarını da ifade ettiğini belirterek, zıdd kelimesinin de ezdâdtan olduğuna işaret eder[1260]. er-Râğıb el-İsfehânî (ö. 502 h.), bu kelimeyi şöyle izâh eder: "İki zıd birbirinden son derece uzak olmakla beraber bir cinsten olup, biri diğerine sıfatlarında karşı olan iki şeydir. Beyazla siyah, şerle hayır gibi. Eğer bu iki şey bir cinsten olmazsa onlara zıt denmez. Tatlılık ve hareket gibi"[1261]. Ebu't-Tayyib el-Lugavî'nin zamanına kadar, muhtelif anlamlı kelimelerle zıd manalı kelimeler karıştırılmaktadır. İlk kez bu konuya açıklık getiren Ebu't-Tayyib el-Lugavî'dir. O, "her zıd anlamlı kelime, muhtelif anlamlı kelimedir; fakat her muhtelif manalı kelime zıd anlamlı değildir"[1262] diyerek bu karışıklığı halleder.

Suyûtî, ezdâd'ın müşterekten olduğunu zikretmiş ve şunları söylemiştir: "Müşterek, birbirine zıt ya da birbirine zıt olmayan iki şey üzerinde gerçekleşir. Birbirine zıt iki şey üzerinde gerçekleşen müşterek, الجَوْن وجَلَل gibidir, zıt olmayan iki farklı şey üzerinde gerçekleşen müşterek ise العين gibidir"[1263].

Ezdâd, Arapça'da anlatım genişliği sağlayan etmenlerden biridir. Ezdâd'ta anlatım genişliği tezâd yoluyla sağlanmaktadır. Az sayıda ve günümüzde de gittikçe azalan birbirine zıt anlamlar ifade eden ezdâd, birçok dil aliminin dikkatini çekmiş ve hattâ bazıları bu konuda teliflerde bulunmuşlardır. Bunların en meşhurları Ebu Bekr b. el-Enbârî'dir. Kitabında tezâd olduğunu hissettiği 400'den fazla kelime seçmiştir[1264].

fa - Ezdâd'a Örnekler

Örneğin الناهِل kelimesi, hem susamış (atşân) hem de suya kanmış (reyyân) demektir, السُّدْفة kelimesi Temîm dilinde karanlık, Kays dilinde ise ışık, aydınlık demektir[1265]. Yine لَمَقْت الشيءُ أَلْمَقه لَمْقا Beni

---

[1259] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 259.

[1260] Zira, Zıdd kelimesi, hem muhâlif (مخالف) hem de denk, benzer (نظير) anlamına delalet etmektedir. Bkz. Mahmûd Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 285. Ebu'l-Bekâ, ويكونون عليهم ضداً (Meryem, 82) âyetindeki Zıd kelimesinin çoğul şeklinde ve yardımcılar (el-Avn) anlamında geldiğini zikretmiştir. Bkz. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 574.

[1261] er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Zıdd, s. 503.

[1262] Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 76. Ayrıca bakılabilir: Çelebi, *"Arapça'da Ezdâd Meselesi"*, s. 48.

[1263] Bkz. Selâmî, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 70.

[1264] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 309.

[1265] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 157, 297; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 260-261; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 389-390; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 209; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 279; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 305. Bazıları ise Sudfe'yi aydınlık ve karanlığın karışımı olarak görür: fecir namazı (salatı) ile İsfâr arasındaki vakit gibi. Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 157; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390. Yine Himyer dilinde çamur anlamına gelen العَجَل kelimesi, diğer Arap kabilelerinin çoğunda acele etmek anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I"*, s. 305.

Ukeyl dilinde yazmak, sâiri Kays ise silmek anlamında kullanmaktadır[1266]. القِسط kelimesi, hem adalete hem de zulme (cûr) delalet edebilmektedir. Örneğin, قَسَطَ hem adil oldu hem de zulmetti anlamına gelir, bir başka ifadeyle kişi zulmettiğinde de adil olduğunda da قَسَطَ denir[1267]. طلَعت على القوم أطلعُ طلوعاً hem onlar seni görmeyinceye kadar onlardan uzaklaşmak hem de onlar seni görünceye kadar onlara yönelmek (yani hem gözlerden uzak olmak hem de karşılarına çıkmak gibi) demektir[1268].

بِعْت الشيء hem satmak hem de satın almak yine شريت hem satmak hem de satın almak. Yine شعّبْت الشيء hem tamir etmek (birleştirmek) hem de yarıp açmak (ayırmak), bir başka ifadeyle hem toplamak, hem de dağıtmak için kullanılır[1269]. Bu sebeple ölüm ayırdığı için, شَعُوب olarak adlandırılmıştır. الهاجد hem gece namaz kılan demek hem de uyuyan demektir[1270]. Aynı şekilde تهجّدتُ hem gece namaz kıldım hem de uyudum demektir[1271]. الجون hem siyah hem beyaz; الجَلَل hem küçük hem de büyük[1272]; النُبَل hem büyükler, hem de küçükler demektir[1273]; الصارخ hem yardım isteyen (mustağîs) hem de yardım eden (muğîs) [1274], الصريخ de böyledir: hem yardım çığlığı atan hem de yardım eden demektir[1275]; الإهْماد hem hızlı yürümek hem de ikamet etmek; الصريم hem sabah, hem gece[1276]; عطاء بَتْرٌ ifadesindeki بتر hem çok hem az; الظنّ yakîn ve şek demek[1277]; الرَّهْوة yükselmek, çıkmak hem de alçalma, inme; وراء kelimesi hem خَلْف hem de قدّام anlamındadır[1278]; دون de böyledir, hem ön hem arka anlamında gelir; فرّع الرجل في الجبل hem tırmandı hem de indi demek[1279]; رَتَوْتُ الشيء hem sıktım (sıkı bağladım, ketmettim) hem de serbest bıraktım, izhâr ettim, gevşettim demek[1280]. Yine, بان hem ayrıldı, ilişkisi kesildi hem de açıklığa

---

[1266] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 297; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 261; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1267] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 394; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 279.

[1268] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 297; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1269] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 159, 297; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 226; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 261; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1270] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 158-159; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1271] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 297.

[1272] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 156-157; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 261-262; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 387, 389, 390.

[1273] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 157; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 392.

[1274] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 262; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1275] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 392.

[1276] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 157-158; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1277] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 260, 262; İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 158, 297; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1278] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 158; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 263; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1279] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 263; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

[1280] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 159, 297; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 226; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 390.

kavuştu, ortaya çıktı anlamında; طَرِب üzüntüden sarsıldı ve sevinçten sarsıldı anlamında kullanılabilmektedir[1281].

أشكيتُ hem birisini şikâyet etme zorunda bırakmak, hem de birisinin şikâyetini gidermek; أطلب fiili hem birisini talepte bulunma zorunda bırakmak, hem de talebini yerine getirmek; أفزع fiili de bunlar gibidir (hem korkuttum, panikliğe sebep oldum hem de yardım için gelene yardım ettim, korkularını giderdim anlamı vardır). Aynı şekilde أودع da hem emanet bırakmak hem de emanet kabul etmek anlamlarına gelmektedir. Yine أسررتُ الشيءَ yani gizledim ve ilan ettim, açığa çıkardım (if'âl vezninin iki anlam verme fonksiyonuna örnek), وأسرّوا الندامةَ لمّا رأوا العذاب (Yûnus, 10/54) âyeti, izhar ettiler, pişmanlık gösterdiler, pişmanlıklarını ortaya çıkardılar anlamında tefsir edilmiştir. أخفيت الشيء (ya da خفيت الشيءَ) ibaresi ise, hem ortaya çıkardım hem de gizledim anlamlarına gelebilmektedir[1282].

الخَشِيب hem işliği sağlam olmayan kılıç demek hem de cilalı demek; تهيَّبتُ الشيء وتهيَّبني (korktum, korkuttu) aynı anlamdadır; القَرْء hem hayız hem de temizlik demek[1283], dolayısıyla الأقراء hem hayızlı olanlar hem tâhir olanlar demek[1284]; شِمتُ السيف hem kılıcı kınına soktum hem de çıkardım demek[1285]; النَّكْ hem tefrîk (ayırma) hem izdihâm (biraraya gelip toplanma) demektir; الشَّاشِر'in ise iki mevzu'u vardır: hem koruyup kolladığında hem de yükünü onun üzerine attığında ألقى عليه شِرَاشِرَه denir; سوى الرجل hem غيره (başkası) hem de o kişinin ta kendisi demektir: هذا سِوى فلان أي فلان بعينه gibi[1286].

Yine الغابِر hem mâzî (geçen) demek hem de bâkî (kalan, mustakbel) demektir[1287]. النِّسء de ezdâdtandır, hem kayıp şey için hem mevcut şey için نَبَه denir. البَسْل hem harâm hem de helâl demektir; الجادي hem isteyen hem veren demektir[1288]. Fârâbî (Ebu İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm, ö. 350 h.), Dîvânu'l-edeb'te المُغَلَّب için hem çok mağlup olan hem de hakkında galip hükmü verilen anlamında ezdâdtandır demiştir. Yine ولّى hem أقبل hem de أدبر anlamında ezdâdtır. البَيْن hem ayrılma hem de buluşma (kat' ve vasl) demektir[1289]. أكرى hem arttırma (ziyâde) hem de eksiltme (naks); عزّ عليّ أن تفعل كذا ifadesi اشتدّ demek iken aynı zamanda ضعُف de demektir. الضَّمْد hem yaş ağaç hem de kuru ağaç; الضَّمْد hem koyunun sâlih

---

[1281] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 285.

[1282] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 159, 295, 297; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 263-264; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 391, 393.

[1283] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 391.

[1284] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 158.

[1285] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 264; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 391.

[1286] Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 391-392.

[1287] Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 392, 393; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 840 (mazi ve mustakbel anlamında kullanıldığını zikretmiştir).

[1288] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 392.

[1289] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 266; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 392.

olanı (uslu, iyi olanı) hem de tâlih (kötü, şerli) olanı; الشفّ hem kar etmek hem de (malın) eksilmesi; الرَّسّ hem insanlar arasını düzeltmek (ıslâh) hem de bozmak[1290]; عسعس الليل hem karanlığı ile gelmek (karanlık bastırmak) hem de gitmek (aydınlığın bastırması)[1291]; الأشراط hem erzâl (reziller, sefiller) hem de eşrâf (ileri gelenler)[1292]; نصّلت السهم تنصيلا hem Nasl'ını çekip çıkardım hem de üzerine **nasl** bindirdim demek olup ezdâdtandır. المُنّة hem "güç, kuvvet", hem de "zayıflık"; الساجد hem "eğilen" hem de "doğrulan"; الرُّبْية hem "yüksek yer (mekan)" demek hem "aslanın çukuru (hufra)"; عفا hem "silindi, izi kayboldu" demek hem de "çoğaldı"; المسجور hem dolu hem de boş; رجَوت hem ümit ettim (أملت) hem korktum (endişelendim); القنيص hem avcı hem de av; الغريم hem isteyen hem istenilen[1293]; فوق hem "üzerinde" hem de "altında" (دون) demek. بعوضة فما فوقها (Bakara, 2/26) âyeti böyledir yani فما دونها demektir[1294]. القشيب hem yeni hem eski; الزوج hem erkek hem kadın; حبل متين ifadesindeki metîn lafzı hem "kuvvetli", hem de "zayıf" anlamına gelebilir.

el-Kâmûs'ta da şunlar ezdâd olarak zikredilmiştir: أكْعَتَ hızla ayrıldı (fırladı) ve oturdu demek; فعَتَ له العطيةَ bolbol verdi demek iken فَعَتَ له فَعْتَة az verdi demek; السَّبْح uyku ve sukun (sessizlik, hareketsizlik) ve de değişim (hareket) ve yeryüzüne yayılma demek; الشَّحْشَح bol yağmur yağan yer ve çok az yağmur yağan yer demek; كَشَحَ الشيءَ topladı ve dağıttı (tefrîk) demek; نشَح نَشْحا ونُشُوحا hem kanmadan içmek (fazla içmemek) ve tıka basa içmek; أفِد hem hızlandı (hızlı gitti) hem de yavaşladı (yavaş gitti) demek; أسوَدَ hem siyah bir bebek doğurdu demek hem de seyyid (efendi) bir bebek doğurdu demek; غَمِدت الرَّكِيَّة kuyunun suyu hem çok oldu hem de az oldu (azaldı) demek; المَعْد hem şiddetli soğuk hem de şiddetli sıcak demek; النَّكْدُ hem bol sütlü deve hem de sütü olmayan deve demek; المُحاوَدة hem muhalefet (karşı çıkma) hem de muvâfakat (kabul etme, uygun görmek, bulmak) demek; الأزْر hem güç, kuvvet, hem de zayıflık demek; ثأثأ الإبلَ hem kana kana su içirmek hem de susatmak (susuz bırakmak) demek; جَفا البابَ hem kapatmak hem de açmak demek; الخَوْشَم hem cılız, zayıf hem de iki yanı şişkin demek; خَشَبه يخشِبُه hem karıştırmak (tahlît) hem de seçmek demek; الساقِب hem yakın hem uzak; الطَّرِب hem sevinç hem üzüntü, hüzün demek; العَجْباء hem güzelliğinden taaccub edilen hem de

---

[1290] Suyûtî, *el-Müzhir*, I. 392-393.

[1291] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 264; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 393.

[1292] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 393.

[1293] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 265-266; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 393-394.

[1294] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 159; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 394.

çirkinliğinden taaccub edilen (bayan) demek; اهْلُوب hem eşine yaklaşan hem de eşinden sakınan (bayan) demektir[1295].

fb - Ezdâdın Varlığı Hakkında Şüpheler

İbn-i Fâris, *Fıkhu'l-Luga*'sında باب أجناس الكلام في الاتفاق والافتراق babında lafız ile anlam ilişkisi çerçevesinde şunları söylemiştir: Bir dilde hakim olan çoğunluk ve yaygın olan durum, lafızların farklı, anlamların farklı olması durumudur. Yani lafızlar değiştikçe anlamlar da değişir, anlamlar değiştikçe lafızlar da değişir. Örneğin رجل، فرس، سيف، رمح gibi. Bu durumun dışında lafızlar farklı olduğu halde anlamlar benzer (müttefik) olabilir. Örneğin, سيف وعَضْب؛ وليثٌ وأسد gibi. İbn Fâris, burada, eş anlamlılık olarak kabul edilen bu durumu (lafızların farklı anlamların müttefik, benzer olması) tam olarak kabul etmediğini ve aynı anlama geldiği zannedilen bütün lafızlarda, diğerlerinde olmayan bir anlam ve faidenin bulunduğunu söylemekte ve şöyle devam etmektedir: Sayılan bu iki durum dışında, lafızlar aynı, anlamları farklı olabilir, yani tek bir lafzın birden fazla anlam ifade etmesi söz konusu olabilir: Ayn sözcüğü gibi. Örneğin bu sözcük, "suyun gözü", "malın gözü", "عين الرّكبة" ve "terazi gözü" gibi kullanımları ve dolayısıyla değişik anlamları vardır. Aynı şekilde قضى fiilinin حَتَم ve أمَرَ anlamlarında, yine أعلم ve صَنَع ve فرغ anlamlarında kullanılması da bu duruma örnektir. Aynı çerçevede değerlendirebileceğimiz bir başka olay da lafzın aynı ancak bu tek bir lafzın delalet ettiği anlamlarının birbirine zıt olması durumudur. Siyah ve beyaz anlamları için kullanılan الجَوْن kelimesi de bunun örnegidir. Bunlarla birlikte, lafızların ve anlamların birbirine yakın olma durumları da vardır: الخَزْم والخَزْن kelimeleri gibi. Bu iki kelimenin yazılışları da anlamları da birbirine yakındır. فالخزم من الأرضُ أرفع من الخزن ve yine ağzın tümüyle yapılan eylemi belirtmek için kullanılan الخَضْم ile yan dişlerle (atrâf) yapılan eylemi belirtmek için kullanılan القَضْم kelimeleri de hem yazılışları hem de anlamları birbirine yakın lafızlardandır. Bir diğer durum ise lafızların farklı farklı, ancak anlamların birbirine yakın olması durumudur: مدحَه إذا كان حيّاً، وأنّه إذا كان ميّتاً gibi. Bunun tersi bir durum da söz konusu olabilir; lafızların yazılışları birbirine yakın olduğu halde anlamları birbirinden farklı olabilir: حرِج إذا وقع في الحَرَج، وتحرَّج إذا أثِم وتأثّم، وفزِع إذا أتاه الفَزَع، وفُزِّعَ عن قَلْبِه إذا نُحِّي عنه الفزَع yine تباعد من الخرج gibi[1296].

Lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde İbn Fâris'in yaptığı bu sınıflandırma içinde görüldüğü gibi müşterekten kabul edilen ve ezdâd olarak nitelenen bir lafzın birbirine zıt iki farklı anlamda gelmesi durumu da vardır. Verilen örneklerde de bu açıkça görünmektedir. Ne var ki, Arap Dili'nde ezdâdın

---

[1295] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 394-395. Yine ezdâdtan kabul edilen şeml kelimesi, hem dağılan hem de toplanan demektir. Şu ifadelerde hangi anlamda kullanıldığı birlikte kullanılan kelimelerle açığa çıkarılmaktadır: جمع الله شملهم (Allah onların işlerini düzeltsin), فرّق الله شملهم (Allah onların işlerini bozsun). Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 77.

[1296] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 389.

varlığı hakkında farklı görüşler ortaya çıkmış, bir kısım dilciler bu kelimelerin varlığından şüphelenmişlerdir[1297]. Bu görüşleri dört maddede toplamak mümkündür.

Birinci görüşe göre ezdâd dilde söz konusu değildir[1298]. Örneğin el-Hâsıl'ın sahibine göre tek bir lafız iki zıt anlam için vazedilemez[1299]. Bu düşüncede olan dilcilere göre, Arapça'da bu tür kelimeler sonradan uydurulmuştur. Asıl Arapça'da zıd anlamlı kelime bulunmamaktadır. Zira aksi halde kelimelerden oluşan cümlenin manasını anlamak olanaksızdır. Mütekellimin iki zıd anlamdan hangisini kastettiğini muhatap nasıl anlayacak? Bu görüşü savunanların başında İbn Durusteveyh'i görmekteyiz. O "Şerhul Fasîh"inde "en-nev'" kelimesinin doğmak anlamına geldiğini, bazı lügatçıların onu, batmak manasına da geldiğini sanarak "ezdâd"dan saydıklarını belirtir; daha sonra da Arapça'da ezdâd'ın bulunmadığını iddia eder[1300]. er-Râfiî de "ezdâd olarak kabul edilenlerin çoğu İslâm döneminde ortaya çıkmıştır" diyerek biraz bu görüşe meyletmektedir[1301]. Daha önce zikrettiğimiz gibi, İbn Durusteveyh, dilde müşterekin varlığını da kabul etmemekteydi.

İkinci görüşe göre, Arapça'da zıd anlamlı kelimeler vardır; ama bunların aslı yine tek manaya dayanmaktadır. Daha sonra kelam genişleyince anlamlarda meydana gelen gelişmelerden dolayı bir kısım kelimeler zıd anlamlı hale gelmişlerdir; gerçekte ise mana birdir. Örneğin, "es-sarîm" kelimesi gece ve gündüz manalarına gelir. Bu iki anlamın aslı ise birdir. Çünkü "es-sarîm" kesilmiş demektir. Yani gündüzün oluşuyla gece, gecenin oluşuyla gündüz kesiliyor. Gündüz ve gece birbirini takip ediyor. Yani gece ve gündüzün müşterek yanı her ikisinin de günün bir parçası oluşudur[1302]. Ezdâdtan sayılan الصارخ da böyledir, hem yardım eden hem yardım isteyen için kullanılır. Böyle isimlendirilmesi yardım edenin yardım çığlığı, yardım isteyenin de yardım isteme çığlığı atmasındandır. Bu iki anlamın aslı ise birdir. الصُّدْفَة için de benzeri şeyler söylenmiştir: bu kelime, hem karanlık hem de aydınlık için kullanılır. Bu kelimenin böyle isimlendirilmesi ise sudfe'nin asıl anlamının setr (örtme, kapama) olmasından dolayıdır. Sanki gündüz olunca gündüzün aydınlığı gecenin karanlığını, gece olunca da gecenin karanlığı gündüzün aydınlığını örtmektedir[1303]. Aynı görüşü savunan el-Kâlî de el-Emâlî'sinde الصريم ile birlikte النُّطْفَة örneğini vermiştir. Bu kelime hem az su, hem de çok su demektir, ancak ona göre ezdâdtan değildir[1304].

Üçüncü görüşe göre, zıd anlamlı kelimeler vardır; ama bunların manalarındaki zıdlık aynı kelimelerin değişik lehçelerdeki farklı anlamlarıdır. Zira, eğer bir kelime birbirine zıt iki anlam için

---

[1297] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 99; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 396; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 208-209.

[1298] er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 196.

[1299] Suyûtî, *el-Müzhir*, I. 387.

[1300] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 396; Selâmî, *"Zâhiratâ 'l-müşterek ve 't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 73.

[1301] Bkz. er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 198.

[1302] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 401; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 197; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fıkhi 'l-luga*, s. 311-312; Selâmî, *"Zâhiratâ 'l-müşterek ve 't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 72; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzi ve 't-tezâd"*, s. 114.

[1303] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 401; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fıkhi 'l-luga*, s. 311-312; Denâ', *Kırâatu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 99-100.

[1304] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 397.

vâki olmuşsa, Arabın bunu eşit derecede her iki mana için de kullanması muhaldir. Örneğin, "el-Cevn" kelimesi bir lehçede beyaz, diğer lehçede siyah anlamına gelmektedir. Bu anlamlardan biri bir bölgeye, diğeri de diğer bir bölgeye aittir. Kabilelerin birbirleriyle temas etmeleri neticesinde lehçeler arasında anlam alışverişi meydana gelmiştir. Kısacası lehçelerin birbirlerinden etkilenmeleri sonucu her lehçe diğer lehçedeki zıd manaları aldıklarından kelimeler zıd anlam kazanmıştır[1305]. Nitekim el-Hâsıl'ın sahibi dışındakilere göre iki kabilede iki zıt için tek bir lafzın konulması caizdir[1306]. İbn Dureyd bunu dikkate alarak, el-Cemhere'de şöyle söylemiştir: الشعب hem iftirak hem de ictimâ demektir. Bunlar ezdâdtan değildir, çünkü bu sadece bir kavmin dilidir[1307]. Şu halde, ezdâdın şartı bir lafzın tek bir dilde iki anlamda kullanılmasıdır. Bu esasa göre, السُّدْفة kelimesinin ezdâdtan olması gerekmez. Çünkü, rivâyete göre "Sudfe" Temîm dilinde karanlık, Kays dilinde ise aydınlık, ışık demektir. Buna قعد وجلس anlamındaki وثب'yi ve anlam yönünden iki bölge arasındaki farklılığın bir bedevînin ölmesine sebep olmasını kıyas edebiliriz[1308]. Görüldüğü gibi lehçe farklılıklarının zıd anlamlı kelimelerin çoğalmasındaki rolü büyüktür.

Dördüncü görüş ise Arapça'da zıd anlamlı kelimeler mutlak olarak vardır[1309].

Ezdâd olarak kabul edilenler incelenecek olursa bunların çok azının tabiî (gerçek) ezdâd olduğu görülür: Örneğin, صريم gece ve gündüz; جون beyaz ve siyah; السُّدفة aydınlık, ışık ve karanlık; السجود hem eğilme hem de kalkma (doğrulma) vs. bunlar gerçek tabiî zıtlık ifade ederler[1310]. O halde sayısı az da olsa Arap Dili'nde ezdâdın kabul edilmesi gerekir[1311]. Şu da var ki günümüzde her iki zıt anlamında da kullanılan kelimeler azalmaya başlamış, hattâ bunlar zamanla unutulacak, terkedilecek gibi görünmektedir. Öyle ki, bu gibi kelimelerin kullanımı artık, neredeyse sadece şiir ve edebî metin türleriyle sınırlı kalmaktadır[1312].

Ezdâd kelimesinin karşı, zıt ve denk, benzer anlamlarına da gelebileceğini zikretmiştik. Ancak ezdâd konusunda bizi ilgilendiren, kelimenin en meşhur manası olan karşı, muarız ve muhalif anlamlarıdır. Ebu't-Tayyîb el-Lugavî ve er-Râğıb el-İsfehânî'nin de belirttiği gibi, bir kelimenin ihtiva ettiği iki anlamın zıd olması için bu iki mananın aynı cinsten olması gerekmektedir. Yani iki muhtelif manayı ifade eden bir kelime ezdâd'dan sayılmamaktadır[1313]. Bu durumu şöyle de açıklayabilir: Her ezdâdtan kabul edilen her kelime aynı zamanda müşterektir, ancak her müşterek ezdâdtan sayılmaz.

[1305] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 401; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 311; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzi ve 't-tezâd"*, s. 114; Denâ', *Kırâatu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 102-103.

[1306] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 387.

[1307] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 396; er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, I, 197.

[1308] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 311.

[1309] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 98-99; el-Kınnevcî, *el-Bulğa*, s. 209.

[1310] er-Râfiî, *Târihu âdâbi 'l-Arab*, I, 197.

[1311] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 313.

[1312] es-Sa'rân, *İlmu 'l-luga*, s. 285.

[1313] er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Zıdd, s. 503. Ayrıca bakılabilir: Çelebi, *"Arapça'da Ezdâd Meselesi"*, s. 38-39.

Çünkü müşterek iki farklı anlama delalet eden kelimedir. Ezdâdta ise bu iki farklı anlam, birbirine zıttır.

Ezdâdın oluşmasına lehçelerden başka bir sebep var mıdır? Dilcilerin çogu ezdâd olgusunu şöyle açıklamaktadırlar: Bir anlamı ve bunun zıttını ifade eden kelime, önceleri genellikle bu iki anlamından sadece biri için, daha sonraki bir dönemde başka bir anlama delalet etmek için kullanılır ve böylece her iki kullanımı biraraya gelir ve her iki anlamında da kullanılır. Peki, niçin zıt anlamına delalet için aynı kelime seçilip kullanılmıştır ve niçin yeni bir kelime icat edilmemiş ya da bunun dışında bir kelime seçilmemiştir? Buna ise şöyle bir cevap verilmektedir: Her sıfat, onun (bu sıfatın) mukabili ile birlikte düşünülmektedir. Örneğin "beyaz" derken, bilinçsiz olarak "beyaz olmayanı" da ve "beyazın zıddı" rengi yani "siyahı' da düşünmekteyiz. Alman alim John Trier bu gerçeği ince bir ifadeyle anlatmıştır: "Söylenen (ağızdan çıkan) her kelime zıt anlamını çağrıştırır, gündeme getirir"[1314].

Ezdâdın oluşmasına belâgî nüktelerin de sebep olması muhtemeldir. Bilindiği gibi belagî nüktelerden biri de, muhatabın sözün söylenme maksatını anlayacağı tahmin edilerek, kötü bir şey güzel olarak nitelenebilir, kör'den basîr olarak sözedilebilir. İşte körün basîr olarak ifade edilmesi de, siyahı beyazla anlatmak gibidir. Bunlar çogunlukla iyimserlik örneği olarak meydana gelirler. Bu durum, birinci derecede herhangi bir çevrede yaygın olan toplumsal akliyete dayanır. Ebu Hâtim (Sehl b. Muhammed b. Osmân es-Sicistânî ö. 248 h.)'nin el-Ezdâd adlı kitabında söylediği şu sözlerle bundan başka bir şeyi kastediyor olmadığını sanıyoruz: "Susamış kişiye iyimserlik olarak ناهل denilmiştir. Yine aynı şekilde iyimserlik için المهلكة'ye المفازة denilmiştir. Susamış için يا ريّان (suya kanmış) denilir; yılan sokmuş kişi için سليم (saglığı yerinde, sıhhatli) denir ve bunlarla سيسلم (saglığına kavuşacak) ve وسيَروَى (suya kanacak) şekli kastedilir. Çünkü فاز'nin anlamı نجا'dır, المفازة demek النجاة demektir. فلا تحسبنّهم بمفازة من العذاب (Âl-i İmrân, 3/188) âyetinde de böyle gelmiştir. Burada kastedilen ise بمنجاة şeklidir"[1315]. Belagî sırların, işlevsel amaçların gerçekte dilin vaz'ı ile hiçbir alâkası yoktur. Bunlar, kişiden kişiye degişiklik gösteren anlatım biçimleridir. Örneğin yukarıda bahsettigimiz ريّان kelimesinin aynı zamanda susamış için tekâbul cihetiyle (karşıtlık ilişkisi çerçevesinde) belagî bir maksatla kullanılması, bu kelimenin, hakikî vaz'î tezâda delalet etmesi zarurî degildir, yani bu kelimenin bu anlam için vazedilmiş olduğunu göstermez. Ancak, insanlar bu tekâbül ilişkisini unuttuklarında, bu lafızlarda hakikî tezâd bulunduğu sezinlenmiş ve bunlar da biraraya toplanarak Ezdâd olarak isimlendirilmiştir[1316]. Şu halde, yukarıda bahsettigimiz belagî amaçlı nükteler ve tekâbül ilişkisi, bir gün gelir anlam degişimine sebep olabilir.

fc - Ezdâd Karine İlişkisi

Münferit olarak ele alınan bir kelimenin cümle içine girmeden önce birçok anlamları ifade edebileceğini ve cümle içine girdikten sonra ancak tek bir anlamı göstereceğini/göstermesi gerektiğini belirtmiştik. Fakat yine de akla bir soru gelmektedir: Ezdâd'tan sayılan ve iki zıt anlamı ifade eden tek

---

[1314] es-Sa'rân, *İlmu 'l-luga*, s. 285-286.

[1315] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 310; Belâsî, *"et-Terâdüf ve 'l-müştereku 'l-lafzî ve 't-tezâd"*, s. 113; Süleymân, *Medhal ile ilmi 'd-delâle*, s. 43.

[1316] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 310-311; Denâ', *Kırâatu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 101.

bir kelime, cümle içine girdikten sonra bu iki anlamdan hangisini ifade ettiğini, gösterdiğini biz nasıl bileceğiz? Buna verilecek cevap bize göre şu olacaktır: Bu durum sadece Ezdâd için söz konusu değil, aynı şekilde ezdâd'tan sayılmayan ve/fakat birden fazla anlama delalet eden kelimeler için de söz konusudur ve işte bu anlam bulanıklığını ortadan kaldıracak olan da söz-içi ya da söz-dışı şeklinde (maddî, aklî, lafzî, manevî ve hâl karineleriyle) sınıflandırdığımız karinelerdir. Ezdâd'ta kelimenin anlamını belirleyen öncelikle, bu kelimeden önceki kelimeler veya cümleler ve yine sonrasındaki kelimeler ve cümlelerdir. Çünkü sözün başı ile sonu bir bütünlük arzetmelidir, sözün başı ile sonu arasında irtibat vardır. Kısacası kelimeler ve cümleler anlam itibariyle birbirlerini tamamlar. Şu halde, zıt anlamlı kelimelerin manaları bir bütün içerisinde siyak-ı sibaktan ve diğer karineler yardımıyla tesbit edilebilir. Manası tesbit olunduğuna göre iletişim/bildirişim'i bozması, anlam bulanıklığı meydana getirmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte zaman zaman zıd anlamlı kelimelerin anlamlarını tesbitte güçlükler çıkmaktadır. Bu nedenle dilciler arasında ihtilaflar doğmakta, münakaşalar meydana gelmektedir. Bizce bunların sebebi, karinelerin bulunamaması ya da karinelerin eksikliğidir.

Ezdâdla ilişkili olarak öncelikle şu husûsun hiçbir zaman unutulmaması gerekir: Müşterekten olan ezdâdın birbirine iki zıt anlamı bir anda asla söz konusu edilemez. Şöyle ki, el-Kar' kelimesinin iki medlûlü olan hayız ve tuhr hali, bir kişide aynı anda asla bulunamaz. Yani, bir kişi, hem hayızlı hem de tâhir olamaz[1317]. Bu hükmü temel alırsak, örneğin el-kar' kelimesiyle bu iki anlamdan hangisinin kastedildiğini de söz-içi ya da söz-dışı karinelerle (maddî, aklî, lafzî, manevî ve hâl karineleriyle) anlayabiliriz.

Ebu Bekr b. el-Enbârî, Ezdâd kitabının başında, tek bir harfin (kelimenin) farklı iki anlamı ifade etmesine değinirken, ismin, altındaki anlamı haber verdiğini, ona delalet ettiğini ve onu açıkladığını, bir lafzın iki farklı anlam kazanması durumunda konuşmacının hangisini kastettiğinin bilinemeyeceğini ve böylece ismin müsemmaya talikinden maksatın ortadan kalktığını ileri sürenlere, yaklaşık olarak şunları söylemektedir: Arap kelamı, bazısı bazısını tashîh eder, başı sonu ile bağlantılıdır. Sözün anlamı ancak kelam bitince ve bütün harfleri tamamlanınca anlaşılır. Böylece tek bir lafzın iki zıt anlamda gelmesi caiz olur. Çünkü öncesinde ve sonrasında bu iki anlamdan birinin husûsiyetine delalet eden şeyler bulunur. Konuşma ve anlatım durumunda onunla ancak bir anlam kastedilir. Eğer dinleyici cümlenin nazmını ve kelamın terkip uslubunu anlarsa, konuşmacının o lafızdan maksatı gizli kalmaz[1318]. Örneğin, şair:

كلُّ شيءٍ ما خلا الموت جَلَلْ والفتى يَسْعَى ويُلْهِيه الأمَل

demektedir[1319]. جلل lafzından önce ve sonrasında gelenler (cümlenin siyak ve sibakı), bunun anlamının كل شيئ ما خلا الموت يسيرٌ (ölümden başka herşey kolaydır) olduğuna delalet etmektedir. "Celel" lafzına "büyük" anlamı verirsek mana "ölümden başka her şey büyüktür" olur. Bu tür anlamda, ölüm gibi büyük bir olay basite irca edilmiş olur. Ölüm kolay olmadığına göre şairin kastettiği mana

---

[1317] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 387.

[1318] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 397-398; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 312.

[1319] Beyit, Lebîd'e aittir. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi 'l-Luga*, VI, 30 (el-Mevt yerine Allah lafzı rivâyet edilmektedir).

aşikardır. Hiç bir akıl ve temyîz sahibi de burada جلل lafzının "azîm" anlamının kastedildiğini söyleyemez[1320].

Başka bir şair şöyle söylemektedir:

يا خَوْلَ يا خَوْلَ لا يَطمع بك الأملُ　　فقد يكذّب ظنَّ الآمِلِ الأجَلُ

يا خَوْل كيف يذوق الغمض معترِف　　بالموت والموتُ فيما بعده جَلَل

burada da kelamın öncesinde gelenler, Celel lafzının anlamının يسير olduğuna delalet etmektedir[1321]. Başka bir şair ise şöyle söylemektedir[1322]:

قومي هُمُ قتلوا أُمَيْمَ أخي　　فإذا رميتُ يصيبني سهمي

فلئن عفوتُ لأعفونْ جَلَلاً　　ولئن سَطَوتُ لأُوهِنَنْ عَظْمي

Söz, şairin فلئن عفوتُ لأعفونّ عفـوا عظيمـا "eger affedersem affetmem büyük olur" anlamını kastettiğini göstermekte, delalet etmektedir. Çünkü insan küçük bir suçu affetmekle öğünmez. Şu halde verilen örneklerdeki lafızların kapalılığı zail olduğuna göre yazılışları aynı iki kelimenin iki farklı anlamda gelmesi inkar edilemez. Allah şöyle buyurmuştur: الذين يظنّون أنهم ملاقوا ربهم (11/46) âyetinde الذين يتيقّنون ذلك anlamını kastetmiştir. Âyette "zanne" fiili "teyakkana" anlamındadır. Çünkü hiç bir akıl sahibi, Allah'ın kendisiyle görüşüleceği konusunda şüphe eden bir kavmi öveceğini söyleyemez[1323]. وذا النون إذ ذهـب مُغاضبـا فظـنّ أن لـن نقـدر عليـه (Enbiyâ, 21/87) âyetinde ise رجا ذلك وطمع فيه anlamı kastedilmektedir. Hiçbir müslüman تيقّن يونس أن الله لا يقدر عليه ifadesini söyleyemez[1324].

Ezdâd'tan olmayan ancak farklı anlamlar ifade eden harflerden (müşterekten bahsediyor) kastedilen anlam da aynı şekilde bu yolla yani harflerden önce ve sonra gelip onun tevilini açıklayan izah edenle anlaşılır, bilinir. Örneğin bir koyun demek olan حَمَل ile bir adam isim olan حَمَل'den hangisinin kastedildiği bu anlattığımız yolla anlaşılır[1325]. Bir başka misal:

من كان فوق محلّ الشمس موضعه　　فليس يرفعه شيئ ولا يضع

Burada "ezdâd"dan sayılan "fevk" kelimesinin "üst" anlamında kullanıldığı beytin toplu anlamından kolaylıkla anlaşılabilir. Zira, "güneşin altı" manası verilirse, yükseklikte zirve ifade edilmiş olmaz. İkinci mısra birinci mısradaki "fevk" kelimesinin ne anlamda kullanıldığını çok güzel bir şekilde izah ediyor. Aynı kelime şu âyet-i kerime'de de üst manasındadır: إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضـة فمـا فوقهـا (11/26). Yüce Allah bu âyet-i kerime'de sivri sineği küçüklükte zirve ittihaz

---

[1320] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 397-398. Ayrıca bkz. el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 340; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 312; Denâ', *Kırâatu 'n-nusûsi 't-turâsiyye*, s. 123-124. Ayrıca bakılabilir: Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, s. 201.

[1321] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 398.

[1322] Beyitler. Hâris b. Va'le'ye aittir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğnî 'l-lebîb*, 163; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi 'l-Luga*, VII, 385, 425.

[1323] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 398; Ayrıca bkz. Çelebi, *"Arapça'da Ezdâd Meselesi"*, s. 43-44. Ayetin aynı çerçevedeki yorumu için bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 260.

[1324] Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 399; Selâmî, *"Zâhiratâ 'l-müşterek ve 't-tezâd inde İbn Sîde"*, s. 76-77 (11/46 âyeti için).

[1325] Suyûtî, *el-Müzhir*, I. 399.

etmiştir. "fevk" kelimesine "dûn" "alt" manası verirsek "Allah sivri sinek ve ondan küçüğü ile hakkı açıklamak için misal getirmekten çekinmez" anlamı ortaya çıkar: bu durumda da sivri sinekden daha büyük olanlardan bahsedilmemiş olunur. Gerçi el-Kelbî gibi bu görüşü ifade edenler de bulunmaktaysa da müfessirler "dûn" anlamını pek uygun bulmamaktadırlar[1326].

g - İştirâk ve Çok Anlamlılık Benzerlik ve Farklılık Yönleri

Bizim çok anlamlılıkla kastettiğimiz şey, İbn Fâris'in şu anlayışındaki iştirâkla uyuşmaktadır. O, iştirâkın anlamını, lafzın iki ya da daha fazla anlama muhtemil olması olarak açıklar ve şöyle devam eder: فاقذفيه في اليمّ، فليُلقِهِ اليمّ بالساحل âyetinde فليُلقِهِ ifadesi haber ve emir arasında müşterektir. Sanki فاقذفيه في اليم يُلقِهِ اليم demiş gibidir. ومحتمل أن يكون اليمُّ أمر بإلقائه Yine, أرأيت ifadesi, bazen istiftâ ve sual için gelir, أرأيتَ إن صلى gibi, bazen de tenbîh için gelir ve mef'ûl gerektirmez, أرأيت إن كذّب وتولى، ألم يعلم الإمام قاعداً كيف يُصلي مَن خلفه؟ (Alak, 96/13) âyetinde olduğu gibi. Yine بأنّ الله يرى ذَرْني ومَنْ خَلَقْتُ وحيداً (Müddessir, 74/11) âyetinde Vahîden ifadesi Allah için olabileceği gibi -çünkü onu yaratan sadece kendisidir-, yine خلَقْتُه وحيداً فريداً من ماله وولَده (yani onu mal ve çocuklarıyla yanlız olarak yarattığı) gibi bir anlam da verebilir[1327]. Dikkat edilirse, İbn Fâris, bizim çok anlamlılık anlayışımızı tam olarak yansıtmaktadır. Şöyle ki, çok anlamlılık ister mecâz yoluyla olsun ister tebadül yoluyla meydana gelen iştirak cihetiyle olsun, bir lafız iki yananlamlar dahil birden fazla anlam ifade etmesi, bir gösterene karşılık birden fazla gösterilen bulunması durumudur. İbn Fâris bu durumu iştirâk terimiyle anlatmakta ve çok anlamlılığın iki türüne (sözcüksel ve yapısal çok anlamlılık) de verdiği örneklerle işaret etmektedir. Şunu da unutmamak gerekir ki bizim çok anlamlılık anlayışımızda kelimenin delalet ettiği anlamların tümüne hakikat cihetiyle delalet etmesi zorunlu değildir. Ama Arapça'daki bu iştirak olgusunda genel durum, lafzın birden çok anlamın herbirine hakikat yönüyle delaleti söz konusudur.

Sübkî bu duruma şöyle değinmektedir: Müşterek, farklı iki ya da daha fazla anlama aynı derecede delalet eden tek bir lafızdır. Bu iki delaletin ikisi de ilk vaz'la meydana gelebileceği gibi, birisi çok kullanımdan dolayı da meydana gelebilir. Müşterek, iki lugavî hakikat ya da iki örfî hakikat ya da birisi örfî diğeri lugavî hakikat dahilinde söz konusu olabilir[1328].

Şimdi, eş adlılık ve çok anlamlılık olgularının benzerlik ve farklılık yönlerine değinmek istiyoruz: Farklı anlamdaki iki ya da daha çok sözcüğün, zaman içinde geçirdikleri ses ya da biçim değişikliği nedeniyle birbirlerine yaklaşması, sesteş duruma gelmeleri[1329] ya da yabancı dilden alınan bir sözcüğün yerli dildeki bir başkasıyla sesteş olarak birlikte yaşar duruma gelmesi[1330] sonucu oluşan eş adlılık, St. Ullmann'a göre "birbirinden ayrı anlam gelişmeleriyle, çok anlamlı ögelerden kaynaklanırlar veyahut birbirine yaklaşan ses gelişmeleri sonucunda ortaya çıkarlar"[1331]. Eş adlılıkta,

---

[1326] Bkz. Çelebi, *"Arapça'da Ezdâd Meselesi"*, s. 43-44.

[1327] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 261-262.

[1328] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 248.

[1329] Aksan, *Anlambilim*, s. 73, 132-133. Ayrıca bkz. Ali, *"el-Müştereku'l-lafzî inde Ebi'l-Umeysel el-a'râbi"*, s. 386

[1330] Aksan, *Anlambilim*, s. 73, 132-133; Ali, *"el-Müştereku'l-lafzi inde Ebi'l-Umeysel el-a'râbi"*, s. 386.

[1331] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 75, 106. Ayrıca bkz. Öztokat, *"Anlam Çözümlemesi"*, s. 165.

ileride bahse değeceğimiz gibi sözcüğün yansıttığı anlamlar arasında bir ortak anlam eksenine rastlanmadığı için ortak anlam ekseninin belli bir eşsüremde bulanıklaşmış bir duruma gelmesi[1332] de eş adlılığın oluşmasına sebep olabilmektedir.

Aslında ideal dil (aykırılıkçıların dediği gibi) her biçimin tek bir anlamı (dolayısıyla her anlama karşılık tek bir biçim) olduğu dildir. Ne var ki, yukarıda da belirttiğimiz sebeplerden dolayı bu ideal her halde hiç bir doğal dilde gerçekleşmez. Zira, iki ya da daha çok anlam aynı biçimle çağrıştırılabilir (örn. eş (i), 'eş-mekten buyruk' ve eş (ii), 'evli çiftlerden birisi'): Bu durumda sözcükler eş adlı olurlar. Sözcükler bazen eşyazımlı (örn: lead (i) (köpeğin tasması' ve (ii) 'kurşundan yapılma'), bazen de eşsesli (örn: İngilizce meat: meet, sow: sew) olabilirler. Burada önemli olan nokta, geleneksel görüşte eş adlıların aynı sözcükler olmalarıdır: Eş adlılık bir sözcük içindeki anlam ayrılığı değildir, aksine iki ya da daha çok anlamın bir biçimle çağrıştırılması durumudur[1333]. Geleneksel anlambilimci bir akarsuyun ağzı ile vücudun bir parçası olan ağzın eş adlı olduğunu söylemez; bunun yerine ağız sözcüğünün bağıntılı iki anlamı olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan, eş anlamlılık ve eş adlılığa ek olarak, geleneksel anlambilimin daha sonraki gelişmelerinde çok anlamlılık denilen bir olguyla karşılaşılır. Eş adlılık ile çok anlamlılık arasında ayrım bugün kullandığımız sözcüklerin düzenlenmesinde açıkça görülür: Sözlükbilimcinin eş adlı olarak sınıflandırdığı sözcükler ayrı ayrı verilir; oysa çok anlamlı sözcükler tek bir madde altında sunulur[1334].

Her dilin bir içerik düzlemi, bir de anlatım düzlemi vardır. İçerik düzleminin birimlerini kavramlar, anlatım düzleminin birimlerini ise hammaddesi ses olan biçimler oluşturur. İdeal dil anlayışının da gerektirdiği gibi, genellikle her bir kavramın tek ve ayrı bir adı, bir biçimi vardır, ancak bazen bir biçim birden fazla kavramı temsil edebilir[1335]. Şu halde, eş adlılık (Alm. Homonym; Fr. homonyme; İng. Homonymy, homonymous; Ar. الاشتراك اللفظي - التشابه اللفظي; Türkçe eşseslilik, addaşlık da denilmektedir), eş anlamlılığın yani birbirine anlamca yakın kavramların değişik, birbirinden sesçe farklı kelimelerle anlatılmasının tersine, sözcüklerin, aynı ses bileşiminden oluştukları halde, yani tek bir biçimin (ortak anlambirimcik içermeyen) değişik kavramları yansıtması durumudur[1336]. Eş adlılık, "değişik kökenlere bağlanan özdeş gösterenler" olarak da tanımlanabilir[1337]. Eş adlılıkta, anlatım düzlemindeki tek bir biçim, içerik düzleminde değişik ve birbiriyle ilgisiz birkaç kavrama karşılık gelir[1338]. Örneğin, Türkçe'deki /yüz/ ses kümesine baktığımızda, bu biçimin birçok içeriği (gösterileni) olduğunu, yani değişik kavramlar çağrıştırdığını görürüz:

a) Dışarda yüz kişi bekliyor, b) Güzel bir yüzü var, c) Her sabah on beş dakika yüzerim, d) Hayvanın derisini yüzdüler. Bu cümlelerin dilbilgisel yapısını ve anlamını bozmadan /yüz/ biriminin

---

[1332] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 138-139.

[1333] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 362-363. Benzeri ifadeler için bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 61; Aksan, *Anlambilim*, s. 72-73; Öztokat, *"Anlam Çözümlemesi"*, s. 165.

[1334] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 363-364; Ali, *"el-Müştereku 'l-lafzî inde Ebi 'l-Umeysel el-a'râbi"*, s. 386. Ayrıca bkz. Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 178.

[1335] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 63.

[1336] Aksan, *Anlambilim*, s. 72-73, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 74, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 74; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 107; Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 61; Öztokat, *"Anlam Çözümlemesi"*, s. 165.

[1337] Öztokat, *"Anlam Çözümlemesi"*, s. 165; Ali, *"el-Müştereku 'l-lafzî inde Ebi 'l-Umeysel el-a'râbi"*, s. 386.

[1338] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 62; Ali, *"el-Müştereku 'l-lafzî inde Ebi 'l-Umeysel el-a'râbi"*, s. 386.

yerine başka birimler koymayı deneyelim: (a) Dışarda 100 (doksan artı on) kişi var, (b) Güzel bir suratı var, (c) Her sabah on beş dakika kulaç atarım, (d) Hayvanın derisini soydular.

a) cümlesinde /yüz/ biriminin yerine /surat/ kullanamayız (Dışarda surat kişi bekliyor, olmaz). Aynı şey öteki cümleler için de geçerlidir. Kısacası, Türkçe'de /yüz/ biçimi (ses kümesi), içerik düzleminde dört ayrı kavrama karşılık gelmektedir. Almanca'da ya da İngilizce'de ise, bu dört ayrı kavram için dört ayrı sesçil biçim vardır[1339]. Demek oluyor ki, bir dilde eş adlı olan bir kelimenin yansıttığı kavramlar, başka dillerde farklı farklı sözcüklerle anlatım bulabilir. Örneğin Türkçe'deki yüz sözcüğünün yansıttığı kavramları, Arapça sözcüklerle karşılayacak olursak karşımıza مائة , وجه , سباحة , شعر yapıları çıkacaktır.

Özetlersek, bazen bir dilde içerik düzlemindeki değişik kavramlar, anlatım düzleminde aynı, eş biçimle karşılanabilir. Bu durum, o dilde kavramlar teke inmiş demek değildir. Tersine, tüm kavramlar ayrı ayrı, o dili kullananların zihninde vardır, yalnız bu kavramların anlatım biçimleri rastlantısal olarak eştir[1340]. Hangi kavramın kastedildiğini yakın ve uzak çevre ilişkilerinden yani karinelerden çıkarırız.

Yüz örneğinde ya da el ögesinin bugünkü ortak dildeki kullanımlarında (eli acıyor, elimde değil, hayvan eli, iki el iskambil - el oğlu, elin kızı, yad el...) görülen, iki öğenin eş adlı iki ayrık sözcük mü, yoksa aynı ögenin değişik anlamları mı olduğunu kestirme güçlüğü, bunlar arasında anlam ilişkisi bulunup bulunmamasına göre giderilebilir: Eğer anlam ilişkisi varsa, bu iki öge aynı sözcüğün değişik anlamlarında kullanılışını yani çok anlamlılığı gösterir. Çünkü, göndergelerin (doğadaki nesnelerin, adlandırılan şeylerin) biçim, durum ve işlev bakımından birbirleriyle yakınlıkları, göstergelerin anlam özellikleri arasındaki yakınlığı, dolayısıyla çok anlamlılığı doğurur[1341]. Kısacası, eş adlılıkta kavramlar arasında bir ilgi, bir anlam bağı yokken, yani rastlantısal iken[1342], çok anlamlılıkta kavramlar birbirleriyle ilgilidir (sözcük, temel anlamını yitirmez)[1343].

Eş adlılık-çok anlamlılık farklılığına Arapça açısından bakmak gerekirse bu konuda bir karışıklığın olduğu görülür. Daha önce İbn Fâris'in lafız-anlam ilişkisi açısından lafız ve anlamlara yaptığı sınıflandırmayı hatırlarsak, orada tebâyünden (iki farklı şeyin iki farklı isimle isimlendirilmesi), teradüften (bir tek şeyin farklı isimlerle isimlendirilmesi), iştirâktan (birçok şeyin tek bir isimle isimlendirilmesi) da bahsettiğini görürüz. İştirâk ya da müşterek lafız ise, hem usûlcülere, hem de dilcilere göre, herbiri ayrı bir vaz' ile olmak üzere birden fazla anlama gelen sözcüklere denir, kısaca müşterek: 'muhtelif iki veya daha fazla manaya delalet eden lafızdır'. (اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين). Bu çerçevede ele alındığında müşterek lafız, eş adlılığa daha yakın görünmektedir. Daha önce de

---

[1339] Akerson. *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 61.

[1340] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 62.

[1341] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 192.

[1342] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 194, *Anlambilim*, s. 72, 132, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 74, 77; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 107; Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 64; Bozkurt, *Türkiye Türkçesi*, s. 186; Öztokat, *"Anlam Çözümlemesi"*, s. 165.

[1343] Aksan, Anlambilim, s. 70, 71, *Her Yönüyle Dil*, III, 191, 194, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 76; Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 64; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 71, 107; Bozkurt, *Türkiye Türkçesi*, s. 186-187. Eş adlılık ve çok anlamlılık (iştirâk ya da tecânüs ve taaddudu'l-maânî) arasındaki ayırım için ayrıca bakılabilir: Lyons, *el-Luğa ve ilmi'l-luğa*, I, 199-201; Ali, *"el-Müştereku'l-lafzi inde Ebi'l-Umeysel el-a'râbi"*, s. 387.

zikrettiğimiz gibi çok anlamlı bir lafzın anlamları arasında kesinlikle bir ilişki bulunmalıdır. Müşterek lafızda ise bu ilişki tanım gereğince yok gibidir. Çünkü ayrı ayrı vazedilmektedir. Fakat müşterek için verilen örnekleri incelediğimizde örneğin "ayn" sözcüğünü ele aldığımızda bu kelimenin yansıttığı anlamları arasında da bir ilişkinin olduğunu gözlemliyoruz. Şu halde müşterek lafızları, sırf eş adlı olarak nitelememiz yanlış olacaktır. Bu arada, müşterek lafzın varlığını kabul etmeyen ya da kabul edip de böyle bir lafzın anlamlarının tek bir anlama indirgenebileceğini, tek bir anlama irca edilebileceğini söyleyenlerin görüşleri de hatırlanmalıdır. Biz netice olarak müşterek konusunda vardığımız sonuç şudur: Müşterek lafızlar, sadece çok anlamlı lafızlar değildir, aynı zamanda sadece eş adlı lafızlar da değildir. Bir diğer ifadeyle iştirâk ne sırf çok anlamlılık ne de sırf eş adlılık olarak nitelenemez. İştirâk terimi, günümüze kadar hep hem çok anlamlılığa hem de eş adlılığa delalet için kullanılagelmiştir.

Konuya başlarken de belirttiğimiz gibi kimi dillerde eş adlılığın eşyazımlı (Fr: homographe) ve eşsesli (homophone) olmak üzere iki türünden söz edilmiştir. Örneğin Fransızca'da eşsesli olan, ancak yazıda ayrı gösterilen üç sözcük aynı seslerle söylenir (sü): 'Kan' anlamındaki sang, '100' anlamındaki cent ve olumsuzluk ilgeci olan sans, eşsesli sayılır[1344]. Eşsesliye İngilizce meat: meet, sow: sew sözcükleri de örnek olarak verilebilir. Türkçe eş (i), 'eş-mekten buyruk' ve eş (ii), 'evli çiftlerden birisi' ve yine İngilizce lead (i) (köpeğin tasması' ve (ii) 'kurşundan yapılma' örnekleri ise eşyazımlıdır[1345].

ga - Eş Adlılığa Örnekler

Türkçe'de ince kamışları, hasır otunu anlatan saz ile Farsça asıllı 'çalgı' anlamındaki "sa:z"; çeşitli nesneleri birbirine tutturmak için kullanılan sicim, ip gibi şeyleri ve iki nesne arasındaki ilişkiyi anlatan bağ sözcüğüyle Farsça kökenli 'üzüm, meyve bahçesi' anlamına gelen "ba:g" sözcüğü[1346]; katıksız, saf anlamındaki arı ile bal yapan böcek anlamındaki arı; insan bedeninde göğüsle karın arasındaki daralmış bölge demek olan bel ile toprak kazmaya yarayan araç olan bel; vurma, çarpma sonucu vücutta oluşan çürük kavramını yansıtan bere ile yünden yapılmış bir tür yassı başlık olan bere; iç çamaşırı adı olan don ile suların buz tutması anlamındaki don[1347]; birinci kişi adılı olan ben ile tendeki ufak leke ya da kabartıyı gösteren ben[1348]; sadece gösterenleri özdeş olan aralarında herhangi bir anlamsal ilişki bulunmayan bir "renk" belirten kara ile "toprak parçası" kara sözcüğü ya da sözcükleri[1349]; hem bir zararlı hayvan adı, hem de saatin yelkovanı anlamındaki Arapça asıllı "Akreb"

[1344] Aksan, *Anlambilim*, s. 73. Benzer iki ya da daha fazla kelimenin yazılışları ve anlamları farklı olan eşseslilere İngilizce'den male, mail; pane, pain örneklerini de verebiliriz. Bu tür eşseslilik bütün dillerde var değildir. Örneğin Arapça'da bu tür eşseslilik yoktur. Bkz. Kâsım, *Hulûl Arabiyye*, s. 8.

[1345] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 362-363. Ayrıca bakılabilir: Aksan, *Anlambilim*, s. 72-73; Öztokat, *"Anlam Çözümlemesi"*, s. 165. Arapça'da, kelime içindeki harekeleri görmezlikten gelirsek ya da kelimeyi yazılı bir metinde harekelenmemiş şekilde görürsek, bu durumda aynı harflerden oluşan bir kelimenin birkaç anlama gelebileceğini görebiliriz. Bu da bizi eşyazımlılık sonucu oluşan eş adlılığa götürür. Ancak, hareke kullanımıyla bu sorun ortadan kaldırılabilir: قَطَر (Katar devleti), قُطْر (Dâirenin kutru), قَطْر (su damlası), عُمان (Umman devleti), عَمّان (Amman devleti), عِلْم (ilim), عَلَم (bayrak) gibi. Bkz. Kâsım, *Hulûl Arabiyye*, s. 9.

[1346] Aksan, *Anlambilim*, s. 73-74, 133.

[1347] Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 107.

[1348] Aksan, *Anlambilim*, s. 72-73, 132-133.

[1349] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 138-139.

sözcüğü[1350]; boş'un karşıtı ve yağan buz taneleri anlamlarına gelen dolu sözcüğü; solucan ve benzeri küçük hayvancıklar için ve yine canis lupus (yırtıcı bir hayvan türü) için kullanılan kurt sözcükleri yine Farsça'daki "ba:r" (بار) ses bileşimi 'Tanrı', 'yük', 'kez, defa', 'yağdıran, döken' ve 'meyve' anlamındaki beş ayrı sözcüğü, aynı söyleyiş ve yazımla dile getirmektedir[1351]. Vücudun bir parçası olan ear (kulak) ile buğday, arpa vb. bitkilerin parçalarını anlatan İngilizce ear sözcükleri eş adlı iki ayrı sözcük olarak kabul edilir[1352].

Eş adlılığa Arapça'dan şu örnekleri verebiliriz:

Örnegin إلاّ تنصروه فقد نصره الله (Tevbe, 9/40) âyetindeki "İllâ" kelimesi, istisnâ bildiren edât degildir. İbn-i Mâlik, bunu Şerhu't-Teshîl'de İllâ'nın kısımlarından saysa da buradaki İllâ, şart in'i ve nâfiye lâ'sından mürekkep iki kelimedir[1353]. İllâ'nın hem istisnâ edâtı hem de in ve lâ'dan oluşmuş bir terkip olması bizim için bir eş adlılık örneği oluşturur.

وإنّه بسم الله الرحمن الرحيم ألاّ تعلُوا عليَّ (Neml, 27-29-31) âyetindeki "Ellâ" ise, tahdîd harfi olup haberî fiil cümlelerin başına gelen Ella olmayıp, aksine nasb edâtı olan En ve nâfiye lâ'sından ya da müfessire En'i ya da sakilden muhaffef En ile nâhiye lâ'sından oluşan iki kelimedir[1354]. Görüldüğü gibi Ellâ da eş adlı bir kelime olup, terkibi incelendiğinde bunların farklı anlamlara geldigi görülür.

Suyûtî, eş adlı olarak zikredebileceğimiz hem isim hem fiil ve hem de harf olarak gelen onsekiz tane kelime belirlemiştir. Bunların en meşhuru, "*Alâ*"dır. Alâ'nın harf-i cer olarak gelmesi dışında, غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها ifadesinde olduğu gibi Min ile mecrûr olan bir isim, إن فرعون علا في الأرض (Kasas, 28/4) âyetinde olduğu gibi Uluvv mastarından mâzi fiil olarak gelebilmektedir. Bir diger eş adlı olan "*Min*" (من) ise harf-i cer olması dışında من عن يميني مرة وأمامي ifadesinde olduğu gibi مان يمين'dan emir fiili olarak da gelir. Zemahşerî ve Taybî'nin ifadelerine göre, فأخرج به من الثمرات رزقا لكم (Bakara, 2/22) âyetindeki min, teb'iz için olursa, mef'ûl bih konumunda isim olur. Rızkan ifadesi ise mef'ûl lieclihi olarak irab yapılır. *Fî*'nin (في), harf-i cer olması dışında cer durumunda ağız anlamında isim, حتى ما تجعل في في امرأتك gibi ve وفى يفي'den emir fiili olur. *Hemze* (أ), istifham harfi olması dışında, رأي'den emir fiili ve bazılarının 'nida harfleri isim fiillerdir' sözüne binâen de isim olur. Müfret *He* (ه), zamir olarak isim, ضربته ومررت به gibi, إياه'daki gibi harf ve وهى يهي'den emir fiili olur. *Lemmâ* (لمّا), şimdiki zamana bitişik geçmiş zaman bildiren cezm edâtı olarak nefy harfi olması dışında, لما جاء زيد أكرمته ifadesindeki gibi zarf, لمْ'dan ikil gaib zamire bitişik mâzi fiil de olabilir. *Hel* (هل), istifham harfi olması dışında, حي هل ifadesindeki gibi isim fiil ve وهل يهل'dan emir fiili olur. Yine *He* (ه), tenbih harfi olması dışında, وزجرا

[1350] Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 108.

[1351] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 194.

[1352] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, s. 364.

[1353] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 102.

[1354] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 103.

للإبل يمد ويقصر (adımlarını hızlı atıp kısaltan deveyi azarlama için isim) olur ve خذ anlamında هاء يهاء'dan emir fiili olur. *Hâşâ* (حاشا), istisna harfi olması dışında, tenzih anlamında mastar isim olur, حاشا الله gibi. استثنى anlamında mâzi fiil olur, حاشى يحاشى denilir. Örneğin أحب الناس إليّ أسامة şeklinde hadis gelmiş, râvî ise şöyle demiştir: ما حاشا فاطمة ولا غيرها. *Rabbe* (ربّ), Rubbe'nin bir lugatı olarak harfi cer olması dışında, Seyyid ve Mâlik anlamında isim ve رباه وأصلحه anlamında ربه şeklinde denilip mâzi fiil olur[1355].

Yine Nûn (ن), zamir isim olması dışında, nun-ı vikâye olarak harf ve ونى يني'den emir fiil olur. *Kâf* (ك), harf-i cer olması dışında, isim olarak da gelir ve وكى يكي'den emir fiil olur. *Alle* (علّ), Lealle'de bir lugat olarak harf olur, علله'dan (إذا سقاه مرة بعد مرة tekrar tekrar sulamak) mâzi fiil olur ve للقراد المهزول وللشيخ المسنّ için isim olur. *Belâ* (بلى), cevap harfi olması dışında, بلاه إذا اختبره ifadesinde olduğu gibi mâzi fiil ve البلاء'nın بلى şeklinde bir lügatı olarak isim olur. *Enne* (أنّ), tekit harfi olması dışında الأنين'den mâzi fiil ve الأنين anlamında mastar isim olur. Elâ (ألا), istiftâh harfi olması, nimet anlamında isim (çoğulu آلاء şeklindedir), قصر manasında mâzi fiil olur ve yine استطاع manasında da mâzi fiil olarak gelir. *İlâ* (إلى), harf-i cer olması dışında nimet manasında isim olur, وأل'den (sığındı anlamında) ikil için emir fiili olur ya da vakf halinde hafif tekit nunu bulunan tek kişi için emir fiili olur. *Halâ* (خلا), istisna harfi olması dışında, وإذا خلوا إلى شياطينهم (Bakara, 2/14) âyetinde olduğu gibi mâzi fiil ve للرطب من الحشيش (nemli bitki) için isim olarak gelir. *Lâte* (لات), leyse anlamında nefy harfi olması dışında صرف anlamında mâzi fiil ve bir put ismi olarak kullanılır. Yukarıda harf, fiil ve isim olarak gelen kelimeler olarak zikrettiklerimiz, Suyûtî tarafından şöylece nazmedilmiştir[1356]:

وردتْ في النحو كلمات أتت تارة حرفا وفعلا واسما

وهي مِن والهاء واهمز وهل رب والنون وفي أعنى فما

على لما وبلى حاشا ألا وعلى والكاف فيما نظما

وخلا لات وها فيما رووا و إلى أن فرّ الكلما

Kad (قد) kelimesi, hem isim (isim fiil) hem de harf olarak kullanılabilmektedir. Bizce bu iki kullanım iki ayrı vaz'la ortaya çıkmış eş adlı kelimelerdir ve eş adlılık yoluyla çok anlamlılık oluşturmaktadır. Ancak harf olarak gelen kad'ın birkaç anlamda kullanılması (tavakku', tekit, şimdiki zamana yakınlık) ise mecâz türüyle çok anlamlılıktır ve yapısal çok anlamlılık dahilindedir. Kad, örn.

[1355] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 2/10-11.

[1356] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 2/12-13. Eş adlılığa Rummânî'nin verdiği bilgiler çerçevesinde Enne kelimesini de örnek olarak verebiliriz: Enne, ismi nasb haberi ref eden bir edât (harf) olmakla birlikte, Halil'in hikaye ettiği örneğe göre Lealle anlamında da gelebilmektedir: انت السوق أنك تشتري لنا شيئاً yani لعلك demektir. وما يُشْعِرُكم أنها إذا جاءت لا يؤمنون âyetinde Enne'nin fethalanması ile okunmasında, bu anlam söz konusu olmuştur. Harf olması dışında, Enne, fiil olarak da gelebilmektedir. Enîn mastarından أنّ زيدٌ في مرضه أنيناً ve yine Ennen mastarından أنّ الماء يؤنّه أنّاً إذا صبّه fiil olabilir. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 112.

isim olarak kullanımında حسبُ ve يكفي'nin muradifi olarak gelir. Örneğin, قدْ زيدٍ درهمٌ ve قدي درهمٌ ve قدني درهم ifadelerinde حسب'ya, قد زيداً درهم، وقدني درهم ifadesinde ise يكفي'ye muradif olarak gelmiştir. Kad'ın harf olarak kullanımına gelince, bu edât, cezm, nasb ve tenfîs harflerinden soyutlanmış, olumlu haberî çekimli fiille kullanılır[1357].

أينما edâtı, وهو معكم أينما كنتم (Hadîd, 57/4) âyetinde sadece zarf, ... أينما تكونوا يدرككم الموت (Nisâ, 4/78) âyetinde ceza ifadesi ile birlikte zarf iken, ... أين ما كنتم تعبدون (Şuarâ, 26/92) âyetinde أين + ما (istifham ifadesi bulunan zarf+mâ-yı mavsûle) terkibinden oluşarak iki farklı kullanım[1358] oluşturmakta ve eş adlılığa sebep olmaktadır. Şart edâtı İn+olumsuzluk harfi Ma'dan oluşan İllâ ile istisna edâtı İllâ'yı farklı anlamlara gelen eş adlılara örnek olarak vermek mümkündür.

gb - İştirâk-Çok Anlamlılık İlişkisi ve Karinenin Rolü

Tek bir lafzın müşterek anlamlarından birini belirleyen siyaktır. Bu siyak, zihindeki sadece bir kelimeye dayanmaz, aynı zamanda cümlenin ögeleri arasındaki irtibatı (ilişkiyi, bağlılığı) ortaya koyan, çıkaran terkibe de dayanır ve lafza, uygun manayı verir. Buna göre, araştırmacı, tek bir kafiye üzerine gelen lafzı bir, anlamları farklı olan Halil b. Ahmed'e ait şu üç beyitte, üç kez tekrarlanan الغروب lafzını anlamada büyük bir zorluk çekmeyecektir[1359]:

يا ويح قلبي من دواعي الهوى إذ رحل الجيران عند الغروبْ

أتبعتهم طرفي وقد أزمعوا ودمع عينيّ كفيض الغروبْ

كانوا وفيهم طفلة حرة تفترّ عن مثل أقاحي الغروبْ

Siyaktan yola çıkarak birinci الغروب'un güneşin batışı (غروب الشمس), ikincisinin الغرب'ın çoğulu -ki bu da dolu büyük kovadır- ve üçüncüsünün غرب'ın çoğulu -ki bu da çok derin çukur araziler demektir- olduğunun anlaşılması zor değildir[1360]. Müşterekte kullanım çeşitliliğinden dolayı, bir anlam çeşitliliği vardır. Arapça'nın hiç de hafife alınmayacak oranda siyakın çeşitliliği ile kullanımı çeşitlenen lafızlar içermesi, onun teradüf yoluyla olduğu gibi iştirak yoluyla da anlatımındaki genişliğini gösterir, zenginliğine delalet eder[1361].

Müşterek lafız, birden fazla anlamda kullanılamaz. Yani tek bir kullanımda bir lafızla iki ya da daha fazla anlam kastedilemez, nisbet her ikisine taalluk etmez. Örneğin رأيت العين denilerek bilinen göz, akan su vs. aynı anda hepsi birlikte kastedilemez[1362]. Çünkü, B. Leroy'ın da dediği gibi "bir kelime,

---

[1357] İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebib*, s. 226-227.

[1358] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 142.

[1359] Halil b. Ahmed'e ait bir şiirdir. Ya'kûb, *el-Mufassal fi şevâhidi 'l-Luğa*, I, 88 (Kânû yerine Bânû rivâyet edilmiştir).

[1360] İbn Âşûr, *"el-Lafzu 'l-müşterek fi 'l-lugati 'l-Arabiyye II"*, s. 354.

[1361] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 308.

[1362] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebib*, s. 275; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-dakâik*, s. 68.

tek bir anda birden çok anlamı olabilir, ancak nassın siyakının belirlediği sadece bir anlam zihinde belirir, bir anlam üste çıkar[1363].

h - Kinâye

Kinâye, lügatte bir fikri kapalı söylemek anlamında tasrîhin zıddı olup, كنيت أو كنوت بكذا عن كذا إذا تركت التصريح به ifadesinden mastardır[1364], bir kişiyi babası ya da anasıyla zikretmektir. Örfte ise insanın konuşup ancak onunla başka bir şeyi kastetmesi üzerine bir söylemdir[1365]. Terim olarak ise, aslî anlamın kastedilmesine engel olmayan (mâni olmayan) bir karine ile birlikte söylenip de bundan lâzım-ı manası (manasının lâzımı) kastedilen lafızdır[1366]. Kısaca kinâye, hakikat ve mecâz kastedilen şeye delalet eden, hem hakikat hem de mecâz manası anlaşılabilen lafızdır[1367]. زيد طويل النّجاد ifadesi lafız itibariyle "kılıcının kını uzun olan" demektir. Ancak kastedilen bu değil, aksine boyunun uzunluğudur. Bu ifade kılıç kını olmayan kişiler için de söylenmektedir. Bununla birlikte hakikî anlamının (kılıcının kınının uzunluğunun) kastedilmesi de mümkündür[1368].

Cürcânî, kinâyeden özetle şöyle bahsetmektedir: Kastedilen anlamın vazedildiği lafız ile açıkca anlatılmayıp, kastedilen anlamı imâ edecek bir lafız getirilmesidir. Getirilen bu lafız, akla kastedilen bu anlamı çağrıştırır. Örneğin: هو طويل النجاد denilerek kişinin boyunun uzunluğu, كثيرُ رَمادِ القدر denilerek misafirperverliği kastedilir. Kadın için söylenen هي نَؤُوم الضُّحَى ibaresinde ise onun bolluk içinde yaşayan, hizmetçisi olan, işini yapan birisi olan bir kadın olduğu anlatılır. Görüldüğü gibi bütün bunlarda belirli bir anlam kastedilmekte, fakat, bu anlam, dilin aslında vazedildiği kendisine has olan lafızla anlatılmamaktadır. Ancak, biraz dikkat edilecek olursa lafzın delalet ettiği anlam, bizi kastedilen bu anlama götürecektir. Yani, birinci anlam söz konusu olduğu yerde, ikinci anlam söz konusu olacaktır. Şöyle ki, kılıcın kınının uzun olması, kişinin boyunun da uzun olmasını, çok misafirin ağırlanması, tencerenin külünün çokluğunu gerektirecek, kadının bolluk içinde yaşaması da kendi işlerini yürütecek birinin bulunması ve böylece de kişinin duhâ vaktine kadar uyuması sonucunu doğuracaktır[1369].

Cürcânî'nin ifadeleri dikkate alınırsa bu tanıma istiâre de girmektedir. Örneğin, رأيت الأسدَ، ولقيتُ بحراً denildiğinde burada da kastedilen cesaret ve cömertlik anlamları, kendileri için dilde vazedilen lafızlar kullanılarak açıkca zikredilmemiş, aksine, kastedilen bu ikincil anlamları çağrıştıran, imâ eden lafızlar

---

[1363] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 306.

[1364] Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 402; Seyyid Cürcânî, *Ta 'rîfât*, s. 86; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 210; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 203; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 88.

[1365] İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 533; Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 402-403; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 172; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 153.

[1366] Kazvînî, *Telhîs*, s. 337; Suyûtî, *İtkân*, II, 789; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 210; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 125; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 153, 155; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 203, 211, 220. Kinâyenin farklı tanımları için bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 173-177.

[1367] Kazvînî, *Telhîs*, s. 337; et-Tıybî, *Tıbyân*, s. 281; Seyyid Cürcânî, *Ta 'rîfât*, s. 86; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 556-557; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 212; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 88.

[1368] Râzî, *Nihâyetü 'l-îcâz*, s. 270; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 210; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 203.

[1369] el-Cürcânî, *Delâilu 'l-icâz*, s. 66; Râzî, *Nihâyetü 'l-îcâz*, s. 270-272; Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 402-403; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 412; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 173, 556-557; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 157-158; Atîk, *İlmu 'l-beyân*, s. 211.

kullanılmıştır. Eğer istiâre bu tanıma girerse, kinâyenin kendi husûsiyetleri tam ifade edilmemiş ve eksik olmuş olur[1370].

Kinâye'nin tanımında şu gibi özelliklerin bulunması gerekir: Kinâye, lafzın delalet yollarından biridir, gerçek mananın anlaşılmasına engel bir karine bulunmaz, gerçek manayı anlayabilme imkanı da vardır. Her iki anlam da (mekni anh ve mekni bih) birbirinin lâzımıdır. Kinâyede kastedilen anlam açıkça tasrih yoluyla zikredilmemektedir. Mevcut karineler, kinâyede kullanılan lafızların iki anlamından birini sınırlandırmaz. Bazı noktalar dikkate alındığında kinâyenin tanımı, teşbihin, mecâzın, istiârenin ve bazı noktalardan da müşterek'in tanımıyla uyuşmaktadır. Ancak her birinin kendine has özellikleri ve nitelikleri vardır. Hiçbirisi diğeri değildir[1371].

el-Alevî'nin bu gibi durumları dikkate alarak yaptığı kinâye tanımı şöyledir: "Açıkça ifade edilmeksizin, teşbih edâtı gibi bir araç kullanılmadan hem hakikat hem de mecâz iki farklı anlama delalet eden lafızdır". Müşterek bu tanıma girmez, çünkü müşterek delalet ettiği anlamlara sadece hakikat yönüyle delalet eder. Teşbih ise zahîr ya da muzmar olarak bir teşbih edâtı bulundurur, şu halde teşbih de bu tanıma girmez, Sonra bu tanıma tariz de girmez, çünkü tariz, lafızla delalet edilen şey değil aksine, işaret ve fahva yönüyle mefhûm olandır. İstiare de bu tanıma girmez, çünkü istiâre delalet ettiği şeylere sarih yönüyle (açıkca) Esed lafzının bilinen hayvana delaleti gibi karinesiz olarak, ya da Esed lafzının cesur'a delaleti gibi karineyle delalet eder. Her iki şeklinde de anlam, tasrîh yönüyle anlaşılır[1372].

ha - Kinâye Türleri ve Çeşitleri

Kinâyenin iki temel ögesi (erkânı) vardır: a) Meknî-i bih, b) Meknî-i anh. Kinâye'nin ilk bakışta kelimelerin görülen anlamlarına dayanan gerçek anlamlarına mekni-i bih (kinâye yapılan lafız), kelimelerin altında yatan ve denilmek istenilen mecâz anlamına ise mekni-i anh denir[1373]. Örneğin, biri için açık göz denilmesi kinâyedir. Çünkü bundan hakikat manası, yani o adamın gözünün açık olduğu anlaşıldığı gibi, mecâz manası, yani onun zeki olduğu da anlaşılır. Asıl maksûd olan mana da budur. İşte açık göz kinâyenin lafzı olduğu için meknî bih, zeki de kinâyenin manası olduğu için meknî anh'dir[1374]. Alnı açık tabiri (meknî bih) ile "utanılacak hallerden uzak" anlamı (meknî anh) kinâye edilebilir.

Kinâye, müfretlik ve mürekkeplik açısından iki şekilde değerlendirilmektedir. Birinci duruma göre kinâye tek bir lafızda oluyorsa müfrettir. إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة (Sâd, 38/23) âyetindeki gibi, iki yerde gelen en-Na'ce ile kastedilen kadındır. Yine أو لامستم النساء (Nisâ, 4/43) âyetinde

---

[1370] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 173.

[1371] Kinâyenin farklı tanımları için (el-Alevî, burada Cürcânî, İbnu's-Sirâc el-Mâlikî, İbn Esîr, İbnu'l-Hatîp er-Râzî'nin tanımlarını getirmektedir.) bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 173-177.

[1372] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 176-177.

[1373] Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 88, Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 175; Soysal, *Edebî Sanatlar ve Tanınması*, s. 58.

[1374] Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 88.

limâs, cimâ'dan kinâyedir[1375]. Mürekkebe gelince kinâyenin çoğu bu türde gelir. الكرم في بُرديه، والمَجدُ بين ثوبيه، والعفاف في عِطْفيه gibi medh bulunan kinâyeler, إنك لعريض الوساد ve فلان عريضُ القفا ise kişinin zekasının azlığı ve acizliğinden kinâyedir[1376]. Rahman'ın arşa istivası (Tâhâ, 20/5) mülkten kinâyedir, çünkü yataga istiva etmek ancak mülk ile hasıl olur. Zümer, 39/67'deki, göklerin onun eliyle matviyyât olması onun azamet ve celaletinden kinâyedir[1377].

Müfretlik ya da terkip hali dikkate alınmaksızın meknî anh dikkate alınarak, sıfattan, mavsûftan ve nisbetten kinâye olmak üzere üç tür kinâye zikredilmektedir[1378]. Birincisinde, kinâye yapılan lafızla bir *sıfat* kastedilir. هو طويل النجاد gibi. Bu örnekte, kendisinden naklolunan anlam ile kendisine naklolunan anlam arasında kastedilene araçsız intikal edilme durumu olduğundan *yakın* ve yine cömertlikten kinâye olarak فلان كثير الرماد denilmesi de sıfattan kinâye olup, aynı zamanda, kastedilene bir ya da daha fazla araçla, yolla ulaşılma durumu söz konusu olduğundan *uzak kinâye* adı da verilmektedir. Bu kinâyedeki vâsıtalar, külün çokluğundan yakmanın çokluğuna, oradan yemek pişirmenin çokluğuna, oradan da çok yiyenlere ve oradan da cömertliğe ulaşılır ki kastedilen bu anlamdır[1379]. Burada sıfattan kastedilen şey, cömertlik, cesurluk gibi soyut durumlardır.

وما بيَ فيَّ من عيبٍ فإنّي جَبان الكلبِ مهزولُ الفصيل

Beyitte şâir, kendisinin misafirperver olduğunu söylemek istemiş ve bunu da açıkça söylemeyip, köpeğin korkaklığı ve هُزال الفصيل ile kinâye yaparak anlatmıştır[1380]. İkincisi, kendisiyle ne sıfat ne de nisbet kastedilmeyen aksine *mavsûf* kastedilen kinâyedir. Bütün bu sıfatların kendisinde bulunmasından dolayı insandan kinâye olarak جاءني حيّ مستوى القامة عريض الأظفار demek böyle bir kinâye türüdür[1381].

الضاربين بكلّ أبيض مخذَم والطاعنين مجامع الأضغان

[1375] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II. 413-414; Suyûtî. *İtkân*. II. 790-791; el-Alevî, *et-Tırâz*. s. 200. Kur'ân-ı Kerim'de اللمس، والملامسة، والرفث، والدخول والنكاح وغيرها gibi ifadeler genelde cimadan kinâyedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 414: Suyûtî. *İtkân*. II. 790. (Ayetten örnekler: Nisâ, 4/43; Bakara, 187; Nisâ, 4/21; Bakara, 187; Nisâ. 4/23)

[1376] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 201.

[1377] et-Tehânevî. *el-Keşşâf*. II. 1387.

[1378] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 403; et-Tehânevî. *el-Keşşâf*, II. 1386; Cârim-Emîn. *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s.123-125; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 159-162; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 212.

[1379] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 403-405; Kazvînî, *Telhis*, s. 339-342; el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 210-211; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 159-160; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 212-214. Kendisinden naklolunan anlam ile kendisine naklolunan anlam arasında kastedilene araçsız intikal edilme durumu olduğunda yakın (kılıç kını uzun olandan uzun boylu anlamın kinâye edilmesi gibi) ve kastedilene bir ya da daha fazla araçla ulaşılma durumu söz konusu olduğunda uzak kinâyeden (külün çokluğundan yakmanın çokluğuna, oradan yemek pişirmenin çokluğuna, oradan da çok yiyenlere ve oradan da cömertliğe ulaşılması gibi) söz edilmiş olur. Yine güzel ve çirkin kinâye türünden de bahsedilmiş olup, bu tür kinâyeler estetikle ilişkilidir. Yakın-uzak, güzel-çirkin kinâyeler için bkz. el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 201-202; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 210-211. Ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 176-177; Soysal. *Edebî San'atlar ve Tanınması*, s. 59-60.

[1380] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 307.

[1381] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 404; Kazvînî, *Telhîs*, s. 339; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 211; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 161. Verilen örnek uzak kinâye içindir. Zeyd'i kastederek جاء المضياف demek ise yakın kinâyeye örnek olur.

beyitinde geçen (kalpleri ta'nedenler ve keskin kılıçla vuranlar, işte onları överim) el-Ezgân'ın Zağn'ın çoğulu olup, göğsün sakladığı kin demektir, şâir mecâmiul-ezgân ile kalplerden kinâye yap maktadır ve ayrıca bu tür kinâye müfret kinâyedir[1382]. Mavsûftan kinâye'de, lâzım-ı mananın zâtından kinâye söz konusudur. Üçüncüsü ise kendisiyle bir durumun (işin, emrin) olumlu ya da olumsuz olarak başka birine *nisbeti* kastedilen kinâyedir[1383]. Yukarıda mürekkep kinâye olarak bahsettiğimiz gruba girerler. Çünkü nisbetten kinâye, müfret lafızlarda gerçekleşmez.

إنّ السماحةَ والمروءةَ والنّدَى في قُبّةٍ ضُرِبَتْ على ابن الحشْرَجِ

Ziyâd el-A'cem'e ait olan bu söz hakkında Cürcânî şöyle söylemektedir: Açıktır ki, şâir bu anlam ve vasıfları memduhun güzel haslet ve huyları olarak ortaya koymakta ve bunu açıkça إن السماحة والمروءة والندى مجموعة في ابن الحشرج أو مقصورة عليه، أو مختصة به vb. şeklinde söylemeyip, kinâye ve tel vîh yoluna gitmekte ve bu anlam ve vasıfların onda olduğunu ifade etmek için bu anlam ve vasıfları onun için kurulan kubbede olduğunu anlatmaktadır[1384]. Yine, المجد بين ثوبيه، والكرَم في بُرْديه ifadelerinde de aynı şekilde memduhunun şeref ve cömertliğine, bu iki özelliğin onun giydiği elbisenin içinde kılınmasıyla ulaşılmıştır[1385]. Ebu Nuvâs'ın

فما جازَه جُودٌ ولا حَلَّ دُونَه ولكنْ يسيرُ الجودُ حيثُ يسيرُ

beyitinde ise, bahsedilen sıfatlar, memdûha, bu sıfatların memduhun bulunduğu yerde bulunacağı ifade edilerek nisbet edilmektedir[1386].

Sekkâkî, kinâyeyi şu çeşitlere ayrılmıştır: Tariz, telvih, remz, imâ ve işarettir[1387]. *Telvîh*, çok vâsıtalı kinâyedir, mana dolaşık yollardan elde edilir. Yani, lâzım ile melzûm arasındaki vâsıtalar çok olursa bu telvîh olur[1388]. Buna كثير الرماد örneğini verebiliriz. *Remiz*, lâzım ile melzûm arasındaki vâsıtalar az olur ve lüzûm gizli olursa bu tür kinâye "remiz" adını alır. Remiz yollu kinâyede gizlilik fazla, diğer yandan vâsıtalar azdır[1389]. فلان عريض القفا ... أو عريض الوسادة demek gibi[1390]. Bir kinâyede

---

[1382] Kazvînî, *Telhis*, s. 339; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1386; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 211; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 123-125 (Bint-i Adnân ile Arapça'dan kinâye yapılması da böyledir).

[1383] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 211; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 162; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 217.

[1384] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 306-307, 310; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 270-271; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 407; Kazvînî, *Telhis*, s. 342-343; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 217.

[1385] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 310; Kazvînî, *Telhîs*, s. 343; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 211.

[1386] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 310; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 211; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 218.

[1387] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 403; Kazvînî, *Telhîs*, s. 343-344; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1387. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 211-212.

[1388] Kazvînî, *Telhis*, s. 344; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 264; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1387; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 212; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 125; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 168; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 176. Külü çok ifadesi buna örnektir.

[1389] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 411; Kazvînî, *Telhîs*, s. 344; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 261; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1387; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 212; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 125; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 170; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 176.

[1390] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 411; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 212.

unsurlar arasında az vâsıta bulunur, gizlilik de olmazsa, ona *imâ* veya *işaret* denir, yani bu kinâye türünde lüzûm açık ve vâsıtalar azdır[1391].

Önemine binaen *tariz* (insinuation) konusuna biraz fazla değinmek istiyoruz. Tariz, kinâye ile çok yakından ilgili ifade yollarından biridir. Ancak, tariz ile kinâye arasında bazı farklar vardır. İbnu'l-Esir tariz hakkında özetle şunları söylemektedir: Tariz, hakikî ya da mecâzî vaz'la değil de mefhûm yoluyla bir şeye delalet eden lafızdır. Ancak mefhûm, muvafakat ve muhâlefet olarak ikiye ayrılır. Bu sebeple tarizin tanımı için şöyle söylemek daha doğrudur: Tariz, lafzın kendisinden anlaşılan mana değil, karine ile kendisine delalet edilen manadır. Ta'rîz, lafiz yönüyle anlaşılmaz, aksine, kendisine karine ile delalet edilir. Örneğin, ولا جُناحَ عليكم فيما عرَّضتُم به من خِطبَة النساء (Bakara, 2/235) ve kocanın إنّكِ لمرغوبٌ فيكِ، لأحوالك الجميلة، وإنـي لمحتاجٌ إلى ما آنسُ به vb. demesi gibi, bu gibi ifadeler aslında ne hakikatıyla ne de mecâzıyla, ne zâhiri ne de mefhûmu cihetiyle nikâha delalet etmez, ancak bu anlam karine ve hâl cihetiyle ortaya çıkar. Bir başka örnek, hiçbir talep etmeksizin yardımı ve iyiliği umulan kişiye والله إني لفقير، وإني لمحتاجٌ وما في يديّ شيءٌ، وإني غُرْيانٌ، والبَرْدُ قد آذاني vb. sözler denilmesi talebe tarizdir. Talebe delalet eden şey, burada lafzın ne hakikatı ne de mecâzıdır. Bu sebeple tariz olmuştur. Çünkü, bundan (anlaşılan) mana, onun urz'(عُرْض)unun yani cânibinin mefhûmudur[1392].

Tariz, bir tarafı gösterip diğer tarafı kast etmek diye de tarif edilir. "Kitabınızı o kadar muhafazaya çalışıyorsunuz ki sahifeleri dağılmasın diye kenarlarını kesmiyorsunuz" ibaresi bir tarizdir. Bundan maksut olan "derse çalışmadığınız kitaplarınızın kenarlarını kesmeyişinizden belli" ifadesidir. O ise bir itirazdır. Birinci fıkrada bir taraf, yani kitapların kesilmediği gösterilmiş, fakat onunla diğer taraf yani çalışmadığı anlatılmak istenilmiştir[1393]. Tariz, yalnız serzeniş için değil, küçültme için de kullanılır[1394]. Ta'rîzin dokunaklı olanlarına istihzâ (irony), acı ve ağır istihzayı hâvi olanlarına (ağır ifadeler taşıyanlarına) da tehekküm (sarcasm) derler[1395].

Bir insanı gereksiz sözlerden oluşan abartmalarla övmek, aslında onunla gizli bir şekilde alay etmektir. İşte bu şekilde, güzel bir söz söyleyerek övüyormuş gibi yapıp alay etmek, yermek ve itiraz etmek maksadıyla yapılan sanatlara ta'riz denir. Bu sanatta kasdedilen mana, kullanılan sözün tersidir[1396]. Beyan alimlerinin mustalahında *tehekküm*, kelamı, muhatabı istihzâ etmek amacıyla mukteza-yı halin zıttına söylemek demektir[1397]. Alaylı kullanımın ön şartı, kelime ile anlamı arasındaki

---

[1391] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 411; Kazvînî, *Telhîs*, s. 344; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 266-267; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1387; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 212; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 125; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 169; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 176.

[1392] el-Alevî, *et-Tıraz*, s. 179-181; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 166-167.

[1393] Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 161.

[1394] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 179.

[1395] Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 161; Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 86.

[1396] Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 86.

[1397] el-Alevî, *et-Tıraz*, s. 476.

ilişkinin kaybolmamasıdır. Bu istiârede de geçerlidir. Kelimelerin asıl anlamları düşünüldüğü için bir aktarma ve istihza söz konusu olabilmektedir[1398].

Beş şekilde tehekküm kastedilebilir: *Birincisi*: Tehekküm amacıyla va'd lafzıyla vaîd cihetinde gelir, فبشّرهم بعذاب أليم (Âl-i İmrân, 3/21), بشّر المنافقين بأنّ لهم عذابا أليما (Nisâ, 4/138) Müjdeleme lafzı, vaade ve her mahbûbun husuluna delalet eder, eğer mekruh birşeye birleştirilirse bu durumda mahbubun mekruh suretinde çıkarılmasından dolayı tehekküme delalet eder. *İkincisi*, medh sıfatlarının getirilip bununla kastedilenin zem olması, ذُقْ إنك أنتَ العزيز الكريم (Duhân, 44/49) çünkü maksûd, istihfâf (hafife alma) ve ihâne (küçümseme)dir. *Üçüncüsü* ise, قد يعلم الله المعوقين منكم (Ahzâb, 33/18) ve قد يعلم ما أنتم عليه (Nûr, 24/64) ve قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون (En'âm, 6/33) gibi, muzâri,Kad'a bitişince kıllete (azlık) delalet eder, burada maksat ise, teksîrdir, ilmin tahkikidir. Böyle söylenmesi ise onlara tehekküm ve onların halini istihâne yönüyledir. Öyleki, onlar içlerinde Allah'ın gizli şeylere muttali olmadığı yanlışlığına düşerek, hile ve kurnazlık gizlemektedirler. *Dördüncüsü* ise, ربما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين (Hicr, 15/2) burada da taklit cihetiyle söylemiştir (irâd etmiştir) ve şüphe konumuna koymuştur. Bundan maksat ise teksîr ve onların halini tahkiktir. Çünkü onlar bu halette eğer kesinlikle İslâm üzerine olsalardı, kesinlikle azab edilmeyecekler, azaptan kurtuluş ancak İslam ile olduğunun kesinliği içindeydiler. Burada tehekküm ve istihza şeklinde ifade edilmiştir. *Beşincisi* ise, Şuayb kavminden hikaye ile إنك لأنت الحليم الرشيد (Hûd 87) burada Onlar bunu bu iki sıfatı her ne kadar ehli olsa da, hakettiği yönde söylemiş degillerdir, ancak bunu halini istihzâ ve tehekküm ve isyan ve kibir olarak söylemişlerdir, maksatları ise إنك لأنت السفيهُ الجاهل şeklidir[1399].

hb - Kinâye ile Ta'rîz Arasındaki Fark

Kinâye, delalet ettiği şeye hem hakikat hem de mecâz cihetiyle birlikte delalet eder, Tariz ise böyle degildir. Tariz, delalet ettiği şeye ne hakikat ne de mecâz yoluyla delalet etmez, buna (delalet ettiği şeye) karine ile delalet eder. Kinâyeye örnekler, ولا يَغْتَب بعضُكم بعضاً أيُحِبّ أحدُكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً (Hücurât, 12) ve فكرِهتُمُوه كانا يأكلان الطعام (Mâide, 5/75) bu âyet, aslında vazedildiği şeye, hakikî أكل ifadesine delalet eder, ancak bununla kastedilen gaza-ı hâcettir ve bu da bu konuda mecâzdır. Bu sebeple dedik ki, kinâye, kelamın hem hakikatına hem de mecâzına delalet eder. وأورثكم أرضَهم وديارَهم وأموالَهم وأرضاً لم تَطَؤُها (Ahzâb, 33/27) âyetinde أرضا لم تطؤها ifadesi, hakikat ihtimali olduğu gibi, ki bu münbit topraktır, kendisiyle mecâzın da kastedilmesi ihtimali vardır ki bu da الفروج التي ملّكهم إياها بالاسترقاق فلهذا أحلّ الوطء Aynı şekilde buna, şu kinâye de uygundur: نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم (Bakara, 2/223)[1400].

Tariz'e gelince, ne hakikata ne de mecâza delalet eder, aksine delalet ettiği şeye karine ile delalet eder. İbrahim kıssasında قالوا أأنت فعلتَ هذابآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرُهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون (Enbiya, 21/62-

---

[1398] Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 80.

[1399] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 476-477.

[1400] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 556-557. Örneklerde de görüldüğü gibi kinâyede çirkin anlam, güzel bir lafızla ifade edilmektedir. Bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbir*, s. 143.

63) akıllarına tehekküm ve istihza cihetiyle hâllerine kinâye ve tariz bulunmaktadır, aksine, fiilin büyüğüne isnat edilmesi kastedilmemiştir. Çünkü, put büyük de olsa cansız olması sebebiyle böyle bir eylemi gerçekleştiremez. Bu ifade ile, sanki يا جهّال البريّة، كيف تعبدون ما لا يسمع ولا يعقل ولا يجيب سؤالا ولا يُحير جوابا، وتجعلونه شريكا خالق السماء والأرض في العبادة فإن كان كما تزعمون فهو إنما فعله كبيرهم فاسألوهم إن كانوا ينطقون denilmiş gibidir[1401].

Ayrıca kinâye ile tariz arasında şu farklılıklar da vardır:

1-Kinâye müfrette olduğu gibi mürekkepte de olabilir, tarizin ise müfret lafızda yeri yoktur.

2-Tariz, kinâyeden daha gizlidir. Çünkü kinâyenin delaleti, mecâz yoluyla lafız açısından medlulün aleyhtir. Tarizin delaleti ise karine, işaret yönüyledir.

Her tariz kinâyedir, ancak her kinâye tariz değildir. Çünkü kinâye daha geneldir. Her kinâye istiâredir, ancak her istiâre kinâye değildir[1402].

3- Kinâye, mecâzdandır, tariz ise değil. Çünkü tariz, karine cihetiyle anlaşılır ve ne hakikat ne de mecâz yönüyle lafızla hiçbir ilişkisi yoktur.

Çünkü mecâz, aslen vazedildiğinin hilafına delalet edendir, tariz ise böyle değildir, tariz, aslında delalet ettiği şeye delalet eder, ancak karine ile başka bir mana daha ifade eder. أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً (Mü'minûn, 23/115) âyeti, inkar cihetinde gelmiş istifhamdır, bu konuda mecâzdır. Kendisi için vazedildiği şeye delalet etmektedir. Ancak, rec'a ve ahirete dönüşü inkarlarında kafirlere tarizdir (gönderme). Ancak, bu anlama ne mecâz ne de hakikat cihetiyle delalet etmektedir, bilakis, karine cihetiyle anlaşılmaktadır[1403].

hc - Kinâye İle İlgili Bazı Husûslar

Bir kelime ile ya sadece anlamı ya sadece gayr-ı anlamı ya da hem anlamı hem de gayr-ı anlamı birlikte kastedilir. Birincisi, hakikat fil müfret, ikincisi mecâz fil müfret, üçüncüsü ise kinâyedir[1404]. Durum böyleyken, kinâyenin hakikat ya da mecâz olduğu konularında alimler farklı görüşler belirtmişlerdir. Bazılarına göre kinâye, vazedildiği anlamında kullanıldığı ancak bununla başka bir anlama delalet kastedildiği için hakikat [örn. İzzuddin Abdulaziz b. Abdisselâm (ö, 660 h.) bu görüştedir], bazılarına göre mecâzdandır; bazılarına göre de mecâz ve hakikat arasında bir yerdedir yani ne hakikattır ne de mecâz[1405]. Mecâz'ı "vazedildiği anlamın kastedilmediğini gösteren bir karine ile birlikte, aralarındaki bir ilişkiden dolayı vazedildiği anlamın lâzımında kullanılan lafız" olarak tanımlarsak, kelime ile kastedilen anlamın vaz'î anlamı olmadığını gösteren karine ifadesi, kinâyeyi mecâzın dışına çıkarır. Çünkü, kinâyede lafzı her iki anlamda da anlamak mümkündür. Eğer kinâyeyi mecâzdan kabul edecek olursak karine kaydının mecâzın tanımından çıkarılması gerekir[1406].

[1401] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 557.

[1402] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 187; Emîn, *İlmu'l-beyân*, s. 166-167; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 221-222.

[1403] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 186. Râzî, kinâyenin mecâzdan olmadığını söylemektedir. Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 272.

[1404] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1385.

[1405] Bkz. Suyûtî, *İtkân*, II, 789; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1389, 1459, 1469; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 177.

[1406] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1459.

Kinâye, zâhiren hakikattır, ancak kastedilen anlam, lafzın vaz'î anlamı değildir. Yani kinâye'de lafız, vazedildiği anlamda kullanılmakla birlikte vazedilmediği anlam kastedilmektedir[1407]. Bu sebeple, beyan alimlerinin çoğu, kinâyeyi mecâz türlerinden kabul ederler[1408]. İbnu'l-Esîr ise kinâyeyi bir mecâz türü olan istiâreden sayar. Oysa, istiâre ile kinâye arasında üç ayrım vardır. Birincisi, umûm ve husûs açısından; istiâre âmdır, bu sebeple her istiâre kinâyedir, ancak her kinâye istiâre değildir. İkincisi, kinâyede hem hakikat hem de mecâz söz konusudur. Itlak halinde ikisine birlikte delalet eder. İstiâre ise böyle değildir, örneğin, Aslan'ın yırtıcı hayvan için kullanımında ona delalet eder, cesur için kullanımında ise ona delalet eder. Kinâye ise ıtlak halinde (mutlak olarak) hem hakikata hem de mecâza delalet eder. Üçüncüsü, istiâre lafzı sarihtir ve delalet ettiği hakikat ya da mecâza delaleti tasrîh cihetiyledir. Kinâyenin mecâzî anlama delaleti ise tasrîh cihetiyle değil, aksine kinâye cihetiyledir[1409].

Abdu'l-Kahir el-Cürcanî ve onun dışında ileri gelen beyan alimleri kinâyenin ifsahtan daha belig daha vurgulu olduğu konusunda aynı görüştedirler. Örneğin, فلان كثير رماد القدر dediğinde misafirperverligin çokluğundan kinâye yapınca, bu kinâyeyi, şahitiyle birlikte bunun doğruluğunu burhanla ispat etmiş olmaktasın, yani kinâyede delilli bir ispat vardır[1410]. Çünkü, mecâz ve kinâyede intikal melzûmdan lâzıma doğrudur. Bunda ise bir şeyin açık olduğu iddiası vardır. "Zeyd külü bol birisidir" ifadesi, "Zeyd cömerttir" demek gibidir. Çünkü onun külü çoktur ve külün çokluğu, onun cömert olduğunu gösteren belirtileri gerektirir[1411].

Kinâye, özellikle birşeyi açık söylemenin uygun düşmeyeceği yerde baş vurulacak bir ifade yoludur. Hicap, zerafet, edep, dinleyen veya okuyan üzerinde uyanması istenmeyen tesir, kinâyeden faydalanmaya yol açar. Örneğin, "bir takım yollarla kazanılmış servet" sözü, "hileler, nüfûz sû-i istimâli, ihtikâr ve hırsızlıkla kazanılmış servet" sözüne nisbetle daha uygundur[1412].

i - Tağlîb

Lafzın kendisi için vazedilen anlamda kullanılmamasından dolayı bir mecâz türü kabul edilen tağlip, (örn. القانتين erkekler için vazedilmişken, erkek ve kadınlar için ıtlak olunması yani kelimenin kendisi için vazedilenin gayrına ıtlakı[1413]) bir şeye başka bir şeyin hükmünün verilmesi[1414], iki şeyden birinin diğerine tercih edilmesi ve üstün tutularak bir lafzın diğerleri için de söylenmesidir[1415].

Tağlib'de bazen birbiriyle ilgili kelimelerden biri diğerinden üstün sayılmakta, üstün sayılan kelimede yapılacak gramer değişikliği, diğerini de şümûlüne almaktadır. Bu hâl, her şeyden önce bir

---

[1407] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1389.

[1408] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 412; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 177.

[1409] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 178-179; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 221.

[1410] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 70; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 200; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 214.

[1411] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 214.

[1412] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 177.

[1413] Suyûtî, *İtkân*, II, 766.

[1414] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 369, Suyûtî, *İtkân*, II, 766; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 489.

[1415] et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 293; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 369; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 158. Tahrîm, 66/12; Neml 55; Nahl, 16/49; Hicr, 15/30-31; Sâd, 38/73-74; Zuhruf, 43/38 bunlara verilen örneklerdendir.

kısım tesniyelerde göze çarpmaktadır. Örneğin, ذهب منه الأطيبان يراد به الأكل والنكاح (Atyabân: yemek ve nikah), أتى أهلك النساء الأصفران: الذهب والزعفران ve أهلك الرجالَ الأحمران: الخمر واللحم (Asfarân: altın ve za'ferân çiçeği), عليه العَصْران الغداةُ والعشيّ (Asrân: öğle ve akşam) ifadelerinde kullanılan ikil kelimelerin ne anlama geldikleri hemen yanıbaşlarında açıklanmaktadır. Bunların dışında yine المَلَوَان ifadesi gece ve gündüz için kullanılmaktadır, aynı anlam için الجديدان da denilmektedir (gece ve gündüz için). العُمَران ifadesi Ebu Bekr ve Ömer için kullanılır. el-Esvedân ise su ve hurma demektir. Hz. Aişe'den şöyle dediği nakledilmiştir: لقد رأيتنا مع رسول الله وما لنا طعام إلا الأسودان التمر والماء (Esvedân: hurma ve su). الأصغران ikili ise kalp ve dil, الخافقان ise doğu ve batı için kullanılmaktadır[1416].

Tağlîb söz konusu olan bazı ikiller: الأبوان (anne ve baba) العُمَران (Ebu Bekr ve Ömer) الأقْرعان (el-Ak'ra' b. Hâbis ve kardeşi Mersed) الطُلَيحان (Tuleyha b. Huveylid el-Esedî ve kardeşi Hibâl) الحَزِيمتان والزَّبينتان (Bâhile kabilesinden Hazîme ve Zebîne), القمران (güneş ve ay); البصرتان (Basra ve Kufe) الأذانان (ezan ve kâmet); العشاءان (akşam ve yatsı); الفُراتان (Fırat ve Dicle)[1417]; المشرقان ve المغربان ve الخافقان (doğu ve batı için); القمران (güneş ve ay); العجاجان (Ru'be ve el-Accâc); المروتان (Safa ve Merve)[1418]. Bunlar dışında Hasan ve Hüseyn'in حسَنَيْن ile; Arap ve Acem Irakları'nın عِراقَيْن ile ifade edilmesi bu yolla (tağlîble) olur[1419].

İkillerde söz konusu olan bu olay (tağlîb), sadece isimlerde değil aynı zamanda lakaplarda da söz konusudur. Mâlik b. Hanzala'nın iki oğlu Kays ve Muâviye için الكُرْدوسان (ya da الكردسان)[1420]; Abs ve Zübyân için الأجربان denilmesinde bu durum söz konusudur[1421]. Yine Kays b. Sa'lebe'nin iki oğlu Teym ve Sa'd için kullanılan الخُرَقتان lakabı; Ka'b b. Sa'd b. Zeyd Menât oğullarından Ka'b b. Sa'd ve Mâlik b. Ka'b b. Sa'd için kullanılan المَزْرُوعان lakabı; Esed ve Tay' için الخليفان lakabı; Kelb'in iki oğlu Zeyd ve Muâviye için الصِّمَّتان lakabı, Avf b. Abdullah ve Kureyz b. Abid b. Ebi Bekr için söylenen الأغلفتان

[1416] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 40. الأبيضان ifadesiyle su ve hurma kastedildiği söylendiği gibi bu ifadeyle su ve süt kastedildiği de söylenmiştir (s. 25-26). Aynı şekilde الأسودان ile yılan ve akrep de kastedilebilir. Şöyle bir hadis zikredilmiştir: اقتلوا الأسودين (s. 32). الداران ile kastedilen dünya ve âhiret (s. 103), الثقلان ile insan ve cin kastedilmektedir (s. 72). Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, (sayfa numaraları parantez içerisinde gösterilmiştir).

[1417] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 185-187.

[1418] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 900; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/159.

[1419] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 88.

[1420] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 101; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 188.

[1421] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 101.

lakabı[1422] burada zikredilebilir. Tağlib olayı, genellikle tağlip yapılan şeyler arasında bir tenâsüb (uyuşma) ya da ihtilâtı (içiçelik, birliktelik) gerektirir[1423].

İbn Hişâm (Ebu Muhammed Abdullah b. Yûsuf, ö. 761 h.), ikillerin tağlibi konusunda bir prensip ortaya koymakta ve bazılarının العُمران ifadesiyle kastedilenin Ömer b. el-Hattâb ve Ömer b. Abdilaziz olduğunu tağlib konusu olarak kabul etmemektedir. Bu ifade ancak Ebu Bekr ve Ömer için, iki farklı kişi için ıtlak olunduğunda tağlib sözkonusudur[1424]. Bu çerçevede التعلبتان (Sa'lebe b. Ced'â' ve Sa'lebe b. Rûmân); القيسان (Kays ibn Attâb ve kardeşinin oğlu Kays b. Hezeme); الكعبان (Ka'b b. Külâb ve Ka'b b. Rebî'a); الخالدان (Hâlid b. Fazla ve Hâlid b. Kays); الذُّهْلان (Zühl b. Sa'lebe ve Zühl b. Şeybân); الحارثان (el-Hars b. Zâlim ve el-Hars b. Avf); العامران (Âmir b. Mâlik b. Ca'fer ve Âmir b. et-Tufeyl b. Mâlik b. Ca'fer); ربيعتان (Rebî'a b. Ukeyl ve Rebî'a b. Âmir b. Ukeyl); العوْفان (Avf b. Sa'd ve Avf b. Ka'b b. Sa'd); المالكان (Mâlik b. Zeyd ve Mâlik b. Hanzale); العُبَيْدَتان (Ubeyde b. Muâviye b. Kuşeyr ve Ubeyde b. Amr b. Muâviye)[1425] ikilleri tağlipten sayılmamalıdır.

Tağlîb, genelde şu cihetlerde gerçekleşmektedir: yakının uzağa tağlibi, nekirenin marifeye tağlibi, önce gelenin sonra gelene, müzekkerin müennese, çok olanın az olana, daha hafif olanın diğerine tağlibi, akıl sahiplerinin akılsızlara tağlibi gibi.

- İbn Felâh, Arapların yakını uzağa tağlip ettiklerini, örneğin, mütekellimi muhataba, muhatabı da gâibe tağlip ederek, أنا وأنت قمنا، وأنت وزيد قمتما şeklinde söylediklerini zikretmiş[1426], muzâri fiilin şimdiki zaman delaletinde hakikat, gelecek zaman delaletinde mecâz oluşu için de aynı delili getirmiştir. Çünkü hâl (şimdiki zaman) daha yakındır, Araplar ise daha yakını daha uzağa tağlip ederler[1427]. Bu çerçevede yakının uzağa tağlibi اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون (Bakara, 2/21) âyetinde de söz konusudur. Âyette muhataplar, gaiblere (ikinci ve üçüncü çoğul şahıslara) ıtlak edilmiştir. Çünkü "Lealle", اعبدوا emir fiiline değil خلقكم mâzi fiiline müteallıktır[1428].

- Endulûsî, nekire ve marife iki ismin biraraya gelmesi durumunda, marifenin gâlip olacağını, هذا زيد ورجل منطلقيْن ifadesinde منطلقيْن kelimesinin marifeyi tağlipten dolayı hâl olarak nasbedileceğini ve ref'etmenin caiz olmadığını söylemiştir[1429]. Şu halde tağlib gerekecek bir durum olursa, marife, nekire'ye tağlib edilmelidir.

[1422] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 188. Çeşitli örnekler için bakılabilir: İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 230. İbn Cinnî, görünüşte çoğul, ancak anlamı ikil ya da tekil olan birçok örnekler de zikretmekte ve tağlib olayına ters düşen bir durumdan da bahsetmektedir. Bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 234.

[1423] İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 900; Suyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-Nazâir*, I, 1/159. Farklı örnekler için ayrıca bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 227-228.

[1424] İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 900; Suyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-Nazâir*, I, 1/159.

[1425] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 187.

[1426] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 370; Suyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-nazâir*, I, 1/58, 160.

[1427] Suyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-nazâir*, I, 1/160.

[1428] İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 901; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 371-372; Suyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-Nazâir*, I, 1/159.

[1429] Suyûtî, *el-Eşbâh ve 'n-nazâir*, I, 1/56.

- Araplar, sözlerinde önce geleni de gözetirler ve önce geleni sonra gelene tağlib ederler. Örneğin عندي ثلاثة ذكور من البط وعندي ثلاث من البط ذكور gibi. Bu iki ifadede ثلاثة lafzına te eklenmiştir, çünkü ذكور lafzı daha önce gelmiştir, diğerinde (ثلاث lafzında) ise te düşürülmüştür, çünkü bu sefer öne geçen البط lafzıdır. Aynı durum, şart ve kasem biraraya gelince, eğer daha öncesinde birşey gelmemişse, cevabın bunlardan önce gelene verilmesinde de söz konusudur[1430].

- Müzekker ve müennes biraraya gelince müzekker tağlip edilir. Yani müzekker asl, müennes ise bunun fer'i (alt kolu)dir. Bu tağlip, tesniyede (ikil), çoğulda, zamirin avdinde (geri dönmesinde), vasfta ve sayıda olur[1431]. وكانت من القانتين (Tahrîm, 66/12) âyetinde müzekker, müennese tağlib edilmiştir. Ebavân, anne ve baba içindir ve yine burada da müzekkerin müennese tağlibi söz konusudur[1432]. Ebavân kelimesi, ولأبويه لكلّ واحد منهما السُّدس (Nisâ, 4/11) âyetinde anne ve baba için kullanılmışken, ورفعَ أبويه على العرشِ (Yûsuf, 12/100) âyetinde baba ve teyze için de kullanılmaktadır[1433]. Bütün cins hitaplarında da müzekker, müennese tağlib edilir. Örneğin, "inananlar, namaz kılanlar, düşünürler vs" gibi anlatımlarda hep müzekker, müennese tağlib edilmektedir.

- Daha çok olanın daha az olana tağlib edilmesi durumuna, لَنُخرجنكَ يا شعيبُ والذين آمنوا معك من قريتنا ifadesinden sonra gelen أو لتعودُنّ في ملتنا (A'râf, 7/88) "... ya da dinimize geri döneceksiniz" âyetini örnek verebiliriz. Burada lafzî anlama bakacak olursak, Şuayb Peygamberin de önceden onların dininde olduğu anlamı çıkmaktadır. Oysa, Şuayb, hiçbir zaman onların dininde olmamıştır. Fakat Şuayb peygamberle birlikte iman edenler, bir zamanlar onların dinindeydi. Şu halde burada sonradan iman edip eski dinlerine dönmeleri istenen kişiler çoğunlukta olduğu için (öncesinde de onların dininde olmayan tek kişi Şuayb'tir) azınlıkta olan Şuayb'e tağlib edilmiştir[1434]. Yine فسجدوا إلاّ إبليسَ (Bakara, 2/34; yine, 7/11; 17/61; 18/50; 20/116) âyetlerinde, İblis'in meleklerden değil de cinlerden olduğunu düşününce, çoğunlukta olan melekler, azınlıkta olan İblis'e tağlib edildiğini görüyoruz. Öyle ki istisna edâtı getirilmiş ve meleklerden istisna edilmiştir[1435].

- Lafzen, daha hafif olanın (الأخفّ) diğerine tağlibi (harfleri daha az olanın daha çok olana üstün tutulması), Hasan ve Hüseyin için الحسنين demek gibi[1436].

[1430] Suyûtî, el-Eşbâh ve'n-nNazâir, I, 1/56.

[1431] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/56. Yine Kıyâmet, 75/9 âyetindeki جمع lafzı, güneş ve ay'la birlikte kullanıldığı halde, müzekker olan kelime dikkate alınarak müzekker sigada gelmiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 369.

[1432] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 900-901; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 369; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/159; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 159.

[1433] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 900; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/159.

[1434] Bkz. İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 901; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 376; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/159, *İtkân*, II, 767; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 159.

[1435] Bkz. İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 901; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 377; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/159.

[1436] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 159.

- İsm-i mevsûl olan Men, فمنهم من يمشي على بطنه، ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع (Nûr, 24/45) âyetinde gayr-ı âkillere ıtlak edilmiştir. Yine كل دابّة من ماء (Nûr, 24/45) ve هُنَّ يمشي على رجلين (Nûr, 24/45) ifadelerinde tağlib olduğu açıktır. Birincisinde "dâbbe" lafzı, ikincisinde ise "Men"le hem insan hem de hayvan türü kastedilmiş, bu iki ifadeyle genellemede bulunularak tağlib yapılmıştır. جعلَ لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه (Şûra, 42/11) âyette de böyle bir tağlip söz konusudur. Bu hitap dahiline hem akıllılar hem de hayvanlar girmektedir, muhataplar ve akıllılar, gaiblere ve hayvanlara tağlip yapılmıştır[1437]. Bir cemaat, يا أيها الذين آمنوا (bu uslupta birçok ifade gelmektedir) âyetinin ve بل أنتم قومٌ تجهلون (Neml, 27/55) gibilerin de böyle olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu, anlam açısındandır (anlamın gözetilmesi iledir), birincisi yani yukarıda verilen örnekler ise lafız açısındandır[1438]. Anlam açısından tağlib olarak değerlendirilen son iki örnek ise bize göre yapısal çok anlamlılığa girer. Yapısal çok anlamlılık ileride ayrı bir başlık altında incelenecektir.

- Tağlip, çoğul isimlerde de söz konusu olabilmektedir, örneğin, Beyzâvîler, Zemahşerîler, Cevheriler demek Beyzavî ile muasırları ... demektir. Gelirken Ahmedlere uğradım, ibaresinde tağlip vardır. Çünkü Ahmed, ailesi efradına galip addedilerek Ahmed ve ailesi olmak üzere Ahmedler denilmiştir[1439]. Eğer Ahmedler kelimesi ile ismi Ahmed olanlar kastedilirse bu durumda ne bir tağlîb ne de mecâz söz konusu olamaz.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, tağlibte lafız, vazedildiği anlamda kullanılmamaktadır. Şu halde tağlib, mecâzdan sayılmalıdır. Örneğin müzekker için söylenen bir ismin müenneslere de söylenmesi, bu lafzın vazedildiği anlamın dışında kullanılması demektir. Tağlibte eşref olan, daha bilindik olan, daha üstün olan dikkate alınır. Evebeyn, Meşrikeyn (çünkü doğu, varoluşa batı ise yokoluşa delalet eder), Kamereyn (kamer lafzı müzekker, diğeri ise müennestir) gibi. Ömereyn lafzında ise lafzen hafif olanın diğerine tağlip edildiği söylenmiştir. Çünkü bu lafız, Hz. Ömer'e ve Hz. Ebu Bekir'e delalet eder. Ömereyn lafzıyla Ömer b. el-Hattâb ve Ömer b. Abdilazîz'in kastedildiği de söylenmiştir. Ancak bu durumda, tesniyeli lafız vazedildiği anlama (Ömer isimli iki kişi) delalet eder ki, bu kelimede tağlibten söz edilemez[1440].

j - Hazf

Burada hazifle kastettiğimiz şey, cümledeki bir öğenin mevcut olan karinelere dayanarak düşürülmesidir. İbn Yaîş (Yaîş b. Ali, ö. 643 h.), hazifle ilgili olarak şunları söylemektedir: Lafızdan kastedilen, manaya delalettir. Eğer mana, bir hâl karinesiyle ya da bunun dışında bir şeyle zâhir olursa, mutabık lafza ihtiyaç duyulmaz. Mutabık lafzın getirilmesi caizdir ve bu tekit gibi olur. Eğer getirilmezse, kendisinden istiğna edildiği içindir. Bunun örnekleri çoktur: Mübteda, haber, fiil, fâil ve

---

[1437] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 901-902; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 372-373; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/159.

[1438] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 901-902; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/159.

[1439] Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 140.

[1440] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 379-380.

mef'ûl gibi ve hazfi caiz olan her âmil ve hazfi caiz olan her edât buna örnektir[1441]. Hazfi gerektiren en önemli unsur olarak şunu söyleyebiliriz: "İlke olarak, dilsel bildiri en az çaba gerektirir"[1442].

Nahivci, her ne zaman mübtedası olmayan bir haber ya da haberi olmayan bir mübteda; cezasız şart ya da şart cümlesi olmayan ceza; matufun aley'i olmayan bir matuf ya da matufu olmayan bir matuf aleyh ve âmili olmayan bir mamül gördüğünde bir hazif aramalıdır[1443]. Ancak bu durum lafız açısından söz konusudur. Çünkü, gerçekte lafiz yönüyle hazfedilen ögeler, anlamca hazfedilmemiş gibi düşünülmelidir. Yani mahzûf, mantûk hükmündedir. Örneğin, واسأل القرية (Yûsuf, 12/82) âyetinde mahzûf olan muzâf, lafzen düşürülmüştür, ancak anlamı kastedilmektedir[1444].

Konuşmacı, bir mesajı karşıdakine iletmek isterken, mesajı karşıdakinin anlayacağı şekilde söylemelidir. Bu sebeple, hem anlatım uslubu, hem de bu anlatımda kullanılan lafızların karşı tarafça bilinmesi gerekir. Bu iletişimin şartlarındandır. Karşı tarafa bilmediği sözlerle hitap etmek mümkün olmakla birlikte, iletişimi bozan bir faktördür. Hazif konusu da bunun gibi, karinesiz olarak ya da muhatabın bilemeyeceği bir tarzda yapılması da genelde bir anlaşmazlık doğurur. İletişimde böyle bir anlaşmazlığın ya da anlam bulanıklığının olmaması için cümle içindeki bir ögenin düşürülmesinin de bazı şartları vardır. Hazif için, cümle içindeki bir ögenin düşürülebilmesi ve kısa anlatım sağlanması için iki tür delilden bahsedilmektedir: Gayr-ı sınâî olanlar (hâlî ve makâlî olarak ikiye ayrılır) ve sınâî delil (bu da nahivcilerin bilgisiyle sınırlıdır). Bu ikinci delil, sanat (nahiv) yönüyle bilinir. Örneğin, لأُقسِمُ بيوم القيامةِ (Kıyâmet, 75/1) âyeti için لأنا أقسم şeklinde takdir edilmektedir. Çünkü, Basrîlerin görüşüne göre hâl fiilinin kendisine (şimdiki zaman anlamında) kasem edilmez[1445]. قمتُ وأصكّ عينَه ifadesinin takdiri ise وأنا أصك şeklindedir. Çünkü vâv-ı hâl, olumlu kad'sız muzârinin başına gelmez. إنها لإبلٌ أم شاء ifadesinin takdiri ise أم هي شاء şeklindedir. Çünkü munkatı'a Em'i sadece cümleleri atfeder. İşte yukarıda 'çünkü' ile başlayan ifadeler, nahvî kuralları göstermektedir ki bu da sınâî delilleri oluşturur. Hâlî bir delilin bulunması sebebiyle, bir kırbaç kaldırmış birine اضربْ lafzını gizleyerek زيداً denilebilir. Bu kişinin kırbacı kaldırıp vurmaya hazır olması hâli bir karinedir. Makâlî bir delilin bulunması ise şöyledir: من أضرب؟ diyene زيداً denilmesi durumunda hazfedilene (اضربْ) delil, makâlî olup, istifham cümlesinde mevcuttur. Mahzûf, tamamen bir cümle de olabilir: قال سلامٌ قومٌ منكرون (Zâriyât, 51/24-25) âyetinde olduğu gibi, burada kastedilen سلام عليكم أنتم قوم منكرون şeklidir. Cümlenin temel olan iki unsurundan biri düşmesi durumunda hâlî ya da makâlî delilin bulunmasına ihtiyaç duyulur[1446].

Sözün sıhhati, aklen ancak bir mahzûf takdir edilmesinin söz konusu olduğu yerlerde ise *aklî delil* devreye girer. Yani bir mahzûfun takdir edilmemesi aklen, sözün sahih olmasının mustahil olduğu

---

[1441] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/ 330.

[1442] Guiraud, *Anlambilim*, s. 64, 65; Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 68.

[1443] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 636.

[1444] İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 285-290; el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 302.

[1445] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 184; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 789; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 637.

[1446] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 786-790; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 637.

durumda ortaya çıkar. Burada akıl devrededir. حرمت عليكم الميتة (Mâide, 5/3) âyetinde akıl bir şeyin hazfedildiğini göstermektedir. Aynı durum وجاء ربك (Fecr, 89/22) âyetinde de söz konusudur, kastedilen "Allah'ın azabı" anlamında "emrullah" şeklidir. Çünkü akıl, gelenin Rabbin kendisi değil emri olduğunu gösterir[1447]. وترغبون أن تنكحوهنّ (Nisâ, 4/127) âyetinde ise harf-i cer, bir karineden dolayı düşmüştür. Alimler, nüzûl sebebi hakkında ihtilaf etmelerinden dolayı, âyetteki iki harften (an, fi) taktir edilen harf hakkında ihtilaf etmişlerdir. Gerçekte hilaf karine hakkındadır. Mahzûf, cümlenin temel unsurlarından olmayıp fazla konumunda ise (mahkûm bihi ya da aleyh ve muzâfun ileyh değilse), hafz durumunda manevî ya da sınâî bir zararın olmaması şartıyla, mahzûf için bir hazf delilinin bulunması şart değildir[1448].

Hazf'e Bazı Örnekler

Muzâf ismin hazfedilmesine örnekler: وجاء ربك (Fecr, 89/22) فأتى الله بُنيانَهم (Nahl, 16/26) âyetlerinde hazfedilen Emr yani أمـره şeklindedir. Çünkü hakikî anlamında Allah'ın kendisinin gelmesi mustahildir[1449]. ذهب الله بنورهم (Bakara, 2/17) âyetine gelince burada ba, ta'diye içindir yani "Allah gitti" anlamında değil aksine Ef'ale vezni anlamında "Allah, onların nurunu götürdü" şeklinde bir anlam ifade etmektedir[1450]. Muzâfın hazfine bir örnek de نحن نَظَأُ السماء ifadesidir. Burada kastedilen مطرها şeklidir[1451]. Muzâfın hazfine şu âyetleri de örnek olarak verebiliriz. Çünkü talep, ancak fiillerle ilintilidir: حُرِّمت عليكم أمهاتكم (Nisâ, 4/23) âyetinde hazfedilen şekil استمتاعهن ifadesi; حُرِّمتْ عليكم الميتة (Mâide, 5/3) âyetinde ise أكل الميتة şeklidir[1452]. حرّمنا عليهم طيباتٍ (Nisâ, 4/160) âyetinde ise تناولها demektir أكلها değil. حُرِّمت ظُهورها (En'âm, 6/38) âyetinde ise anlamca hazfedilen منافعها şeklidir. Yine وأحلّت لكم الأنعام (Hac, 22/30) âyetinde de böyledir[1453]. وجاهدوا في الله حق جهاده âyetinde ise yine muzâf düşmüş, ancak analmca kastedilen في سبيل الله şeklidir[1454].

Yine واسأل القرية التي كنّا فيها والعيرَ التي أقبلنا فيها (Yûsuf, 12/82) âyetinde hazfedilen şekil ise أهلَ القرية وأهل العير ifadeleridir[1455]. Bir benzeri âyet ise وإلى مدينَ أخاهم شُعيباً (A'râf, 7/85) ve (11/84 ve Ankebut, 29/36) âyetlerinde olduğu gibi hazfedilen إلى أهل مدين şeklidir, karinesi ise أخاهم ifadesidir. Nitekim, diğer

---

[1447] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 637.

[1448] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 787-788.

[1449] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 811; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 217.

[1450] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 811.

[1451] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 211.

[1452] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 811; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 220.

[1453] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 812.

[1454] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 145-147.

[1455] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 211; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 812; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 217 vd.

âyetlerde mahzûf olan bu ifade, وما كنت ثاوياً في أهل مدين (Kasas, 28/45) âyetinde açıkça ortaya çıkmıştır[1456]. إذاً لأذقناكَ ضِعْفَ الحياة وضعفَ الممات (İsrâ, 17/74-75) âyetinde tattırılan ölümün ya da hayatın katları (şiddeti) değil, ضعف عذاب الحياة وضعف عذاب الممات ifadesinde olduğu gibi azabıdır[1457]. لمن يرجو الله (Ahzâb, 33/21) ve yine (60/6) âyetlerinde umulan Allah değil Onun rahmetidir. Bir benzeri ifade ise يخافون ربَّهم (Nah, 16/50) âyetidir, onların korktukları Rableri değil, Rablerinin azabıdır, ويرجون رحمته ويخافون عذابه (İsrâ, 17/57) âyetinde bu durum açıkça ortaya konmuştur[1458].

Muzâfun ileyh'in hazfedilmesine örnekler: Mütekellim ya'sı, münadâ kendisine muzâf olduğunda genellikle düşer: ربِّ اغفر لي (A'râf, 7/151; Sâd, 38/35; Nûh, 71/28) âyetinde muzâf olan Mütekellim ya'sı hazfedilmiş ve buna delil olarak kesre kalmıştır[1459]. وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر âyetinde mahzûf olan muzâfun ileyh ise بعشر ليال şeklindedir[1460].

قَبْل ve بَعْد ifadelerinden sonrakiler de düşebilir: لله الأمرُ من قبلُ ومن بعدُ (Rûm, 30/1-4) burada kastedilen أيّ، وكلّ من قبل الغلب ومن بعده şeklidir. Muzâfun ileyh'in düştüğü yerlerden biri de Leyse'den sonra gelen وبعض وغير lafızlarından sonraki (ليس غير gibi) isimlerdir[1461].

Dammeli ve tenvinsiz olarak okunan kırâatte فلا خوفُ عليهم (Mâide, 5/69; En'âm, 6/48; A'râf, 7/35), yine سلامُ عليكم ifadesinde de bir hazf söz konusudur. Birinci âyette hazfedilmemiş şekil, فلا خوف شيء عليهم digerinde ise ya سلام الله عليكم şeklinde muzâfun ileyhin zikri ile ya da Elif-Lâm'ın izmârı ile doğru olmaktadır. Çünkü sınâî delil burada bu ismin ya nekire olarak tenvinli ya da marife olarak tenvinsiz olmasını gerektirir. فإنها من تقوى القلوب (Hac, 22/32), قبضةً من أثر الرسول (Tâhâ, 20/96) ve كالذي يُغشى عليه (Ahzâb, 33/19) âyetlerinde söz konusu olan hazifleri ise iki muzâf ismin hazfedilmesi şeklinde değerlendirebiliriz. Birinci âyet فإن تعظيمها من أفعال ذوي تقوى القلوب şeklinde, ikincisi, من أثر حافر فرس الرسول şeklinde üçüncü âyet ise كدوران عين الذي يغشى şeklinde takdir edilir[1462].

İsm-i mavsûl'un hazfedilmesine örnekler: Kûfîler ve Ahfeş, ism-i mavsûlun hazfini caiz görürler, İbn Malik de aynı görüştedir. Ancak ism-i mavsûlun hazfedilmesinin şartı başka bir mavsûle matuf olmasıdır. Delillerinden biri şu âyettir: آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم (Ankebût, 29/46).

[1456] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 812.

[1457] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 211: İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 813; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 217 vd.

[1458] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 813. Muzâf ve muzâfun ileyh'in hazfi konusunda ayrıca bakılabilir. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 22217-224.

[1459] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 814.

[1460] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 145-147.

[1461] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 814.

[1462] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 814.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Hassân (b. Sâbit) ise beyitinde şöyle söylemektedir[1463]:

أمن يهجو رسولَ اللهِ منكم ويمدحهُ وينصرهُ سواءُ

Bu iki örnekte hazfedilmemiş şekil والـذي أنـزل ve ومن يمدحه olarak takdir edilir[1464]. Dikkat edilirse anlam da bu takdiri gerekli görmektedir.

Mavsûfun hazfedilmesine örnekler: Mavsûfun düşmesine birçok örnek vermek mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır. وعندهـم قـاصراتُ الطـرفِ (Sâffât, 37/48; Sâd, 38/52), وألنّا له الحديد، ان اعملْ سابغاتٍ (Sebe, 34/10-11), فليضحكوا قليلا، وليبكون كثيرا (Tevbe, 9/82), وذلك دين القيّمة (Beyyine, 98/5). Bunların takdirleri ise şöyledir: birinci âyet: حـورٌ قـاصرات şeklinde; ikinci âyet: دُروعا سابغات şeklinde; üçüncü âyet: ضحكا قليلا، وبكـاء كثيرا şeklinde ve son âyet de دين الملة القيمة takdirindedir[1465]. الا من تاب وآمن وعمل صالحاً âyetindeki mahzûf mavsûf ise عملا صالحاً şeklindedir[1466].

Sıfatın hazfedilmesine örnekler: يأخذ كلَّ سفينةٍ غصبـا (Kehf, 18/79) yani صالحة demektir. Zira, âyet bu şekilde de okunmaktadır. Başka bir örnek: تدمّرُ كلَّ شيءٍ (Ahkâf, 46/24-25) yani سلطت عليه demektir, başka bir yerde مـا تـذرُ مـن شـيءٍ أتـتْ عليـه (Zâriyât, 51/41-42) şeklinde ifade edilmiştir. قل يا أهلَ الكتابِ لستم على شيءٍ (Mâide, 5/68) yani نـافع demektir. إنْ نظـنُّ إلاّ ظنّـاً (Câsiye, 45/32) âyetinde anlamca kastedilen ضعيفـاً şeklidir[1467]. فزادتهم رجساً إلى رجسـهم (Tevbe, 9/125) âyetindeki mahzûf sıfat ise مضافاً إلى رجسـهم şeklinde takdir edilmektedir[1468].

İnsanlar, konuşmalarında çoğu zaman genellemeli konuşurlar ancak kastedilenler hep muhassas olanlardır. Örneğin "Herşey ölümlüdür" ifadesi ölümlü olanlarla tahsis edilir. Çünkü Allah'ın bâki olması, herşeyi tahsis etmektedir.

Matufun hazfedilmesine örnekler: لا يستوي منكم من أنفق من قبلِ الفتحِ وقاتل (Hadîd, 57/10) âyetinde matuf olması gereken "fetihten sonra" ifadesi hazfedilmiştir. Çünkü istivâ ancak iki şey arasında olur. Başka bir âyette أولئك أعظمُ درجةً من الذين أنفقوا من بعـدُ وقـاتلوا (Hadîd, 57/10) şeklinde bu durum zikredilmiştir. Ancak bu durumda da önceki âyette zikredilen matuf, bu âyette zikredilmemiştir. لا نفرّق بين أحدٍ من رسله (Bakara, 2/285) ve والذين آمنوا با لله ورسله و لم يفرّقوا بين أحد منهم (Nisâ, 4/152) âyetlerde de durum aynıdır. Çünkü, tefrîk en az iki şey arasında meydana gelir, بـين أحـد وأحـد منهـم takdirindedir. Ancak buna cevaben buradaki أحد

[1463] Hassân b. Sâbit'e ait olan beyit için bkz. Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, II. 315; Müberred, *Muktazab*, II. 137; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 815; *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, s. 20 (burada Emen yerine Femen zikredilmektedir).

[1464] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 815-816. Başka örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 229-230

[1465] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 817; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 225-226.

[1466] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 145-147.

[1467] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 818-819; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 226-227.

[1468] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 145-147.

ifadesinin bu iki âyette olduğu gibi "bir" anlamında değil, umûm için (herhangi birisi anlamında) vazedilmiş olduğu da söylenmiştir[1469].

Matufun aleyh'in hazfedilmesine örnekler: اضْرِبْ بعصاك الحجرَ فانفجرت (Bakara, 2/60) âyetinde فضرب فانفجرت şekli kastedilmektedir. A'râf, 7/160 âyeti de buna uygundur[1470]. Bu örnekleri cümlenin hazfi kısmında da ele almak mümkündür.

Mübtedanın hazfedilmesine örnekler: İstifhamın cevabında mübteda çoğunlukla hazfedilir: وما أدراك ما الحُطَمة؟ نارُ اللهِ (Hümeze, 104/5-6) âyetinde mahzûf olan mübtedayı zikredersek هي نار الله şeklinde, أ فأنبئكم بشرّ من ما أصحابُ اليمين؟ في سدْرٍ مخضود (Vâkıa, 56/27-28), وما أدراك ماهيهْ؟ نارٌ حاميهْ (Kâri'a, 101/10-11) ve ذلكم؟ النارُ (Hac, 22/72) âyetlerinde ise هي نار حامية ve هم في سدر ve هي النار şeklinde gelirler[1471].

Mübteda, cevab fe'sinden sonra da düşer: من عمل صالحا فلنفسه، ومن أساء فعليها (Fussilet, 41/46; Câsiye, 45/15) âyetinde olduğu gibi, hazfedilmemiş biçim فعمله وإساءته عليها şeklindedir. فإن لم يكونا رجلين فرجل (Bakara, 2/282) âyetinde ise فالشاهد ibaresi hazfedilmiştir[1472].

Mübtedâ, قول fiilinden sonra da hazfedilir: وقالوا أساطير الأولين (Furkan, 25/5), إلاّ قالوا ساحرٌ أو مجنون (Zâriyât, 51/52) سيقولون ثلاثةٌ Kehf, 18/22), بل قالوا أضغاث أحلامٍ (Enbiya, 21/5) âyetlerinde kavl fiillerinden sonra gelen mübtedalar düşmüştür. Mübteda, kendisinden sonra gelen haberin anlamca kendisine sıfat olduğu durumda da hazfedilebilir: التائبون العابدون (Tevbe, 9/122) ve صمّ بكم عمْيٌ (Bakara, 2/18) âyetlerinde هُم zamirleri hazfedilmiştir[1473].

Haberin hazfedilmesine örnekler: وطعامُ الذين أوتوا الكتابَ حلٌّ لكم، وطعامُكم حلٌّ لهم، والمُحصنات من المؤمنيات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم أكلُها دائم، وظلُّها (Mâide, 5/5) âyetinde mahzûf olan haber حل لكم şeklinde, (Ra'd, 13/35) âyetinde ise دائم şeklindedir. قالوا لا ضيرَ (Şuarâ, 26/50) âyetinde mahzûf olan علينا ifadesi, ولو ترى إذ فزعوا فلا فوتَ (Sebe, 34/51) âyetinde ise هم şeklidir[1474].

Bazı ifadelerde ise haber ve mübtedadan her ikisinin de hazfedilmiş olma durumu söz konusudur. Örnegin, haber de mübteda da çoğunlakla Fe'den sonra düşebilirler: فتحريرُ رقبةٍ (Mücadele, 58/3) فعدّةٌ من أيام أُخر Bakara, 2/185) فما استيسر من الهدْي (Bakara, 2/196) فنظرةٌ إلى ميسرةٍ (Bakara, 2/280)

[1469] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 819. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 227-228

[1470] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 820. Başka örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 228.

[1471] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 822. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 207-208.

[1472] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 822-823.

[1473] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 823.

[1474] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 824-825. Ayrıca bkz. 210-214.

âyetlerinde fe'den sonraki mübtedanın da haberin de düşmüş olma ihtimali vardır: فالواجبُ كذا، أو فعليه كذا، أو فعليكم كذا şeklinde söz konusu olabilir[1475].

Fe'nin dışında, başka yerde de bu durum söz konusu olabilmektedir. Örneğin, فصبرٌ جميل (Yûsuf, 12/18, 83) âyetinde mahzûf olan biçim أمري olabileceği gibi أمثلُ şeklinde de olabilir. Yine, طاعةٌ وقول معروف (Muhammed, 47/20-21) âyetinde de mahzûf olan biçim, أمرنا şeklinde mübteda olabileceği gibi أمثلُ şeklinde haber de olabilir. İbn Usfûr, لعمرك لأفعلنّ، وايمنُ الله لأفعلنّ gibi ifadeleri hem mübtedanın hem de haberin hazfine örnek olarak caiz görmektedir. Diğerleri ise bu iki örnekte haberin hazfi yönünde görüş bildirmektedirler. İbn Usfur, نعمَ الرجلُ زيدٌ ifadesinde de aynı görüşte iken onun dışındakiler, eğer burada bir hazf sözkonusu ise o da mübtedanın hazfi olabileceğini söylemişlerdir[1476].

Fiilin hazfedilmesine örnekler: Bir müfessirin bulunması halinde fiil, düzenli olarak hazfedilebilmektedir. Örneğin, إذا السماء انشقّت (İnşikâk, 84/1) ve قل لو وإنْ أحدٌ من المشركين استجارك (Tevbe, 9/6) أنتم تملكون (İsrâ, 17/100) gibi âyetlerde bir müfessirin bulunması ile birlikte fiil, düzenli olarak hazfedilmektedir[1477]. Bir soruya cevap verirken de fiil genellikle hazfedilmektedir. Örneğin, ليقولنّ الله (Ankebut, 29/61) âyetinde herşey zikredilseydi, ليقولن خلقهن الله şeklinde gelecekti. Bütün bunlardan öte, kavl fiili de düşebilmektedir: والملائكة يدخلون عليهم من كلّ باب: سلام عليكم (Ra'd, 13/23-24) âyetinde olduğu gibi. Fiil başka yerlerde de düşebilmektedir. Örneğin, الحمدُ لله أهلَ الحمد ifadesinde أمدحُ fiili, وامرأته حمالةَ الحطب (Mesed, 111/4-5) âyetinde ise أذم izmar edilmiştir[1478].

Mef'ûlun hazfedilmesine örnekler: لو شئت ifadesinden sonra çoğunlukla mef'ûl düşer: فلو شاء لهداكم (En'âm, 6/149) âyetinde olduğu gibi, hazfedilmemiş biçim ise şöyledir: فلو شاء هدايتكم gibi[1479]. Mef'ûl, yine, ilmin nefyinden (bilmeme eyleminden) sonra da hazfedilmektedir. ألا إنهم هم السفهاء ولكنْ لا يعلمون (Bakara, 2/13) âyetinde kastedilen hazfedilmemiş biçim إنهم سفهاء şeklindedir. Mef'ûlün hazfedilmesine bir başka örnek de ونحن أقربُ إليه منكم ولكن لا تُبصرون (Vâkıa, 56/85) âyetidir[1480]. Mef'ul, mavsûla râci zamir olarak gelince de hazfedilebilmektedir: أهذا الذي بعث الله رسولاً (Furkan, 25/41) âyetinde Be'ase'ye bitişik gelmesi gereken hu zamiri hazfedilmiştir. Yine فمن لم يجدْ فصيامُ شهرين (Mücadele, 58/4; Nisâ, 4/92) فمن لم يستطع فإطعامُ ستينَ مسكيناً (Mücadele, 58/4; Nisâ, 4/92) âyetlerinde de mef'ûllar hazfedilmiştir, aslı ise فمن لم

[1475] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 826.

[1476] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 826. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 214

[1477] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 827; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 267-268.

[1478] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 827-828.

[1479] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 828; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 238-239.

[1480] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 829. Mef'ûlün hafzine örnekler için bakılabilir: Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 233-249.

فمن لم يستطع الصوم ،يجد الرقبة şeklindedir[1481]. Çift mef'ûl alan A'tâ (vermek) fiilinin her iki mef'ulü ya da ikincisi, ya da sadece birincisi hazfedilebilmektedir: (Leyl, 92/5-7) ve (Duhâ, 93/5) ve (Tevbe, 9/29) âyetleri bu duruma örnektir[1482].

Hâl ve temyîzin hazfedilmesine örnekler: والملائكة يدخلون عليهم من كل باب: سلامٌ عليكم âyetinde hâl olarak gelmesi gereken قائلين ذلك ifadesi hazfedilmiştir[1483]. كم صمتَ ifadesinde de bir temyîzin hazfi durumu vardır: كم يوماً şekli asl olandır. عليها تسعةَ عشر (Müddessir, 74/30) ve إن يكنْ منكم عشرون صابرون (Enfâl, 8/65) âyetlerinde görüldüğü gibi temyîz zikredilmemiş, hazfedilmiştir[1484].

Lâ-yi nâfiye'nin hazfedilmesine örnekler: تا اللهِ تفتأ تذكر يوسفَ (Yûsuf, 12/85) âyetinde kasemin cevabında gelen muzâri fiil (تفتأ) olumsuz anlamdadır, yani hazfedilse de burada bir لا anlamı mevcuttur[1485]. Çünkü biz sınâî bir karine olarak biliyoruz ki, kasemin cevabında gelen olumlu muzâri fiil gelecek zaman anlamında olup lâm-ı kaseme bitişir ve bu mustakbel anlamlı muzâri fiil nun-u müşeddede ya da nun-u muhaffefe'den biriyle tekitlenir. İbn Fâris, bu durumu والله أفعلُ ذاك ifadesiyle kastedilen لا أفعل şeklidir[1486] diyerek örneklendirir. Yine, يبيّن الله لكم أنْ تضلّوا (Nisâ, 4/176) âyetinde de bir hazf söz konusudur ki bu ya لئلا şeklinde ya da كراهةَ أن تضلّوا şeklinde olmalıdır[1487]. Burada anlam karinelerle Allah'ın bu tebyini dalalet için yapmadığı açıktır. Şu halde buna göre takdir yapılmalıdır.

Harf-i cerin hazfedilmesine örnekler: Enne (أنَّ) ve En (أنْ) ile birlikte gelen harf-i cerler çoğunlukla düşebilir. Örneğin, يمُنّون عليك أن أسلموا (Hucurât, 49/17) âyetinde En'den önce gelmesi gereken Ba (ب) hazfedilmiştir. Ayrıca, بل الله يمُنّ عليكم أن هداكم (Hucurât, 49/17), والذي أطمع أن يغفرَ لي (Şuarâ, 26/82), ونطمع أنْ يدخلنا ربُّنا (Mâide, 5/84), ... أيعِدُكم أنّكم إذا متّم (Mü'minûn, 23/35) âyetlerinde de yine bir harf-i cerin düşmesi söz konusudur. Zira, bazen öyle durumlar olmaktadır ki, harf-i cer düştüğü halde bile cer amelini yapmaktadır. Şâir Ru'be'nin şu sözü gibi: وقد قيل له كيف أصبحت ـ خيرٍ عافاك الله ve yine بكم درهمٍ اشتريتَ gibi ifadelerde ve kasem için söylenen الله لافعلنّ gibi anlatımlarda aynı durum söz konusudur: harf-i cer düşmüş, ancak ameli kalmıştır[1488].

Nasb edâtı En'in hazfedilmesine örnekler: قلْ أفغيرَ الله تأمرونّي أعبدُ (Zümer, 39/64) ve ومن آياته يريكم البرقَ (Rûm, 30/24) âyetlerinde ve تسمعُ بالمعيديّ خيرٌ من أن تراه meselinde nasb edâtı olan En, hazfedilmiştir. *Nida*

[1481] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 829; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III. 231.

[1482] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 830.

[1483] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 830; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III. 249.

[1484] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 831.

[1485] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 835.

[1486] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 211.

[1487] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 835.

[1488] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 838-839.

harfinin hazfedilmesine örnekler: Örneğin, أيها الثقلان (Rahmân, 55/31) ve يوسف أعرِضْ عن هذا (Yûsuf, 12/29) ve أنْ أدُّوا إليَّ عبادَ الله (Duhân, 44/17/18) âyetlerinde nida harfi hazfedilmiştir[1489].

Kasem cümlesinin hazfedilmesine örnekler: لأفعلنّ veya لقد فعل ya da لئنْ فعل ifadelerinin geçtiği ve kendisinden önce bir kasem cümlesinin bulunmadığı yerlerde, mukadder bir kasem cümlesi bulunur. Şu halde, لأعذبنه عذاباً شديداً (Neml, 27/21) ولقد صدقكم الله وعدَه (Âl-i İmrân, 3/152) ve لإن أُخرجوا لا يخرجون معهم (Haşr, 59/12) âyetleri, kasem cümlesinin hazfedildiği yerlere örnektir[1490].

Şart cümlesinin hazfedilmesine örnekler: التي أكرمْتك vb. ifadelerde, emrin cevabındaki fiil, meczûmdur. Ancak burada meczûm olan fiilin, mukadder bir şartın cevabı olarak değerlendirilmesi daha doğrudur[1491]. Bu gibi durumlarda şart cümlesi her zaman düşmektedir. Yine, فاتّبعوني يُحببْكم الله (Âl-i İmran, 3/31) âyetinde şart cümlesi düşmüştür, kastedilen anlam ise فإن تتبعوني يحببكم الله şeklidir. فاتّبعوني أهدِك (Meryem, 19/43), ربَّنا أخّرنا إلى أجل قريب نُجبْ دعوتك ونتبع الرسلَ (İbrâhîm, 14/44) âyetleri de bu çerçevede değerlendirilmektedir[1492]. ولو ترى إذ وقفوا على النار (En'âm, 6/27) âyetinde ise şartın cevabı hazfedilmiştir, لرأيت أمراً فظيعاً şeklinde takdir edilmektedir[1493].

Bazı durumlarda ise *kelamın (sözün) tamamı hazf*edilebilir. Örneğin, cevab harfinden sonra: أقام زيد؟'a cevaben نعم şeklinde, أما يقم زيد؟'a cevaben (kalkmadı anlamında) نَعَم ; (kalktı anlamında) بَلَى şeklinde denilebilir ve sözün geri kalan kısmı zikredilmeyebilir. Yine, şart edâtı İn (إنْ)'den sonra,

قالت بناتُ العمِّ: يا سلمى وإن كان فقيراً مُعدِماً؟ قالت: وإنْ

beyitinde[1494] olduğu gibi şart ve cevab cümleleri hazfedilebilir. burada hazfedilen biçim, وإن كان كذلك رضيته şeklindedir[1495]. Cümlenin hazfedilmesine bir örnek de والذين آمنوا وعملوا الصالحات لَنُدْخِلَنّهم في الصالحين (Ankebût, 29/9) ve أنِ اضْرِبْ بعصاك البحرَ فانفلق (Şuarâ, 26/63) âyetleridir. Örneğin ikinci âyette anlamca فضرب فانفلق ifadesinin birincisi hazfedilmiştir[1496]. كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين (Bakara, 2/213) âyetinde فاختلفوا فبعث ifadesi düşürülmüş, فأرسِلون يوسف أيها الصديق (Yûsuf, 12/45) âyetinde ise anlam itibariyle cümlelerin hazfedilmesi söz konusudur. Bu örnek, aslında أرسلوني إلى يوسف لأستعبره الرؤيا ففعلوا فأتاه وقال له يا يوسف şeklindedir.

[1489] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 839- 840.

[1490] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 846.

[1491] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 857.

[1492] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 847; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 145-147.

[1493] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III. 253-262; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 145-147.

[1494] Ru'be'ye ait olan beyit için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 852; Bağdâdî. *Hizânetü'l-Arab*, IX, 14, 15, 16, XI, 216; Ya'kûb, *el-Mufassal fi şevâhidi'l-Luğa*, XII, 197.

[1495] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 851-852.

[1496] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 211.

Hazf, belağatta icâz kısmında da ele alınmaktadır. Maksatın daha az lafızla ifade edilmesi demek olup, iki tür olarak ele alınmaktadır: *İcâz-ı kasr* ve *icâz-ı hazf*. İcâz-ı kasr, kısa bir ibârenin hiç bir hazif olmadan birçok anlamları taşımasıdır: ولكم في القصاص حياة (Bakara, 2/179) âyetinde olduğu gibi. Sözün kısa ve özlü olma durumları, icaz-ı kasr olarak nitelenir. İcâz-ı hazf ise ibâreden, mahzûf olanı belirleyen bir karîne ile birlikte, bir şeyin hazfedilmesi ile olur. Bu ikinci tür icâzda harfin, muzâfın, muzâfun ileyhin, mavsûfun, sıfatın, şart cümlesinin, şartın cevabının, müteallıkâtın, bir cümlenin ya da cümlelerin hazfedilmesi mümkündür[1497]. Yukarıda verdiğimiz bütün örnekler icâz-ı hazf olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda örnekleriyle birlikte verdiğimiz hazf türlerine şunu da ekleyebiliriz: "Namaza kalktığınızda abdest alın" ifadesinde, istek fiili düşürülmüştür. Çünkü abdest alma, namaz için kalkıldığında değil, namaz kılmak istediğimizde, namaz kılmadan daha önce olmalıdır. Bazıları ise bu durumu, fiilin kendi delaletlerine dahil etmektedirler. Burada sebep hazfedilmiştir. Buna Türkçe'den şu örneği verebiliriz: "Yemek pişiren ateş bulundurur" cümlesinde "pişirmek isteyen", yerini pişirene bırakmıştır. Aynı şekilde "su içen matra taşır" cümlesinde de içen kelimesi kelimesi, "içmek isteyen" yerindedir. Dikkat edilirse burada hazfin olduğunu gösteren pişiren ve içen kelimeleridir. Çünkü bunlarda hazif olmadığını düşündüğümüzde bir çelişki olacaktır. Öyleki, pişiren kişi zaten yemek pişirmekte olduğu için ateş önceden kendisinde vardı; yine su içen kişi suyu içerken zaten matarasından içmektedir[1498].

k - Tazmîn

Bir siganın başka bir siganın yerine kullanılmasından biri de tazmîndir[1499], dolayısıyla tazmîn mecâzdandır[1500]. Tazmîn, iki farklı anlamda kullanılan bir terimdir. Tazmînin burada bizi ilgilendirmeyen anlamı, şiirde söz konusu olan ve kendisinden önceki beyitin anlamının ancak kendisiyle sahih olacak şekilde taalluk etmesi, bir diğer ifadeyle bir anlamın tek bir beyitle ifade edilemeyip anlamın tamamlanması diğer beyite bağlı olmasıdır[1501].

Burada bizi ilgilendiren diğer anlamı, ikinci anlamıdır. Tazmînin ikinci anlamı, bir şeye bir şeyin anlamını vermektir, diğer bir ifadeyle, bir lafzı o lafzın diğer lafzın anlamını tazammun etmesinden dolayı kendisi dışında başka bir lafzın yerine konulmasıdır. Bu anlamda tazmîn, harf ve fiillerde (ve isimlerde de) söz konusudur. Şöyle ki, bir harfe, bir harfin manası ya da bir fiile başka bir fiilin manası tazmin edilir (yüklenir) ve bu fiil ya da harfte her (iki) fiilin anlamı bulunur. Örneğin, fiilin, kendisiyle geçişli (müteaddi) olması âdetinden olmayan bir harfle geçişli olması durumunda böyle bir

---

[1497] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 145-147.

[1498] Türkçe örnekler için bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 114.

[1499] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1468.

[1500] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 401; Suyûtî, *İtkân*, II, 768; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 469; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96. Çünkü, tazminde bir âmilin hazfedilme durumu vardır. Böylece tek bir fiille iki filin anlamı kastedilmektedir. Bir lafzın, benzerlik dışındaki bir ilişkiden dolayı aslî anlamının kastedilmesine engel bir karine ile birlikte başka bir anlamda kullanılması cihetiyle tazmîni mecâz-ı mürselden kabul edebiliriz. Geniş bilgi için bkz. Za'belâvî, *"Tazmin"*, s. 61-107.

[1501] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 469 vd.; Dayf, *el-Belâğatu, tatavvur ve târih*, s. 73. Tazmîn için, bir kişinin şiirine başkasının şiirinden birşeyler (beyit ya da mısra gibi) sokuşturmasıdır, şeklinde de bir tanım getirilmiştir. Tazmin edilen beyit ya da mısranın meşhur (bilindik) olması gerekir ya da ona işaret bulunmalıdır. Bkz. İbn Reşîk, *el-Umde*, II, 702 vd.; İbn Ebi'l-İsba', *Tahriru't-Tahbir*, s. 140; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 423; Dayf, *el-Belâğatu, tatavvur ve târih*, s. 73.

tazmîn söz konusudur. Bu durumda, geçişli (müteaddî) olmasının sahih olması için ya fiilin teviline ya da harfin teviline gidilir. Birincisi, fiilin tazmini ikincisi ise harfin tazminidir. Bunlardan hangisinin daha evla olduğu konusu tartışmalıdır[1502]. Tazmînden maksat, icazdır. Tazminin bir karinesi bulunur: kendisiyle geçişli olan bir fiilin harf-i cerli geçişlilik sağlanması ya da harf-i cerle geçişli olan bir fiilin, kendisiyle geçişlilik sağlanması. Tazminin şartı, iki fiil arasında bir münâsebetin bulunmasıdır. İki fiil arasında bir münasebet bulunmazsa, her iki anlam da tek bir tür, cins altına dahil olmazsa, bu durumda tazmin söz konusu olamaz[1503].

Örneğin, عينا يشرب بها عباد الله (İnsan, 76/6) âyetinde içmek, min ile geçişlilik sağlar, bâ ile geçişli olması ya يروي anlamını tazmin etmesiyle (çünkü bu fiil, bâ harf-i ceriyle kullanılır) ya da ba'nın min anlamını tazmin etmesiyle olur. İsimlerde ise bir ismin başka bir ismin anlamını tazmin etmesi ve her iki ismin anlamını da ifade etmesi:حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق (A'râf, 7/105) âyetinde حقيق kelimesi حريص anlamını tazmin etmiştir[1504].

Zemahşerî, tazmînle ilişkili olarak şunları söylemiştir: Arapların âdetlerinden biri de, bir fiile başka bir fiilin anlamını tazmîn etmeleri ve onun yerine geçirmeleri ve mutazammin manayı kastetmekle birlikte onun gibi kullanmaları. Tazmîn'den maksat, her iki anlamın tümünü vermektir. Bu ise tek anlamın verilmesinden daha güçlüdür. Örneğin, ولا تعد عيناك عنهم (Kehf, 18/28) ifadesinin anlamı şu söze dönüşmektedir: ولا تقتحمهم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم ve yine ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم (Nisâ, 4/2) yani ولا تضموها إليها آكلين şeklinde, anlamında[1505]. Tazmînde dikkati çeken en belirgin özellikler, bir fiilin başka bir fiilin anlamında kullanılması, anlamında kullanıldığı diğer fiil gibi hükmedilmesi ve zikredilen fiille her iki fiilin de anlamlarının aynı anda kastedilmesi. Bir kelimenin, iki kelimenin işlevini birden görmesi. Bir fiil, başka bir fiille kullanılan harf-i cerle kullanıldığında, daha doğru bir ifadeyle kendisiyle (harf-i cersiz) geçişlilik sağlayan bir fiil harf-i cerle, harf-i cerle geçişlilik sağlayan bir fiil de kendisiyle müteaddi olduğunda, böyle bir maksat, iki anlamın birden kastedilmesi, söz konusu olmalıdır[1506]. Tazmînde söz konusu olan iki anlam şunlardır: birincisi, zikredilen fiilin vaz'î anlamı, diğeri ise lafzî bir karine ile diğer fiilden elde edilen hâl gibi mahzûf bir lafızdan gelen ikinci anlamdır[1507]. Örneğin, أحمد إليك فلاناً ifadesinde hamd anlamı ile birlikte inhâ anlamı da vardır ve diğer fiilin müteallakatından birisi (burada ila) zikredilerek buna işaret edilmiştir. Yani kastedilen أحمد منهياً إليك حمدي إياه şeklindedir. Yine Zemahşerî, ولتكبروا الله على ما هداكم (Bakara, 2/185) âyetini tefsir ederken,

---

[1502] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 401; Suyûtî, *İtkân*, II, 768; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 469.

[1503] Hüseyn, *"et-Tazmîn"*, s. 229; Za'belâvî, *"Tazmîn"*, s. 62, 70, 81.

[1504] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 401-402; Suyûtî, *İtkân*, II, 768-769; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 469; Za'belâvî, *"Tazmîn"*, s. 69.

[1505] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/ 121; Za'belâvî, *"Tazmîn"*, s. 61-62.

[1506] Bkz. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 266, 640; Za'belâvî, *"Tazmîn"*, s. 61-62. Bir fiilin, başka bir fiille kullanılan harf-i cerle kullanılması, o fiilin tazmîn cihetiyle her iki anlamının da kastedildiğini gösteren bir lafzî karinedir.

[1507] Za'belâvî, *"Tazmîn"*, s. 62, 65 (Tazmînin semâî olduğunu söyleyenler olduğu gibi kıyâsî olduğunu söyleyenler de vardır. Bkz. aynı eser, aynı yer).

tekbîr lafzı, hamd anlamı tazmîn etmesinden dolayı alâ harf-i ceriyle geçişli yapılmıştır, ifade sanki لتكبروا الله حامدين على ما هداكم şeklinde söylenmiş gibidir, şeklinde bir yorum getirmektedir[1508].

Tazmînde mezkûr fiille kullanılan harf-i cer, mahzûf fiile delalet eden bir karinedir. Bu sebeple, hazf-olan fiil genellikle hâl şeklinde takdir edilmektedir. Bazı durumlarda hazfedilen fiil, hâl olarak takdir edilirken bazı durumlarda da mezkûr olan fiil hâl olarak takdir edilmektedir. Kısaca anlam dikkate alınarak iki şekilden biri hâl olarak takdir edilir. Örneğin, ولا تأكلوا أموالكم إلى أموالكم (Nisâ, 4/2) âyetinde "Ekele" fiiline "ila" harf-i ceriyle الضمّ fiili tazmin edilmiş, âyetin takdiri ise ولا تأكلوا أموالهم ضامّيها إلى أموالكم ve de ولا تضمّوها إليها آكلين şeklinde getirilmiştir. Ne var ki, bu durum her yerde söz konusu olmayabilir. Örneğin, Zemahşerî, قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله (Zümer, 39/53) âyetindeki أسرفوا على أنفسهم ifadesini جنوا عليها بالإسراف في المعاصي والغلوّ فيها şeklinde tevil etmiş, aksine جنوا عليها مُسرفين şeklinde tevil etmemiştir[1509]. Lâzım fiile, müteaddi bir fiilin anlamı tazmin edilebileceği gibi, ikinci mef'ûlüne harf-i cerle müteaddi olan fiile iki mef'ûle müteaddi olan bir fiil manası da tazmin edilebilir. Bu durumda, yine tazmin için bir karine gereklidir. Şöyle de denilebilir: bir fiile, diğer fiilin müteallakatından bir şey zikredilerek bu fiilin anlamı tazmin edilebileceği gibi (örn. أحمد إليك فلانا ifadesi أحمد منهياً إليك حمدي إياه takdirindedir), mezkur fiilin müteallakatından bir şey hazfedilerek de başka bir fiilin anlamı tazmin edilebilir. هيجني شوقاً gibi. Burada fiile başka bir fiilin anlamı tazmin edilmiştir. Çünkü mezkur fiilin müteallakatından olan ve kendisiyle ikinci mef'ûle müteaddi olan ila harf-i ceri düşürülmüştür. Söz konusu harf-i cer düşürülerek هيّج fiiline ذكّر fiili tazmin edilmiştir. Burada هيّجني فذكّرني شوقاً şeklinde tevil etmek mümkündür[1510].

İbn Cinnî, tazmîne, *el-Hasâis*'te şu ifadeleriyle değinmektedir: Fiil, başka bir fiilin anlamında olunca ve bu iki fiilden biri de bir harfi cer'le diğeri ise başka bir harfi cerle müteaddi olunca, Araplar burada ittisâ edebilirler ve iki harften (fiilden) birini diğerinin yerine koyabilirler, bunu ise bu fiilen o fiilin anlamında olduğunu îzân etmek içindir. أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم (Bakara, 2/184) âyetinde olduğu gibi, رفثت إلى المرأة şeklinde söylemezsin, aksine رفثت بها أو معها şeklinde söylersin. Ancak, Refes, ifzâ (الإفضاء) manasında olunca ve ifzâ da İla ile taaddi edince أفضيت إلى المرأة gibi, o fiilin o fiil anlamında olduğunu îzân ve iş'âr etmek için Refes ile İlâ harf-i ceri getirilmiştir . Yine قد قتل الله زيادا عني ifadesinde Katale, Sarafe صرف anlamında olduğu için An ile geçiş yapmıştır[1511].

1 - Lehçeler Arasındaki Farklılıklar

Çok anlamlılığa sebep olan etkenlerden biri de, Arap lehçeleri arasındaki farklılıklardır. Her bir lehçede kullanılan farklı kelime ve vezinler vb. durumlar, lehçelerin içiçe girmesi, ortak dil

---

[1508] Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 336-337; Za'belâvî, *"Tazmîn"*, s. 65.

[1509] Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, III, 403.

[1510] Za'belâvî, *"Tazmîn"*, s. 67-68. Bu konuda bakılabilir: Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 405-406.

[1511] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/ 122-123; Za'belâvî, *"Tazmîn"*, s. 71-75.

diyebileceğimiz Kureyş lehçesinin diğer lehçelerden kendisinde olmayan yeni kelimeler ya da kendisinde olan ancak farklı vezinlerde ya da harekelerde bulunan kelimeler alması bir yönüyle teradüfe, diğer bir yönüyle de çok anlamlılığa sebep olmuştur. Aşağıda, lehçeler arasındaki farklılıkların teradüf ve çok anlamlılığa nasıl sebep olabileceği kısaca gösterilmeye çalışılacaktır.

Örneğin, farklı toplulukların tek bir anlamın anlatımında kullandıkları lafız bir olduğu halde farklı sigalarda gelen جئته من عَلُ، ومن عَلِي، ومن عَلاَ، ومن عُلُوٌّ، و من عَلْوَ، ومن عَلْوٍ، ومن عَالٍ، ومن مُعالٍ ve yine رَغْوَة اللبن، وَرُغْوَة اللبن، ورِغْوَة اللبن، ورُغاوَة اللبن gibi ifadeler, bütün bunlar bir insanda biraraya gelebilir. Bütün bu ibareler her ne kadar tek kökten gelmiş olsalar da harekeleri ve sigâlarının farklılığından dolayı tek bir anlamı yansıtan farklı kelimeler olarak değerlendirilmelidir. Aynı çerçevede Asmaî'den rivâyet edilen şu olayı zikredebiliriz: "İki kişi, الصقر kelimesi hakkında anlaşmazlığa düşer ve birisi bu kelimenin aslının Sâd ile, diğeri ise Sîn ile olduğunu söyler. Karşılarından gelecek ilk kişinin vereceği hükme rıza göstermek üzerinde anlaşırlar ve karşılarından gelen ilk kişiye içinde bulundukları durumu anlatırlar. Bu üçüncü şahıs ise şunu söyler: Bu kelime ne öyle ne de böyledir. Aksine biz الزقر şeklinde söyleriz. Asmaî'nin anlattığı bu kıssa, bize farklı lehçelerden alınarak kullanılan bazı harfleri farklı kelimelerin ya da kök itibariyle aynı, harekeleri farklı kelimelerin veyahut harf ve hareke yönüyle tamamen birbirinden farklı olan birden fazla kelimelerin aynı anlamı yansıtabileceği gibi, farklı lehçelerde farklı anlamlarında kullanılmalarından dolayı ve dillerin (lehçelerin) kullanımlarının içiçe girmesi sebebiyle tek bir kelimenin birden fazla anlamı yansıtabileceği, çok anlamlı bir konuma gelebileceğini göstermektedir. İbn Cinnî, örneğin terâdüf olgusu dahilinde zikredilen ve Esed (aslan), Seyf (kılıç), Hamr (şarap) hakkında söz konusu olan tek anlama birden fazla lafız ilişkisini, dillerin içiçe girmesi olgusuna bağla- maktadır[1512]. Tek bir anlam için farklı lafızların bulunmasını da aynı olguya, dillerin içiçe girmesine bağlamaktadır[1513].

Yukarıda bahsettiğimiz dillerin içiçe girmesini İbn Cinnî şöyle açıklamaktadır: Fasîh birinin kelamında iki ya da daha fazla lügat bulunursa, sözün durumuna bakılır: Eğer söz konusu edilen iki lafız kullanımda eşitse ve kullanım çokluğu aynı oranda ise, Arapların şiir vezinlerinde ve değişik anlatımlara ihtiyaç duymalarından dolayı bu iki lügatın da tek bir kabilenin o anlamda o iki lafız üzerine tevâzu' etmiş olmalarından olabilir, daha doğrusu böyle bir durumda en uygun olanı böyle söylemektir. Ancak, sözü edilen kişinin dilinde (lehçesinde), bu iki lafızdan birinin kullanımı asıl olabilir, diğer lafız da başka bir kabileden alınmış olabilir. Aradan uzun zaman geçer ve kullanımı çoğalır ve böylece bu lafzın kullanımı diğer kabilede de yerleşir. Eğer iki lafızdan birinin kullanımı, diğerinden daha fazla ise, uygun olanı, az kullanılan lafzın târi (yeni girmiş sözcük), çok kullanılan lafzın ise asl olduğu söylenmesi daha uygundur[1514].

Şimdi, genelde terâdüf ve iştirâk konusunda söz konusu olan Arap lugatleri (lehçeleri) arasındaki ihtilaflara biraz değinmek istiyoruz. Bunlar birkaç açıdan söz konusudur. Bu farlılıklar bazen harekede,

---

[1512] İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 373-375; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 263, *el-İktirâh*, s. 67-68.

[1513] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 262, *el-İktirâh*, s. 67-68.

[1514] İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 373-375; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 262, *el-İktirâh*, s. 67-68.

bazen sigada bazen harfte olabilmektedir. İbdâl, idgâm ve haziftede lehçeler arası farklılıklar gözlenmektedir.

Örneğin, نَستعين ونِستعين ibaresinde nûn, Kureyş ve Esed lugatinde fethalı, diğerlerinde ise kesrelidir[1515]. Kureyş, mâzi fiilin ayn'ını (aynel fiilini) fethalarken زَهَدَ ـ حَقَدَ örneklerinde olduğu gibi, Temîm, genellikle kesrelemekte ve زَهِدَ ـ حَقِدَ şeklinde demeyi tercih etmektedir. Kureyş, muzâri fiilin ayn'ını dammeleyip يفرُغُ فُرُغاً şeklinde derken, Temim fethalayarak يفرَغُ فَراغاً şeklinde söylemektedir. Burada iki fiilin mastarlarının da lehçe farklılığından dolayı farklılaştığını görmekteyiz. İşte bu, tek bir sülasî fiilin mâzi ve muzâri sigalarındaki ayne'l-fiilin hareke açısından farklı farklı gelmesinin, çok çeşitli olmasının sebebini bize açıklamaktadır. Şu halde, tek bir fiildeki çok çeşitliliğin caiz olmasının sebebi, aslında lehçe farklılığına dayanmaktadır[1516]. Kureyş, برَأت من المرض فأنا براء derken, Temim, diğer dillerde (lehçelerde) olduğu gibi برِئت فأنا بريء demektedir. Her iki dil de Kur'ân'da vardır. Bu örnekte, kelimenin hem harekesinde, hem de sıfat-ı müşebbehe olarak gelen sigasında bir farklılık söz konusudur.

Ziraât (tarım) isimlerine delalet eden siga, Hicaz dilinde حِصاد وقِطاف örneklerinde olduğu gibi fe'nin kesrelenmesi ile فِعال şeklinde iken, Temim dilinde fethalı olarak فَعال şeklinde gelmektedir. Kur'ân'da fethalı gelmiştir: وآتوا حقّه يومَ حَصادِه (Enâm, 141). Hicaz kesreli olarak حِجّ derken, Temim, حَجّ şeklinde fethalı olarak söylemektedir. Hicaz, kesreli olarak مِرْية derken, Temim, dammeli olarak مُرْية şeklinde söylemektedir. Hicaz dilinde الوِتْر kelimesi vâv'ın fethalanmasıyla söylenirken, Temim dilinde الوُتْر şeklinde vâvı kesrelenmektedir. Hicaz dilinde إسْوَة وقِدْوة kelimeleri kesreli olarak, Temim dilinde ise أُسوة ve قُدْوة şeklinde dammeli olarak söylenmektedir[1517].

Hicazlıların incelik ve medenî yönlerinin kesreye daha eğimli olmalarına rağmen Temimlilerin sert yapıları, kelimelerin harekelerine de yansımakta ve Hicaz dilinde kesrelenen kelimeler genelde bu dilde dammelenmektedir[1518]. Temim القُنْوة (الكسبة) derken, Hicaz القِنْية der; Temim, رُضوان derken, Hicaz رِضوان der[1519]. Temimlerin cumhuru ما رأسه أمسُ şeklinde sin'i damme üzere söylerken, Hicazlılar, kesre üzere أمسِ şeklinde söylerler. Hicazlılar, kesrenin bir uzantısı olarak görülen ya ile صيّام ونيّام şeklinde söylerken, Temimliler, dammenin bir uzantısı olarak kabul edilen vâv'la نوّام وصوّام şeklinde söylerler. İbn es-Sikkît şöyle söylemektedir: Hicaz ehli الصواغ için الصياغ demektedirler. Bu durum, Temimlilerin

---

[1515] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 50; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 255.

[1516] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 82-83.

[1517] Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 276-277; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 83-84, 97.

[1518] Bkz. Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 97-101.

[1519] Suyûtî, *Müzhir*, II, 275-277.

اللذون ile Hicazlıların الذين'si ve Temimlilerin حَوْثُ'su ile Hicazlıların حيثُ'su karşılaştırılınca daha açıga çıkar[1520].

Hicaz ehli, قَلَوْت البُرَّ وكل شيئ يُقلى فأنا أقلوه قَلْواً derken, Temim, قَلَيْتُ البُرَّ فأنا أقليه قَلْياً şeklinde derler. Bu durum, (ق ل ي) maddesiyle buğz manası kastetmediklerinde böyledir. Buğz manası kastettikleri ise hepsi de (Temim, Kureyş) bunu aynı şekilde ifade etmektedirler: قَلَيْتُ الرجلَ فأنا أقليه قِلىً şeklinde[1521].

Hicaz تَخِذتُ ووخِذتُ derken, Temîm, اتخذت demektedir. Hicaz, أوصدت الباب derken, Temim, آصدته demektedir. Hicaz, وكّدت توكيداً derken, Temim, أكّدت تأكيداً demektedir. Lâm'ın kesrelenmesi ile ضَلِلت şekli Temim dilidir, ve ra'nın kesrelenmesi ile وَرِيَ الزند şeklinde, bunların muzârileri يضِل ويروي şeklindedir. Hicaz الوِكاف ve أوكفتُ Temim ise الإكاف ve آكفتُ demekte[1522], aynel-fiili illet harfi olan mechul yapılı isim sigası Temim'e göre güçlü siga iken Hicaz'a göre zayıf sigadır. Temim, مبيوع ومديون derken, Hicaz, مَبيع ومَدين demektedir[1523]. Hakkını eksilttiğinde Hicaz, لات الشيئَ يَليتُه (إذا نقصه حقه derken, Temim, ألاتَه يُليتُه demektedir. Her ikisi de Kur'ân'da vardır: لا يَلِتْكم من أعمالكم شيئاً (Hucurât, 49/14) ve وما ألَتْناهم من عملهم من شيء (Tûr, 52/21)[1524].

Hicaz كراهة derken, Temîm كراهية demekte, Hicaz kesreli olarak رِضْوان derken, Temîm dammeli olarak رُضْوان demekte, Hicaz قَلْنْسَيَة derken, Temim قَلَنْسُوة demekte. Hicaz ehli الرَّمْي gibi hafifletip اهَدْي derken, Temim العَشِيّ gibi şeddeleyip اهَدِيّ demektedir[1525]. Hicazlılara göre ism-i işaret ذلك وتلكَ iken, Temimlilere göre ذاك وتاك'dir. Med yapılarak أولاء şekli Hicaz dili, أولى şeklinde kasr yapılan ise Temim dilidir. İbn Malik Elfiye'sinde bu hilafın aslına şöyle işaret etmektedir:

وبأولى أشِر جمعٍ مطلقا والمدّ أولى ولدى البعد انطقا

İbn Malik şerhinde şöyle söylemektedir: bu konuda iki lügat vardır: med, ki bu Hicaz ehlinin dilidir, kasr, ki bu da Temim dilidir[1526]. Hicazlılarda zarf منذ şeklinde, Temimlilerde ise مذ şeklindedir. Ehli Hicaz ما رأيته منذ يومين ومنذ يومان derken, Temimliler مذ يومين ومذ يومان derler, sadece منذ ve مذ konusunda ihtilaflı olurken, irabında birleşirler[1527].

[1520] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 97.

[1521] Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 277; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 83.

[1522] Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 276-277, 38; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 83-84.

[1523] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 84.

[1524] Bkz. Suyûtî, *Müzhir*, II, 277; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 83.

[1525] Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 277, 287; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 84.

[1526] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 85.

[1527] Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 276; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 85.

Tezkîr ve tenis'te de farklılık vardır: Araplardan bazıları هذه البقر وهذه النخيل bazıları ise هذا البقر وهذا النخيل demektedirler[1528]. Bu iki Kureyş Arap lehçesi (Kureyş ve Temim) en garip ve şaşırtıcı farklılıklardan biri de isimlerin erillik ve dişillikleri ile ilgilidir: Suyuti bu konuda Müzhir'de bir bab ayırmıştır: التمر، البر، الشعير، الذهب، البسر bütün bunlar Hicaz dilinde müennes, Temim dilinde ise müzekkerdir. Yine العنق، العضد gibi insan vücudunun azaları Hicaz dilinde müennes, Temim dilinde müzekkerdir, yine الطريق، السوق، الصراط، السبيل gibi mekan isimlerinde de durum böyledir. Bunlar Hicaz dilinde müennes, Temim dilinde ise müzekkerdir[1529].

İrapta farklılık: ما زيدٌ قائماً وما زيدٌ قائم، إنّ هذين، وإنّ هذان gibi. Elif'li olarak gelmesi, Benî'l-Hâris b. Ka'b'ın bir lügatıdır. Onlar, kendisinden önceki fetha olan her sakin ye'yi böyle (elif'li) söylerler[1530]. هلُمّ isim fiili Hicazlılıra göre bir için de çoğul içinde müennes için de müzekker için de aynı iken, Temim, bu isim fiile zamir eklemekte fiil gibi çekimi yapmaktadırlar, هلمّ هلمّا هلمّوا (Lisanul-Arap هلمّ maddesi 16/101). Hicaz, أيهات derken, Temim, هيهات demektedir[1531].

Hicaz dilinde فَعالِ sigası mebnî ala'l-kesr iken, Temim dilinde murab olup memnu mines-sarf'tır. Zemahşerî el-Mufassal'da şöyle söylemiştir: Madûl'larda (meydana gelen) bina (mebnîlik) Hicaz ehlinin dilidir, Temimliler ise onları irab edip gayrı munsarif yapmaktadırlar, sonu ra ile bitenler ise hariçtir, حضَار وجعَار vb. dışındadır. Bu konuda onlar çok azı dışında Hicazlılara uymaktadırlar[1532].

Bunların dışında hareke ve sukûn'da farklılık: معَكم ومعْكم gibi. Yine, harflerin ibdâlinde farklılık: أولئك وألالِكَ gibi. Yine أنّ زيداً و عَنّ زيداً şekli de bundandır. Başka bir farklılık, hemz ve telyîn'dedir, مستهزؤن ومستهزُوْن gibi. Yine, kendisinden sonra kendisi gibi sakin olan sakin harfteki farklılık: bazıları birinciyi kesrelemekte, bazıları ise dammelemektedir: اشتَرَوُ الضلالة، واشترَوِ الضلالة gibi. Harflerin takdîm ve te'hîr'de farklılık da söz konusudur: صاعقة وصاقعة gibi. Yine, hazf ve isbatta da bir farklılık söz konusudur, استحيْت ve استحيْت و أصدَدْت و صدَدْت ifadelerinde olduğu gibi. Yine, أما زيد وأيما زيد de bu türden benzeri bir farklılıktır. Yine, idgâmda farklılık, مهتدون ومُهَـدُّون gibi. Çoğul şeklinde ihtilaf: أسرى وأُسارى örneklerinde olduğu gibidir. Tahkîk ve ihtilâs'ta ihtilaf: يأمُرُكم ويأمُرْكم، وعُفِيَ له وعُفْي له gibi. Yine tenis he'si üzerinde vakf durumunda ihtilaf: هذه أُمَّهْ وهذه أمَّتْ gibi. Yine ziyâdede ihtilaf: أَنْظُرُ، وأنْظُرُ gibi. Bütün bu lügatler,

---

[1528] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 52; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 255-256.

[1529] Suyûtî, *el-Müzhir*, 2/277; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 86.

[1530] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 52; es-Suyûtî, *el-Müzhir*. I. 256.

[1531] Suyûtî, *el-Müzhir*, II, 275-276; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 84.

[1532] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi 'l-luga*, s. 84-85.

sahiplerine mensuptur. Her ne kadar bir kavmin olsa da bunlar, yaygınlaşınca herkes alıp kullanmışlardır[1533].

Yukarıda Arap lügatleri arasındaki farklılıklardan biri olan hareke farklılığından bahsetmiştik. Öyle ki tek bir kelimede birkaç lügat yani aynı harflerle ancak farklı harekelerle gelmiş biçimleri söz konusudur. İbn Fâris bu farklılıkları şöyle zikretmektedir: Tek bir kelimede iki lügatin olması: الصِّرام، والصَّرام، والخِصاد والخَصاد (idrak vakti, zamanı; hasat zamanı, vakti) gibi. Kelimelerde üç lügatin bulunması: الزُّجاج، الزِّجاج، الزَّجّاج ، ووَشْكانَ ذا ووُشْكانَ ذا ووِشْكانَ ذا gibi. Bir kelimede dört lügatin bulunması, الصِّداق، الصَّداق، الصَّدُق، والصُّدُقة gibi. Bir kelimede beş lügatin bulunması: الشَّمال، والشَّمِل، والشَّمَل، والشَّأمَل، والشَّمْل (kutup bölgesinden esen rüzgar) gibi. Bir kelime için altı lügatin söz konusu olması: قُسْطاس، قِسْطاس، قُصْطاس، قُسْتاس، قُسَّاط، قِسَّاط gibi[1534]. Bir kelimede en fazla altı lügat söz konusu olabilmektedir, daha fazlası bulunmamaktadır[1535].

Şu halde, kelam dört şekilde gelir: Birincisi: çoğu ve geneli böyle olmak üzere, ne binasında ne de harekede hiçbir farklılığın olmaması, الحمد والشكر gibi. İkincisi: iki ya da daha fazla lügatin olması. Ancak bunlardan birisinin daha fasih (en fasih) olması. بَغْداذ، وبَغْداذ، بَغْدانَ gibi. Bunların hepsi sahihtir ancak, بَغْدادَ şekli en sahih ve fasih olanıdır. Üçüncüsü ise, iki üç ya da daha fazla lügatin olması ve eşdeğerde olması (mütesâvi) yani daha fasihlik ya da sahihlik söz konusu olmaması: الخَصاد، والخِصاد gibi, الصَّداق والصِّداق gibi. Kişi hangisini söylerse, fasih ve sahihtir. Dördüncüsü ise, tek bir lügatin olması. Ancak müvelledun değiştirmiştir. Ve böylece dilleri hatayı câri olmuştur, أصرفَ الله عنك كذا، و إخاص، إمرأة مُطاعةٌ، وعِرق النِّسا vs. gibi. Ebu'l-Abbâs Sa'leb (ö. 292 h.) *Fasîhu'l-kelâm* olarak adlandırdığı kitabı bu üç bab üzerine oturtmuştur ve Ebul Hasan el-Kattân bize ondan haber vermiştir[1536].

Eski Arap lehçeleri arasındaki bu gibi farklılıkların bir benzerleri de günümüz Arap lehçeleri arasında söz konusudur. Farklı bölgelerde bir müsemma için farklı isimler kullanılmaktadır. Arap basın diline şöyle bir bakmak, farklı arap ülkeleri arasındaki bazı müsemmaların isimlendirilmesindeki ve özel terkiplerin kullanımındaki farklılık yönlerini açıkça gösterecektir. Değişik Arap ülkelerinde aynı müsemma için farklı isimler kullanılabilmektedir. Hatta bir Arap okuyucusu, bunlardan bazısını ilk bakışta hemen idrak edebilir, bazılarının anlamını da yaklaşık olarak kestirebilir. Ancak bazı kelimelerin anlamlarını çıkarmada ya o ülkenin insanları içinde yaşamaya ya da onlardan birinin yardımını almaya ihtiyaç duyar. Örneğin, الجامعة lafzının kullanımını ele alalım. Bu lafız Tunus'ta الرابطة ya da النقابة العمالية (işçi sendikası) anlamındadır. Mahmûd es-Sa'rân'a anlatılan bir anıya göre, Libya

---

[1533] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 50-53; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 255-256.

[1534] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 349-355, 382-385; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 72; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I. 260.

[1535] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 72; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 260.

[1536] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 72-73.

Üniversitesi Edebiyat ve Eğitim fakültesi öğrencilerinden bir grup, bir keresinde bir üniversite (جامعية) gezisi çerçevesinde Tunus'a gitmişler, kendileriyle karşılaşan Tunusluların çoğu onları Libya işçi sendikalarından birisi olarak zannetmişler. Yine Tunuslular, وزارة الفلاحة lafzını, وزارة الزراعة anlamında kullanmaktadırlar.

Mahmûd es-Sa'rân, Mısır'daki kullanımları dikkate alarak, bazı Arap ülkelerinde, örnegin Mısır ile Iraklılar arasında kullanılan bazı müfredât farklılıklarına da işaret ederek şunları söylemiştir:: Irak'ta محاسب kelimesi محاسب الكلية şeklinde kullanılındığında, bu terkip, Mısır معاون الكلية'nin karşılığıdır. Irak'taki معاون الكلية kelimesine gelince, orada bu kelime مساعد عميد الكلية demektir, bu anlamda kullanılmaktadır.

Irakta, çoğulu الجباة olan الجابي kelimesi Mısır'daki الكمساري kelimesinin karşılığıdır. Irak'ta kullanılan البرق kelimesine karşılık, Mısırda التلغراف denilmektedir. رزمة kelimesini Iraklılar postayla gönderilen kutu, طرد anlamında kullanmaktadırlar (ç. رزم).

Iraklılar دائرة الرزم terkibinde olduğu gibi "dâire" lafzını, hükümet dairesi vs. anlamında da kullanabilmektedirler. Irak'ta ve yine Suriye'de de الصّفّ lafzı (sınıf), السنة الدراسية (öğretim yılı) anlamında kullanılmaktadır. Mısır ile Suriye arasında yapılan bir anlaşmayla, birçok müfredât ve terimlerin birleştirilmesine başlanınca, Kahire'de basılan Eğitim ve Öğretim Bakanlığının kitapları daha önceden تلاميذ السنة الخامسة derken, artık تلاميذ الصف الخامس demeye başlamıştır. Irak'ta معلم denince dinleyici bununla kastedilenin ilkokullarda öğretim yapan kişi olduğunu anlamaktadır. مدرس denilince ise kastedilenin liselerdeki öğretmen, hoca olduğu anlaşılmaktadır. Irak'ta المعاون -çoğulu المواعين şeklindedir- الطبق anlamındadır.

اللبن, yoğunlaşmış süt demektir (yoğurt). اللبن المخلوب ise اخليب'tir (Bu Irak kullanımıdır). Mısır'da اخليب anlamı, اخليب ya da اللبن ile anlatılmaktadır. (Libya'da ise Irak kullanımı yaygındır). لبن زبادي anlamında حاثر kelimesi kullanılmaktadır. (Kitabî kullanımda ise ekseriyet buna لبن ile işaret ederler.) Irak'ta العلبة kelimesi, ahşaptan yapılan süt kabı için kullanılabilirken, teneke plakadan yapılanlara (örn. Mısır'da olduğu gibi) العلبة denilmemektedir. Mukavva kağıttan oluşan kutuya ise العلبة denilmektedir, dolayısıyla Mısır'da olduğu gibi Irak'ta علبة سجائر şeklinde bir kullanım vardır.

Çoğulu ثياب olan ثوب kelimesi, Irak'ta Frenk gömleği olan bir giysi sınıfına delalet etmektedir. Çoğulu ندّافون olan ندّاف kelimesi (Irak âmmicesinde نداديف şeklinde çoğulu yapılmaktadır) منجد (الصانع الذي يضرب القطن ويصنع المراتب والمخدات) anlamındadır. Irak'ta اجزار kelimesi, قصاب kelimesiyle delalet edilmektedir. Mısır'da ise ekseriyet birinci lafız kullanılmaktadır. İkinci lafzın kullanımı ise okul kitapları vb. ile

sınırlıdır. Yine Iraklılar سوق الخضروات والفواكه anlamında العلوة kelimesini kullanmakta ve şöyle söylemektedirler: امتلأت علاوي المحضرات ve علاوي الخنطة والشعير yani محلات بيع الخنطة والشعير وخزنها anlamındadır.

محضر kelimesiyle (çogulu محضرات) Mısır'da خضار lafzıyla anlatılan anlam kastedilmektedir. Irak'ta الرقى kelimesi ile anlatılan şey, Mısır'da البطيخ kelimesiyle isimlendirilmektedir. Örneğin Irakta, اشتريت رَقيَة أو ثلاث رقيات şeklinde söylenilmektedir. البطيخ kelimesine gelince bu kelime, Mısır'da الشمام olarak adlandırılan şey için kullanılmaktadır.

Bir arap bölgesinin kullanıp diğer arap bölgesinin kullanmadığı özel dil terkipleri örneklerinden biri, Libyadaki parti, tören, toplantılara çağrı davetleri tarzında farkedilen bir durumdur. Örneğin Libyalılar, ... عند الساعة .... تتشرف بدعوتكم لحضور حفل الشاي الذي يقام على شرف الأستاذ şeklinde anlatım bulan ifade, Mısırda على شرف yerine تكريماً ya da احتفالاً vb. şeklinde kullanılmaktadır. Libyalılar, عند الساعة yerine bazen على الساعة... şeklinde de bir kullanım ortaya koyarlarken, Mısır'da في الساعة şekli kullanılmaktadır[1537].

2 - Arap Dilinde Sözcüksel Çok Anlamlılığa Konu Olan Alanların Genel Bir Değerlendirmesi

Her dilde olduğu gibi Arap Dili'nde de sözcüksel çok anlamlılığa götüren olguların başında mecâz ve mecâz çeşitleri (bazı teşbih örnekleri, istiâre, mecâz-ı mürsel, hazf, tağlîb, tazmîn, iştirâk-ı lafzî, ezdâd) gelmektedir. Teşbih, bir kelimenin başka bir anlama nakli husûsunda temel teşkil etmektedir. İstiâre bunun en güzel örneklerini sunar. İstiârede teşbih unsuru gözlemlenmese de, teşbih anlamı hissedilmese de, temelinde bu husûsiyet söz konusudur. Zira, iki anlam arasında bir benzerlik ilişkisi yoksa, bu durumda eğer bir mecâz söz konusu ise o istiâre değil, mecâz-ı mürsel olabilir. Mecâz-ı mürsel'in ise Arapça'da birçok ilişkisi vardır. Bu ilişkiler sayesinde, bir anlam, başka lafızla da ifade edilmekte ve böylece dil zenginleşmekte, anlatım yolları çoğalmaktadır.

Çok anlamlı lafızlar Arap Dili'nde özellikle cinâs ve tevriye sanatında kullanılmaktadır. Bu sebeple bu iki sanata kısaca değinmeyi uygun buluyoruz.

a - Cinâs

Leech'in "*Anlam Bulanıklığı ve Belirsizlik*" bölümünde ele aldığı eş adlılık, çok anlamlılık, cinâs, söz oyunu gibi değişik anlam olaylarından olan tevriye ve cinâs adı verilen özellikle de şiirlerde kullanılan söz sanatları, eş adlı ve çok anlamlı sözcüklerin birden fazla anlam ifade etme özelliklerinden yararlanarak dizeleri anlam açısından zenginleştirmeyi amaçlar[1538]. Biz burada öncelikle cinâstan, daha sonra da tevriyeden bahsedecegiz.

Ses izlenimine dayanan bir söz sanatı olan cinâs, şiir dilinde değişik bir etkileme yolu sağlamakta, sesçe birbirine eş olan ögeleri kullanmaya yönelirken değişik kavram alanlarından sözcükleri beklenmedik bir anda bir araya getirerek aynı zamanda anlam açısından etkiyi güçlendirmektedir. Cinâs'ta aynı ses izlenimini veren eşsesli (Fr: homophone) ya da eşyazımlı (Fr:

[1537] Bkz. es-Sa'rân, *İlmu'l-Luga*, (dipnot) s. 41-43.

[1538] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 110; Selâmî, "*Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Side*", s. 67.

homographe) öğeler yani eş adlılar bir arada kullanılmakta, kimi zaman aradaki kavşak kaldırılarak iki ayrı sözcük bir başka sözcükle eş adlılık (Fr: homonymie) oluşturan bir duruma getirilmektedir[1539].

Arap Dili'nde, tecnîs, tecânüs, mücânese gibi isimlerle adlandırılan ve Belâgat alimlerine göre lafzî muhassinâttan olan *cinâs* (paronomasia, paronymy)[1540], yazılış ve söylenişleri (okunuşları) aynı veya bir birine çok yakın olduğu halde (birbirine benzediği halde), anlam itibariyle ayrı olan iki veya daha çok kelime veya kelime gruplarının birarada kullanılması san'atıdır[1541].

Cinâs, tâm ve nâkıs (gayr-ı tâm) olmak üzere iki türü vardır[1542]. Bunlardan cinâs-ı tâm, anlamları farklı olmakla birlikte (söyleniş bakımından) iki lafzın harflerinin nev'i, sayısı ve hey'eti (şekli, hareke ve sekene) ve tertibi yönüyle ittifak etmesidir[1543]. Örneğin, ... ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة "O gün kıyamet (es-Sâat) kopar; mücrimler bir sâatten (sâat) fazla kalmadıklarına yemin ederler." (Rûm/55) âyetinde geçen sâat (ساعة) kelimesi, her iki kullanımında farklı iki manaya gelmektedir. İlkinde harf-i tarif'le kullanılan kelime, kıyamet'i, kıyamet'in koptuğu ânı ifade ederken, yani sözcük, terim manasıyla kullanılmışken; ikincisinde, günlük dildeki kullanımıyla herhangi bir ânı ifade etmektedir[1544]. Kur'ân'da bu âyetten başka tam cinâs'ın olmadığı söylenmişse de bu âyette cinâs yapıldığı görüşüne, İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 655 h.) tarafından itiraz edilmiş ve mezkûr âyette cinâs olmadığı; zira âyette tekrarlanan sâat kelimesinin her iki kullanımında da aynı manada olduğu, oysa cinâs'ın, yazılışı ve söylenişi bir olmakla birlikte, manaları farklı olan kelimelerde bulunduğu, dolayısıyla âyetteki sâat kelimelerinden birinin hakikî, diğerinin mecâzî sayıl-ması gerektiği iddia edilmiştir. Sâat lafzının bu iki anlamının birinin hakikî diğerinin de mecâz sayılması durumunda cinâs söz konusu olamaz. Çünkü cinâsta her iki kelimenin anlamlarına hakikat cihetiyle delalet etmesi gerekir[1545]. Bir diğer ifadeyle cinâs-ı tâm özellikle müşterek lafızlarda meydana gelir[1546].

[1539] Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 231.

[1540] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 588; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 372; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 235; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 131; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 196.

[1541] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 588; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 372; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 235; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 131; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 196; Soysal, *Edebî Sanatlar ve Tanınması*, s. 30.

[1542] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 126-127; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 372, 562; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 588; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 265; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 134; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 197.

[1543] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 126-127; Kazvînî, *Telhîs*, s. 388; et-Tıybî, *Tıbyân*, s. 480; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 588; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 372, 562; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 235; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 264-265; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 134; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 197. سَجْيَتُه يحي ليحيا ifadesini buna örnek olarak verebiliriz.

[1544] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 372, 562; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 236; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 263-264; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 134-135; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 198. Bir diğer örnek olarak Kur'ân'dan يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار âyetindeki الأبصار lafızlarını verebiliriz. Birincisi görme organı بصر lafzının çoğulu iken, ikincisi, ilim anlamındaki بصر lafzının çoğulu olup أولو الأبصار terkibi ilim sahipleri demektir. Bkz. Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 198.

[1545] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 588.

[1546] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 372.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Rûm, 30/55 âyetinde geçen iki ساعة lafzı, -burada cinâsın var olduğu kabul edilecek olursa-, ikisinin de isim olması sebebiyle aynı türden olduğu için *mümâsil* olarak adlandırılmaktadır[1547]. Cinâsta eğer zikredilen iki lafız iki ayrı türden ise *müstevfa* olarak adlandırılır.

Ebu Temmâm'a ait şu beyitte cinâs-ı müstevfa söz konusudur:

ما مات من كرم الزمان فإنه　　يحيا لدى يحيى بن عبد الله

"Zamanın en cömert insanı ölmedi. O, Yahyâ b. Abdillah'ın yanında yaşıyor." Şöyle ki, cinâs yapılan birinci "Yahya" kelimesi muzâri fiil, ikincisi ise beyitte cömertlikle övülen kişinin özel adıdır[1548].

Bazılarının şu sözü de bu türden güzel bir örnektir[1549]:

إذا رماك الدهر في معشر　　قد أجمع الناس على بغضهم

فدارهم ما دمت في دارهم　　أرْضِهِم ما دمت في أرضهم

beyitlerinde, yine لولا اليمينُ لقبّلتُ اليمينَ (Yemin etmeseydim, sağ elini öperdim) ve ما ملأَ الراحةَ مَن استوطن الراحة (birincisi aza, ikincisi ise şakâ (sertlik, sıkıntı)'nın zıttı) anlatımlarındayine müstevfa türü cinâs vardır[1550].

Cinâs'ın ikinci türü olan nâkıs cinâs ise kelimedeki harflerin sayı, hey'et, nev'i, hareke gibi ya da bunların yerlerinin değişmesi gibi bir durumun meydana gelmesi ile meydana gelen iki kelime arasındaki benzerliktir. Nâkıs cinâsın ise birçok türleri vardır[1551]. Cinâsın türlerinden bizi burada ilgilendiren ve eş adlılık olarak değerlendirebileceğimiz, cinâs-ı tâm, cinâs-ı mürekkep ve cinâs-ı lafzî'nin bir kısmıdır. Çünkü bu üç cinâs türü dışındakilerde ya harf ya hareke değişimi ya da harf veyahut harekelerin tertibinde farklılık göze çarpmakta, nitekim bu gibi sebeplerden dolayı da farklı isimlenle isimlendirilmektedir. Eş adlılıkla ilişkili olan bu üç türden cinâs-ı tâm'ı yukarıda anlatmıştık. Şimdi diğerlerini ele alalım:

Mürekkep cinâs ya da cinâs-ı mürekkep, her ne kadar birisi iki kelimeden oluşsa da aralarında suretsel (görünüşsel, biçimsel) muvâfakat bulunan diğer kelime ise tek bir kelime olan cinâs

---

[1547] Kazvînî, *Telhîs*, s. 388; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 480; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 236; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 134-135; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 197-198. Şu halde cinâs-ı mümasil, cinâs yapılan iki lafzın isim, fiil ya da harf olma yönüyle de birbirlerine uygunluk sağlamalarıdır.

[1548] el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 17; Kazvînî, *Telhîs*, s. 388; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 480; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 373; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 588; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 236; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 135; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 200.

[1549] Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 237; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 135-136 (Zaman zaman anlamındaki أحيانا ile bizi yaşattı ihya etti anlamındaki fiil أحيا de müstevfa cinâsa örnektir).

[1550] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 373.

[1551] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 127; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 482; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 372-378, 562; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 588-590; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 235-239. Bu tür cinâsın birçok türleri zikredilmiştir: mutlak, müzîl (müzeyyel), mutarraf, muzâri, lâhık, lafzî, muharraf, musahhaf, müşebbeh, mümâsil, mürekkeb, müzdevic, müşevveş, müleffak, merfûvv, makrûn, mükerrer, müredded, cinâs-ı kalb, müstevî vs gibi. Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 127-131; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 429-432; Kazvînî, *Telhîs*, s. 389-392; İbn Ebi'l-İsba', *Tahriru't-Tahbîr*, s. 102-110; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 482-498; Seyyid Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 25; Suyûtî, *İtkân*, II, 920-924; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 588-590; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 372-378, 562; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 235-239; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 135-147; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 205-215. Cinâs ve çeşitleri için ayrıca bakılabilir: Soysal, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, s. 30-38.

türüdür[1552]. Bu da iki şekilde gelir, birincisi, hat (yazım) açısından değil ama lafız (telaffuz) yönüyle müteşâbih olmasıdır, buna *mefrûk* adı verilir[1553]: أزْمَعْتُ الشخوصَ من ; لا تَقْعُد تحت رِقّ، تَخَرّق ; من ظلم نَمْلَه فَـمْ لَه بَرقَعِيد، وقد شِمْتُ بَرقَ عِيد gibi ifadeler buna örnektir. el-Büstî'ye ait şu beyit de bu tür cinâsa uygundur:

إذا ملك لم يكن ذا هِبَه فدَعْهُ فدَوْلَتُه ذاهِبَة

Aynı tür cinâsla ilgili bir başka beyit:

وكم جَبَاهِ الراغبين لديه من مجال سجود في مجالس جود

gibi[1554]. Hem hat (yazım) hem de lafız (telaffuz, söyleniş) açısından muvafakat, müşâbehet olanlar ise *müteşâbîh*tir (*maksûd*tur)[1555], فهِمْنا لَمّا فهِمْنا birincisi hüyâm mastarından diğeri ise fehm mastarından gelir. Bazı belağatçıların söylediği يا مغرورُ أمسكْ، وقِسْ يومَك بأمسِك (birincisi sarılmak, ikincisi bugününü dününle kıyas et anlamında) ve aşağıdaki el-Bustî'ye ait bir beyit

فهِمتُ كتابَك يا سيدي فهِمتُ ولا عجبٌ أن أهِيما

gibi[1556].

Konumuzla ilgili olan *cinâs-ı lafzî* ise lafzen (telaffuzda) rükünleri benzeyen (temasül eden) ancak isinin rükünlerinden biri hat olarak ya yazımda (nun ve tenvin gibi) ya da farklılıktan dolayı (dat, za, he ve te gibi) değişen, farklılaşan cinâs türüdür. Birincisine örnek:

أعذب خلق الله نطقاً وفما إن لم يكن أحق باحسن فمن

İkincisi, وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (Kıyâmet, 75/22) âyetinde olduğu gibi. Üçüncüsü,

إذا جلست إلى قوم لتؤنسهم بما تحدث من ماض ومن آت

فلا تعيدن حديثاً إن طبعتهمو موكل بمعاداة المعادات

gibi[1557]. Lafzî cinâs için verilen bu üç örnekten birincisi ve üçüncüsü, eşseslilik yoluyla oluşan eş adlılık türüne girer.

Son olarak da 'eş adlılık, anlam bulanıklığına sebep olabilir mi' şeklinde akla gelebilecek soruy-la ilişkili olarak şunları söyleyelim: Çok anlamlılık konusunu işlerken değindiğimiz gibi, kimi dilciler bu konuyla eş adlılığı anlam bulanıklığı çerçevesi içinde ele almaktadırlar. Ancak, orada da belirttiğimiz üzere, bütünüyle ayrı kavramları dile getiren eş adlıların bir anlam bulanıklığına ve anlaşılmazlığa yol açması genellikle söz konusu değildir. Çünkü belli bir metnin bağlamı ve konusu

---

[1552] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 374; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 202.

[1553] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 131-132; Kazvînî, *Telhîs*, s. 389; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 374; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 137-138; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 203. Bu duruma günümüzde görevsel sesbilim (fonoloji) çalışmalarında kavşak (İng: juncture, Alm: Junktur) adı verilmektedir. Görüldüğü gibi bu olayda, birbirini izleyen dilsel birimler arasındaki sınırların değişmesi ve durakların kaldırılmasıyla ortaya çıkan bir anlam ayrılığı ortaya çıkar. Örneğin Türkçe'de "bir balkon açıkmış" tümcesini, iki sözcük arasındaki durağın yerini değiştirerek, ikincinin başındaki ünlüyü önceki sözcüğün sonundaki ünsüzle birleştirerek okuyacak olursak, bu ulama ve durak yeri değişmesiyle tümce "balkona çıkmış" biçimine girecek ve yepyeni bir anlam aktaracaktır. Bkz. Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, s. 231.

[1554] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 374.

[1555] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 131-132; Kazvînî, *Telhîs*, s. 389; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 374; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 202.

[1556] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 374.

[1557] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 237-238.

içinde bu kavramlardan hangisinin söz edildiği kendiliğinden anlaşılır. Kaldı ki, çok anlamlılıkta da bir göstergenin yansıttığı kavramların hangisinin kastedildiği, bağlama bakılarak kolaylıkla aydınlanır[1558].

b - Tevriye

Tevriye, lugatte "birşeyi arkaya atmak, örtmek" demektir. Örfte, iki anlamlı bir lafzın kullanılması ve bu iki anlamdan birinin mutlak olarak kastedilmesi demek olan ve îhâm, tahyîr, tevcîh gibi isimlerle de adlandırılan *tevriye* (syllepsis), bedi' alimlerine göre, ister iştirâk, ister tevâtu' ister hakikat ve mecâz cihetiyle olsun yakın ve uzak iki anlamlı bir lafzın kullanılması ve uzak anlamının kastedilmesi, uzak anlamın, yakın anlamla tevriyesi olarak tanımlanır. Böylece dinleyici ilk bakışta yakın anlamı vehmeder. Lafzın yakın anlama delaleti zahir, uzak anlama delaleti ise gizlidir. Bununla birlikte konuşmacı, uzak anlamı kasteder[1559].

Örneğin, Hz. Peygamber ve Ebu Bekir, Mekke'den Medine'ye hicret ederken, karşılarına çıkan bir adam, Ebu Bekir'e bu kim diye sorar. Ebu Bekir, هادٍ يهديني السبيل şeklinde cevap verir. Adam, yanındaki kişinin Hz. Ebu Bekir'e çölde rehberlik yapan biri olduğunu anlar. Oysa Ebu Bekir, bununla, Hz. Peygamberin kendisini inanç ve davranış dahilinde doğru yolu gösteren, nûr ve imana götüren bir kılavuz, önder anlamını kastetmiştir[1560].

Tevriye, ; kinâye, tariz, muğâlata, ahâcîy (الأحاجي) ve elgâz, bütün bunlar, zahiri ile bir şeylere delalet etme ve zikredilmesiyle lafızların zahirinin verdikleri dışında başka durumlar anlaşılma yönüyle müşterektirler[1561]. Tevriyede iki anlamından uzak anlamın kastedilmesinde karineye dayanılır. وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار (En'âm, 6/60) âyetinde olduğu gibi, burada جرحتم ifadesi ile uzak anlamını kastetmiştir ki bu da günah işlemektir (ارتكاب الذنوب)[1562]. Bu lafzın yakın anlamı yaralamak demektir.

Yapılan bir tevriyede şu unsurlar bulunur. (1) Müverrî-i bih: Tevriyeyi meydana getiren kelimenin yakın manası, "müverrî-i bih" diye adlandırılmıştır. (2) Müverrî-i anh: Tevriyeyi meydana getiren kelimenin uzak manası da, "müverrî-i anh" diye adlandırılır. Sözü geçen manaların ikisi de hakikî veya mecâzî olabildiği gibi; biri hakikî, diğeri mecâzî halde bulunabilir[1563].

Zemahşerî, mücerred ve müreşşah olmak üzere iki tevriye türünden bahsetmiştir. *Mücerred tevriye*, ne müverra bih ne de müverra anhın levazımından hiçbir şeyin zikredilmediği kinâyedir الرحمن على العرش استوى (Tâhâ, 20/5) gibi. استوى fiili iki anlama gelir, birincisi: bir yerde istikrâr ki bu, Allah

---

[1558] Aksan, *Anlambilim*, s. 74.

[1559] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 291; Kazvînî, *Telhîs*, s. 359-360; İbn Ebi'l-İsba', *Tahriru't-Tahbîr*, s. 268; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 299-230; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 493; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 303; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 276-277; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 86-87 (İbhâm, muğâlata olarak da isimlendirilmekte, bazı müellifler ise ilğâz ve uhciyye'ye bunun bir alt dalı olarak görmektedir); Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 122-123, 125-126; İbn Âşûr, *"el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye II"*, s. 354. Ayrıca bakılabilir: Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 159; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 192-193; Soysal, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, s. 42.

[1560] Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 87.

[1561] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 428.

[1562] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 216; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 125.

[1563] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 193.

Tealanın bundan münezzeh olmasından dolayı kastedilmeyen kendisiyle tevriye yapılan (müverra bih) yakın anlamı, ikincisi ise, istî'lâdır (ve mülk), ki bu mezkûr yakın anlamıyla kendisinden tevriye yapılan uzak anlamdır[1564]. Ayetteki tevriye ise mücerredtir. Çünkü bu tür tevriyede ne müverra bihin ne de müverra anhın levazımından hiçbiri zikredilmemiştir. Mücerred tevriyeler, yakın anlama mülâim olan bir şeyle birarada bulunmayan; tevriyeli kelime veya kelimelerle ilgili yakın ve uzak anlamlarına ait hiç bir şey söylenmeden oluşturulan tevriyelerdir[1565]. Sorulan bir soruya karşı, kişinin karısı hakkında هذه أختي demesi de böyledir, burada din kardeşliğini kastetmiş olur[1566].

Müreşşeha ise, müverra bih'in lâzımının zikredildiği tevriyedir, والسماءَ بيناها بأيد (Zâriyât, 51/47) âyette, vücudun azasının kastedilmesi muhtemeldir ki müverra bih (kendisiyle tevriye yapılan yakın anlamı) budur, levazımından olan bünyân terşîh yönüyle zikredilmiştir. Uzak ve kastedilen anlamı ise kudret anlamıdır. Yani müreşşah tevriye, kendisiyle uzak anlamdan tevriye yapılan yakın anlama uygun bir şeyin birarada bulunması; tevriyenin tevriyeli kelimenin yakın anlamıyla ilgili bir şeyin söylenmesiyle oluşturulması durumudur[1567].

Tevriye-i mübeyyene: Tevriyeli kelimenin öncesinde ya da sonrasında uzak anlamıyla (müverra anh) ilgili bir varlığın (uzak anlamın levazımından birinin) söylenmesiyle oluşturulur[1568].

وظللت من فقدي غصوناً في شجون　　يا من رآني باهموم مطوقا

شأن المطوق أن ينوح على غصون　　أتلومني في عظم نوحي والبكا

Mübeyyene türü tevriye de lâzımın kendisinden önce ya da sonra zikredilmesi itibariyle iki türdür[1569]. Mübeyyen tevriyeye bir örnek daha: قد قال: ما سِنُّها؟ فقلت: ما في فمِها سِنٌّ. ifadesinde Sinn lafzı, yakın anlamıyla ağızdaki dişe, uzak anlamıyla ömre, yaşlılığa delalet eder. Birinci Sinn lafzındaki tevriye mübeyyendir. Çünkü ما في فمها سنّ ifadesi, müverra anh (uzak anlamıyla) ilgili bir niteliktir[1570].

Tevriye-i müheyye'e: Bir kelimenin uzak anlamının kastedildiğinin anlaşılması, diğer bir kelimenin yardımıyla gösterilerek oluşturulurlar[1571]. Bu türde tevriye, ancak kendisinden önceki ya da sonraki lafızla vuku bulur. Bu iki kısımdır. Birincisinde, daha önce gelmiş bir lafızla teheyyü edilir:

[1564] Kazvînî, *Telhîs*, s. 360; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 126.

[1565] Kazvînî, *Telhîs*, s. 360; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 303; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 126. Ayrıca bakılabilir: el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 216; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 160; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 193; Soysal, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, s. 100.

[1566] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 216.

[1567] Kazvînî, *Telhîs*, s. 360; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 271; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, I, 303; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 216; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 90; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 127. Bakılabilir: Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 160; Soysal, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, s. 101; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 194. Müreşşaha türü kinâye de lâzımının kendisinden önce ya da sonrasında zikredilmesi itibariyle iki çeşittir. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 216.

[1568] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 217; Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 90; Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 128; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 160; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 194; Soysal, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, s. 101.

[1569] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 217.

[1570] Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 94.

[1571] Atîk, *İlmu'l-bedî'*, s. 129 vd; Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 160; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 194; Soysal, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, s. 102.

وأظهرت فينا من سماتك سنة　　فأظهرت ذاك الفرض من ذلك الندب

el-Farz ve en-Nedb'in yakın anlamları şer'î hükümlerdir. Uzak anlamları ise el-Farz'ın uzak anlamı atâ (verme, bağışlama); en-Nedb'in uzak anlamı ise ihtiyaçları çabuk gideren adam demektir. Eğer "sünnet" lafzı zikredilmeseydi, tevriye ne teheyyü olurdu ne de bu iki hüküm anlaşılırdı. İkincisi ise, daha sonraki bir lafızla teheyyü edilen tevriye türüdür. Hz. Ali'nin el-Eş'as b. Kays hakkında söylediği söz gibi: انه يحوك الشمال باليمين Burada الشمال'ın yakın anlamı, sağ'ın zıddıdır. Uzak anlamı ise شملة'nin çoğuludur. Kendisinden sonraki el-Yemîn lafzı zikredilmeseydi, dinleyici bundan kendisiyle tevriye yapılan sağ el anlamını anlayamazdı. Bu örnek, mücerred tevriyeye de örnektir[1572].

c - Mecâz ve Karine İlişkisine Birkaç Örnek

Mecâzda alâka ile kastedilen, hakikî ile mecâzî anlam arasındaki bağı sağlayan durumdur. Böyle bir durum sebebiyle, birinciden ikinciye nakl gerçekleşebilir. Mecâzda, hakiki ile mecâzî anlam arasını birbirine bağlayan bu alâka, benzerlik de olabilir, رأيت زهرة تحملها أمها ifadesinde olduğu gibi, müşâbehe dışında başka bir durum da olabilir, cüziyyet gibi: واركعوا مع الراكعين (Bakara, 2/43) burada kastedilen namaz kılın ifadesidir. Çünkü rükû, namazın bir parçasıdır. Cüz zikredilerek kül kastedilmiştir.

Mecâzdaki karine, zihni, hakikî anlamdan mecâzî anlama götürecek, sevkedecek durumdur. Karine, aklî yani hâliyye olabilir. Örneğin أقبل بحر ifadesinde olduğu gibi. Bu ifade söylenirken dinleyici sadece bir adam görmektedir, şu halde, *bahr* kelimesinin lafzî anlamı kastedilemez. Ayrıca şu da var ki, *bahr* kelimesiyle *ikbâl* eylemi nasıl bağdaştırılacaktır. Mecâzın karinesi lafzî de olabilir, örneğin رأيت بحراً يعظ الناس من فوق المنبر ifadesinde *bahr* kelimesiyle kastedilen cömert bir insan olduğunu ve lafzî anlamın değil mecâzî anlamın kastedildiğini gösteren karine, يعظ الناس من فوق المنبر ifadesidir[1573].

İbnul Amîd (Ebul Fadl Muhammed b. el-Amîd, ö. 360 h.) şöyle diyor:

قامَت تُظَلِّلُني من الشمس　　نَفْسٌ أعَزُّ عليَّ من نَفْسي

قامَتْ تُظَلِّلُني ومن عَجَبٍ　　شمسٌ تُظَلِّلُني من الشمسِ

Yukarıdaki beyitlerde geçen Şems lafzı, birinde gerçek güneş anlamında kullanılmış, diğerinde ise parlaklık yönüyle "yüzü parlak olan birisi" kastedilmiştir. Bu iki anlam arasında bir ilişki vardır. Gölgeleyen güneş ifadesindeki *şems* lafzının gerçek anlamında güneş kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü, hakikî güneş, neyi neyden gölgeleyecek. Zira, gölgeleme eylemi de güneşe karşı, güneşin ışığına karşı yapılan bir faaliyettir. İşte bu gölgeleme lafzı, şems lafzının gerçek anlamının kastedilmesini engelleyen ve kastedilen anlamın sonradan ortaya konan mecâzî anlam olduğunu gösteren bir karinedir.

Övdüğü şahsın bir aslanla karşılaşmasını nitelendiren Buhturi'nin şu beyitlerine bakalım:

[1572] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 217. إنّ أبا هذا كان يَمسَحُ الشِّمال باليمين örneği için bkz. Emîn, *İlmu'l-bedî'*, s. 93-94. Anlamlarına göre îhâm-ı hasen, îhâm-ı kabîh (İfadesi ahlakî değerler bakımından, edebe aykırı olmayan kelimelerle oluşturulurlar, kabîh'te ise ifadesi ahlakî değerler bakımından edebe aykırı olan kelimelerle ve imâ biçiminde oluşturulurlar) tevriyeler de vardır. Bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 195; Soysal, *Edebî Sanatlar ve Tanınması*, s. 102.

[1573] Krş. Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 156-157.

فَلَمْ أرَ ضِرْغامَيْنِ أصْدَقَ مِنكما عِراكاً إذا اهْيَابَة النَّكْسُ كَذْبَا

هِزَبْرٌ مشَى يبغي هِزَبْراً وأغْلَبٌ مِن القومِ يَغْشَى باسِلَ الوجهِ أغْلَبَا

İkinci beyitteki, ikinci *hizebr* kelimesi ile gerçek aslan, birincisi ile cesur kişi kastedilmektedir. İki anlam arasındaki alâka ise cesaret cihetiyle benzerliktir. Karîne-i mânia ise kelamın siyakından anlaşılan ve kastedilen anlamın mecâzî anlam olduğunu gösteren hâldir. *Ağlab* da böyledir. İkincisi gerçek aslana, birincisi ise cesur kişiye delalet etmektedir. Alâka ise yine benzerliktir. Karine-i mânia ise, lafzî olup burada من القوم ifadesidir[1574]. Mütenebbî, Seyfu'd-Devle'nin kılıcının üzerine yağmur düşünce şöyle söylemiştir:

لِعَيْنِكَ كلَّ يومٍ مِنكَ حَظٌّ تَحَيَّرُ مِنه في أمرٍ عُجابِ

حِمَالةُ ذا الحُسامِ على حُسامٍ ومَوقِعُ ذا السَّحابِ على سَحاب

İkinci beyitte[1575] ikinci Hüsâm kelimesi hakikî anlamı dışında kullanılmıştır. Benzerlik ise tehlikelere tahammül etme, dayanma ilişkisidir. Karine ise makamdan anlaşılmakta olup karine-i hâliyyedir. Aynı şekilde son Sehâb kelimesi de Seyfuddevle'ye delalet için kullanılmıştır. Benzerlik ise bulutla onun arasındaki cömertlik ilişkisidir. Karine yine hâliyyedir. Buhturî'ye ait bir başka beyit:

إذا العَينُ راحَتْ وهي عينٌ على الجوَى فليسَ بسِرٍّ ما تُسِرُّ الأضالِعُ

Buhturî'nin beyitinin anlamı şöyledir: İnsan gözü, ağlamakla nefisteki vecd ve hüznün câsusu olunca, nefisteki bu vecd ve hüzün artık mektûm sır olmaktan çıkar. Burada birinci göz kelimesi, hakiki anlamında ikincisi ise câsus anlamında ve aslî anlamı dışında kullanılmıştır. Ancak göz, câsusun bir parçasıdır ve onunla iş görür. Burada cüz zikrederek kül kastedilmiştir. Aralarındaki ilişki ise benzerlik değil, cüz'iyyet ilişkisidir. Karine ise على الجوى kelime grubu olup lafzîdir. Şu halde, hakikî anlamın kastedilmesine engel bir karine ile birlikte bir ilişkiden dolayı vazedildiği anlamın dışında kullanılan lafız demek olan lugavî mecâzda, hakikî ve mecâzî anlam arasındaki ilişki müşâbehe olabileceği gibi bunun dışında da olabilir. Karine ise lafzî ve de hâlî olabilir[1576].

İstiâre de mecâz-ı lugavîdir. İstiâre, tarafeynden biri düşmüş teşbihtir. Yani, aslî anlamı dışında kullanılan bir kelimedir. Örneğin كتابٌ أنزلناه إليك لتُخرجَ الناسَ من الظلمات إلى النور (İbrahim. 14/1) âyetinde, zulumât ve nûr kelimeleri ile birincisinde dalâlet, ikincisinde ise hidâyet ve imân kastedilmiştir. Alâka benzerlik, karine ise hâliyyedir. Mütenebbî, medhettiği kişi, kendisiyle karşılaşıp kucaklaşınca şöyle demiştir:

فلم أرَ قَبلي من مَشَى البحرُ نحوَه ولا رجلاً قامَتْ تُعانِقُه الأسدُ

Bahr kelimesi ile cömert adam kastedilmekte, alâka benzerlik, karine ise يريد lafzıdır. Esed lafzı ile cesur kişi kastedilmekte, alâka benzerlik, karine ise تعانقه lafzıdır.

[1574] Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 69-70.

[1575] Mütenebbî'ye ait olan beyit için bkz. *Dîvânu Mütenebbî*, II, 47.

[1576] Bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 69-71.

Haccâc, hutbelerinin birinde şöyle demiştir: إني لأرَى رءوساً قد أينعَتْ وحانَ قِطافُها وإنّي لصاحبُها Bu sözde bir tehdit havası esmektedir. Anlaşılan o ki, başlar, meyvelere benzetilmiştir. Sözün aslı ise إني لأرى رءوساً كالثمرات قد أينعت şeklindedir. Müşebbeh bih düşürülmüş ve sonraki şekle dönüşmüştür. Mahzûf olan müşebbeh bih'e ise olgunlaşma eylemi ile remzedilmiştir. Bu istiârede, müşebbeh bih kapalı, örtülü olduğu için, meknî istiâre olarak adlandırılmıştır[1577].

Aslî anlamının kastedilmesini engelleyici bir karine ile birlikte, benzerlik ilişkisinden dolayı, vazedildiği anlamın dışında kullanılan terkip için söylenen *istiâre-i temsiliyye* ise, yolculuk sonrası vatanına dönen bir mücahit için söylenen عاد السيف إلى قِرابه، وحلّ الليثُ منيعَ غابه sözü ve güzel şiir zevki olmayan için kişiye söylenen Mütenebbî'nin

وَمَن بِكَ ذا فَمٍ مُرٍّ مريضٍ يَجِدْ مُرّاً به الماءَ الزُّلالاَ

beyitinde alâka istiâre'de olduğu gibi benzerlik, karine ise hâliyyedir. Şöyle ki, bir işçi, bir mücahit vatanına döndüğünde, gerçek bir kılıç kınına girmez. Gerçek bir aslan da inine inmez. Şu halde, hâl karinesi ile iki durum arasındaki benzerlik ilişkisi, yabancının ülkesine dönmesi, kılıcın kınına girmesi, kişinin büyük meşakkatler çekmesi, savaş için çekilmiş kılıcın, zafer sonrası kınına girmesine benzetilmektedir. Mütenebbî'nin beyitinde hakikî vaz' itibariyle şu kastediliyor: Ağzında acılık hastalığına yakalanan bir hasta, tatlı suyu içse de onu acı hisseder. Ancak burada kastedilen gerçek anlam değil, edebî idrakının zayıflığı, şiiri, kendindeki bir kusurdan, zevksizliğinden dolayı ayıplamasıdır. Terkip mecâz olup, karinesi hâliyedir ve alâka ise benzerliktir. Müşebbeh, şiiri yermeye düşkün olanların hâli; müşebbeh bih ise, tatlı suyu acı bulan hastanın hâlidir[1578].

3 - Kalıp Sözlerin (Deyim ve Atasözlerinin vb.) Çok Anlamlılık Çerçevesinde Değerlendirilişi

Önemli bir eylem, o eylemin ilk aldığı durumdan başka benzer bağlamlarda da gerçekleşebilecek ya da geçerli olabilecek anlamlar içerebilir. Şöyle de diyebiliriz: Önemli bir olayın anlamı, onu üreten toplumsal koşulları aşabilir ve yeni toplumlar bağlamlarda da yinelenebilir. Bu eylemin önemi, kalıcı ilgisi ve bazen de zaman ötesi geçerliliğidir[1579]. Deyimler ve atasözleri, kısa özlü sözler, bu niteliklere sahip eylemleri anlatan, anlatım tarzlarıdır. Deyimleşmiş ifadeler (atasözleri, deyimler, kalıp ifadeler), gerçek aslî makamlarını kaybetmiş olsalar da konuşurken benzer makamlarda söylenebilmektedir. Bilinen söz ile yeni makam arasındaki uygunluk güçlendikçe istişhâd da o kadar güzel olacaktır. Bu gibi sözlerin söylenmesinde dikkat edilecek en önemli husûs, ilk söylendiği ve böylece ilk anlamını kazandığı bağlama uygunluğudur. İlk söylendiği bağlam ile söylenilmesi düşünülen bağlam arasındaki uygunluk, benzerlik ne kadar yakın olursa, verilen mesaj da o kadar isabetli olacaktır[1580]. Örneğin, anlatıldığına göre, Ezher alimlerinden biri ile bir meslektaşı arasında bir husumet varmış. Bir kış günü, meslektaşının güneşin sıcaklığı altında uzanmış ve yüzünü de bir mendille örtmüş olduğunu görür.

[1577] Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 75-77.

[1578] Bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 97-98; Atîk, *İlmu'l-beyân*, s. 192-193.

[1579] Ricoeur, *"Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek"*, s. 34.

[1580] Bkz. Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 339.

Uyuduğunu zannederek yanında durur ve الفتنة نائمة der. Meslektaşı uzandığı yerden doğrulur ve uykudan uyandırılmış numarası yaparak لعن الله من أيقظها der. Bu ifade, daha önceden söylenmiş bir sözün (hadisin[1581]) aslî bağlamına benzer bir bağlamda, görüldüğü gibi tekrar söylenebilmiştir[1582].

Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî, Delâilu'l-i'câz adlı kitabında kelamı ikiye ayırmıştır: Birincisinde maksata sadece lafzın delaletiyle ulaşılır. Örneğin, Zeyd'in hakikat üzere çıktığından ve Amr'ın ayrıldığından haber verilecekse, خرج زيد ve عمر منطلق denilir. Diğerinde ise maksata sadece lafzın delaletiyle ulaşılmaz, çünkü lafız, ancak dilde vazedildiği anlamın gerektirdiği anlamını gösterir. Bu gibi durumla lafızla kastedilen anlam, bu anlamın ikinci bir delaleti bulunarak elde edilir. Kinâye, istiâre ve temsîlde böyle bir durum söz konusudur. Örneğin, هو كثير رماد القدر ve طويل النجاد ya da kadın için نؤوم الضحى denilir ve bütün bu ifadelerle kastedilenler, lafızla ifade edilenler değil, lafzın zahirinin gerektirdiği (çağrıştırdığı) anlamlardır. Dinleyici bu anlama, istidlâl yoluyla lafzın anlamından yola çıkarak ulaşır. Şöyle ki, ocakta külü çok olanın cömert, kılıç bağı uzun olanın uzun boylu, geç vakte kadar uyuyan kadının da hizmetçileri bulunan, lüks ve varlık içinde yaşayan biri olduğu anlaşılır. Aynı şekilde, رأيت أسداً denilmesi durumunda hâlin (bağlam) yardımıyla, kastedilenin vahşi hayvan olmadığı, aksine teşbih kastedildiği anlaşılır. Fakat son ifadede mübâlağa edilmiş, görülen kişi, cesareti yönüyle aslan konumuna konulmuştur[1583]. Aynı durum, بلغني أنّك تقدّم رجلا وتؤخّر أخرى ifadesinde de söz konusudur. Birisinin "ileri geri gitmesinden, ileri geri adım atmasından", onun bir işi yapıp yapmamada kararsızlık ve tereddüt içerisinde bulunduğu ve kastedilen anlamın da bu olduğu anlaşılır[1584].

Yine, bencil için kullanılan, يجرّ النار إلى قرصه (ateşi kendi çöreğine çekmek) ifadesi; iffetli için söylenen فلان طاهر الذيل ibaresi; birinin birine yakın olduğu anlamını yansıtan فلان هو على حبل ذراعك şekli; bahsedilen şeyi muhatabın yapabileceği, imkan dahilinde olduğu ifade edilen هذا على حبل ذراعك terkibi; arttı, kızıştı anlamında شمّرت الحرب عن ساقها cümlesi; birisinin gitmek üzere, yolculuğa hazır olduğu belirtilmek istenince فلان على جناح سفر anlatımı ve yine hayal kırıklığıyla, eli boş dönmek anlamından kinâye olarak söylenen رجع فلان بخفّي حُنين ifadesi, bütün bunlar ve benzeri kalıplaşmış sözler, kastedilen

---

[1581] Hadis, الفتنة نائمة، لعن الله من أيقظها şeklindedir. Yukarıda zikredilen olayda, hadis olan sözün yarısı birisi diğer yarısı da başka biri tarafından tekrarlanmıştır. Hadis için bkz. Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-ummâl*, XI, hadis no: 30891.

[1582] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 340. Bir sözün benzeri bir bağlamda, daha sonra tekrarlanmasına şu örneği de verebiliriz: في الصيف ضيعت اللبن başka bir rivâyette ise الصيف ضيّعت اللبن şeklindedir. Kendisine bir fırsat verilen ve bu fırsatı kaybeden kişiden kinâye olarak söylenir. Mümkün iken yapmayan ya da terkeden, mümkün değilken isteyen kişiye söylenir. Bu meselin aslı ise şudur. Bir kadın servet sahibi yaşlı birisi ile evlidir. Bir yaz mevsimi, yaşlı olan kocasından kendisini boşamasını ister. Adam, isteği üzerine onu boşar. O da fakir ancak genç birisiyle evlenir. Daha sonra kadın, ilk kocasından kışın süt/yoğurt ister. O da ona bu meseli söyler. İfadede bir temsîlî istiâre söz konusudur. Şöyle ki, elde etmesi mümkün olan bir zamanda bir şeyi ihmal edip aldırmayan kişinin durumu, kendisinde süt/yoğurt bulunan kocasını terkeden ve ayrıldıktan sonra ona gelip de süt/yoğurt isteyen kadınının durumuna benzetilmiştir. Burada câmi (ilişki) her ikisinde var olan ihmalkarlık, gevşek davranıp aldırmamadır. Burada terkip temsîlî istiâre olarak istiârede bulunulmuştur. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 206; Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 175-176.

[1583] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 262. Ayrıca bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 9.

[1584] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 263.

anlamı kinâye, istiâre, teşbih, temsîl yoluyla yansıtan ifadelerdir. Bu ifadelerle kastedilen bâtınî, uzak ancak maksûd olan anlam, "anlamın anlamı", lafızda değil ancak lafızdan yola çıkılarak ulaşılan anlamlardır[1585].

Cürcânî'nin bahsettiği kelamın ikinci türünde, hep bir şeye çağrışımlar söz konusudur. Örneğin "külü çok" ifadesi bize misafirverliği çağrıştırmaktadır. "Bir ileri bir geri gitmek" ise, birişi yapıp yapmamadaki tereddüt ve kararsızlığı hatırlatmaktadır. Çünkü aralarında bir benzerlik söz konusudur. Çağrışım yollarından biri de benzerliktir. Aynı ifade günümüzde de kullanılmaktadır. Bu örneği, kavram değiştiği halde, göstereni değişmeyen bir durum için verebiliriz. Çünkü, çağımızda misafirperverliğinden bahsettiğimiz kişinin külü çok olmayabilir, zira, artık ikrâmda bulunacak şeylerin hazırlanmasında sadece geriye kül kalan yanmış odunlar kullanılmamakta, teknolojik ürünler de kullanılmaktadır. Bu da bize bir lafzın anlamının sadece lafzî anlamına bakmakla anlamın çıkarılamayacağını gösterir. Şu da var ki, külü çok ifadesiyle lafzî anlamı da kastedilmiş olabilir. Bu açıdan ele aldığımızda, kinâye, istiâre ve mecâz-ı mürsel sanatlarıyla ifade edilen bir anlam, lafzın kendisinde de bulunabilir, kendisi dışında da bulunabilir, ki biz bu durumu çok anlamlılık olarak ele aldığımızı söylemiştik. Aynı durum, "bir ileri bir geri gitmek" ifadesi için de geçerlidir. Kişi, gerçekten bir ileri bir geri adım atabileceği gibi, kinâye yollu kastedilen bir işi yapıp yapmamadaki kararsızlığı da ifade edebilir. Burada ele alacağımız olgu, genel çerçevede, çift anlam yansıtabilecek terkip ve cümlelerdir. Bunlar ise deyim, kalıp ifadeler ve atasözleri çerçevesinde incelenecektir.

Birden fazla kelimenin bir araya gelmesiyle oluşan kalıplaşmış sözlerin (atasözleri, deyimler, vb.) ortak özellikleri, kelimelerin tek tek anlamlarının toplamından ibaret olmayan bir içerikleri olması, bunlarla kastedilenin temel anlamları değil yananlamları olması durumudur. Bu yan anlam, bu sözcüklerin birbiriyle ilişkilerinden kaynaklanan ve belli bir durum bağlamında değer kazanan yeni bir anlamdır. Örneğin atasözleri dediğimiz geleneksel kalıp sözlerden, "Beyin verdiği (beleş) atın dişine bakılmaz." ifadesi, armağanda kusur aramamak gerektiğini, kusurlu da olsa, armağan karşılıksız olduğu için sevindirici olduğunu vurgular. Bu sözün kullanılması için ille de ortada armağan verilmiş bir at olması gerekli değildir. Karşılıksız herhangi bir mal edinildiğinde de kullanılabilir. Yani, anlamı at, atın dişleri falan gibi konularla sınırlı değildir (oysa, gerçekte bir at satın alıyor olsak, dişlerine bakmakta, atın yaşını saptamak açısından yarar vardır); simgeseldir, bir benzetme, yakıştırma üstüne kuruludur. Bu simgesellik geleneğe bağlıdır, aynı dili konuşan bireyler, bunun bir atasözü olduğunu ve asıl kastedilenin bir at olmayabileceğini bilirler. Kısacası, bir atasözünde düzanlamdan çok, yananlam önemlidir. Ama, bu yananlam geleneksel bir yananlamdır; bu cümle, kalıp bir cümle olduğu, yani aynı sözcükler hep aynı sırayla dizildiği için, tanınır[1586].

[1585] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 6-7. Mesel ya da mesel yerine geçmiş sözler olarak da değerlendirebileceğimiz bu kullanımlar, mürekkep mecâz olarak görülür ve kavl-i sâir (kavl-i me'sûr) olarak da adlandırılır. madribi ve mevridi ile temsil gösterilen yaygın söz demektir. Mevrid ile kastedilen sözün söylendiği ilk durum, madrîb ise bu sözün sonradan söyleneceği benzerlik ilişkisi içeren durum demektir (Bkz. et-Tehânevî, *Mevsû'âtu'l-Keşşâf*, II, 1449.). İstiare türünden olduğu için mürekkep mecâzın kullanımının yaygınlaşmasından dolayı mesel olarak adlandırılmıştır (Bkz. et-Tehânevî, *Mevsû'âtu'l-Keşşâf*, II, 1449. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 207.). Çünkü, mürekkep mecâzın alâkası benzerlik olursa temsîlî istiâre olarak adlandırılır. Temsilî istiâre ise mürekkep mecâz olarak, müşebbeh ve müşebbehün bihten her birinin birçok şeyden çıkarılmış bir durum olmasıdır (Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 205-206.).

[1586] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 79-81. Türkçe atasözlerinin özellikleri için örneğin bkz. Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 271-272. Arap dilinde, bir yönüyle atasözleri olarak da görebileceğimiz emsalde ise üç özellik aranır: lafızda icâz, anlamda isabet ve teşbihte güzellik. Emsâlle ilgili olarak ayrıca şunları söyleyebiliriz: Emsâl, kinâye yollu bir

رجع بخفي حنين، الحديث شجون، سبق السيفُ العَذَل anlatımlarında, atasözlerinde de durum aynıdır. Gerçekte ne ayakkabı ne de kılıç söz konusu olmayabilir. Bu sözler, benzer şartlarda tekrarlanarak, dil topluluğu tarafından üzerinde uzlaşılmıştır. Deyim olarak ele alabileceğimiz ve Hz. Peygambere nisbet edilen "iki kişinin üzerinde ihtilaf etmediği açık mesele"den kinâye olarak söylenen, لا ينتطح فيها عنزان ifadesi, atasözü konumuna gelmiş, meselleşmiştir[1587]. Yine, bir deyim haline dönüşmüş فلان أذُن "başkalarının sözünü, konuşmasını duyup üzerinde hiç düşünmeksizin başkalarına aktarıyor", هو آية "o bir âbidedir" (yani كامل الخَلْق) kullanımlarında, gerçekte ne keçi söz konusudur ne de o bir kulak ya da bir âyettir (işaret, belirti, bellik). Fakat yine de kastedilen bir anlamla şu ya da bu şekilde bir ilişkisi vardır.

Tek bir anlamı جاء لا يحمل شيئاً (eli boş geldi) anlamını yansıtmak için şu ifadelerden her biri kullanılabilir: رجع بخُفّي حنين veya جاء صِفْر اليدين veya جاء بضرب أصدريه bütün bu ifadeler cümle düzeyinde eş anlamlıga da örnek teşkil eder. Bu ifadelerde kastedilen anlam lafzî anlamı değil, aksine mecâzî (yan) anlamları olduğu için; aynı şekilde tek bir siganın birden fazla anlamı ifade etmesine (iştirak-ı lafzî) örnek olarak verebileceğimiz, فلان لا يعرف قبيلاً من دَبير ibaresinin birçok anlama gelmesinden dolayı - örneğin aynı ifade, hem ما يعرف نسَبَ أمه من نسب ya da لا يعرف من يقبل عليه ممن يُدبر عنه ya da أنه لا يعرف الأمر مقبلا ومدبرا anlamlarında kullanılabilir, bu anlamlar kastedilebilir-, tek bir lafız itibâriyle değil ama terkip ve cümle bazında sözcüksel çok anlamlılıga dahildirler. Çünkü lafız kendi anlamlarında kullanılmakta, ancak kastedilen anlam, temel anlamı değil yan anlamı olmaktadır. Yan anlamının kastedildigini vurgulayan nokta, bunların deyim, atasözü, kalıp sözler olarak kabul edilip, bu anlamlarında kullanılmasıdır. Ancak, bunların deyim, kalıp söz, atasözü olarak görülmediği ya da öyle olduğunun bilinmediği zamanlar, lafzî anlamlarında da anlaşılabileceğinden bir anlam karışıklığına sebep olabilir. Anlam karışıklığı, anlam bulunıklığı ise daha önceden de sıkça vurguladığımız gibi lafzî, manevî ya da hâl (bağlam) karineleri ile ortadan kaldırılır.

Cümle düzeyinde bir çok anlamlılık oluşturan bir örnek olarak şu kullanımı da verebiliriz. فلان جِلْس بيته Bu anlatım, tek bir yapının birbirine zıt iki anlam taşıyabileceğine örnektir. Şöyle ki, aynı ifade, bir kişinin evden ayrılmaması, fitneden uzak durması anlamı kastedilerek medh için, evde kalmaya uygun (evde kalmış, evden çıkamaz bir duruma gelmiş) anlamı kastedilerek de medh için bir kişiye söylenebilir[1588].

---

anlatım içeren hikmetli sözlerdir. Mesel, herkes tarafından üzüntü, sıkıntı, sevinç ve mutluluklarında kullanılır ve belirli bir çevreye has değildir (Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 486; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 223-224.). Emsâl, ilk söylendiği şekliyle kullanılır, değiştirilmez. Dolayısıyla irâb hataları da bulunabilir, emsal nitelikli sözlerde, irab yanlışlığına vb. bakılmaz (Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 487, 488, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/104; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 224.). Kısaca, emsâl kıyas dışındadır. Duyulduğu gibi hikaye edilir. Örneğin أعط القوس باريها denir ve yâ'sı sakin kılınır, çünkü mesel böyle gelmiştir. Yine ضيعتِ الصيفَ اللبن de böyledir. Her ne kadar bu söz ilk kez müennes için söylenmiş olsa da müzekker için de söylense, müzekker hitapla değiştirilemez. Yani müzekker, müennes, ikil, çoğul hepsi için tek bir şekilde gelir (Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, s. 230; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 488; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II. 1449-1450; el-Kınnevcî, *el-Bulga*, s. 224-225; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 205-207.).

[1587] Krş. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 12.

[1588] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 11.

سفينة نوح "toplayıcı, biraraya getirici şey"; صبر ايّوب "aşırı dayanma gücü"; عصا موسى "eylem gücü, etkinlik" anlamlarında kullanılan[1589] terkiplere baktığımızda ise kastedilenin hiç de lafzî anlamı olmadığı görülmektedir. Bütün bu ifadelerde, bir şeylerden kinâye yapılmakta ve geçmişteki bir eylem çağrıştırılmaktadır. Aynı şekilde, ذو ve müennesi olan ذات edâtları, أب وأم وابن وبنت وأخ gibi başkalarına izafeti neticesi yeni bir delalet elde eden kelimelerle başlayan ibareler de burada zikredilmelidir. Örneğin, ذو الوجهين "iki yüzlü"; ذات البين "topluluğun mevcut olan hâleti"; أبـو العجب "daha öncesinde yapılmamış bir şey yapan yaratıcı"; أم الخبـائث "şarap"; ابن السبيل "yolcu"; بنت اليد "deve (nâka)"; بنات الطريق "küçük yollar"; أخـو السفر "çok yolculuk yapan, çok taşınan" anlamlarında kullanıldıklarında terkibin anlamı ile bu terkibi oluşturan her iki kelimenin anlamlarının toplamının aynı olmadığı görülür. Bizce, bu terkiplerin duruma göre kelimelerin toplamının anlamında kullanıldıkları durumlar da olacaktır. Ancak yukarıda bahsedilen anlamlarındaki kullanımlar, bunların kalıplaşmış sözler olduğunu gösterir. Lafzî anlamları ile kalıp söz anlamları, bir göstergenin birden fazla gösterileni olması demek olan çok anlamlılık bahsine girdiği için, tezimizde bu gibi konuların da ele alınması gerekmiştir.

Kalıp sözler içinde düşünülmesi gereken bir diğer husûs da lafız itibariyle iki baba için söylenen الأبـوان ifadesinin kalıp olarak "anne ve baba", yine lafız itibariyle "iki ay" anlamını yansıtan القمران ikilinin, kalıp söz olarak "güneş ve ay" anlamında kullanılması[1590] bir diğer ifadeyle tağlib olgusudur. Bu ikil yapılar, söylendiği konuma göre bazen lafzî anlamlarında (iki baba, iki ay) bazen de kalıp söz anlamında (ana ve baba, güneş ve ay) kullanılabilirler. Bu çerçevede, bu husûs da bizim kalıp sözler konumuza dahil olur. Ancak yukarıda örnek olarak verdiğimiz ibarelerin lafzî anlamlarında kullanılmaları, kalıp söz olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü kalıp sözlerde kastedilen anlam, lafzî anlamı değil mecâzî yan anlamıdır.

Kalıp sözler olarak ele aldığımız terkip, cümle ve ibareler (deyimler), anlamlarını -sık sık vurguladığımız gibi- lafızlarından değil cümle içinden, bağlamından alırlar. Örneğin, ضرب fiilini ele alalım. Bu kelimenin tek başına sözlüksel anlamı genel olarak, 'isâbet, çarpma, bir şeyi bir şeyin üzerine düşürme, vurma' şeklinde ifade edilebilir. Ancak, aynı kelime farklı terkipler içinde kullanıldığında, vazedildiği aslî anlamını bırakıp, *terkip yoluyla ya da diğer kelimelerle olan ilişkilerinden kazandığı* başka bir anlamı yansıtabilmektedir. Örneğin, aşağıda ضـرب kelimesi, asl-ı vaz'ında ya da genel medlûlünde olmayan farklı farklı anlamlar ifade etmektedir[1591]: ضرب في البـوق "üflemek"; ضـرب الخيمة "(çadır) kurmak"; ضرب عنه صفحاً "yüz çevirmek"; ضرب به عرض الحائط "görmezlikten gelmek, yüz çevirmek"; ضرب في الأرض "gitmek, uzaklaşmak ya da rızk aramak için çıkmak"; ضرب على يده "tutmak, hareket etmesini (tasarruf) engellemek; ضـرب الفحـل "nikahlamak ya da nikah etmeyi

---

[1589] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 10. Zu ile yapılan bazı kinâye örnekleri için bkz. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 461-462.

[1590] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 10-11.

[1591] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 5-6.

arzulamak"; ضرب له مثلا "vasfetmek, söylemek, açıklamak ve misal getirmek, örneklemek"; ضرب إلى كذا "meyletmek"; ضرب الدهر بيننا "bozmak ya da ayırmak, uzaklaştırmak"; ضرب على أذنه "duymasını önlemek, engellemek"; ضرب النقود "para basmak"; ضرب الجزية "cizye'ye bağlamak"; ضرب عليه الحصار "çevrelemek, sarmak, kuşatmak"; ضرب الشيئ بالشيئ "karıştırmak"; ضرب حديد بارد "soğuk demiri dövmek (etkilenmeyen bir şeye etki etmeye çalışmak)" gibi[1592].

وضع kelimesi de ضرب kelimesi kadar olmasa da birçok anlam için kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: وضع السلاح في العدو: savaşmak; وضع عينه عليه: elde etmeyi, ele geçirmeyi istemek (göz koymak); وضع الكتاب: tasnif etmek, telif etmek; وضع الكلام: uydurmak, iftira etmek, yalan söylemek; وضع يده عنه: elini çekmek; وضعت الحرب أوزارها: savaşın silahları bırakması yani savaşın bitmesi anlamına gelmektedir[1593]. Aynı lafızla yapılan şu deyimler de çok anlamlılığa örnek teşkil edecek yapıdadırlar: يضع بيضه في سلة واحدة: bütün malını tek bir projeye yatırmak; يضع العربة أمام الحصان: işi yanlış metotla yapmak ya da bir şeyi tersine çevirip neticeyi sebepten önce koymak, getirmek[1594].

Örnek verebileceğimiz bir diğer kelime de أخذ kelimesidir. Hemen hemen tüm kelimeler gibi bu kelime de cümle içinde girdiği ilişkiler çerçevesinde, bazı kalıplar oluşturarak birçok anlamlara gelebilir. Bazıları: أخذ إخذهم: bir şeyi benzer bir şekilde yapmak; أخذ بتلابيبه: başarmak; أخذ بيده: yardım

---

[1592] Bkz. er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Darabe, s. 505-506; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 572-574; Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 6, 141-147, 310-311. Darabe kelimesinin geçtiği ve yukarıda bahsettiğimiz farklı anlamlardan bazıları için geldiği âyetler için bkz. Nisâ, 4/101, Müzzemmil, 73/20; Enfâl, 8/12, Muhammed, 47/4, Nisâ, 4/34; Nahl, 16/75, sure ismi, 16/74, sure ismi, 16/12; Bakara, 2/26, Zuhruf, 43/57, Haşr, 59/21; İbrahîm, 14/45, Furkan, 25/39. Ankebut, 29/43. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 109-110; İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 497. Darabe kelimesinin terkip dahilinde kullanılabileceği anlamlar sadece bunlar değildir. Bunların dışında başka anlamlar için de kullanılabilmektedir. Örneğin: ضرب آباط الأمور: İşin gizli kalmış yerlerini bilmek; ضرب له أجلاً أو موعداً: süre belirlemek, randevü ayarlamak; ضرب أخماساً لأسداس: kandırmak, dolandırmak, hile yapmaya çalışmak, bir şey gösterip onunla başka bir şey kastetmek; aynı ifade günümüzde ضرب فلان أخماسه في أسداسه şeklinde bir işi enine boyuna iyice düşünmek anlamında kullanılmaktadır; لونه يضرب إلى الخضرة (yeşile çalmak) yakın olmak; ضرب بنفقه الأرض: korkmak; ضرب بيده: işaret etmek; فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً (Kehf, 18/11) âyetinde olduğu gibi duymalarını önlemek ya da uyutmak; ضرب عليهم الذلّة: zelil etmek; ضرب عليهم الليل: uzamak, uzun sürmek (طال عليهم); ضرب عينه: bakmak; ضرب في الماء: yüzmek; ضرب قبه: nabzı atmak, nabzı vurmak, kalbi çarpmak; ضرب له في ماله سهماً: malında ona nasib vermek; ضرب الليل عليه بجرانه: gecenin ağırlıklarını veya karanlığını üzerine atması; ضُرِبَ البلد: soğuk ve rüzgarın zarar vermesi; ضَرْب واحد: tarz, misâl, model, هذه الأشياء على ضرب واحد örneğinde olduğu gibi; ضُرِبت الأرض: yerin donması, buzlanması aynı şekilde günümüzde ضرب الموسم denilmektedir; ضربت عليه العنكبوت نسيجها: örtmek, kapatmak, üstünü kaplamak gibi. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 141-146. Bunların dışında ضربه البرد: (mahsüle vs.) soğuğun vurması; ضربه العقرب: akrebin sokması (bkz. aynı eser, s. 147); ضرب الرقم القياسي: rekor kırmak, (ضرب فلان الرقم القياسي في الرّبْع أو العَشْو örneğinde olduğu gibi, başarısız olmada da kullanılabilir, sonuncu olmakla rekor kırdı gibi); ضربة أعمى: kör vuruşu, sert ve acı verici vuruştan kinâyedir; ضربة قاضية: öldürücü vuruş (bkz. aynı eser, s. 311); يضرب على وتر واحد: aynı melodiyi tekrarlamak, aynı şeyi defalarca tekrar tekrar yapmak (tek telden çalmak) (bkz. aynı eser, s. 363); جاء يضرب أصدريه وأزدريه ve جاء يضرب أصدريه وأسدريه gibi ifadelerde, hiçbir şey yapamadan, alamadan, elde edemeden eli boş gelmek. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 74.

[1593] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 241-242.

[1594] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 364. Söz konusu kelimenin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımları ve anlamları için bkz. er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Vada'a, s. 874.

etmek, yardımcı olmak; أخَذ حِذْرَه: tetikte olmak; أخذ العدوَّ: esir etmek; أُخِذَ على غِرَّة: ansızın karşılaşmak; أخذ على نفسه: söz vermek; أخذه على يده: engel olmak; أخذ عليه الأرضَ: yeryüzünü ona dar etmek; أخذ عليه كذا: ...mesini ayıplamak, yadırgamak; أخذ للأمر أُهْبَته: hazırlanmak; أخذ مقعده: oturmak; أخذ من خاطره: hatırını, gönlünü almak, taziyede bulunmak; أخذت فيه الخمر: tesir etmek (sarhoş etmek); أخذه الداء: başına hastalık gelmek (نزل به); أخذه بذنبه: cezalandırmak[1595]. Bunların dışında أخذ عقله: aklını almak, korkuttu, şaşırtmak, büyülemek; أخذ المبادرة: diğerlerinden önce atılmak; الأخذ والعطاء: kişilerin karşılıklı taviz vermesi[1596].

Başka lafızlarla birlikte bir kalıp olarak kullanıldığında türlü türlü anlam ifade edenlere şu gibi ifadeleri örnek olarak verebiliriz. Burada vereceğimiz örnekler, lafzî anlamlarında yani kelimelerin toplamının anlamında da düşünülebildiklerinde bir çok anlamlılık oluşturmaktadırlar. Öncelikle ele alacağımız lafızlar, kinâye ve istiâre gibi yollarla gerçek anlamları dışında başka anlamlar da ifade edebilen, akrabalık ilişkilerine delalet edenlerdir. Lafzî anlamı ile kastedilen anlamı arasında bir başkalık bulunmakta, bununla birlikte kinâye yoluyla bazı çağrışımlar da yapmaktadır.

Bu lafızlardan biri أب lafzıdır. *Eb* lafzına baktığımızda, baba anlamından çıkıp başka kavramları da yansıtmak üzere terkibe girdiğini görürüz: أبو العجب sihirbaz ve büyücüden (Ebu Temmâm, Dehr'den kinâye yapmıştır), أبو مُرَّة ifadesiyle ise İblis'ten kinâye yapılır. أبي يغزو وأمّي تحدّث "Babam yapar, annem konuşur" sözü ise (bir adam savaştan gelir ve komşular ziyarete gelirler. Arkasından karısı, hemen başlar söylemeye: şu kadar kişi öldürdü, şu kadar kişiyi hezimete uğrattı, şu kadarını yaraladı diye. Oğlu şaşkınlık ifadesi olarak bu sözü söyler) bir olaydan kinâye deyimdir[1597].

Anne anlamında gelen *Umm* lafzı, أم آدم ifadesinde yeryüzünden, أمّ الخبائث ve أم الآثام، وأم الكبائر ifadelerinde şaraptan, أم العجب dünyadan, أم الفضائل ilimden, أم الفناء yine dünyadan, أم القرى Mekke'den (âyet: لِتُنذر أمّ القرى ومن حولها), أم الكبائر şaraptan, أم الندامة ise aceleden kinâye olarak kullanılan terkiplerdendir[1598]. Hatta, أم الولد ifadesiyle hem çocuğun annesi ifadesi kastedilebilir, hem de geçmiş bir olaya çağrışım yapılabilir. Bu terkip, gerçek, hakikî anneden kinâye olarak söylenir[1599].

[1595] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 27-29. Aynı kelimenin Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan anlamları ve örnekleri için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 144.

[1596] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 261.

[1597] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 25. أب kelimesi ile kişilerden kinâye yapılabileceği gibi içeçek ve yiyecek gibi besin maddelerinden, dağ gibi mekanlardan hattâ bazen hayvanlardan ve daha birçok şeylerden kinâye yapılmaktadır. İbn Sîde, *el-Muhassas* adlı kitabının onüçüncü cildinde bu konuya geniş yer vermiştir. Bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 174-180.

[1598] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 41-43. أب kelimesinde olduğu gibi أمّ kelimesiyle de birçok şeyden kinâye yapılabilir. İbn Sîde, bu kelimeyle yapılan terkipleri, kinâye yapıldıkları anlamları ile birlikte zikrederek bu kelimeye de geniş bir yer ayırmıştır. Bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 180-192.

[1599] Bu sözün şöyle bir hikayesi vardır. Anlatılır ki: iki kadın bir genç çocuk hakkında anlaşmazlığa düşerler. Kadı'nın yanında onlardan her biri çocuğun kendisine ait olduğu iddia eder. Kadı bu iddianın doğruluğunu tesbit etmek ister ve çocuğun iki parçaya ayrılmasına hükmeder. Kadınlardan birisi susup aldırış etmezken, diğeri atılır ve hayır der. Kadı anlar ki, o bağıran kadın çocuğun gerçek annesidir. Böylece bu tabir, hakikî ve sahte anneyi birbirinden ayırmak için söylenegelmiştir. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 264.

Eb ve *Umm* lafızları tek bir ifadede أمها وأبوها bir terkip oluşturarak çok farklı anlamlar da ifade edebilmektedir. Örneğin, فلان أم هذه المسألة وأبوها şeklindeki bir kullanımda kastedilen o kişinin bu konunun erbabı olduğu, konuyu en iyi bilenin o olduğu ve bu konuda asıl söz hakkının bu kişide bulunduğu anlatılır. المدينة بأمها وأبيها şeklindeki bir kullanımda ise anlam Şehrin tümü, tüm halkı kastedilir[1600].

İbn lafzına gelince, ابن أحلام النّيام ve ابن الطريق ve ابن مطفئة السراج terkipleri zina çocuğu anlamında; ابن السبيل yolcu ya da misafir; ابن يومه: tek günlük bebek ya da yarınını düşünmeyen kişi; أبناء السِّكَك sokak çocukları gibi; ابنة الرَّمْل Tavus kuşu; ابنة العنقود ve ابنة الكَرْم Şarap[1601]; بنو الأيام zamane çocukları, günümüz çocukları[1602]; ابن ساعته görüş ve duyguları her an değişen kişi[1603] gibi.

Kız çocuğu demek olan *Bint* sözcüğü ise, بنت بيت terkibinde, şerefli bir köke dayanan, evde kalmış (henüz evlenmemiş), ev işlerinde yetenekli olan, hattâ utanç kızdan kinâye olarak da söylenebilir; بنت اليوم terkibi ise zamane kızı anlamında kullanılır[1604]. بنات ألْبب terkibi kalpteki damarlar anlamına gelip, bununla kalbin yumaşıklığı, şefkat ifade edilir, (Terkip şöyle bir mesel içinde geçmektedir: تأبى له ذلك بنات ألبي). بنات البطون bağırsaklardan kinâye olup, aç kalmış için سكّنْ بنات بطنك şeklinde bir kullanım sözkonusudur. بنات احشا ise kalpler ve bağırsaklar, بنات الخدور bakireler, بنات الساعد terkibi ile ise parmaklar kastedilmiştir. Yine, بنات الصدر ve بنات الضمير sıkıntı (humûm) ve düşünceler, insanın gizlediği iyi ya da kötü sırlar, بنات الطريق ana yoldan ayrılan küçük yollar kastedilir. بنيّات الطريق ifadesi ile ise asılsız yalan ve efsaneler anlamı yansıtılır. بنات العين gözyaşları, بنات القلب insanın kalbinde gizlediği hayır ve şerden kinâye, بنت الدَّنّ (şarap kabının kızı) yani şarap demektir, بنت العنب de bu anlamda kullanılmıştır; بنت الدهر musibetten kinâyedir; بنت السر ve بنت الشفة ile kastedilen kelimedir. ما كلّمته بنت شفة ifadesiyle kastedilen budur. بنت الندامة terkibinde ise acele anlamı vardır[1605].

Akrabalık ilişkisine delalet eden أخ (erkek kardeş) lafzı da bazı terkiplere girerek farklı birçok anlamlar ifade eder. Örnegin, أخو سفر çok yolculuk yapan, çok taşınan kişi için söylenir; أخوك ifadesi benzer yani شبيهك anlamında kullanılabilir. أخو الموت ifadesi uykudan kinâye iken[1606], إخوان في السلاح

[1600] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 265.

[1601] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 20-23. İbn kelimesiyle yapılan kinâyeler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 192-209.

[1602] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 61. Bint kelimesiyle yapılan kinâyeler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 209-217.

[1603] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 260.

[1604] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 272.

[1605] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 54-61.

[1606] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 29-30.

ifadesi, birlikte savaşmış ya da askerlik hizmeti yapmış askerlerden kinâye olarak silah arkadaşları anlamına gelmektedir[1607].

Vücut organları ile yapılan terkiplere de rastlanmaktadır ki, bunlarda kastedilen anlamlar, diğer örneklerde olduğu gibi lafzî anlamlarında ele alınmamalıdır. Örnegin, *Enf* (أنف) ile ilgili en ilginç çekici kalıplardan biri حتف أنفه terkibidir ve مات فلان حتف أنفه şeklinde bir söz içinde kullanılarak, kişinin, vurulma, yakılma ya da herhangi bir tehlikeye maruz kalmaksızın âdi bir şekilde (örn. yatağında) ölmesini ifade eder. Hâlid b. Velîd'ten şöyle bir söz aktarılmıştır: لقد لقيت كذا وكذا رحفاً وما في جسدي موضع شبر إلا وفيه ضربة أو طعنة أو رمية، وها أنذا أموت حتف أنفي كما يموت العير فلا نامت أعين الجبناء[1608]. Burnunun ötesini göremediği ifadesi veren فلان لا يرى أبعد من أنفه sözüyle ise kişinin kısa görüşlülüğünden kinâye yapılır[1609]. دس أنفه في عمل غيره "burnunu başkasının işine sokmak", işine karışmak için kullanılırken, aslında sokulan burun diye bir şey yoktur. دعس على ذيله kalıbı, birine engel olmak, onu hafife ve alaya almak için kullanılırken benzeri bir ifade olan دعس على رِجْله deyimi de birisinin bir işi yapmasına engel olmak anlamına gelir[1610].

Ağzımızın içindeki organı ifade eden *lisan* sözcüğü de birçok terkip içinde farklı anlamlar yansıtır. لسان الحال dış görünüşün delalet ettiği durum ve keyfiyet; لسان العرب Arap dili; لسان القوم bir grup yerine ya da adına konuşan sözcü; لسان الله terkibinde hüccet ve kelamı (فلان ينطق بلسان الله ifadesi gibi); لسان الميزان terazinin dili; لسان النار ateşin alevi ya da dil şeklinde bir şekil oluşturduğu görüntü[1611]; جَرْح اللسان dil yarası, (جرحه بلسانه ifadesinde olduğu gibi, ona sövdü, küfretti, onu ayıpladı vb. demektir), şu beyit güzel bir örnek verilmektedir[1612]:

جراحات السنان لها التئامٌ ولا يلتام ما جرح اللسان

Çünkü القول ينفُذُ ما لا تنفُذُ الإبر (İğnenin delemediğini söz deler) gerçeği vardır[1613]. اربط لسانه ifadesinde ise tutulan dil, organ değil, konuşma kabiliyetinin yitirilmesidir[1614].

Yine vücut organlarımızdan olan *Ayn* sözcüğü de farklı terkiplere girerek birçok kalıp ifadesinin oluşumunu sağlamıştır. ذرُّ الرماد في العيون kandırıp onu doğru yoldan sapıtmak ve hakikatı ondan gizlemek

---

[1607] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 262. Yeri gelmişken, أخ kelimesinin bir kullanımından da bahsedebiliriz. تركته أخا الشر، وتركته أخا الخير yani تركته بخير و تركته بشر demektir. Şu kullanımlar da söz konusudur: كلّمته أخا (أي مريضاً)، تركته أخا الفراش (أي سِراراً) السرّ vb. Geniş bilgi için bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII, 221.

[1608] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 83.

[1609] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 259.

[1610] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 290.

[1611] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 206-207.

[1612] Kimseye nisbet edilmemektedir. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VIII, 108.

[1613] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 75

[1614] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 265.

durumunda ذرّ فلان الرماد في عين فلان şeklinde söylenir[1615]; حامد العين terkibiyle kastedilen, gözyaşı az olan kişi için söylenen ve kalbin sert ve katılığından kinâyedir[1616]. سقط من عيني deyiminde ise gerçekte gözden düşen birşey yoktur, aksine bahsedilen kişinin artık indimizde saygınlığı, değeri kalmadığına işaret edilmektedir[1617]. Güzel bir deyim oluşturan şu ifade ise يسرق الكحل من العين "Sürmeyi gözünden çalmak", aşırma ve hırsızlık yapmada usta kişiden kinâye için kullanılmaktadır; يطيّن عين الشمس ifadesinde güneşin gözü olduğu izlenimi verilmekte, ancak bununla apaçık olan gerçeği örtmeye çalışandan kinâye olarak "Güneşi balçıkla sıvamak" anlamı kastedilmektedir[1618]. أكلها بعينيه iyice süzmek, uzun uzun bakmak ve (bakılan) şeyi arzulamak kastedilirken, انضرب على عينه terkibinde beklenilmeyen bir şeyle karşılaştığı anlatılmaktadır[1619]. Çocuğundan bahsederken annenin söylemiş olduğu ربّيته بدموع عيني ifadesiyle kastedilen itina ve özendir[1620]. الدفع عيناً terkibinde peşin ödemek anlamı mevcuttur[1621].

Vücut organlarımızdan birini oluşturan *Uzn* (أُذُن) kelimesi, teşbih sonucu küçük bir parça hükmüne girmekte ve أعطى من الشاء أُذُنها (devede kulak) ifadesinde çok küçük bir parçayı yansıtmaktadr[1622]. جاء لابساً أذنيه terkibine girerek gaflet içinde, جاء ناشراً أذنيه ifadesinde ise aşırı istekli, arzulu bir şekilde gerçekleşen bir eylem anlatılmaktadır. Bu çerçevede لبس فلان لفلان أذنه ve لبست على ذلك أذني şeklinde ifadeler kullanılabilmekte ve kulaklarını kapamak, gafil olmak, bir şey karşısında susmak gibi anlamlar anlatılmaktadır[1623].

ثمرة القلب terkibi insanın en sevdiği şey için istiâre edilir. Bazen de çocuktan kinâye yapılır. Oğlu Yezîd'e kızmış ve küsmüş olan Muâviye'ye hitaben söylediği söylenen el-Ahnef b. Kays (ö. 72 h.)'ın şu sözünü burada zikretmek gerekir: يا أمير المؤمنين: أولادنا ثمرة قلوبنا وعناد ظهورنا، ونحن لهم سماء ظليلة، وأرض ذليلة، إن غضبوا فأرضهم، وإن سألوا فأعطهم، ولا تكن عليهم قُفلاً فيملّوا حياتك، ويتمنوا موتك (Müminlerin emiri! Çocuklarımız, bizim kalp

---

[1615] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 293

[1616] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 75

[1617] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 125.

[1618] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 251-252.

[1619] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 264-265.

[1620] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 268.

[1621] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 291.

[1622] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 34. Aynı anlamda أعطاه من الجمل أذنه şekli de kullanılmaktadır. Bkz. Aynı eser, s. 263. Aynı yaklaşım ذكر من الجمل أذنه gibi bir ifadeye de girmiştir, konunun hafif bir şekilde değinildiği anlatılmaktadır. Bkz. Aynı eser, s. 293.

[1623] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 74, 205. جعل كلامه دبر أذنه gibi kullanımda ise, sözün, dinleme organı olan kulağın arkasına atılması ile, ilgi verilmediği, dikkate alınmadığı ifade edilmektedir. Bkz. Aynı eser, s. 76.

meyvelerimizdir...)[1624]. ختم على قلبه şeklindeki ifadeler de *kalp* lafzının kullanılarak güzel deyimler oluşturulan bir örneğini teşkil eder[1625].

Terkip içinde en fazla kullanılan vücut organlarından biri *Yed* (el) lafzıdır. اغْسِلْ يدَك من فلان: ifadesi, ondan ümidini kes, ondan bir şey umma anlamındadır[1626]. أيدي سبا terkibi ile kastedilen ise her yer, her yöndür (ذهب القوم أيدي سبا şeklinde kullanım dikkate alınmalıdır[1627]. بطن اليد terkibi, istiâre olarak avuç içi demek iken, بسَطَ عليه يده şeklindeki bir terkipte, himaye anlamında, onu himayesine aldı anlamında gelmektedir[1628], خرج من تحت يده kalıp ifadesinde kastedilen anlam, o kişinin yanında eğitildiği ve terbiye edildiğidir, bu anlamda خرج فلان من تحت يد فلان şeklinde söylenir[1629]. سُقِطَ في يده ve سقط بيده ifadelerinde, bir kişinin yaptığı ya da yapmadığı ya da yapamadığı bir fiilden dolayı pişman olan, üzülen ve hayıflanan kişi için söylenir. Bu anlamda âyet de gelmiştir[1630]. Rivâyete göre, koyun güden bir bedeviye "bunlar kimin?" diye sorulduğunda bedevî: لله في يدي şeklinde demiştir. Yed lafzı burada mülk anlamında kullanılmıştır[1631].

Vücut organları ile ilgili vermek istediğimiz bir diğer lafız ise *Ra's* (baş) lafzıdır. Bu lafız, bilinen vücut organını anlatmakla birlikte, birçok terkibe girerek benzerlik ilişkisiyle daha birçok anlamlar için kullanılabilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: رأس الأمر işin başı, رأس المال، رأس الشهر، القوم، رأس الجبل، رأس السنة... (sırasıyla, ana mal, ay başı, lider, zirve, yıl başı...), برأس رأس ifadesinde ise eksiksiz, fazlasız tam tamına başa baş, eşit oranda anlamı kastedilmekte, bir diğer ifadeyle "ne kâr ne

---

[1624] Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 72-73.

[1625] Bu kalıp kullanıldığı âyet de vardır. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 96.

[1626] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 35.

[1627] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 47.

[1628] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 51.

[1629] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 97.

[1630] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 125. Benzeri bir ifade de عضّ على يده terkibidir, pişman oldu, geçenlere hasret çekti, iç yandı anlamına gelir. Bu terkipte gelen âyet de vardır: ويوم يعضّ الظالم على يديه Aynı şekilde عضّ إصبعه da böylecidir. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 160.

[1631] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 177. Yed lafzının daha birçok kullanımları vardır. Örneğin, خبُرَ يدي terkibi bunlardan biridir, فلان خَبُرَ يدي ya da أنا خابره وعاجنه şeklinde söylenerek, onu ellerimle yapmışcasına hakkıyla bilirim demektir (s. 287). سحب يده terkibi, سحب فلان يده من كذا ifadesinde karışmamak, uzak durma olarak ifadesini bulmuştur (s.. 301), في قبضة يده terkibi, هو في قبضة يدي şeklinde söylenerek egemenlik anlamı verilmiştir (s. 328), يعض اليد التي أطعمته kendisine iyilik yapana kötülük yapmak (s. 364), يقبّل اليد التي تضربه kendisini döven eli öpmek, yani cezalandırmayı tevazü ile kabul etmek (s. 365), ما حسنٌ ظهري مثل يدي başkasına dayanmamak, yaslanmamak, kendi işini kendin yapmak (s. 215), يد الرجل kişinin grubu ve yardımcıları (s. 248), يده مقبوضة cimri'den, eli sıkıdan kinâye, يدي ورجلي (o benim elim ayağım) kişinin geçimini sağlayan ona yardımcı olan kişiden kinâye (s. 250), ما في يدان الأمر بهذا ifadesiyle işin, kişinin gücü dışında olduğu, الأمر في يدي ifadesinde ise gücü dahilinde olduğu anlatılmak istenmektedir. Çünkü el, burada güç demektir (s. 217). Buna bağlı olarak birine el uzatmak yani مدّ إليه يده biçimi, yardım etmek, yardımcı olmak anlamına gelecektir (s. 219). Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât* s. (parantez içlerinde belirtilmiştir).

de zarar" ifadesi yansıtılmaktadır[1632]. حطّه على رأسه kalıbı, حط فلان فلاناً على رأسه örneğinde olduğu gibi, birisini başının üstüne koymak, yani sözü edilen kişiye önem vermek, aşırı ikramda bulunmak, kadrini hakkıyla bilmek anlamı kastedilmektedir[1633]. ركب هواه şeklinde kullanılan ركب رأسه ifadesi ise düşüncesizce başına buyruk gitmek (burnunun doğrusuna gitmek) ya da kendi görüşüne sarılmak ya da sapıklığında devam etmek ya da istediği şeyde inat edip ondan vazgeçmemek anlamını yansıtmaktadır[1634].

B - YAPISAL ÇOK ANLAMLILIK

Bir bilgisayar reklamından alınan şu slogana bakalım: "America grew up listening to us. It still does." Burada ikinci cümledeki "does" yardımcı fiilinin atıfta bulunduğu fiil "to grow up" mı yoksa "to listen" mı olduğu açık değil. Şu halde "Amerika hâlâ bizi dinliyor, demek ki büyüyor" veya "Amerika hâlâ büyüyor, demek ki bizi dinliyor." şekli kastediliyor ama hangisi. Görünen o ki, bu kasten oluşturulmuş ve her ikisinin de anlaşılması istenmiştir. Yine bu cümlenin Türkçe'ye "Amerika bizim tavsiyelerimizi alıp yol aldı. Hâlâ alıyor." şeklinde tercüme edilmesi[1635] de aynı şekilde bir müphemliği ve cümlenin kendi yapısından kaynaklanan yapısal çok anlamlılığı barındırmaktadır.

Bir başka örnek: "Brahms'ın iki keman konçertosu çalınıyor". Bu cümlenin iki anlamı bulunmaktadır. (a) İki tane keman konçertosu çalınıyor, (b) İki keman için bir konçerto çalınıyor. Her iki anlam da, cümlenin yapısına bağlı olduğundan böyle bir duruma *yapısal çok anlamlılık* adı verilmektedir. Esasında burada iki ayrı cümle bulunmakta ve bunlar bir raslantı sonucu eş-sesler ile telaffuz edilmektedir. Başka bir deyişle bu iki cümlenin dış yapı'ları birbirlerinin benzeri olduğu halde, iç yapı'ları birbirlerininkinden ayrıdır. Örneğin, "İki (Sıfat) keman (İsim) konçertosu (İsim)", burada "keman konçertosu" (ikisi birlikte) bir isim grubudur ve anlamı: "İki tane keman konçertosu" şeklindedir. Aynı şekilde "İki (sıfat) keman (isim) konçertosu (isim)", burada "iki keman" (ikisi birlikte) bir isim grubudur ve anlamı: "İki tane keman için konçerto" şeklindedir[1636]. Yukarıda sözün anlaşılabilmesi için önce biçimin "iki keman konçertosu" veya "iki keman-konçertosu" şeklinde belirlenmeden, kelimelerin tek tek anlamlarından giderek, cümlenin genel anlamını doğru olarak çıkarmak mümkün değildir. Şu halde, bir cümlenin anlamından önce, biçimi bilinmeli, cümlenin iç yapısı ve cümle içindeki kelimelerin birbirleri ile olan bağlantısı, yani cümlenin "biçim"i ortaya çıkarılması gerekir. Çünkü "anlamı öngören şey biçimdir"[1637].

Yapısal çok anlamlılık bir bakıma, "görünümsel çok-biçimlilik" denebilecek optik aldanmaya benzemektedir. Bir kare küp çizilirse bazen üstten bakılan tam bir kare küp bazen de alttan bakılan bir yarım kare küp görülür. Burada bir "çok-biçimlilik" vardır. Dış yapıları bakımından birbirlerine

---

[1632] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 111-113. Yine, رأس الحية ifadesi (yılanın başı) kötülüğün gizlendiği yerden, رأس الخيط terkibinde ise (ipin başı) işin başlangıcından kinâye yapılmaktadır. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 294

[1633] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 89.

[1634] Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât*, s. 117.

[1635] Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 133

[1636] Başkan, *Lengüistik Metodu*, s. 108-110.

[1637] Başkan, *Lengüistik Metodu*, s. 114.

benzeyen bu iki şekli ayırmak için, kare küpün arkada kalan kısımları düz çizgi yerine noktalı çizgi ile gösterilir. Böyle bir çizim ise kare küpün iç yapısını belirtmek olur[1638].

Sözcük düzeyinde çok anlamlılığı kabul etmeyen Sabahat Tura, çok anlamlılığı:"Bir tümcenin birden çok anlamsal yorumu vardır" şeklinde tanımlıyor ve buna örnekler veriyor. Biz, verdiği bir örneği buraya alıntılıyoruz: "Polis tutuklaması yasa dışıydı." Örnekteki "çok anlamlılığın nedeni, düşünsel yapıda ayrı ayrı görüntüleri olan iki kesinkes değişik iletinin, değişik dönüşümler sonucu, aynı yüzeysel yapıda olmalarıdır." dedikten sonra şöyle devam ediyor:

Polis tutuklaması yasa dışıydı. (tek yüzeysel yapı)

a. [(Polis kimi insanları tutukluyordu) yasa dışıydı] (ilk düşünsel yapı)

b. [(Kimi insanlar polisleri tutukluyordu) yasa dışıydı] (ikinci düşünsel yapı)

Demek oluyor ki, çok anlamlı tümcelerin en az iki ayrımlı düşünsel yapısı var. Çok anlamlılık, cümlelere özgü bir anlam olayıdır. Tümceler bir bağlamda sözce olarak kullanıldıklarında çok anlamlılık genelde son bulur[1639].

İbn Fâris, *es-Sâhibî* adlı kitabında, Feale yapısının da iki zıt manaya gelebileceğini söyleyerek şu örnekleri veriyor: بِعْتُ الشيء، وبعتُه: اشتريته، ورَتَوْتُ الشيءَ: أرخيتُه، وشدَدْتُه، وشَعَبْتُ الشيءَ: جمعته وفرّقْتُه gibi[1640]. Örneklerde görüldüğü gibi, sarfî bir siganın böyle iki zıt manaya gelmesini biz, ezdâd kaynaklı yapısal çok anlamlılık türü olarak niteliyoruz.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında bir tanım yapmak gerekirse, yapısal çok anlamlılığı şu şekilde tanımlayabiliriz: *Bir siganın, bir yapının, bir terkibin ya da bir cümlenin, sözcüksel anlamları tek olduğu halde, birden fazla anlama gelebilmesi, birden fazla işlev için kullanılabilmesidir.*

Cümlelerde birden fazla anlam ihtimali bulunması, bazen, duruma göre bizce bağlamsal çok anlamlılık olarak da değerlendirilebilir. Çünkü bu tür çok anlamlılıkta, kelimeler ve cümleler, kendi anlamlarında kullanılmakta, ancak bağlama göre değişik anlamlar ifade edebilmektedir. Bağlamsal çok anlamlılığın kabul edilmesi durumunda, bu konuya, sözcüksel ve yapısal çok anlamlılığın dışındaki örnekler girer. Kelimeler ve terkiplerin lafzî anlamları dışında da kullanılmaları sözcüksel çok anlamlılığın; sarfî (siga) ve nahvî (edâtlar) bir yapının birden fazla anlama gelebilme ihtimali de yapısal çok anlamlılığın, bunun dışındaki durumlar ise bağlamsal çok anlamlılığın çerçevesinde işlenebilir. Ancak, biz burada sözcüksel ve yapısal olarak iki çeşit çok anlamlılık türünden bahsedecek ve bize göre bağlamsal çok anlamlılık olarak değerlendirilebilecek olan örnekleri de yapısal çok anlamlılıkla birlikte ele alacağız.

Nerede kaldın? cümlesine bir bakalım. Bu cümleyi bir bütün olarak ele alıp anlamını araştırırsak, karşımıza en az iki değişik anlam çıkar: (1) Bu saate kadar nerelerdeydin? (2) Hangi otelde geceledin? gibi. Bu iki anlam arasında da büyük farklar vardır. Eğer bu cümle yazılı verilmişse, hangi anlamının kastedildiğini çıkarmak imkansız olacaktır. Ancak, böylesine soyutlanmış ve yalınlaştırılmış cümleler yalnızca dilbilgisi kitaplarında karşımıza çıktığı ve gerçek yaşamda, konuşmada olsun, yazılı olsun, cümleler hep bir bütün içinde, belli bir durumda ve bağlamda geçtiği için, yakın ve uzak çevredeki öteki cümleler ya da ortam, yanlış anlamaları önleyecektir. Eğer bu cümle, 3'te geleceğine söz verip de

---

[1638] Başkan, *Lengüistik Metodu*, s. 123.

[1639] Tura, *"Anlam ve Yorum"*, s. 111.

[1640] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 226.

5'te gelen bir arkadaşa söyleniyorsa /bu saate kadar nerelerdeydin/ anlamı kastedilmiş olur. Bu ortamda söylenen cümle, dilbilgisel açıdan bir soru cümlesi olsa da, cevap bekleyen yansız bir soru olmaktan çok, bir sitem duygusunun ifadesidir. /Hangi otelde geceledin/ anlamına gelince; ortam, tatilden yeni dönen bir arkadaşla yapılan bir konuşma olabilir. Bu ortamda, vurgu bir özellik göstermeyeceği gibi, soru, gerçekten cevap beklemektedir, çünkü yansız bir sorudur[1641].

1- Sarf ve Nahvî Yapılarda Yapısal Çok Anlamlılık

Yapısal çok anlamlılığı hem ses düzeyinde hem sarf hem de nahiv düzeyinde ele almak mümkündür. Sarf ve nahiv düzeyinde meydana gelebilecek yapısal çok anlamlılık örnekleri ayrı başlıklar altında incelendiğinden burada sadece sesle ilgili olana sadece iki örnek vermekle yetineceğiz. Çünkü, sesle ilgili yapısal çok anlamlılık tamamen tesadüflere dayanmaktadır. Bu iki örnek yazılı dilde değil ama sözlü dilde bir karışıklığa sebep olabilir, ancak her zaman olduğu gibi burada da bu karışıklık, ihtimal, bağlamla çözülebilir. Örnekler şunlar: ولما وصل الضيف تقدم حاملاً العلم إلى المنصة Bu ifade duyulduğunda ولما وصل الضيف تقدم حاملَ العلم إلى المنصة ifadesi ile karışabilir. Burada حاملا kelimesinde iki sakinin birarada bulunması görmezlikten gelinip elifin uzatılması bu karışıklığı önleyecektir. Aynı şekilde radyo'dan duyduğumuz سافر مندوبو الرئيس إلى العواصم العربية ليدعوا الملوك والرؤساء إلى الالتزام بسياسة عربية واحدة ضد المصالح الأمريكية إذا أعطت أمريكا الاسلحة والطائرات للعدو الصهيوني gibi bir ifadede bir temsilcinin mi yoksa birçok temsilcinin mi bulunduğu ancak siyakla ya da iki sakinin birarada bulunduğuna dikkat edilmeksizin مندوبو الرئيس kelimesindeki vâv'ın meddedilmiş olunmasıyla anlaşılabilir[1642].

a- Sarfî Yapılara Örnekler

Tek bir yapı (cümle de dahil), çok anlamlıdır ve siyak dışında kendisine nisbet edilebilecek bütün anlamlara aynı düzeyde yaklaşır. Ancak, bir yapı, siyak içerisinde lafzî, manevî ve hâli karinelerin belirlediği tek bir anlam ifade eder[1643]. Çekim yapılarına baktığımızda örneğin müenneslik

---

[1641] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 43.

[1642] Bkz. Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 297.

[1643] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, 164, 165, 371-372. Sarfî bir birim olarak *elif-lam*, ism-i fâil ve mef'ûlun başında ism-i mavsûl olarak gelebilir. Elif-lam, tarif harfi olabilir: ahdiyye (ahd-ı zikri, ahd-ı zihnî, ahd-ı hudûrî), cinsiyye, zâid (zâid lâzım, zaîd gayr-ı lâzım). Kısaca mavsûl olarak, tarif olarak (ahdî ve cinsî), zâid ve nâib (muzmar muzâfun ileyhten, zâhir muzâfun ileyhten nâib olarak) gelebilir. Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 63-70; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 52- 62. Aynı şekilde nûn da isim olarak (nun-u nisve gibi) ve harf olarak gelebilir (tekit nunu, sakil ve hafif olarak, nun-u vikâye ve tenvîn gibi). Tenvîn ise temkîn tenvîni, tenkîr tenvini, mukâbele tenvini, ivaz tenvini (harften, isimden, cümleden ivaz) ve fâsıla tenvini olarak çeşitli türlere ayrılır. Bkz. el-Beyûmî. *Fethu'l-habîr*, II, 133-136.

Rummânî'nin bazı harflere yapmış olduğu taksimler ise sarfî yapısal çok anlamlılık cihetiyle ilgi çekicidir. Örneğin, onbir çeşit eliften bahsetmiştir. Bunlar şöyledir: Elif-i asl (أتى gibi), elif-i vasl (اِذْهبْ gibi), elif-i kat' (أكْرِمْ gibi), elif-i istifham (أ زيد عندك؟ gibi), elif-i takrir (hakemin أ له عليك كذا وكذا؟ demesi gibi), elif-i îcâb (... أنستم خيرَ gibi), elif-i edât (إنْ، أو، أم gibi), elif-i cem (أنفس، أكلب yani أفعل veznindekiler), elif-i mâ lem yüsemma ismuhu (أكْرِمْ'deki elif gibi), elif-i tahyîr (إمّا'deki gibi), elif-i tahbîr (أمّا'daki gibi). Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 143-145.

Yedi çeşit he vardır: He-i izmâr (زيد ضربته buradaki he, Zeyd'ten kinâyedir dolayısıyla he-i kinâye olarak da adlandırılır), he-i te'nîs (طلحة gibi), he-i imâd (إنّه أنا الله العزيز الحكيم (Neml. 9) âyetinde olduğu gibi), he-i vakf (ماهيَهْ gibi), he-i nudbe (وازيداه gibi), he-i asliyye (تويه gibi). Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 145-146.

On çeşit ye vardır: Ye-i izafet (ضاربي، ضرَبَني gibi), ye-i asliyye (يقضي، المهدي gibi), ye-i muhlaka (سلقى، يسلقي gibi), ye-i tenis (إضربي، لا تذهبي gibi), ye-i ıtlâk (kafiye ve fâsılalarda söz konusudur), ye-i munkalibe (غزو'dan يُغزَى gibi), ye-i tesniye

te'sinin bazen fiil (فتحتْ) ve ismi (طالبة) müennesleştirdiği, bazen ise tek bir şeye delalet etmek için kullanıldığını (تفّاحةٌ), bazen de mübâlaga için (فعّالة yapısında olduğu gibi) geldiğini görebiliriz. Aynı şekilde elif-nun'un bazen hakikî müsenna için (البيتان gibi), bazen de mutabakat için (البيتان الجميلان gibi) geldiğini görürüz. Bazı durumlarda ise elif-nun, fiilin sonuna gelerek, elif harfi ikile, nun ise ref' alâmetine delalet eder. Aynı şekilde, merfû ismin, hem fâil, hem naib-i fâil, hem de kane'nin ismi, inne'nin haberi, mübteda, haber ve tâbi olarak gelebilmesi; mansûp ismin, beş mef'ûlden biri, hâl, temyiz, müstesnâ, muzâf münâda, muhtass, müşteğal anh, tâbi vb. olabilmesi de bir yapının birden fazla işlevselliği çerçevesinde yapısal çok anlamlılığa girmektedir[1644].

Yapısal çok anlamlılık dahilinde, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbeh vs. müştâk isimlerin vasfiyyet özellikleri unutulup, alem olarak kullanılmaları (حسن ، أشعب ، شريف، طاهر gibi); masdarın isim oluşu unutulup, fiilin yerine konulması (ضرباً زيداً gibi); fiilin fiilliği unutulup, ism-i alem manasına nakledilmesi (يزيد ، يشكر gibi); zarftaki zarfiyet anlamı unutulup şart, istifham edâtları olarak kullanımı (حيث ، أين ، متىgibi); هنا ، ثم gibi kelimelerdeki mekana işaret özellikleri unutulup bunların zarf anlamında kullanılması; منذ ، مذ harflerindeki harfiyet anlamı unutulup bunların cümlelerle birlikte getirilerek ibtidâ-i gâye anlamında zarf olarak kullanımı; ما ، من ve Eyy lafızlarındaki mavsûl anlamı unutulup bunların şart ve istifham vs. için kullanılmaları, bütün bunlar, nakil kabilinden ve tek bir sarfî yapının işlevsel çok anlamlılığı türünden örneklerdir[1645].

Fiil sigaları da böyle bir taadduda ve ihtimâle müsaittir. Örneğin أفعل sigasına bakarsak, bu siganın anlamının ta'diye, bir şeyin bir sıfatta bulunması (مصادفة الشيء على صفة), selb, izâle, bir şeyi bir şey sahibi yapma (sayrûret), bir şeye girme, istihkâk, ta'rîz (sunma), temkîn olabileceğini; yine فعّل yapısının sigasının anlamının teksîr, bir şeyi fiilin aslına nisbet, bir şeye yönelme (teveccüh), bir şeyi kabul etme olabileceğini görürüz[1646].

(صاحِبَيْك gibi), ye-i cem (مسلميك gibi), ye-i ivaz (tenvine ivaz olarak getirilen مررت بزيدي gibi), ye-i hurûc. Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 146-149.

Sekiz çeşit nûn vardır: ref nûnu (nasb ve cezm alâmeti olarak muzâri fiilden düşen تفعلين، يفعلون، يفعلان'deki nunlar gibi), tesniye nûnu (الزيدان gibi), cem nûnu (المسلمون gibi), tekit nûnu (اضربَنْ، اضربَنّ gibi), sarf nunu (زيداً gibi, tenvin olarak adlandırılır), nûn-u muzâri (فعلانْ، غصبانْ، عثمان'deki nûnlar gibi), aslî nûn (حسن gibi), kelime içindeki zâid nûn (ضيفنْ gibi). Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 149-151.

Yedi çeşit te vardır: Te-i cem (مسلمات gibi), tekil tenis tesi (vasl halinde te, vakf halinde he şeklinde olan, نِعْمة gibi), te-i aslîyye (بيت gibi), te-i zâide (عنكبوت، رهبوت، رحموت gibi, bunların aslı, رهب، رحم، عنكب şeklidir), te-i ivaz (çoğul yapınca ivazdan dolayı düşürülen te, بنات، أخوات gibi), te-i bedel (ستْ'deki te gibi), te-i mulhaka (عفر kökünden gelen عفريت gibi). Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 151-153.

[1644] Bkz. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 164-165.

[1645] Geniş bilgi için bkz. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 98, 119-120, 164-165.

[1646] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 164. Fiil sigalarının (vezinlerinin) kullanıldığı anlamlar için bkz: İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 290-308; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 104-105, 226; Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 36-37; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 178; Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fî fikhi'l-luga*, s. 337-338.

Yapısal çok anlamlılık oluşturan bir diger faktör de, hem fiil hem de isim sigalarının aynı vezinlerde gelebilmeleridir. Her ne kadar genel olarak isimlerin, sıfatların (müştakların) ve fiillerin kendilerine has, diğerlerinden farklı sigaları olsa[1647] da, bazı sigalar, yapılar hem isim hem de fiil için ortak olarak kullanılabilmektedir. Örneğin bu sigalardan şunları sayabiliriz: فَعَل، فَعِل، أَفْعَل، فَعَّلَ، فاعَل Bu sigalar, şu örneklerde görüldüğü gibi aynı olsa da birisi isim diğeri fiil olarak gelmektedir: كَتَبَ، جَمَل؛ حَذِر، عَلِمَ؛ أبيض، أقدَمَ؛ جعفر، دَحْرَجَ؛ خاتم سابَقَ gibi[1648].

aa - Sigaların Birbiri Yerine Kullanılmaları

Burada bir siganın başka bir siganınyerine kullanılması çerçevesinde, mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve sıfat-ı müşebbeheye birkaç örnek vermek istiyoruz. Örneğin, bir *mastar*, *emir fiili* yerine (örn. فضربَ الرقاب âyetindeki gibi yani فاضربوا demektir) kullanılabileceği gibi[1649], *mef'ul* yerine de kullanılabilir; mastar zikredilir, mef'ûl kastedilir: خلْق الله yani مخلوق الله demektir[1650]. ولا يحيطون بشيء من علمه (Bakara, 2/255) âyetinde de aynı durum söz konusudur, معلومه demektir. Yine صنع الله yani مصنوع الله demektir[1651]. Bir başka örnek de بدم كذب (Yûsuf, 12/18) ifadesidir, مكذوب şekli kastedilmektedir[1652].

Mastar, *ism-i fâil* yerine de kullanılabilir; mastar zikredilir, fâil kastedilir. فإنهم عدو لي (Şuarâ, 26/77) gibi. Bu sebeple mastar, âyette olduğu gibi müfret gelmiştir[1653]. إن أصبح ماؤكم غوراً (Mülk, 67/30) ifadesinde de mastar, ism-i fâilin yerine geçmiştir, kastedilen غائراً şeklidir[1654].

Kendi aslî fonksiyonu dışında başka bir fonksiyonda kullanılan sigalardan biri de *ism-i fâil* sigasıdır. İsm-i fâil, mastar yerine konulabilir, ليس لوقعتها كاذبة (Vâkıa, 56/2) âyetindeki gibi, yani تكذيب şeklindedir[1655]. İsm-i fâil, ism-i mef'ûl yerine de konulabilir: خُلِقَ من ماء دافق (Târık, 86/6) gibi, yani مدفوق demektir. لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم (Hûd, 11/43) gibi, yani لا معصوم demektir[1656]. Aynı duruma سِرٌّ كاتم (yani مكتوم şekli kastedilmekte), عِيشةٍ راضيةٍ (Hâkka, 69/21) (yani مرضيَّة بها kastedilmekte), جعلنا حرماً آمِناً

[1647] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 136.

[1648] Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi'l-luga*, s. 338.

[1649] er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 231-232.

[1650] Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 94.

[1651] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466.

[1652] Bkz. Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 119, 164-165.

[1653] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466.

[1654] Bkz. Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 119, 164-165.

[1655] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 94; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 232.

[1656] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 224; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 335 (Târık için); et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 94 (Hûd için).

(Ankebût, 29/67) (yani مـأمون فيـه kastedilmekte) örneklerini de verebiliriz[1657]. Bu gibi örneklerde ism-i mef'ûl anlamları, ism-i fâil sigasıyla anlatılmışlardır.

Yine, *İsm-i mef'ûl* de mastar yerine konulabilir, بأيكم المفتون (Kalem, 68/6) âyetindeki gibi yani الفتنة şeklindedir (bu durumda bâ zâidtir)[1658]. İsm-i mef'ûlun ism-i fâil yerine kullanılmasına انه كان وعده مأتيا (Meryem, 19/61) ve حجابـاً مسـتوراً ifadelerini verebiliriz. Çünkü bunların آتيـاً ve سـاتراً şekilleri kastedilmektedir[1659]. بيـع مغبـون ve عيش مغبون ifadelerinde de ism-i fâil, ism-i mef'ûl sigasıyla getirilmiştir, yani غابن anlamındadır[1660].

Sıfat-ı müşebbehe sigasının ism-i mef'ûl yerine kullanılması ya da bu anlama gelmesine ise فعيل vezninin مفعـول (yerine) anlamında olduğu söylenen وكان الكافر على ربه ظهيرا (Furkan, 25/55) âyetindeki ظهير ifadesini verebiliriz[1661].

ab - Siğalar Arasındaki Lafzî İştirâk

Anlamları farklı olduğu halde bazen iki siga birbirine benzeyebilir. Böyle bir durumda her birinin anlamını diğerinden ayırabilmek, kastedileni bulabilmek için karinelere başvururuz.

1- فاعِلْ sigası, siyak içerisine konulmadığında bu siğadan iki anlam anlaşılabilir: فَعَلَ'den ism-i fâil, فـاعَلَ sigasından emir. Örneğin قاتِلْ kelimesini (son harfi vakfla sakin) ele aldığımızda her iki anlam için de uygun olduğunu görürüz. Şu halde, kelimenin iki anlamından birini belirleyecek karineler aramamız gerekir. Kelime elif-lam alıyorsa ism-i fâil, nun-u nisve alıyorsa emir fiilidir, kelime قاتل يقاتل şekline dönüşebiliyorsa emir fiili, مقتـول، قتّـال ، قتيـل şekline dönüşüyorsa ism-i fâildir. Kelime hitab zamirlerine isnat ediliyorsa emir fiil, değilse ism-i fâildir ya da قاتل من قاتلك , القاتل يقتل ifadeleri karşılaştırılarak iki ifade birbirinden ayrılır.

2- فَعْل sigası hem بَيْت gibi muayyen bir isim, hem ضـرب gibi mastar, hem de شـهم gibi sıfat (sıfat-ı müşebbehe) için uygun bir yapıdır. Bu üç anlamdan biri ancak karinelerle belirlenebilir. Örneğin العَدْل kelimesinde böyle bir durum söz konusudur. Bu kelimeyi siyak içerisinde ele alır, هو العدل أساس الملك ve

---

[1657] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 296-297; İbn Fâris, *es-Sâhibi*, s. 224; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 335; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466 (Hâkka için); Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 95 (me'mûn örneği için); er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 231 (mektûm örneği ve أمر عارف (yani معروف şeklindedir) için).

[1658] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 94; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I. 232.

[1659] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 298; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 224 (me'tiyyen ifadesi için); et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466 (mestûr ifadesinin kendi manası üzerine yani مستوراً عن العيون لا يُحِسّ به أحد şeklinde olduğu söylenmiştir); Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 95.

[1660] İbn Fâris, *es-Sâhibi*, s. 224; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 335; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 231. Ayrıca bkz. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 164.

[1661] Bkz. et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 95. Ayrıca bkz. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 164.

اخكم العدل اللطيف الخبير ifadelerine bakarsak, birincinin mastar, ikincinin ise sıfat-ı müşebbehe olduğunu hemen farkederiz.

3- Müzekker muhatab (ikinci tekil şahıs) ve müennes gâib'e (üçüncü tekil şahıs) isnat edilen muzâri siğası (تفعل), أنت تضرب وهي تضرب، أنت تسمع وهي تسمع örneklerinde olduğu gibi, burada kastedilen yapı ve anlam siyakla belirlenir. Özellikle rabt karinesi bize anlamın belirlenmesinde burada yardımcı olur. Müstetir zamir muhataba râci olursa isnat muhatap, gaibe râci olursa isnat gaib içindir.

4- تفاعلا ve benzerleri (yani تفاعلوا ، تفاعلن ، تفعَّلا ، تفعَّلوا ، تفعَّلن ، تفاعلُ ، تفعَّلُ gibi ifadeler) hem tesniye elifine isnat edilmiş mazi, hem de tesniye elifine isnat edilmiş meczûm muzâri olma ihtimali vardır, her ikisi için de uygundur. Bu iki ihtimalle birlikte, tesniye elifine isnat edilmiş emir de olabilir. Örneğin, إن تقابلا فتنازعا ifadesinde birinci fiil, mâzi ve muzâri her ikisi için uygun, ancak ikincisi cevap için gelen fe karinesiyle sadece emir olduğu anlaşılmaktadır. Eğer fe'yi atıf edâtı kabul edersek bu durumda bu ikinci fiilin hem mâzi hem de muzâri olma ihtimali vardır. Ancak şart cümlesinin cevabı olmamış olur ve bir cevap cümlesi gerekir. تفاعلا siğası için söylenen şeyler تفاعلوا ، تفاعلن ، تفعَّلا ، تفعَّلوا ، تفعَّلن ، تفاعلُ ، تفعَّلُ ifadeleri için de geçerlidir[1662].

Baştaki te'lerden birinin düşürülmesi ile ولا تنازعوا (Enfâl, 8/46) âyetinde olduğu gibi söylenen yapılar da böyledir. Zamirlere göre böyle bir fiil çekildiğinde beş benzer yapı görülecektir. Örneğin, أنتَ (وهي) تقاتل ، أنتِ تقاتلي ،أنتما (وهما) تقاتلا، أنتم (وهم) تقاتلوا ، أنتن (هنّ) تقاتلن bu ifadeler hem mâzi hem muzâri hem de emir fiil için söz konusu olabilir[1663]. Örneğin Zemahşeri تفاعلوا yapısı için قالوا تقاسموا بالله (Neml, 27/49) ifadesindeki تقاسموا fiilinin hem emir hem de kad edâtının izmarı ile hâl manasında haber de olabileceğini yani قالوا متقاسمين şeklinde olabileceğini söylemiştir[1664].

5- Şu ifadeleri incelersek de yine iki ihtimalle karşılaşırız: نحن نخطب قعوداً أو وقوفاً Bu ifadede mansûp olarak zikredilen iki isim hem قعد ووقف fiillerinden mastar, hem de قاعد وواقف ism-i fâillerinden çoğul olabilir. نحن نخطب قياماً أو جلوساً Bu ifadedeki iki mansûp iki isim, hem قام وجلس fiillerinden mastar, hem de قائم وجالس ism-i fâillerinden çoğul olabilir. نحن نُريد حلولاً cümlesinde mansûp olarak gelen kelime, hem حَلّ يحِل fiilinden mastar, hem de حَلّ isminden çoğul olabilir. نحن ننشد حضوراً cümlesinde ise mansûp olarak gelen kelime hem حضر fiilinin mastarı, hem de حاضر ism-i fâilinin çoğulu olabilir. Bu ifadelerde ise siyak içinde dahi siğanın hangisi olduğunu belirleyemeyiz. Bunu ancak makama, karinelerin olmazsa olmaz kaynağına başvurmamız gerekiyor. Bu kelimelerin mastar ya da çoğul olup olmadıklarını ancak makamla bilebiliriz[1665].

[1662] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 147-149.

[1663] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 149-150. Örnekler için bakılabilir: Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 127-132.

[1664] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 152; Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 150.

[1665] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 150.

ac - Tekil-İkil ve Çoğul Lafızların Birbiri Yerine Kullanılması

Tekil siğasının ikil siğası yerine kullanılmasına şu âyeti örnek verebiliriz: والله ورسولهُ أحقُّ ان يُرضوه (Tevbe, 9/62). Burada isnat ikisine olduğu halde, zahirde sadece birine nisbet edilmiştir[1666]. Burada kastedilen يرضوهما şeklidir. İki rızanın ayrılmazlığından dolayı müfret getirilmiştir[1667].

Tek bir lafızla çoğa hitap خطاب الجمع بلفظ الواحد: يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم (İnfitâr 6) Bu âyette insan kelimesi tek bir lafız olduğu halde, bütün insanlara hitap edilmektedir. إن الإنسان لفي خُسر إلا الذين آمنوا (Asr, 103/2-3) âyeti bunun delilidir[1668].

*Tekilin zikredilip, çoğulun kastedilmesi*ne (خطاب الجمع بلفظ الواحد) örnekler: Cemâat için, عدُوّ، ضيف denilmesi gibi: هؤلاء ضيفي (Hicr, 15/68), فإنهم عدوٌّ لي (Şuârâ, 77) ve ثم يخرجكم طفلاً (Gâfir, 40/67) ve لا نُفرّق بين أحد منهم (Bakara, 2/285) ifadelerinde bu durum söz konusudur. Son âyette Ahad lafzı tekil olarak gelmiş ancak çoğul kastedilmiştir. Çünkü tefrîk ancak iki şey arasında olur. قد كثُرَ الدرهم والدينار örneğin dirhem ve dinâr zikredilmekte, ancak dirhemler ve dinarlar kastedilmektedir. يا أيها الإنسانُ إنك كادح (İnşikâk, 84/6) ve يا أيها الإنسانُ ما غرّك بربك الكريم (İnfitâr, 82/6) gibi ifadelerinde de tekilin zikredilip çoğulun kastedilmesi durumu vardır[1669]. وإن كنتم جُنُباً (Mâide, 5/6) ve والملائكة بعد ذلك ظهير (Tahrîm, 66/4) âyetlerinde ve yine قوم عدل ورضىٌ ifadesinde çoğul, tekil sıfatla vasıflanmıştır[1670].

Tek bir lafızla ikiye hitap: خطاب الإثنين بلفظ الواحد: فمَن ربكما يا موسى (Taha 49) Firavun "sizin ikinizin Rabbi kim" diye hitap edince يا هارون hitabı mevcud değildir. Fakat "ey Musa" hitabı, hitabın Haruna da aidiyetini göstermektedir[1671].

Bir kişiye, iki kişiye emreder gibi ikil yapıda emredilmesi, *ikil siğasının tekil siğası yerine kullanılması*na örnek olarak verebiliriz. Örneğin, muhatap tekil olduğu halde Arapların افعلا كذا demeleri gibi. Bunun aslında, Araplarda topluluğun en az üç kişiden oluşmasından ve böylece müfret sözün iki arkadaşa icra edilir gibi hitap edildiğinden kaynaklandığı söylenmiştir. Bu sebepledir ki şairlerin يا

[1666] Bkz. Zemahşerî, *ed-Durûru'd-dâir*, s. 232; Suyûtî, *İtkân*, II, 721; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466: Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 95; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 231.

[1667] Suyûtî, *İtkân*, II, 762; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 95.

[1668] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 360; Suyûtî, *İtkân*, II, 746, 762; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466; Güzelhisarlı, *Dakâik*, s. 95; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, s. 194.

[1669] Bkz. İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 284-285; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 216; Zerkeşî, *el-Bürhân*, 360; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 230. Başka örnekler için bkz. Nisâ, 4/69; Münâfikûn, 63/4; Hâkka, 69/47; Mâide, 5/6; Tahrîm, 66/4; Yûsuf, 12/80; Nûr, 24/31; Asr, 103/2 âyetleri gibi.

[1670] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 285; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 217; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 333; er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 230.

[1671] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 366-367; Suyûtî, *İtkân*, II, 747; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, s. 194. Buna Tâhâ, 20/117; Bakara, 2/37 âyetleri de örnek verilebilir.

صاحبيّ، ويا خليليّ gibi sözleri çok kullandığı görülür[1672]. Âyetten örnek: ألقيا في جهنم (Kaf, 50/24) yani ألقِ في جهنم demektir[1673]. Buradaki tesniyeden murad, cehennem bekçisi olan Mâlik'tir[1674].

*Müsennanın müfrete ıtlak olunması*na örnek, sadece birisi için olan ancak iki şeye nisbet edilen her fiil verilebilir: يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان (Rahmân, 55/22). Çünkü lü'lü ve mercân, bunların sadece birinden çıkar[1675].

*Müsennanın cem'e ıtlak olunması*na örnek, ثم ارجعْ البصر كرتين (Mülk, 67/4) yani كرات demektir. Çünkü basar (bakış) ancak birçok defa (kerrât) ile hasendir, güzeldir[1676].

Çoğulun zikredilip, müfretin kastedilmesi ya da müfret anlamın çoğul lafzıyla ifade edilmesi de mümkündür. Örnek, قال ربّ ارجعون (Mü'minûn, 23/99) âyetinde ارجعني kastedilmekte, ونحن أقربُ إليه من حبل الوريد (Kaf, 50/16) âyetinde kastedilen ise Ene'dir[1677]. Yüce ve büyük bir kişinin نحن فعلْنا şeklinde söylemesi gibi, azîm bir kişiye انظروا في أمري denilmesi de bu çerçevededir[1678]. Yine, وإذْ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها (Bakara, 2/72) âyetindeki olduğu gibi, katil tek kişi olduğu halde, çoğul lafzı kullanılmıştır[1679].

Çoğul lafızla teke hitap: خطاب الواحد بلفظ الجمع: يا أيها الرسل كلوا من الطيبات وأعملوا صالحاً (Mü'minûn, 23/51) Buradaki hitap Hz. Peygamberedir. Çünkü onunla beraber başka bir resul olmamıştır[1680]. وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولإن صبرتم هو خير للصابرين (Nahl, 16/126) âyeti ile peygambere hitap edilmiştir. واصبر وما صبرك إلا بالله (Nahl, 16/127) âyeti bunun delilidir[1681].

Çoğulun zikredilip ikil (müsenna) *kastedilmesi*ne ise (Fussilet, 41/11) ve (Nisâ, 4/11) âyetlerini örnek verebiliriz, burada Ahavân kastedilmektedir. إن تتوبا إلى الله فقد صغتْ قلوبكما (Tahrîm, 66/4) âyetinde ise kalbâkuma (ikinizin iki kalbi), (Mâide, 5/38) âyetinde ise yedeyhima (o ikisinin iki eli) şeklidir[1682].

[1672] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 222; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 334-335; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 231.

[1673] et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1466; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 95.

[1674] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 365, III, 92; Suyûtî, *İtkân*, II, 746, 762; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, s. 194. Rahmân, 55/13, Rahmân, 55/46 âyetleri de örnek olarak verilebilir.

[1675] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili 'l-Kur'ân*, s. 287; Zemahşerî, *ed-Dururu 'd-dâir*, s. 231; Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 90; Suyûtî, *İtkân*, II, 762; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 95; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 231.

[1676] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 95; Suyûtî, *İtkân*, II, 762; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 95.

[1677] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili 'l-Kur'ân*, s. 293; Zemahşerî, *ed-Dururu 'd-dâir*, s. 232, 241-242; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 333, *İtkân*, II, 763; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 95 (Müminûn için).

[1678] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 333.

[1679] er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 231

[1680] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili 'l-Kur'ân*, s. 282; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 361, III, 94; Suyûtî, *İtkân*, II, 746; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, s. 194.

[1681] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 361. Ayrıca bkz. Nûr, 24/22; Hûd, 11/14; Şuârâ, 21; Mü'minûn, 23/99; Zuhruf, 43/32.

[1682] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 366; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 95 (ahavân); er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 230. Bazı örnekler için ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili 'l-Kur'ân*, s. 282-284.

Çoğul zikredip, tekil ya da ikil kastedilmesi: إنْ نعْـف عـن طائفـة (Tevbe, 9/66) âyetinde kastedilen tektir. إنّ الذيـن يُنـادونك مـن وراء الحُجُـرات (Hucurât, 49/4) âyetinde, nidâda bulunan tektir. بمَ يرجع المرسلون (Neml, 27/35) âyetinde ise tek bir mürsel söz konusudur. Delili ise ارجع إليهم (Neml, 27/37; Musa ve Harun'a hitap edilirken söylenmekte, hitap ikil ancak lafız çoğul) âyetidir. فقد صغت قلوبكما (Tahrîm, 66/4), oysa iki kalp söz konusudur[1683]. بُرْمَة أعْشارٌ، وثـوبٌ أهْـدامٌ، وحَبْـلٌ أحْـذاقٌ terkiplerinde ve وجاء الشتاء وقميصي أخلاق ifadesinde olduğu gibi[1684].

جاء الشتاء وقميصي أخلاق شذارم يضحك منه التواق

ve yine أرض سباسِب gibi[1685]. Kendisiyle ikil kastedilen çoğula ise امرأة ذات أورالٍ ومآكِم (tekili me'keme olup acîze demektir) örneğini verebiliriz[1686].

*Cem-i kıllet ve cem-i kesret siğalarının birbiri yerine kullanılması*nı da bir siğanın başka bir siga yerine kullanılması çerçevesinde düşünebiliriz. Şu halde bu iki yapının birbiri yerine kullanılması yapısal çok anlamlılık oluşturur. وهم في الغرفات آمنون (Sebe, 34/37) âyetinde elif-te ile yapılan çoğul cem-i kıllet olup, cem-i kesret yerine kullanılmıştır. Çünkü, cennetin odaları sayılamaz[1687]. الله يتوفى الأنفس حين موتهـا (Zümer, 39/42) âyetinde de cem-i kıllet, cem-i kesret yerine konulmuştur, kastedilen النفـوس şeklidir[1688]. Cem-i kesretin, cem-i kılletin yerine konulmasına ise والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء (Bakara, 2/228) âyetindeki enfüs kelimesini örnek verebiliriz[1689].

ad - Tezkir-Tenis

Müzekker bir ismin müennes olarak, müennes bir ismin de müzekker olarak görülüp, sıfatın buna uygun olarak getirilmesi, bir başka ifadeyle müzekker ismin müennes bir sıfatla, müennes bir ismin de müzekker bir sıfatla sıfatlanması, sarf düzeyinde yine bir yapısal çok anlamlılık oluşturmaktadır. Örneğin وأحيينا بـه بلـدة ميتـا (Kaf, 50/11) âyetinde müennes bir ismin müzekker bir sıfatla nitelendirilmesi bu çerçeveye girer. Eğer söz konusu Belde lafzının mekan lafzıyla tevil edildiği[1690] söylenecek olursa bu sefer, belde lafzının sözcüksel çok anlamlılığından da bahsedebiliriz.

Yine, الذيـن يرثـون الفـردوس هـم فيهـا خـالدون (Mü'minûn, 23/11) âyetinde müzekker olan Firdevs, Cennet anlamına hamledilerek müennesleştirilmiştir[1691]. Müennes sıfatların فـاعل vezninde getirilmesi de bu

---

[1683] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 365; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 333; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 230.

[1684] Bkz. İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili 'l-Kur'ân*, s. 286; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 217; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 333. Beyit kimseye nisbet edilmemiştir. Beyitin ikinci mısrası شذارم يضحك منه التواق şeklindedir. Bkz. Radî, *Şerhu 'r-Radî*, I, 151.

[1685] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 333. Ayrıca bkz. er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 230.

[1686] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 218; es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 333.

[1687] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 416; Suyûtî, *İtkân*, II, 765; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467. (Dört teksir çoğulu ve iki tashîh çoğulu, yani tenis ve tezkir çoğulları, elif-te ve vâv-nun ile yapılan çoğullar, bütün bunlar, cem-i kıllettendir. Diğer çoğul türleri ise karinelere göre bazen kıllet bazen de kesret için gelirler.)

[1688] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 416; Suyûtî, *İtkân*, II, 765; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 96.

[1689] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 419; Suyûtî, *İtkân*, II, 765; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1468.

[1690] Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 419; Suyûtî, *İtkân*, II, 765; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1468.

[1691] er-Râfiî, *Târîhu âdâbi 'l-Arab*, I, 232.

çerçevede düşünülmelidir. امرأة بادن yani بادنة şeklindedir, دابّة حاسر yani حسرها السير yine, غلالة رادع، أي مردّعة بالطيب والزعفران في مواضع منها gibi. İbn Sîde, el-Muhassas'ın 16. cüzünde bu konuda, müzekker ve müennes yapılarla ilgili olarak yeterince örnek vermektedir[1692]. Ancak, حائض ve ريح صرصر عاتية (Hâkka, 69/6) âyetindeki Sarsar kelimelerini ise müennesin müzekkerleştirilmesi olarak düşünmeyebilir. Çünkü söz konusu kelimelerden birincisi kadının bir sıfatı, diğeri ise sadece rîh (rüzgar) kelimesine has olan bir niteliktir[1693].

Müennes lafzın müzekkerleştirilmesi ya da müzekker bir lafızla tevil edilerek müennes bir lafız getirilmesine فمن جاءه موعظة من ربه (Bakara, 2/275) âyetini örnek olarak verebiliriz. Burada fiil, müzekker olarak getirilmiştir. Buna sebep olarak, موعظة lafzının وعظ anlamında tevil edildiği söylenmiştir[1694].

Mü'minûn âyetinde (âyet 11, fîhe lafzı dikkate alınmalıdır) müzekker olan Firdevs kelimesi Cennet anlamına hamledilerek müennesleştirilmiştir. Furkân suresinde (âyet 11) müzekker olan Saîr kelimesi nâr (ateş) anlamına hamlederek رأت fiili müennesleştirilmiştir[1695]. Yukarıda örneklerini verdigimiz tezkîr ve tenis yapılarının birbiri yerine değiştirilmesi, yapısal bir çok anlamlılık oluşturmaktadır. Çünkü, hem tenis hem de tezkir yapısının cümle içinde yerine getirdiği, yapısal bir anlamı, fonksiyonu vardır. İlke olarak düşündüğümüzde bu durum iletişimi bozacak niteliktedir. Ancak, karineler kısmında da değindiğimiz gibi, bir anlamın belirlenmesi sadece lafzî karinelerin tekelinde olmamakla birlikte, daha başka birçok karine de kastedilen anlamı ortaya koymaya çalışmaktadır.

Tenis alâmeti olan *te*, genelde, aralarında müşterek vasıflar bulunan müzekker ve müennesi birbirinden ayırmak için kullanılır. قائم وقائمة gibi. Sadece müennese has olan niteliklerde te kullanılmaz: حائض، وحائل، وكاعب، ومعصر، وفارك (Fârik: kocasına buğz eden kadın) gibi, yine ثيب، ومرضع، وعانس gibi. Te, cins açısından müennes ve müzekker olanları da birbirinden ayırmak için gelebilir: امرئ، وامرأة، مرء، ومرأة، شيخ، وشيخة، رجل، ورجلة، أسد وأسدة gibi. Fakat, zaten müennes olan ناقة، نعجة kelimelerinde (müzekkerleri جمل، وكبش) mübalaga ifade etmekte, aynı mübalagayı cem-i teksirde de göstermektedir, çünkü cem-i teksirler zaten müennestirler: حجارة، وذكارة، صقورة، حؤولة، عمومة، صياقلة، قشاعمة gibi[1696]. Bu arada فعّالة yapısında mübâlaga siğasını da burada zikretmeliyiz. Bu siğa, müennes bir varlığa delalet etmek için değil علاّمة ve رحّالة örneklerinde olduğu (bilgin, gezgin) mübâlaga ifadesi vermektedir.

b- Nahvî Yapılara Örnekler

Bir cümlenin anlamı, o cümlenin kelimelerinin anlamları ve terkipten, kelimelerin birbirleriyle girdikleri ilişkilerden çıkarılmaktadır. Örneğin, الرجل أكرم الضيف cümlesinin anlamı, الرجل طرد الضيف

[1692] er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, I, 232. Arapça'da genel bir kural olarak şunu hatırlatmalıyız: "Kelimede aslolan müzekkerliktir, kelime ile kastedilenin müennes olduğuna işaret etmek için kesinlikle tenis alemeti bulunması gerekir". Bkz. el-Usûd, "*Delâletu'l-ism*", s. 366-367.

[1693] Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 422.

[1694] Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 419; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 96.

[1695] Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 425-427.

[1696] Bkz: el-Usûd, "*Delâletu'l-ism*", s. 368.

cümlesinin anlamından farklıdır. Çünkü أكرم ve طرد kelimelerinin anlamları farklıdır. Yine, أكرم الرجل الضيف cümlesinin anlamı ile أكرم الضيف الرجل cümlesinin anlamı da birbirinden farklıdır. Çünkü, her iki cümledeki kelimelerin tertibi diğerinden farklıdır[1697]. Bu cümlelerde, yapısal açıdan bir karışıklık bulunmamaktadır. Cümle ögeleri, uygun yerlerine konulmuş, fâil mef'ûldan, mübteda haberden ayrılmıştır. Fakat, فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلاّ إبليسَ (Hicr, 15/30, 31) ve benzer âyetlere (Bakara, 2/34; A'râf, 7/11; İsrâ, 17/61; Sâd, 38/73) baktığımızda, akla, İblis, acaba meleklerden midir, değil midir? sorusu gelebilir. Çünkü, burada istisnanın hem munkatı' hem de muttasıl olma ihtimali vardır ve bu açıdan yapısal bir çok anlamlılığa sebep olmaktadır. Fakat, İblis'in, melek cinsinden ayrı bir mahluk olduğunu onu açıkça ifade eden âyet (Kehf, 18/50 كان من الجنّ O, cinlerdendi) bu soruya cevap niteliğindedir[1698].

Neyin neye atfedileceği konusu da yapısal çok anlamlılığa sebep olan durumlardan birisidir. Enfâl Suresinin 64. âyetinde olduğu gibi, bazı durumlarda bir ifadenin, kendisinden önceki hangi kelimeye veya cümleye atfedileceği konusunda ihtimaller bulunabilir. Nitekim sözünü ettiğimiz âyet يا أيها النبي حسبُك الله ومن اتّبعك من المؤمنين 'teki من ile başlayan cümlenin, hem حسبك'deki muhatap zamirine mahallen mansûp olarak atfı, hem de الله'a atıf ihtimali vardır[1699]. Birinci ihtimale göre "Ey Peygamber! Allah, sana ve sana tâbi olan müminlere yeter", ikincisine göre ise, "Ey Peygamber! Allah ve sana tâbi olan müminler sana yeter" şeklinde bir mana düşünülebilir. Nitekim Kûfî nahivcileri, ikinci takdiri tercih etmişlerdir[1700].

İbn Hişâm, bâ harf-i cerinin kullanıldığı anlamları anlatırken şunları söylemektedir: فسبِّحْ بحمدِ ربِّك (Nasr, 110/3) âyetindeki bâ hakkında ihtilaf edilmiş, bazıları âyetin فسبحه حامداً له، أي نزِّهْه عما لا يليق به، وأثبِتْ له ما يليق به şeklinde demek gibi musâhabe anlamında olduğunu ve hamd lafzının mef'ûlüne muzâf olarak geldiğini; bazıları ise âyetteki ba'nın isti'âne anlamında ve hamd lafzının fâiline muzâf olarak geldiğini, âyetin takdirinin ise سبِّحْه بما حَمِد به نفسه şeklinde olduğunu, çünkü her tenzîhin mahmûd olmadığını söylemişlerdir[1701]. Biz, hamd lafzının fâiline ya da mef'ûlüne izafet edilebilme durumunu, *nahvî düzeyde yapısal çok anlamlılık* olarak değerlendiriyor ve yukarıda görünürde bâ harf-i cerinin anlamının tesbiti hakkında yapılan tartışmanın, ihtilafın harf-i cer hakkında değil de *lafzın fâiline ya da mef'ûlüne izafeti* hakkında yapıldığını düşünüyoruz. Çünkü ba'nın anlamı, fâil ya da mef'ûlüne izafet takdir edilmesi açısından değişmektedir. Zira, Arap nahivcileri, قَتْلُ زيدٍ gibi bir terkipte gizli iki tane ilişkinin olduğundan bahsetmişlerdir. Bu terkipte Zeyd, öldüren kişi olabilir ve yine öldürülen kişi de

---

[1697] Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 11.

[1698] Ayrıca meleklerin, Allah'a asi olmadıklarını ve verilen emirleri aynen uyguladıklarını ifade eden âyetlerde (Nahl, 16/50; Tahrîm, 66/6) İblis'in kendisinin ateşten yaratıldığı iddiasının dile getiren âyetler (A'râf, 7/12; Sâd, 38/76) bu husûsu teyid etmektedir. Bkz. Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 120.

[1699] Ferrâ, *Maânî'l-Kur'ân*, I, 417; Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 120.

[1700] Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 120.

[1701] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 140.

olabilir. Nahivcilerin ifadesiyle bu terkip, mastarın fâiline izafeti kabilinden de olabilir, ya da mastarın mef'ûlüne izafeti kabilinden olabilir[1702] ve yapısal çok anlamlılık oluşturur.

İsim tamlamalarında muzâfun ileyhten sonra gelen sıfatların daha önce gelen isimlerden hangisini vasfettiği nasıl belirlenecektir. Bu bir nahvî düzeyde yapısal çok anlamlılıktır. Yani kelimeler, vazedildikleri anlamları ifade etmektedirler, ancak isnat edildiği isimler, isteğe göre değiştirilebilir. Örneğin, irabın karine yönünü vurgularken de işaret ettiğimiz gibi, كليةُ التربيةِ الحديثةِ تقع خارج المدينة (Çağdaş Eğitim Fakültesi şehrin dışındadır) gibi bir cümlede, الحديثة (çağdaş/modern) lafzı hem كلية hem de التربية için uygun olup, örnek cümlede merfû olma durumunda كلية lafzının, mecrûr olma durumunda ise التربية lafzının sıfatı olmuş olur. نشرة الأخبار العالميةِ أو المحليةِ ifadesinde de aynı durumlar söz konusudur[1703]: Uluslararası ya da yerel olan, yayın/bülten mi, yoksa haberler mi? İşte, böyle bir yapısal çok anlamlılığın ve kapalılığın çözümü burada irabtır. İrab alâmetinin bulunmaması durumunda, kastedilen anlamı belirleyecek başka karineler yoksa, iletilmek istenen mesaj yerine tam olarak ulaşamayacaktır.

Yapısal çok anlamlılığa başka bir örnek: وَلْيَحكُمْ أهلُ الإنجيلِ بما أنزل الله فيه (Mâide, 5/47) âyetini Hamza, lâm'ın kesrelenmesi ve mim'in nasbıyla okumuş ve lâm'ı, Key lâm-ı olarak kabul etmiş ve kendisinden sonra En'i gizlemiştir. Diğerleri ise lâm-ı emir kabul ederek sükun ve cezm ile okumuşlardır[1704]. Bu durumda birincide "için" (ta'lil) anlamı, ikinci takdirde ise "...sinler" anlamında emir söz konusu olmakta[1705] ve yapısal çok anlamlılık oluşturmaktadır.

Sarfî düzeyde yapısal çok anlamlılığa, bir *mübâlağa yapısı*ndan örnek vermek istiyoruz. وما ربك بظلّامٍ للعبيد (Fussilet, 41/46) âyetindeki فعّال kalıbı, sarfî bir birim olarak mübalağa için gelirken, âyette nisbet için zikredilmiştir. Mübâlaga anlamında "çok zulmeden", nisbet anlamında ise "zulm sahibi, zulmedici" anlamında bir diğer ifadeyle ذو ظلم takdirinde olur. Allah'ın insanlara hiç bir zulümde bulunmaması[1706], âyetteki mübâlaga yapısının nisbet anlamında (zulüm sahibi) geldiğini göstermekte ve söz konusu yapı, tanım gereği, sarfî düzeyde yapısal bir çok anlamlılığa sebep olmaktadır. Oysa, siganın mübâlaga anlamında kabul edilmesi durumunda, Allah'a çok değil ama az da olsa zulm isnat edilmiş olur ki kastedilen bu değildir.

Aynı şekilde *tasgîr yapısı* da sadece tasgîre yani büyük olduğu vehmedilen şeyin tasğirinde söz konusu değildir جبيل، قُصَيْر gibi, aynı zamanda, azîm olduğu vehmedilen şeyin tahkîrinde شويعر، عويلم (şâircik, alimcik) gibi, çok olduğu vehmedilen şeyin taklîlinde دريهمات (dirhemcikler), uzak olduğu

---

[1702] Hicâzî. *Medhal ile ilmi'l-luga*, s. 72.

[1703] er-Raîz. *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 172.

[1704] Dimyâtî. *İthâf*, s. 200.

[1705] er-Raîz. *Zâhiretu'l-i'râb*, s. 185-186.

[1706] İbn Hişâm. *Mugni'l-lebib*, s. 150.

vehmedilen şeyin takribinde, قبيل العصر، وفويق الرأس، ودوين هذا (hemen önce, hemen üstünde, hemen berisinde) gibi, şefkat ve telattuf ifadesinde يا بُنَيَّ وأخَيَّ gibi,

وكل أناس سوف تدخل بينهم ودويهية تصفرّ منها الأنامل

beyitinde[1707] olduğu gibi, ölüm anlamına gelen داهية kelimesinin tasgirinde olduğu gibi tazim ifadesinde de kullanılabilir[1708].

İki ya da daha fazla kelimenin biraraya gelerek yeni bir kavramı yansıtması, bununla birlikte kelimelerin anlamlarının toplamının yeni oluşturulan terkibin anlamına da denk gelmesi[1709] edâtlar için söz konusu olduğunda (çünkü edâtların belli bir anlamları yoktur, cümle içindeki durumuna göre bir işlev ve görev görür) da yapısal bir çok anlamlılıktan bahsetmek gerekir. Örneğin Şerhul Mufassal'da konuyla ilgili olabileceğini düşündüğümüz şu bilgiler zikredilmektedir: Hellâ, levlâ ve ellâ gibi harfler mürekkeptir, müfredâtları (birleşmeden önceki halleri) bir manaya, terkip şeklindeki halleri ise terkipten önce varolmayan başka bir manaya delalet eder; bu da tahdid'tir... Tahdid için gelen Levlâ, Lev ve Mâ'dan mürekkeptir. Lev, "bir şeyin, kendi dışındaki başka bir şeyin olmaması sebebiyle olmadığını" belirtir. Lâ'nın anlamı ise nefy'dir. Terkip halinde ortaya çıkan anlam olan tahdid ise bu iki manadan biri değildir[1710]. Terkiplerin terkip öncesi ve terkip sonrası şeklinde iki anlamları olabilmeleri, eş adlılık olarak değerlendirdiğimiz çok anlamlılık türüne girerek, edâtlar için söz konusu olduğunda yapısal çok anlamlılığa örnek olurlar. Ellâ'yı örnek olarak alalım. Yukarıda bahsedildiği gibi tahdîd anlamına gelebilir, aynı şekilde En+Lâ edâtlarından oluşup Ellâ (Enlâ) bileşimini de oluşturabilir ki bu durumda kendisinden sonra gelen muzâri fiili nasbederek muzâri fiille birlikte (müevvel mastar biçiminde) cümle içinde bir öge konumunda bulunur.

İbn Hişâm, bir fiil sigasının hem mâzi hem de muzâri olma ihtimaline bir örnek vermekte ve şunları söylemektedir: تَجَلّى الشمس ifadesindeki تجلى lafzının, hem, tenisin mecâzî oluşundan dolayı tenis alâmeti (te) terkedilmiş mâzi fiil, hem de aslı تتجلّى şeklinde, ناراً تلظّى (Leyl, 92/14) ifadesinde olduğu gibi

---

[1707] Lebîd b. Rebî'a'ya ait. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 70, 181, 261, 816; Radî, *Şerhu'r-Radî*, III, 70; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, I, 94, VI, 155, 159-160; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VI, 271.

[1708] el-Usûd, "*Delâletu'l-ism*", s. 369.

[1709] Mürekkep edâtlar dışında, belirli anlamları olan bazı bileşik öğeler, yeni bir kavramı yansıtırken genellikle lafzî anlamlarında kullanılırlar. Örneğin باب ile حديقة bileşimi sonucu oluşan باب حديقة (bahçe kapısı) ve باب الحديقة (bahçenin kapısı) gibi. İzafet terkibinde görüldüğü gibi, lafızlar temel anlamlarında kullanılarak yeni bir kavram yansıtmışlardır. Bazı durumlarda ise bileşik (tamlamalı) kelimeler, kelimelerin tek tek kapsamları, bunların yansıttıkları kavramlar hiç düşünülmez duruma gelir, tek bir kavramı yansıtan birden fazla kelime olduğu halde tek bir birim olarak düşünülür. demir-baş, başı-bozuk, kaba-dayı, ağa-bey vb. Türkçe ve بنت اللسان (dilin kızı: kelime) gibi Arapça tamlamalarda böyle bir durum söz konusudur. (Arapça örnekler tarafımızdan verilmiştir. Krş. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 70.) Bu tür tamlamaların lafzî anlamları da dikkate alındığında oluşan birden fazla anlam, sözcüksel çok anlamlılık çerçevesinde düşünülür. Bir ve birden fazla kelimeden oluşan deyimler de bu çerçeveye girer. Bunlar, tek bir kavramı yansıtan tek bir birim olarak düşünülmelidir. (Bkz. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 70-71.) Çünkü, bu gibi kalıp sözlerin temel anlamlarında görülmelerinin de mümkün olması sözcüksel çok anlamlılık meydana getirir.

[1710] İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, VIII, 144; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 92. Lev ve levlâ'nın kullanıldığı şu deyim ilginçtir: ما فيها لو أو لولا bu ifade, bütün güzellikleri toplamış, bütün güzel sıfatlar kendisinde tam bulunan kadından kinâye olarak söylenir. Bkz. Ebu Sa'd, *Mu'cemu't-terâkib ve'l-ibârât*, s. 216.

iki te'den birisi düşmüş muzâri fiil olması ihtimali vardır. Leyl âyetinde zikredilen kelime ise muzâri fiildir, çünkü mâzi fiil olacak olsaydı, تلظّت şeklinde denilmesi gerekirdi[1711].

İbn Hişâm, yine ma'rife ve nekire'lerden sonra gelen cümlelerin durumlarını ele alarak, bizim yapısal çok anlamlılık dediğimiz bir kelime ya da cümlenin birkaç takdire uygun olup, anlamın da buna göre değişmesi olgusuna işaret etmekte, konumuza uygun düşen çok güzel örnekler sunmaktadır. İbn Hişâm'ın bu çerçevede söyledikleri ve örnekleri: "İrabçılar, yaklaşık olarak şunu söylerler: 'Nekirelerden sonraki cümleler sıfat, marifelerden sonraki cümleler ise hâldir'. Oysa durum her zaman böyle değildir. "Kendisinden önceki kelime mahz nekire olan cümleler sıfat, mahz marife olan cümleler ise hâl olur" demek daha uygundur. Eğer, söz konusu cümlelerden önce gelen kelimeler, mahz olmayan bir marife ya da nekire olurlarsa, bir muktezi'nin bulunması ve buna engel bir durumun söz konusu olmaması şartıyla, bu cümlelerin, o kelimeye hem sıfat hem de hâl olma ihtimalleri vardır.

1- Mahz nekireden sonra gelmesinden dolayı sadece sıfat olması uygun olanlara örnekler: حتى تُنزلَ علينا كتابا نقرؤه (İsrâ, 17/93), لِمَ تعظون قوما الله مُهلكُهم أو مُعذّبُهم (A'râf, 7/164), من قبل أن يأتي يومٌ لا بيعٌ فيه (Bakara, 2/254), حتى إذا أتيا أهلَ قريةٍ استطعما أهلها (Kehf, 18/77) âyetlerinde olduğu gibi.

2- Mahz marifelerden sonra gelmesinden dolayı sadece hâl olması uygun olanlara örnekler: ولا تمْنُنْ تستكثرُ (Müddessir, 74/6), لا تقربوا الصلاةَ وأنتم سُكارى (Nisâ, 4/43) âyetlerinde olduğu gibi.

3- Nekireden sonra gelmekle birlikte hem sıfat hem de hâl olma ihtimali olanlara örnekler: وهذا ذكرٌ مباركٌ أنزلناه (Enbiya, 21/50) gibi. Burada أنزلناه cümlesi, nekireye (ذكرٌ) sıfat olarak takdir edilebileceği gibi -zahir olan da budur- مبارك lafzıyla vasfedilerek tahsis edildiği için aynı nekire kelimeye hâl olarak da takdir edilebilir. Çünkü nekire kelimenin vasf (sıfat) ile tahsis edilmesi, onu ma'rifeye yaklaştırmaktadır. Nitekim, Ebu'l-Hasan, فآخران يقومان مقامهما من الذين استحقّ عليهم الأوليان (Mâide, 5/107) âyetindeki nekirenin (آخران), marife ile (الأوليان) vasfedilmesini (ona sıfat olmasını) caiz görmüştür. Çünkü, آخران kelimesi nekire olmakla birlikte يقومان ifadesiyle tahsis olduğundan dolayı marife gibi olmuştur... Aynı şekilde, ما فيها أحدٌ يقرأ ifadesindeki يقرأ cümlesi de hem hâl hem sıfat için uygundur. Çünkü nekirenin (أحد) ibhâmlığı, umûmu ile yokolmuştur.

4- Marifeden sonra gelip hem sıfat hem de hâl olma ihtimali olanlara örnekler: كمثل الحمار يحملُ اسفاراً (Cum'a, 62/5) gibi. Çünkü, marife olup da cins ifade eden kelimeler (معرفة جنسية), anlamca nekireye yakındır. Bu yüzden يحمل ifadesinin hâl ve sıfat olarak takdir edilmesi doğrudur. وآيةٌ لهم الليلُ نسلخُ منه النهار (Yâsin, 36/37) âyeti de böyledir. Bir başka örnek:

ولقد أمرُّ على اللئيم يسُبُّني فمضيتُ ثُمَّتَ قلتُ لا يعنيني

gibi[1712].

[1711] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 741.

[1712] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 560-561. Beyitin nisbetinde ihtilaf vardır. Bkz. İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, I, 155; Radî, *Şerhu'r-Radî*, I, 239, II, 21; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VIII, 271.

Yukarıda verdiğimiz örnekler dışında, bazı cümleler vardır ki hem inşâî hem de haberî olmak ihtimalleri bulunur. Bu gibi cümlelerin hükmü, takdirlerine göre değişir. Örneğin; قال رجلان من الذين يخافون أنعمَ الله عليهما (Mâide, 5/23) âyetinde أنعم الله عليهما cümlesi mu'tarize (ara cümlesi) olarak dua, ikinci sıfat olarak haber (ihbâr, bildirme) ihtimali vardır. Anlam açısından değil ama lafız açısından ele aldığımızda رجلان lafzının câr-mecrûrla (... من) vasfedilmesinden ve böylece marife gibi olmasından dolayı hâl olması da mümkündür.

Bir başka örnek: أو جاؤوكم حصرت صدورُهم (Nisâ, 4/90) âyetindeki حصرت صدورُهم cümlesi, cumhura göre haberî cümledir. Ebu'l-Abbâs Müberred ise cümlenin dua anlamında inşâî cümle olduğunu söylemiştir. Söz konusu cümlenin hâl ya da sıfat olması konusunda ise ihtilaf vardır. Bir görüşe göre, bu cümle, قد'ın izmarıyla جاء'nin fâilinden hâl olarak gelmiştir, el-Hasan'ın حصرةً صدورُهم şeklindeki kırâati bunu teyit etmektedir. Bir diğer görüşe göre de -قد'ı izmar etmeye gereksinim duymamak için- sıfat olarak gelmiştir. Sıfat olarak geldiği görüşünde olanların bir kısmına göre mavsûf, قوما حصرت صدورهم şeklinde mahzûf bir mansûp isimdir, bazıları ise mavsûfun daha önce zikredilen mecrûr قوم lafzı olduğu görüşündedir. Sıfat ile mavsûf arasındaki kelimeler ise mu'tarizedir. Bu görüşü, أو lafzının düşürülmesiyle okunan kırâat desteklemektedir. Son görüşe göre جاؤوكم ifadesi, قوم lafzına birinci sıfattır, حصرت ise ikinci sıfattır[1713].

Yapısal çok anlamlılık oluşturan bir başka durum da marife ve nekireden sonra gelen zarf ve câr-mecrûrların hükmüdür. Nekire ve marifeden sonraki zarf ve câr-mecrûrun hükmü, marife ve nekireden sonra gelen cümlelerin hükmü gibidir. Yani رأيتُ طائرا فوقَ غُصنٍ، أو على غُصْنٍ ifadelerinde olduğu gibi ikisi de sıfat olur, çünkü mahz nekireden sonra gelmişlerdir. Ya da رأيت اهلالَ بينَ السحابِ، أو في الأفق ifadelerinde olduğu gibi ikisi de hâl olur, çünkü mahz marifeden sonra gelmişlerdir. Ya da يُعجبُني الزَّهْرُ في أكمامِه، والثمر على أغصانِه ve هذا تمرٌ يانع على أغصانه ifadelerinde olduğu gibi her iki durum da muhtemeldir. Çünkü cinsî marife (cins anlamı veren marife) nekire gibidir. Yine, mavsûf nekire de marife gibidir[1714].

Edâtların yapısal çok anlamlılığını yeni bir başlık altında ele alacağımızdan, burada edâtlarla ilgili örnek vermeyeceğiz. Ancak konuya hazırlık olması amacıyla bir örnek de vermek istiyoruz. Örneğin, İbn Hişâm, ba'nın ilsak anlamında söz ederken şunları söylüyor: İlsâk, أمسكتُ بزيد ifadesinde olduğu gibi tutmaya, yakalamaya uygun bir şey ise hakikî anlamında, مررت بزيد ifadesinde ise mecâzî olup ألصقتُ مروري بمكان يقرب من زيد takdirindedir. Yukarıdaki ifadeye tekrar dönecek olursak, أمسكتُ بزيد

[1713] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 562.

[1714] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 578.

ifadesi yerine أمسكته denilseydi, bu durumda iki durum söz konusu olurdu: ilsâk (ona sarıldım, onu yakaladım) ve engel olma anlamları[1715].

2- Edâtlarda Yapısal Çok Anlamlılık

Arap dilinde, sadece kelimelerin farklı anlamlar yansıtabilmesi, bir harekenin bile kelimenin anlamını değiştirebilmesi ve yine irab alâmetine göre kelimelerin farklı işlevler bildirebilmesi değil edâtların farklı anlamlara gelebilmesi de görünürde bir iletişimsizliğe yol açan bir faktör olarak görülebilir. Ancak daha önce birçok kez ifade ettiğimiz gibi bir dilsel gösterge, söylem içerisinde ancak tek bir anlam, tek bir işlev ortaya koyar. Her ne kadar durum böyle olmakla birlikte, bir söylem içerisinde geçen bir ismin, bir fiilin ya da bir edâtın veyahut bir cümle yapısının gelebilecekleri anlamlardan hangisini yansıttığı konusunda bazen terüddütler olabilir. Biz, ilke olarak, bir sözcüğün ya da bir cümle yapısının, söylem içerisinde karinelerin de yardımıyla tek bir anlamının ortaya konulabileceğini, yansıtılabileceğini düşünmekteyiz, ancak, bazı durumlarda yansıtılan anlamın hangisi olacağı konusunda şüphe duyulabileceğini de düşünüyor, insanların ortak yönleri ve yaşamları dışında sadece kendilerine has olan ferdî düşünce ve algılayış biçimlerinin olabileceğini de kabul ediyoruz. Zira, iki insan, bir filimden, bir sergiden, bir toplantıdan farklı iki hüküm çıkarabilmektedirler. İslam geleneğimizde bunun birçok örneklerini bulmak mümkündür. Belki farklı anlayışların tek etkeni olarak bağlamı görebiliriz. Şöyle ki, bağlam anlaşılınca anlam teke indirgenecektir. Peki, farklı anlayışların sebebi, söz konusu bağlamın farklı farklı algılanışından olamaz mı? Konumuz edâtlar olduğu için edât olarak kabul ettiğimiz harf-i cerlerden bir örnek verelim. رغب fiili, إلى harf-i ceri ile kullanıldığında "bir şeye arzu ve iştiyak ile yönelme", عن harf-i ceri ile kullanıldığında ise tam tersine, "birşeyden kaçınmak, uzak durmak" anlamına gelmektedir. Harf-i cerin türü bu fiille kastedilen anlamı belirtmektedir. Eğer, aynı fiil harf-i cersiz kullanılacak olursa, kastedilen anlam nasıl belirlenecektir? Bu durumda, her iki anlamın kastedildiği mi söylenecek yoksa, bu iki anlamdan birisi mi belirlenecektir. İlke olarak, iki anlamdan birisinin belirlenmesi gerekir.

Edâtlar iki kısımdır. Aslî edâtlar, muhavvel (dönüşmüş) edâtlar. Harf-i cerler, nesh harfleri, atf harfleri aslî edâtlardandır. İstifham ve şart cümlelerinin talikinde kullanılanlar, nâkıs olarak adlandırılan kâne ve benzerleri, kâde ve benzerleri gibi olanlar ise muhavvel (dönüşmüş) edâtlardır. Edâtın Arap dilinde büyük bir yeri vardır. Cümlenin öğeleri arasındaki birimleri birbirine bağlamada, aralarındaki ilişkiyi belirlemede büyük ölçüde edâtlar kullanılır. Olumlu cümleler (isim ve fiil cümlesi: قام زيد ، وزيد قام gibi) ve siğayla emir (قم gibi) ve bazı ifsâh (sesler, ihâlât, medh ve zem) cümleleri dışında bütün cümleler mutlak olarak edâta dayanmaktadır[1716]: Taaccub edâtı, nudbe ve istiğâse edâtı, kasem

---

[1715] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 137.

[1716] Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 123. Edâtlara, bir sözcüğün kullanımı açısından yaklaştığımızda (bir sözcük için üç tür kullanım vardır: Sözlüksel kullanım, hakiki delalet, sözlük anlamını çağrıştırır. Mecâzî kullanım, aralarında bir ilişki olan ve birincinin (hakikî anlamın) fer'i olarak değerlendirilen mecâzî anlamı çağrıştırır. Diğeri ise (vazifî kullanım) harflerin (edâtların) kullanımının üçüncü tür kullanım çerçevesine girdiği görülür. Çünkü harflerin ne hakikî ne de mecâzî delaletleri yoktur. Harfler, kendi içlerinde değil, başkaları ile birlikte (fi gayrihi) bazı anlamlara delalet ederler. Harflerin delaletleri dikkate alınırken, "diğer" öğesini dikkate almak gerekir... Vazîfî olarak kullanılmaları yönüyle harflere benzeyen birçok kelime grupları vardır. Bunlardan biri zamirlerdir. Zamirlerin cümle dışında sözlüksel bir delaletleri yoktur. Zamirlerin vazifesi, zikrî ya da huzûrî olsun ma'hûd zâhir ismi anlatmaktır. İşâret isimleri, ism-i mavsûller, şart isimleri, istifham isimleri, bütün bunların siyak dışında bir anlamları yoktur, aksine vazifî bir delaletleri vardır. Bunların kullanımı da vazifidir. Bkz. eş-Şemsân, "*Cevânib mine'l-istihdâmi'l-vazifî lil'luğa*", s. 35-37.

edâtı, şart edâtı, nidâ edâtı, terecci edâtı, temenni edâtı, tahdîd ve arz edâtları, nehy edâtı, emir edâtı, istifham edâtı, tekit edâtı, nefy edâtı gibi[1717].

Bütün edâtların yerine getirdikleri anlamlar, siyak içerisindeki ilişkileri ifade türündendir. İlişkinin ifade edilmesi ise sözlüksel değil vazifî bir anlamdır. Edâtların siyak dışında bir çerçevesi, bir varlık alanı yoktur. Çünkü edâtlar temel olarak siyaka, damimelere gereksinim duyar. Şu halde edât lafzî karinelerden biridir[1718].

a- Harf-i Cerlerde Yapısal Çok Anlamlılık

Biraz sonra göreceğimiz gibi, bazı harf-i cerlerin cümle içinde sadece tek bir işlevi, anlamı değil aksine birçok işlev ve anlam ifade edebilir. Fakat hemen şunu söylemeliyiz ki Basrîler, harf-i cerlerin, birbirinin yerine kıyasla niyabet edemeyeceği, bir harf-i cerin başka bir harf-i cerin anlamını ifade edemeyeceği görüşündedirler. Basrîler, bir harf-i cerin başka bir harf-i cer anlamına geldiği zannedilen yerlerde, bu harf-i cerle kullanılan âmilin (fiil ve fiilimsîlerin), bu harf-i cerle kullanılan, müteaddi olan başka bir fiil anlamının tazmin edildiği görüşündedirler. Bu görüşe göre, شربن بماء البحر örneğinde شربن ifadesine رويَنَ anlamı tazmin edilir. Aynı şekilde وقد أحسنَ بي (Yûsuf, 12/100) âyetindeki أحسن fiiline لطفَ anlamı tazmin edilir. Basrîler, bir kelimenin başka bir kelimenin yerine geçmesini (inâbet) şâz olarak görürlerken, Kûfîler ve bazı müteahhirûn, bunu şâz olarak görmezler[1719].

Şu halde Kûfîlere göre harf-i cerler, birbirlerinin yerine geçebilir. Basrîler ve ona tâbi olanlar, niyabetin olduğu, bir harf-i cerin diğer bir harf-i cerin yerine geçtiği iddia edilen yerlerde, harf-i cerin kendi anlamı üzerinde bâki olduğu ve âmilin o harfle teaddi eden (geçişlilik sağlayan) bir âmil anlamı tazmin ettiği görüşünü savunurlar. Zira, onlara göre, fiillerde mecâz olduğu iddası, harflerdekinden daha kolaydır[1720]. Örneğin Kûfîlere göre Ev lafzı, hem vâv hem de bel anlamına gelebilir. Basrîlere göre ise bu iki anlamdan hiçbiri için gelmez. Aynı şekilde Kûfîlere göre İn, İz anlamına gelebilir, Basrîler ise aynı görüşte değildirler[1721]. Şimdi yapısal çok anlamlılık çerçevesinde bazı cer edâtlarını daha sonra da harf-i cerlerin dışında kalan bazı edâtları ele alacağız.

aa - İlâ (إلى)

Çokişlevli olan harf-i cerlerden birisi İlâ (إلى)'dır. Bu harf için de birçok anlamlar zikredilmiştir. Bu anlamlardan birincisi, ثم أتموا الصيام إلى الليل (Bakara, 2/187) âyetinde olduğu gibi *zaman gâyesinin bitişi*, من المسجد إلى المسجد الأقصى (İsrâ, 17/1) âyetinde olduğu gibi *mekan gâyesinin bitişi* içindir[1722]. قرأت القرآن من أوله إلى آخره ifadesinde olduğu gibi kendisinden sonrakinin *intihâ-i gâye*'ye dahil olduğu, ثم أتموا الصيام إلى الليل

[1717] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 124, 125. Başkaları ile biraraya gelmedikçe kendisinden bir anlam anlaşılmayan her şey edâttır. Edâtlar ancak başkalarına bitişince bir anlam ifade ederler. Bkz. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 51, 52; Mehmed Hâlis, *Mizânu'l-Ezhân*, s. 123.

[1718] Hassân, *el-Lugatü'l-Arabiyye*, s. 127.

[1719] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 151.

[1720] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 861.

[1721] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, I, 2/184-185.

[1722] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 136; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 104; Suyûtî, *İtkân*, I, 482; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 69. Ayrıca bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 115.

(Bakara, 2/187), فنظـرة إلى ميسـرة (Bakara, 2/280) âyetlerinde olduğu gibi hâriç olduğu, karinelerin delaletiyle anlaşılır[1723].

İlâ için söz konusu bir diğer anlam da *maiyyet* (birliktelik) yani مع lafzının anlamıdır. Bu durum, bir şeyi bir şeye eklediğimizde söz konusudur. Kûfîler ve bir grup Basrî, مَن أنصاري إلى الله (Âl-i İmrân, 3/52) âyetindeki ve الذَّوْدُ إلى الذَّوْدِ إبلٌ (Zevd, üç ila on arası) sözü hakkında böyle söylemişlerdir[1724]. Mukâtil b. Süleyman'ın مع anlamındaki ilâ'ya örnek olarak gösterdiği Âl-i İmrân, 3/52 dışındaki âyetler şunlardır: ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم (Nisâ, 4/2), فأرسل إلى هرون (Şuârâ, 26/13), (Saf, 61/14)[1725]. İlâ'nın مع anlamına İbn Kuteybe, إن فلاناً ظريفٌ عاقل إلى حَسَبٍ ثاقب örneğini vermekte ve kastedilenin مع حسب demek olduğunu söylemektedir[1726]. Bu gibi ifadeler, yapısal çok anlamlılığa örnekler teşkil etmekle birlikte, burada, örneğin ilâ'nın مع anlamına gelmesinin başka izahları da olabilir. Şahsen bizim aklımıza gelen açıklaması şöyledir. Son örneği incelersek, إن فلاناً ظريفٌ عـاقل إلى حَسَـبٍ ثـاقب ifadesinde ilâ harf-i cerinden önce إضافةً ibaresini eklersek ilâ'nın مع anlamına geldiği söylenemiyecektir. Fakat, her ne kadar böyle bir takdirde dahi ilâ'nın edât olarak مع anlamına gelmediği söylenecek olsa da cümleye vereceğimiz anlamda bu maiyyet anlamı kendini yine gösterecektir. (Filan kişi, köklü bir hasebe sahip olmakla birlikte aynı zamanda zarif ve akıllıdır.)

Bir diğer anlam ise *tebyîn*dir. Sevgi ya da buğz ifade eden taaccub fiili ya da ism-i tafdil'den sonra mecrûrun fâilliğini beyan eder. ربِّ السجنُ أحـبُّ إليَّ (Yûsuf, 12/33) gibi[1727]. والأمر إليك (Neml, 27/33) âyetindeki ilâ'nın *lâm*'ın müradifi olarak geldiği söylendiği gibi aynı âyetin منتهٍ إليك takdirinde intihâ-i gâye için olduğu da söylenmiştir[1728]. İbn Mâlik (Muhammed b. Abdillah, ö. 672 h.), ليجمعنّكم إلى يوم القيامة (Nisâ, 4/87) âyetindeki İlâ'nın *fî*'ye muvafık olarak gelmiş olabileceğini söylerken[1729], Mukâtil b. Süleyman benzeri âyetlerdeki ilâ'nın lâm anlamına geldiğine işaret ederek, burada ilâ'nın elifinin sıla (zâid) olduğunu söylemekte ve ليجمعنكم إلى يـوم القيامـة (Nisâ, 4/87), ثم يجمعكم إلى يـوم القيامـة (Câsiye, 45/26) âyetlerinde ليـوم القيامـة şeklinde olduğunu bildirmektedir[1730]. İbn Kuteybe ise ilâ'nın lâm anlamında

---

[1723] Bu konuda farklı görüşler vardır. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 104; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 205-206.

[1724] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 136; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 115; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 104. Suyûtî, *İtkân*, I, 482; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 69-70.

[1725] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 125; İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 571. Nisa (4/2) âyeti için ayrıca bakılabilir: Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 115.

[1726] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 340.

[1727] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 104; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 207; Suyûtî, *İtkân*, I, 483; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 72.

[1728] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 137; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 104; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 207; Suyûtî, *İtkân*, I, 483; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 72.

[1729] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 104-105; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 207; Suyûtî, *İtkân*, I, 483; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 72.

[1730] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 125.

gelmesine, الحمد لله الذي هدانا لهذا (A'râf, 7/43), بأنّ ربّك أوحى لها (Zelzele, 5) âyetlerini örnek olarak vermektedir. Zira, وإنك لتَهْدِي إلى صراط مستقيم (Şûra, 52), وأوحى ربُّك إلى النحل (Nahl, 16/68) şeklinde ifadeler de mevcuttur. Çünkü هَدَيتُه له hem de إليه şeklinde söylenebilmektedir[1731]. İbn Kuteybe, ilâ'nın fî anlamına gelebileceği, fî'nin yerine geçebileceğini de söyleyerek

فلا تَتْرُكَنّي بالوعيد كأنّني إلى الناس مَطْلِيٌّ به القَارُ أجرَبُ

beyitini[1732] örnek olarak vermekte ve kastedilenin في الناس şekli olduğunu söylemektedir. جَلَسْتُ إلى القوم şeklinde söylenerek bununla فيهم kastedilebilir[1733]. Bütün bunların yanı sıra, ilâ'nın *min* ve عند'nin anlamına uygun olarak gelebileceği ve tevkit amacıyla zâid olarak kullanılabileceği de söylenmiştir[1734].

ab - Bâ (باء)

Cümle içinde yalın olarak isimlerle birlikte kullanılan ve maânî harflerinden olan bâ harf-i ceri, diğer harf-i cerler gibi birçok anlamlara gelebilmektedir. İbn Hişâm bâ için ondört anlamın zikredildiğini bildirir[1735]. Bu anlamlardan birisi, *ilsâk* (iliştirme) anlamıdır. Hatta bâ'nın temel anlamının bu olduğu yani her zaman "bâ" lafzında bu anlamın söz konusu edildiği söylenmiştir. Nitekim Sîbeveyh (Ebu Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, ö. 180 h.), sadece bu anlamı zikretmekle yetinmiştir[1736]. Bâ harf-i cerinin ilsâk anlamına كتبت بالقلم ve مررت بزيد ifadelerini örnek olarak verebiliriz. Bâ harf-i ceri için "lâzımı müteaddi yapar" denilmektedir. Gerçekte "bâ harf-i ceri, lâzım fiili müteaddî yapar" demek, tam olarak uygun görünmemektedir. Örneğin verilen yukarıdaki örneklerde tam bir ta'diye anlamı yoktur. Fakat ذهب الله بنورهم (Bakara, 2/17) âyetini incelersek burada tam bir ta'diye anlamı olduğunu görürüz. Âyette zikredilen bâ lafzı ذهب fiiliyle birlikteyken أذهب anlamında gelmiş yani fiili geçişli (etken) yapmıştır[1737]. Nitekim, yukarıdaki âyet أذهب الله نورهم şeklinde de okunmuştur[1738].

Ta'diye için kullanılan bâ'ya nakil bâ'sı da denilmektedir ve Ef'ale kalıbındaki hemze gibi, genellikle lâzım fiili geçişli yapar. Böylece örneğin ذهب زيد için ذهب بزيد ve أذهبتُه denilebilir. Fakat, hem hemze hem de ba, bu gibi durumlarda aynı işlevi yerine getirdikleri için ikisi birarada kullanılamaz ve

---

[1731] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 341; İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 572.

[1732] en-Nâbiğatü'z-Zübyânî'ye aittir. Bkz. Radî, *Şerhu'r-Radî*,IV, 272; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, I, 198.

[1733] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 332.

[1734] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 105; Suyûtî, *İtkân*, I, 483 (ziyâdesi için); el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 73. *ilâ*'nın *min* ve *inde* anlamları için bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 336.

[1735] Bkz.İbn Hişâm, *Muğnil-lebîb*, 137 vd. Bu anlamlardan bazıları için bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 107-110.

[1736] Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 217; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 137; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 351; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 118. İbn Sîde ise bâ için zikredilen tüm anlamların ta'lîk anlamına râci olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 51.

[1737] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 138; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 351-352; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 118-119. Rummânî, مررت بزيد örneğindeki bâ'ya izafet anlamı vererek أضفتُ المرور بالباء إلى زيد şeklinde çözümlemiştir. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 36. *Zehebe bihî* ile *Ezhebe* yapıları arasındaki kullanım farkı için bakılabilir: Sezer, İsmail Hakkı, *"Kur'ân'da Arap Sarf ve Nahvine Dair Üç Mesele"*, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi IV, ss. 155-182, Konya, 1994.

[1738] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 138.

dolayısıyla أقمت يزيد şeklinde söylenilemez[1739]. Şu halde, تُنبتُ بالدهن (Mü'minûn, 23/20) âyeti ise te'si dammeli, üçüncü harfi kesreli olarak okunması durumunda bâ'nın zâid olarak takdir edilmesi ya da bâ'ya ta'diye dışında örneğin musâhaba anlamı verilmesi ya da أنْبَتَ fiilinin نبت anlamında geldiğinin söylenmesi gerekir[1740].

Fiilin, eylemin yapılma aracı, âletinin başına gelen bâ'ya ise *istiâne* anlamı verilir. كتبت بالقلم ve نجرتُ بالقدوم gibi[1741]. Kalemle yazılır, keserle marangozluk yapılır. Telefonla görüşülür (الاتصال باهاتف).

Bâ harf-i ceri, مات زيد بالجوع ifadesinde[1742] ve إنّكم ظلمتم أنفسَكم باتّخاذكم العجلَ (Bakara, 2/54), فكُلاًّ أخذنا بذنبه (Ankebut, 29/40) âyetlerinde olduğu gibi *sebebiyet* anlamında gelir[1743]. Aynı şekilde لقيت بزيد الاسدَ ifadesinde de sebebiyet anlamının olduğunu söyleyebiliriz, burada onunla görüşmemden dolayı (görüşmem sebebiyle) aslanla karşılaşmış gibi oldum kastedilmektedir[1744]. Ancak, وهبتك الفرس بسرجه أي مسرجا ifadesini[1745] ve اهبطْ بسلام (Hûd, 11/48), وقد دخلوا بالكفرِ (Mâide, 5/61) âyetlerini incelersek bâ'nın معه takdirinde *musâhaba* anlamı verdiğini görürüz[1746].

Bâ, yukarıda bahsedilenler dışında *zarfiyet* için de gelebilmektedir. ولقد نصركم الله ببدر (Âl-i İmrân, 3/123), نجّيناهم بسحَرٍ (Kamer, 54/34) âyetleri buna örnek olarak verilebileceği gibi[1747], زيد بالبصرة ifadesinde de aynı durum söz konusudur ve bu gibi durumlarda bâ yerine fî harf-i cerini getirmemiz uygun düşebilir[1748]. Bâ'nın fî anlamında gelmesine ما بُكاءُ الكبير بالأطلال ifadesi de güzel bir örnektir[1749]. أقمت بمكة، وكنت بالبصرة gibi örneklerde de zarf anlamı mevcuttur. Rummânî, خرج بثيابه örneğindeki bâ'nın *hâl* anlamında geldiğini ve خرج مكتسياً takdirinde olduğunu söylemiştir[1750].

[1739] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 109; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 138-139; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 224-225; Suyûtî, *İtkân*, I, 502; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 120-121.

[1740] Âyetteki bâ hakkında bahsettiğimiz bütün olasılıklar görüş olarak da ileri sürülmüştür. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 139; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 354.

[1741] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 108; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 36; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 139; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 352; Suyûtî, *İtkân*, I, 503; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 121.

[1742] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 352.

[1743] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 109; İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 139; Suyûtî, *İtkân*, I, 503 (bu anlam talil olarak da ifade edilir); el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 121.

[1744] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 139.

[1745] Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 352.

[1746] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 108; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 140; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 225; Suyûtî, *İtkân*, I, 503; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 121.

[1747] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 141; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 226; Suyûtî, *İtkân*, I, 503; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 122.

[1748] Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 353.

[1749] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 340.

[1750] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 36.

Fiyat ve ivazların karşılığında gelen anlatımlarda ise *mukâbele* (karşılık) anlamından söz edilmiştir: اشتريته بألف ve كافأتُ إحسانه بضعفه ve هذا بذاك sözleri gibi[1751]. ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون (Nahl, 16/32) (yaptıklarınıza karşılık olarak Cennete girin) gibi. Âyetteki bâ'yı Mutezile sebebiyet bâ'sı olarak takdir etmiştir. İbn Hişâm ise burada mukâbele anlamını tercih etmektedir, "çünkü ivazla (karşılıklı) veren, karşılıksız da verebilir. Müsebbebe gelince sebebsiz olmaz" demektedir[1752]. Mukâbele anlamına gelen bâ'ya bâ-ı ivaz da denilebilmektedir. İbn Mâlik buna yakın bir anlam olarak bâ'nın *ta'lîl* için gelebileceğini de söylemiş, إنكم ظلمتم أنفسكم باتّخاذكم العِجْل (Bakara, 2/54) âyetini örnek vermiştir. Bâ'nın ta'lil anlamına gelmesi durumunda bu lafız yerine lâm harfini koymamız uygundur. İbn Mâlik'in zikrettiği bir diğer anlam ise *bedel* anlamıdır, yani bâ yerine بدل lafzını koymak, bu anlama geldiği yerlerde uygun düşer.

فليت لي بهم قوما إذا ركبوا شنوا الإغارة فرسانا وركبانا

beyitteki[1753] *bihim* yerine *bedelehüm* diyebiliriz[1754].

Bâ lafzı, suâl (س أ ل) lafzıyla kullanıldığında *an* (mücâveze) anlamına da gelebileceği söylenmiştir ve buna örnek olarak فاسأل به خبيراً (Furkan, 25/58) âyeti verilmiştir. Bunun delili ise يسألون عن أنبائكم (Ahzâb 33/20) âyetidir[1755]. Kûfîler bâ harf-i cerinin suâl lafzından sonra *an* anlamında geldigini söyledikleri örneklerden biri de şu beyittir:

وإن تسألوني بالنساء فإنني خبير بأحوال النساء طبيب

burada[1756] kastedilen عن النساء şeklidir[1757]. أتيْنا فلاناً نَسأَلُ به ifadesiyle kastettigimiz عنه şeklidir[1758].

Asmaî, el-Fârisî, İbn Kuteybe ve İbn Mâlik, bâ'nın *teb'îz* için gelebileceğini söylemişler ve Kûfîlerin de bu görüşte olduğunu bildirmişlerdir. عينا يشربُ بها عبادُ الله (İnsan, 76/6) âyetindeki bâ'yı bundan kabul etmişlerdir. Yine

شربنَ بماء البحر ثمَّ ترفّعتْ متى لججٍ خُضرٍ لهنَّ نئيجُ

[1751] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 141; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 353.

[1752] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 141; Suyûtî, *İtkân*, I, 503-504; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 123.

[1753] Beyiti, Kureyz b. Üneyf el-Anberî söylemiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 141; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, I, 488; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VI, 253; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VIII, 19-20.

[1754] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 353. Bedel anlamı için ayrıca bkz. İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 141. Ba lafzının delalet edebileceği iddia edilen anlamlardan birisi de *alâ* (isti'la) anlamıdır. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 142; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 353-354.

[1755] Bâ lafzının *an* anlamında kullanımı sadece suâl lafzıyla sınırlı kalmadığı da söylenmiş ve bunun için de örnekler gösterilmeye çalışılmıştır. Bkz. İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 568; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 108; İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 333; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 141-142; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 353; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 226; Suyûtî, *İtkân*, I, 503; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 122-123.

[1756] Şiir, Alkametü'l-Fahl'a isnat edilmiştir. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, I, 309 (Ahvâl yerine Edvâ' rivâyet edilmiştir).

[1757] Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 353.

[1758] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 333.

beyitinde[1759] böyle bir durumdan bahsedilmiş[1760], ancak İbn Mâlik beyitteki bâ'yı روين بماء البحر şeklinde tazmîn olarak tevil etmiştir[1761].

Bâ'nın *kasem* için kullanılması ise, onun aslî kullanımlarından biridir, أقسم بالله لتفعلنّ ve بك لأفعلنّ ifadelerinde bâ, kasem için kullanılmıştır[1762]. بالله هل قام زيد ifadesinde ise أسألك بالله مستخلفاً anlamında *isti'tâfî* bir kullanım söz konusudur[1763]. Bir görüşe göre وقد أحسنَ بي (Yûsuf, 12/100) âyetindeki bâ, *ğâye* ifade edip إليّ demek iken, bir diğer görüşe göre de أحسن kelimesine لطف anlamı tazmîn edilmiştir[1764].

Bâ'nın cümleye bir ahenk, bir melodi kazandırdığını düşündüğümüz kullanımlarından biri de *tevkit* anlamında *zâid* olarak gelmesidir. Böylece birçok yerde tevkit anlamı yansıtılabilmektedir. أحسنْ بزيد ifadesinde (taaccubun أفْعِلْ بهْ siğasında) vacip, كفى بالله شهيداً (Ra'd, 13/43) âyetinde olduğu gibi كفى'nin fâiline ekseriyet zâid olarak getirilir[1765]. Bâ'nın ziyâde edildiği başka yerler de vardır[1766]. Örneğin bunlardan biri, بحسبك درهم ve خرجتُ فإذا بزيدٍ ve كيف بك إذا كان كذا örneklerinde olduğu gibi mübteda[1767], ليس زيد بقائم ifadesi ve وما الله بغافلٍ (Bakara, 2/74, 85, 140) âyetinde olduğu gibi haberde de ziyâde edilebilmekte[1768], nefs (بنفسه vb.) ve ayn (بعينه vb.) ile birlikte zâid olarak getirilebilmektedir[1769].

[1759] Ebu Züeyb el-Hüzelî'ye ait bir beyit. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 142, 151, 441Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VII, 97 (Metâ'dan sonrakinin mecrûr olması, Hüzelî'lere göre min ya da fî anlamında harf-i cer ya da Vast (orta, ara) anlamında isim olmasından dolayıdır); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, II, 22.

[1760] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 575 (ayrıca şiirin Hüzelî'ye ait olduğunu söylüyor); İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 142; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 354; Suyûtî, *İtkân*, I, 503 (âyet için); el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 123 (İnsan, 76/6 âyeti için).

[1761] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 354. İbn Kuteybe ise söz konusu beyitteki bâ harf-i cerine (شربن من ماء البحر takdirinde) *min* anlamı vermiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 339-340; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 67. Krş. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 227.

[1762] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 109; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 36; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 51; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 143-144; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 353.

[1763] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 143-144.

[1764] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 143-144; Suyûtî, *İtkân*, I, 503; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 122 (ilâ anlamı için).

[1765] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 37-38; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 51; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 144; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 222-223; Suyûtî, *İtkân*, I, 504-505; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 123-124. Zeccâc, burada Kefâ'nın اكتفى anlamını tazmin etmesinden dolayı burada bâ'nın geldiğini söylemiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 144. Bir diğer durum da, أجزأ وأغنى, وقى anlamlarına gelen Kefâ'nın fâiline bâ ziyâde edilmemesidir: (Ahzâb, 33/25 ve Bakara, 2/137) gibi. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 145.

[1766] Örneğin, bâ'nın ziyâde edildiği yerlerden biri de mef'ûldür. (Bakara, 2/195; Meryem, 19/25; Hac, 22/15; Hac, 22/25; Sâd, 38/33) gibi. Fakat, âyetlerdeki kelimelerin bazılarında başka anlamların tazmininden de bahsedilmektedir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 147; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 124-128. Bâ'nın ziyâde edildiği yerler için ayrıca bkz. İbn Cinnî, *Sırru Sınâati'l-İ'râb*, I, 123-143.

[1767] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 148.

[1768] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 40; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 149; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 125.

[1769] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 150. Ba'nın ziyâde edildiği örnekler için bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 345-346; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 37-41; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 69-70; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I. 354. Bâ'nın yukarıda sayılan anlamları dışında, *alâ* ve *min ecli* anlamları için bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 344.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ac - Hattâ (حتى)

Bir harf-i cer olan حتى lafzı, mansûp muzâri fiille birlikte kullanıldığında, intihâ-i gaye (...e kadar), ta'lîl (için) ve istisna edâtı *illâ* (...medikçe) anlamlarında gelebilir. Genellikle, zikredilen birinci anlamda kullanılırken, son anlamda kullanılması azdır[1770].

Mansûp muzârinin başına gelen *hattâ*[1771], حتى يرجع إلينا موسى (Tâhâ, 20/91) âyetinde olduğu gibi ilâ'nın mürâdifi olarak[1772], yine إذ قيل لهم تمتعوا حتى حين (Zâriyât, 51/43), فذرهم في غمرتهم حتى حين (Mü'minûn, 23/53), حتى مطلع الفجر (Kadr, 97/5) âyetlerinde de ilâ anlamında gelirken[1773]; ولا يزالون يقاتلونكم حتى يرُدُّوكم (Bakara, 2/217), هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عندَ رسول الله حتى ينفضّوا (Münâfikûn, 63/7) âyetlerinde ve أسلِم حتى تدخل الجنةَ ifadesinde olduğu gibi ta'lîl için gelen ***key*** lafzının mürâdifi olarak bu lafızların anlamlarında kullanılmıştır. فقاتلوا التي تبغي حتى تفيءَ إلى أمر الله âyetinde ise her ikisi de muhtemeldir[1774]. Diğeri ise istisna edâtı illâ'nın mürâdifi olarak kullanımıdır. Sibeveyh'in والله لا أفعلُ إلاّ أن تفعلَ ifadesinin tefsirindeki sözlerinde bu açıkca görülür. Bu ifadenin anlamı حتى أن تفعل şeklidir[1775]. İllâ anlamında gelen hattâ'ya bir örnek de İbn Malik'in zikrettiği şu beyittir[1776]:

والله لا يذهب شيخي باطلاً حتى أبيرَ مالكاً وكاهلاً

İbn Hişâm, كلُّ مولود يُولدُ على الفطرة حتى يكونَ أبواه هما الذان يُهوِّدانه أو يُنصِّرانه hadisini[1777] de bundan saymıştır. Çünkü burada hattâ, ne gaye için ne talil için gelebilir. Ancak burada hazf olduğu söylenip يولد على الفطرة ويستمر على ذلك حتى يكون .... şeklindedir denilebilir[1778].

[1770] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 166 vd.; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 238-240; Suyûtî, *İtkân*, I. 510-511; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 155 vd.

[1771] Hattâ'dan sonra gelen muzâri fiil her zaman mansûp olmamaktadır. Bazı durumlarda muzâri fiil, merfû olarak da gelebilmektedir. Hattâ'dan sonraki muzâri fiilin mansûp olması, örneğin ya konuşma zamanına göre ya da hattâ'dan önceki fiile göre gelecek zaman olmasına bağlıdır. Hattâ'dan sonraki fiil merfû olması için, Hattâ'dan sonraki muzâri fiilin şimdiki zaman (hâl) ya da şimdiki zamanla müevvel olması, hattâ'dan sonrakinin öncekinden müsebbeb olması ve hattâ'dan sonrakinin fazla (yani kayıt, cümlenin temel iki unsurundan biri olmayan) olması şartı vardır. Bkz. İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 170-171.

[1772] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 119, 175; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 169; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 156.

[1773] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nazâir*, s. 136; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 239; Suyûtî, *İtkân*, I, 510-511. Rummânî, Kadr, 97/5 âyetinin bazen مع bazen de *ilâ* takdiri yapılabileceğini söylemiştir. Buna göre أكنت السمكة حتى رأسها ifadesinde maa anlamı ile birlikte, balığın başı da yenmiş olur, *ilâ* anlamında ise balığın başına kadar yenilmiş olup, balığın başı yenmemiş demektir. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 119, 174-175.

[1774] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 169. Hattâ lafzının, bahsedilen edâtların müradifi anlamında olduğunun söylenilmesi her açıdan eşdeğerli lafızlar olarak görülmemelidir. Her bir lafzın kendine has, kendini diğerlerinden ayıran özelliklerin olduğu unutulmamalıdır. Ancak, bir kavram bazı açılardan bazı kavramlarla örtüşebildiği gibi (bkz. kavramlar arası ilişkiler), göstergeler de birbirlerinin yerlerine kullanılabilir. Ancak bu, bir lafzın diğer lafızla özdeş olduğunu göstermez. Hattâ'nın *key* anlamı için ayrıca bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 154.

[1775] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 169; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 156-157.

[1776] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 169. İmru'l-Kays'a ait olan beyit için bkz. İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 169; *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, s. 21; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, I. 333 (birinci kısmı zikredilmiş), II, 213 (tamamı zikredilmiş); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, XI, 362.

[1777] Bkz. el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Kitâbu'l-cenâiz, hadis no: 1270, 1271, 1296; Müslim, *Sahihu Müslim*, Kitâbu'l-kader, hadis no: 4805, 4806; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, Kitâbu bâkî müsnedi'l-müksirîn, hadis no: 6884, 7132, 7387, 7463, 8206.

[1778] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 170.

Hattâ için söz konusu olabilecek bir diğer durum ise vâv konumunda *atıf edâtı* olarak kullanılması[1779] ya da *ibtidâ harfi* olmasıdır. Bu durumda kendisiyle yeni bir isim ya da fiil cümlesi başlanır[1780]. Şu örnekte ise hattâ, her üç kullanıma da uygun düşmektedir: أكلتُ السمكةَ حتى رأسها Bu cümlede hattâ'dan sonraki ismi mecrûr yapıp ilâ manası vermek mümkünken, mansûp yapıp vâv manasında ve merfû yapıp mübteda olarak değerlendirilmesi de imkan dahilindedir[1781].

ad - Alâ (على)

Alâ harf-i cerine[1782] gelince, bu harf dokuz civarında anlam için kullanılmaktadır. Örneğin bunlardan birisi maddî ya da manevî *isti'la* (üzerinde bulunma hali) anlamıdır. وعليها وعلى الفُلك تُحملُون (Mü'minûn, 23/22), أو أجدُ على النار هُدىً (Tâhâ, 20/9-10) ve وهم عليّ ذنب (Şuara 26/14), فضّلنا بعضَهم على بعضٍ (Bakara, 2/253) âyetlerinde olduğu gibi[1783].

Alâ için söz konusu olabilecek bir diğer anlam ise مع lafzının anlamıdır. Şöyle de denilebilir: Alâ harf-i ceri, مع lafzı yerine kullanılmıştır. Örneğin وآتى المالَ على حُبِّه (Bakara, 2/177), وإنّ ربَّك لذو مغفرةٍ للناس على ظُلمهم (Ra'd, 13/6) âyetlerinde[1784] ve Şemmâh'a ait

وبُرْدَانِ مِن خالٍ، وسبعون درهماً على ذاكَ مقرُوظٌ مِن القِدّ ماعِزُ

beyitinde[1785] gelen alâ lafzı مع anlamında musâhaba ifade etmektedir. رضيتُ عليك ve رَمَيتُ على القوس ifadelerin incelendiğinde ise alâ lafzının *an* anlamında kullanıldığı, mücâveze anlamında *an* lafzının yerine geçtiği görülecektir[1786]. Aynı durum,

إذا رضيتْ عليَّ بنُو قُشيرٍ لعمرُ اللهِ أعجبني رضاها

beyiti[1787] ve yine

[1779] مـات النـاس حتى الأنبيـاء والملـوك، وصـل الحـاج حتى المشاة والصبيـان والنسـاء gibi. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 119, 174; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 171-172. Kûfîler, hattâ'nın atıf edâtı olmasını kesinlikle kabul etmemektedirler. Bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 157.

[1780] İbtidâ harfi olarak şu örnegi verebiliriz: سار القوم حتى زيد سائر gibi. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 119-120; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 173-174; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 157. Mukâtil b. Süleyman'ın bu çerçevede حتى إذا استيئس الرسل (Yûsuf, 12/110), وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج (Enbiya, 21/95, 96), حتى إذا أخذنا مترفيهم في العذاب (Mü'minûn, 23/64), حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور gibi. (Hûd, 11/40) âyetlerindeki hattâ lafzı için *Felemmâ* anlamına geldiğinin söylenmesi uygundur. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nazâir*, s. 137.

[1781] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 175.

[1782] Alâ lafzı, harf-i cer dışında isim ve fiil olarak da gelebilmektedir. Örneğin, اتت مـن عليـه ifadesinde فوق anlamında gelmiştir. علا زيد الجبل ifadesinde ve Kasas, 28/4 âyetinde ise fiil olarak kullanılmaktadır. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 107-108; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 57. Ayrıca bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 205-206.

[1783] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 190; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 248; Suyûtî, *İtkân*, I, 519; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 202-203. Alâ'nın isti'la anlamı için ayrıca bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 108.

[1784] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 190; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 248; Suyûtî, *İtkân*, I, 519; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 203-204.

[1785] Şemmâh b. Dırâr'a ait bir beyit. Bkz. el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, II, 831; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, IV, 10.

[1786] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 332.

[1787] Kuhayf el-Ukeylî'ye ait bir beyit. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 191; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VIII, 279.

في ليلة لا نرى بها أحداً يحكي علينا إلاّ كواكبُها

beyitleri[1788] için de söz konusu olup, عني ve عنّا demek olduğu söylenmiş, fakat, bununla birlikte birinci beyitteki رضيَ fiilinin عطفَ anlamını, ikinci beyitteki يحكي kelimesinin ise ينمّ anlamını tazmin etmiş olduğu da ileri sürülmüştür[1789]. Alâ'nın, lâm harf-i ceri gibi *ta'lîl* ifade etmesi de mümkündür. Örneğin ولتُكبّروا الله على ما هداكم (Bakara, 2/185) âyetinin lafzî takdiri لهدايته إياكم şeklindedir. Yine

علامَ تقولُ الرُّمحَ يُثقلُ عاتقي إذا أنا لم أطعُنْ إذا الخيلُ كرّتِ

beyitini[1790] de aynı anlam için örnek verebiliriz[1791]. ودخلَ المدينةَ على كان كذا على عهدِ فلانٍ ifadesi[1792] ve حينِ غفلة (Kasas, 28/15), واتّبعوا ما تتلو الشياطينُ على مُلكِ سليمانَ (Bakara, 2/102) âyetlerinde geçen *alâ* lafzının ise *fî* gibi zarfiyyet ifade ettiği ortadadır[1793]. Ancak, İbn Hişâm'a göre ikinci âyette geçen تتلو lafzının تقول anlamını tazmin etmesi de muhtemeldir. Bu durumda لو تقوّل علينا بعضَ الأقاويل (Hâkka, 69/44) konumunda olur[1794].

إذا اكتالوا على الناس يستوفونَ (Mutaffifûn, 83/1-2) âyetindeki alâ harf-i cerinin *min* (-i ibtidâiyye) anlamında ya da *min*'e muvafık olarak geldiği[1795], حقيقٌ على أن لا أقول (A'râf, 7/105) âyetinde ise bâ konumunda ve anlamında olduğu söylenmiştir. Zira, Ubey b. Ka'b, âyeti bâ'lı okumuştur[1796]. Alâ lafzının bâ anlamında olduğu kullanımlardan biri de اركب على اسم الله şeklindeki ifade olup "bismillah" kastedilmektedir[1797]. Aynı şekilde عَنَفَ عليه hem de به şeklinde; hem خرُقَ عليه hem de به şeklinde söylenilebilmesi de alâ lafzının bâ anlamında kullanılabileceğini gösterir[1798].

[1788] Bir kaç kişiye nisbet edilmektedir. Bunlardan biri de Adî b. Zeyd'tir. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 312, 318; Müberred, *Muktazab*, IV, 402; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 191, 732, 888; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, III, 349; Radî, *Şerhu'r-Radî*, II, 93; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, I, 245 (Nerâ yerine Terâ rivâyet edilmiştir).

[1789] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 191.

[1790] Amr b. Ma'dîkerib'e ait bir beyittir. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, I, 543.

[1791] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 191; Suyûtî, *İtkân*, I, 519: el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 204 (âyet: bakara için). Alâ'nın *lâm* anlamı için bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 336.

[1792] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 339.

[1793] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 339; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 191; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 249; Suyûtî, *İtkân*, I, 519; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 204-205.

[1794] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 191.

[1795] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 342; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 191; Suyûtî, *İtkân*, I, 519; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 204.

[1796] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 193; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 249; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 205.

[1797] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 341; Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 108-109; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 193.

[1798] Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 341.

Alâ'nın gelebileceği bir diğer anlamı da *istidrâk ve idrâb*'tır. فلان لا يدخلُ الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله تعالى (...memek şartıyla) denilmesi gibi. Yine[1799]

فوالله لا انسى قتيلاً رُزئتُه بجانب قوسي ما بقيتُ على الأرضِ

على أنّها تعفُو الكُلُومُ، وإنما نُوكّلُ بالأدنى، وإنْ جلَّ ما يمضي

yani, "ne var ki, üzerinden uzun zaman geçmiş musibetlerin unutulması âdettir" denilmektedir. Alâ lafzı, harf-i cer olarak kullanımı yanında min harf-i cerinden sonra gelince فوق anlamında isim de olabilmektedir[1800]. Dolayısıyla alâ, hem eş adlı bir kelime olarak sözcüksel çok anlamlı, hem de cümle içinde birçok fonksiyonları olması yönüyle yapısal çok anlamlı lafız olmaktadır.

ae - An (عن)

An'ın harf-i cer olarak kullanımında[1801] ona (10) yakın anlam zikredilmiştir. Bunlardan birincisi, *mücâveze* (uzaklaşma) anlamıdır. Basrîler, an harf-i ceri için سافرتُ عن البلد ve رغبت عن كذا örneklerinde olduğu gibi sadece bu anlamı zikretmişlerken, Basrîler dışındakiler, bu anlam dışında, daha birçok anlam zikretmişlerdir[1802]. An için zikredilen diğer anlamlardan birisi *bedel* anlamıdır. واتّقوا يوما لا تجزي نفسٌ عن نفس شيئاً (Bakara, 2/48, 123) âyeti ve صومي عن أمّك hadisi buna örnek olarak verilebilir[1803].

فإنّما يبخل عن نفسه (Muhammed, 47/38) âyetinde an'ın *isti'lâ* anlamından söz edilmiştir[1804]. An'ın alâ lafzı gibi *isti'la* anlamında kullanılmasına şu iki beyiti de örnek olarak verebiliriz:

لاهِ ابنُ عَمِّك لا أفْضَلْتَ في حَسَبٍ عنّي، ولا أنت دَيّاني فتَخْزُوني

لو أنّك تلقي حنظلا فوق بيضنا تدحرجَ عن ذي سامِهِ المُتقارِب

Birinci beyitte لم تُفضَّل في الحَسَب عليَّ ikincisinde[1805] ise على ذي سامِهِ anlamı kastedilmektedir[1806].

An lafzı için *ta'lil* anlamı da zikredilmiş ve وما كان استغفار إبراهيمَ لأبيه إلاّ عن موعدةٍ (Tevbe, 9/114) ve وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك (Hûd, 11/52) vb. âyetler örnek olarak verilmişken[1807], yine بعدَ lafzının mürâdifi

---

[1799] Beyitler, Ebu Hirâş el-Hüzelî'ye (Huveylid b. Mürre, Ebu Hirâş, şâir Urve b. Mürre'nin kardeşidir) aittir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 193; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, V, 406 (bakiytu yerine meşeytü şeklinde rivâyet edilmekte); Ya'kûb. *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, IV, 144-145 (birinci beyit zikredilmekte).

[1800] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 193-194.

[1801] *An* lafzı, harf-i cer olarak kullanımı yanında, min harf-i cerinden sonra gelince جانب anlamında isim de olabilmektedir. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 94-95; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 199; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 210. Dolayısıyla *an* (عن), hem eş adlı bir kelime olarak sözcüksel çok anlamlı, hem de cümle içinde birçok fonksiyonları olması yönüyle yapısal çok anlamlı lafız olmaktadır.

[1802] Bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 54; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 196 vd.; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 250 vd.; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 207 vd. An'ın mücâveze anlamı için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 95.

[1803] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 196; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 250; Suyûtî, *İtkân*, I, 520; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 208. Günümüzde kullandığımız سأضع التذكرة عنك "bileti senin yerine ben atarım" ifadesinde de bedel anlamı vardır.

[1804] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 196; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 250; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 208.

[1805] Kays b. El-Hatîm'e ait ait beyit. Bkz. el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, II, 650; Ya'kûb. *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, I, 405.

[1806] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 337-338. Birinci beyit için ve an'ın alâ anlamı için ayrıca bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 95.

[1807] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 197; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 251; Suyûtî, *İtkân*, I, 520-521; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 208.

olarak ya da *ba'de* lafzının yerine gelebileceği de söylenmiş ve bunun örneklerinden عمّا قليل ليُصبحُنَّ نادمين (Mü'minûn, 23/40), يُحرِّفون الكلمَ عن مواضعه (Nisâ, 4/46; Mâide, 5/13), لتركبُنّ طبقا عن طبقٍ (İnşikâk, 84/19) gibi âyetler zikredilmiştir[1808]. Aynı şekilde بَقِحَتْ حربٌ وائل عن حِيالِ ifadesinde de durum aynıdır, بعدَ حِيال demektir. أنا فاعلٌ ذلك عن قليل şeklinde de bir kullanım vardır[1809]. فتقبلَ من أحدهما و لم يتقبلْ من الآخر (Mâide, 5/37) ve ربنا تقبلْ منّا (Bakara, 2/127) âyetleri delil getirilerek وهو الذي يقبلُ التوبةَ عن عباده ويعفوُ عن السيئات (Şûra, 42/25), أولئك الذين نتقبله عنهم أحسنَ ما عملوا (Ahkâf, 46/16) âyetlerindeki an lafzının *min*'in mürâdifi olarak geldiği söylenmektedir[1810].

رَمَيتُ عن القوس ifadesine baktığımızda ise an'ın بالقوم şeklinde bâ anlamında kulanıldığı görülmektedir[1811]. Çünkü, İbn Mâlik'in de dediği gibi aynı anlam, رميتُ بالقوس şeklinde söylenilebildiği gibi رميتُ على القوس şeklinde söylenildiği de hikaye edilmiştir[1812].

af - Fî (في)

Harf-i cerlerden *fî*, mekân olsun zaman olsun, *zarfiyet* (bulunma) bildirir: ألم غُلبتِ الرومُ في أدنى الأرض وهم مِن بعدِ غلبهم سيغلبون في بضع سنين (Rûm, 30/1-4) âyetinde her ikisi de birlikte gelmiştir. Ya da mecâzen zarfiyet bildirir: ولكم في القصاص حياة (Bakara, 2/179) âyetinde olduğu gibi. أدخلتُ الخاتمَ في أصبعي، والقلنسُوَةَ في رأسي ifadelerinde mekanî zarfiyet vardır[1813].

Fî'nin geldiği manalardan biri olarak *musâhaba*, bir diğer ifadeyle مع manası da zikredilmiş, قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس في النار (A'râf, 7/38) örnek olarak verilmiştir. Âyet için *ümem* lafzının muzâfı düşmüş ادخلوا في جملة أمم şeklinde olduğu da söylenmiştir. Yine فخرج على قومه في زينته (Kasas, 28/79) âyetinde de fî lafzı ile مع anlamı kastedilmektedir[1814]. Mukâtil b. Süleyman'ın ma'a anlamına gelenlere yukarıda zikrettiğimiz A'râf, 7/38 âyeti dışında şu âyetleri de örnek olarak vermiştir: أولئك الذين حق عليهم والذين آمنوا وعملوا الصاخات لندخلنهم في الصاخين, وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين (Neml, 27/19), القول في أمم (Ahkâf (46/18),

---

[1808] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 197; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 251; Suyûtî, *İtkân*, I, 521; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 209.

[1809] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 338.

[1810] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 577; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 198; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 251; Suyûtî, *İtkân*, I, 521; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 208.

[1811] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 334. Âyetten örnek için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 251.

[1812] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 198. Ebu Ubeyde, وما ينطق عن الهوى (Necm, 53/3) âyetindeki an'ında *bil-heva* şeklinde bâ anlamında olduğunu söylemiştir. (Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 334; İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 569.) İbn Hişâm ise âyette an'ın mücâveze anlamının zâhir olduğu söylemektedir. (Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 198.) An'ın kullanımlarından birisi olarak da fî anlamında zarfiyyet ifadesi olduğu söylenmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 197-198. Bütün bunların yanında, an harf-i cerinin عمّا قيل ليصبحنّ نادمين (Necm, 53/3) âyetinde بعد anlamında olduğu göze çarpmaktadır. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 95.

[1813] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 223. Ayrıca bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 347; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 263; Suyûtî, *İtkân*, I, 528; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 244.

[1814] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 223; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 263; Suyûtî, *İtkân*, I, 528-529; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 244-245. Fî'nin *ma'a* anlamı için ayrıca bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 96.

(Ankebut, 29/9), فادخلي في عبادي وادخلي جنتي (Fecr, 89/29-30), في تسع آيات (Neml (27/12), وجعل القمر فيهن نوراً (Nûh, 71/16) âyetlerinde fî ile kastedilen مع şeklidir[1815]. فلانٌ عاقِل في حِلمٍ ifadesinde ise مع حِلم ifadesi, anlamında gelmiştir[1816].

Bir diğer anlam ise *ta'lîl*dir. فذلكُنّ الذي لُمتنني فيه (Yûsuf, 12/32), لمسّكم فيما افضتم (Nûr, 24/14 - Enfâl, 8/68?), لمسكم فيما أخذْتم (Nûr, 24/14) âyetlerinde ve أن امرأة دخلتِ النارَ في هرّة حبستها hadisinde olduğu gibi[1817]. Bu örneklerde fî, لأجل anlamındadır. Yine bazı şairlerden örnekler:

بكرت باللوم تلحانا في بعير ضل أو حانا yine

لوى رأسه عني ومال بوده أغاينج خود كان فينا يزورها

gibi[1818].

Fî harf-i ceri, ولأصلبنّكم في جذوع النخل (Tâhâ, 20/71) âyetindeki, bazı nahivcilere göre على الجذع şeklinde alâ edâtı gibi *isti'la* anlamında gelmiştir[1819]. Mukâtil b. Süleyman, فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها (Kehf, 18/42) âyetinin عليها şeklinde, يمشون في مساكنهم (Tâhâ, 20/128) âyetinin ise يمرون على قراهم şeklinde olduğunu söyleyerek, âyetlerdeki fî'nin de alâ harf-i ceri anlamına geldiği görüşündedir[1820]. İbn-i Hişâm'ın fî'nin alâ manası için zikrettiği başka bir örnek ise şudur[1821]:

همُ صلبُوا العبديَّ في جذعِ نخلةٍ فلا عطست شيبان إلا بأجدعا

Fî lafzının ifade ettiği anlamlardan olan *ilâ* anlamına ise فردّوا أيديهم في أفواههم (İbrâhîm, 14/6, 9)[1822] ve ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها (Nisâ, 4/97)[1823] âyetlerini örnek gösterebiliriz. Aynı şekilde ويم نبعث من كل

[1815] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-nazâir*, s. 83.

[1816] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 343.

[1817] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 224; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I. 349; Suyûtî, *İtkân*, I. 529; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-dakâik*, s. 96; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 245. Hadisin rivâyeti yukarıdaki şekilde zikredildiği gibi تعذّبُ في هرّة ربطتها şeklinde de zikredilmektedir. Bkz. el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Kitâbu'l-mesâkât, hadis no: 2192, Kitâbu bed'il-halk, hadis no: 3071, Kitâbu ahâdîsu'l-enbiyâ, hadis no:3223; Müslim, *Sahihu Müslim*, Kitâbu'l-kusûf, hadis no: 1507, Kitâbu's-selâm, hadis no: 4160, 4161; Nesâî, *Sünenu'n-Nesâî*, Kitâbu'l-kusûf, hadis no: 1465, 1479; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, Kitâbu müsnedi'l-müksirîn, hadis no: 6472, 7232, 7511, 10309.

[1818] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 349. İkinci beyit Ebu Zü'eyb el-Hüzelî'ye aittir. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, III, 334.

[1819] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-nazâir*, s. 83-84; İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 567; İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 331; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 96; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 64; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 224; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 347; ; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 263-264; Suyûtî, *İtkân*, I, 529; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 245-246.

[1820] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-nazâir*, s. 83-84.

[1821] Bkz. İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 224. Beyit, Süveyd b. Ebi Kâhil'e nisbet edilmiştir. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, IV, 202.

[1822] İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 335; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 225; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 264.

[1823] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-nazâir*, s. 84; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 264; Suyûtî, *İtkân*, I. 529.

أمة شهيدا (Nahl, 16/84) âyetinde *min* anlamında kullanılan fî edâtı[1824], فما متاع الدنيا في الآخرة إلا قليل (Tevbe, 9/38) âyetinde olduğu gibi *mukâyese* için de kullanılabilmektedir. Kendisine üstün tutulan (mefdûl) önce, sonrasında ise üstün tutulan şey (fâdıl) gelmektedir[1825]. Fî harf-i ceri, ضربت فيمن رغبتَ ifadesinde olduğu gibi (bunun aslı ضربت من رغبت فيه şeklidir) düşmüş bir şeyin telafisi, *ta'vîz*i için getirilebildiği gibi[1826], ta'vîz dışında tekit amacıyla *zâid* olarak da getirilebilmekte[1827], yine *ba*'nın mürâdifi olarak da kullanılabilmektedir[1828].

Yukarıda bahsettiklerimiz dışında fî'nin وجاهدوا في الله حق جهاده (Hac, 22/78) ve والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (Ankebut, 29/60) âyetlerinde *lâm* anlamında geldiği söylenmiştir[1829]. Biz burada fî'nin lâm anlamında değil, aksine kendisinden sonra bir hazif söz konusu olduğunu düşünüyoruz. Nitekim mecâz-ı mürsel ve hazif kısımlarında da bunun örneklerini vermiştik.

ومن كان في هذه أعمى (17/72) âyetindeki anlamın أعمى من كان عن هذا المعنى الذي ذكره الله في هذه الآية şeklinde, فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا (İsrâ, 17/72) âyetindeki anlamın ise فهو عما ذكره الله من أمر الآخرة أعمى وأضل سبيلا demek olup, âyetlerde geçen fî lafzının *an* anlamında[1830], ولبثت فينا من عمرك سنين (Şuârâ, 11/18), وانا لنريك فينا ضعيفا (11/91), يا صالح قد كنت فينا مرجوا (11/62) âyetlerinde ise *inde* (عِنْدَ) anlamında geldiği söylenmiştir[1831].

ag - Lâm (لام)

Lâm harfinin, üç farklı kullanımı vardır: cezm edâtı olması, cer edâtı olması ve amil olmama durumu. Kûfîler, lâm'ı nasb edâtı olarak da görürler. Her üç farklı kullanımın farklı anlamları olduğu gibi, her bir kullanımın da birçok anlamlar ifade edebileceği görülmektedir[1832]. Biz burada lâm'ın yapısal çok anlamlılığı çerçevesinde bu üç kullanıma ayrı ayrı değinmek istiyoruz:

Cer edâtı lâm için, yirmi ikiye yakın anlam zikredilmiştir. Bunlardan birincisi *istihkâk* anlamıdır. Bu anlam, lâm'ın bir anlam ile zât arasında bulunması durumunda ortaya çıkmaktadır: الحمد لله ; العزة لله ;

[1824] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-nazâir*, s. 84; ; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 264; Suyûtî, *İtkân*, I, 529. Fî'nin *min* harf-i ceri anlamında kullanılmasına ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 342; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 225.

[1825] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 225; Suyûtî, *İtkân*, I, 529; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 247.

[1826] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 225.

[1827] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 225; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 264; Suyûtî, *İtkân*, I, 529; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 248.

[1828] ينرؤكم فيه (Şûrâ, 42/11) yani بسببه demektir. Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 335; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 224; Suyûtî, *İtkân*, I, 529; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 246.

[1829] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-nazâir*, s. 84.

[1830] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-nazâir*, s. 84; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 247.

[1831] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-Vücûh ve'n-nazâir*, s. 84; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 263; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 247.

[1832] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 274-312; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 286 vd; Suyûtî, *İtkân*, I, 540. Rummânî, lâm'ın kullanımlarını zikretmek üzere اللامات adı altında bir bab ayırmış ve lâm'ın lâm-ı ibtidâ, lâm-ı kasem, lâm-ı izafet, lâm-ı tarif, lâm-ı aslîyye, lâm-ı zâide, lâm-ı istiğâse, lâm-ı kinâye, lâm-ı key, lâm-ı cuhûd, lâm-ı âkibet, lâm-ı emir şeklinde birçok kısımlarını zikretmiştir. Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 141-143.

الملك لله ; الأمر لله ve للكافرين النار (Ateşin azabı kafîrlere layıktır) ifadelerinde, ويل للمطففين (Mutaffifîn, 83/1), لهم في الدنيا خزيٌ (Mâide, 5/41; Bakara, 2/115) âyetlerinde olduğu gibi[1833].

Yukarıda bahsettiğimiz anlama yakın lâm'ın ifade ettiği bir diğer anlam ise *ihtisâs* (aitlik)'tır: أدوم لك ما تدوم لي ; هذا الشعر لجبيب yine الجنة للمؤمنين، وهذا الحصير للمسجد، والمنبر للخطيب، والسرج للدابة، والقميص للعبد ifadelerinde ve إنّ له أباً (Yûsuf, 12/78), فإنْ كان له إخوةٌ (Nisâ, 4/11) âyetlerinde olduğu gibi[1834]. Bir diğer anlam da *mülk* anlamıdır. له ما في السموات وما في الأرض (Bakara, 2/255; benzeri Nisâ, 4/170 ve 10/68 ve 14/2 ve 20/6 ...) ve benzeri ifadelerde böyle bir anlam söz konusudur. Bazı dilciler ise, ihtisasla mülk anlamlarını birleştirerek sadece ihtisası anlamını zikretmişler ve bu aynı örnekleri vermişlerdir. Muhtemelen bu iştirakı azaltmak içindir. Böyle bir endişeden dolayı, örneğin, هذا المال لزيد والمسجد denildiğinde, her ne kadar Zeyd, mülk edinmeye kâbil ise de bu lâm'ın ihtisas için olduğunu söylemek gerekir. Aksi halde, tek bir defada müşterek bir lafzın iki anlamının da sözkonusu olması durumu ortaya çıkacaktır. Müşterek bir lafzın iki anlamının ise iki anlamda birden kullanılması ise bu görüşte olanlara göre uygun değildir[1835]. وهبت لزيد ديناراً örneğinde ise *temlîk* anlamının olduğu söylenmiş[1836], جعلَ لكم من أنفسكم أزواجاً (Nahl, 16/72) âyetinde ise *şibh-i temlîk* anlamından söz edilmiştir[1837].

Lâm için sözkonusu olan bir diğer anlam da *ta'lîl*'dir. Örneğin,

ويومَ عقرتُ للعاذارى مطيَّتي فيا عجبا من رحلها المتحمل

beyitinde[1838] lâm'ın ta'lîl anlamı önplana çıkmaktadır. لإيلاف قُريشٍ (Kureyş, 106/1) âyetindeki lâm için de aynı anlam söz konusudur[1839]. Hamzâ ve Kisâî'nin kırâatinde olduğu gibi lâm'ın kesrelenmesi ile okunan وجعلنا منهم أئمةً يهدونَ بأمرنا لما صبروا (Secde, 32/24) âyetindeki lâm da ta'lîl içindir, ta'lîl anlamını yansıtmaktadır. Yine يا لزيدٍ لعمرو ifadesindeki ikinci lâm da bu anlamdadır. Bu anlamın söz konusu olduğu bir diğer kullanım da muzâri fiilden önce gelmesidir. Örneğin, وأنزلنا إليك الذِّكرَ لتبينَ للناس (Nahl, 16/44) âyetinde olduğu gibi[1840]. Yine muzâri fiilden önce gelen ancak kendisinden önce nâkıs ما كان ya

---

[1833] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 275; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 291; Suyûtî, *İtkân*, I, 540; el-Beyûmî, *Fethu'l-Habîr*, II, 34-35.

[1834] Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 55; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 275; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 291; Suyûtî, *İtkân*, I, 540.

[1835] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 275. Lâm'ın mülk anlamı için ayrıca bakılabilir: Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 55. İbn Sîde, lâm (ihtisâs, mülk, istiğâse, illet, âkibet lâmları)'ın tek bir anlama, ihtisâs anlamına râci olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 50-51. Lâm'ın ihtisâs ve mülk anlamı için ayrıca bkz. İbn Cinnî, *Sırru Sınâati'l-İ'râb*, I, 325-326.

[1836] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 275; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 291; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 35.

[1837] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 275.

[1838] İmru'l-Kays'a ait beyit için bkz. el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, I, 249; *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, s. 11; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VI, 553.

[1839] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 275-276; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 292; Suyûtî, *İtkân*, I, 540-541; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 35-36. Aynı anlam için bakılabilir: İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 344. Rummânî, bu anlamı lâm'ın *key* anlamında gelebileceğini söyleyerek işaret etmiştir. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 56.

[1840] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 277.

da لم يكن ibareleri bulunan bir cümlede lâm, ta'lîl anlamı vermez, aksine *nefyi tekit* eder. وما كان الله ليُطلعكم على الغيب (Âl-i İmrân, 3/179) لم يكن الله ليغفرَ لهم (Nisâ, 4/137, benzeri, Nisâ, 4/168) âyetleri gibi. Bazıları bu kullanımdaki lâm'ı *lâm-ı cuhûd*, bazıları ise *lâm-ı nefy* olarak isimlendirmektedir[1841].

Bir de *sayrûret* anlamına gelen ve *lâm-ı âkibet* ve *lâm-ı meâl* olarak da adlandırılan bir lâm'dan söz etmeliyiz. Basrîler ve onları izleyenler, lâm-ı âkibet diye bir şeyi kabul etmemektedirler[1842]. Zemahşerî ise bu lâm hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır: Gerçek şu ki, buradaki lâm, illet lâmıdır, talil ise hakikat değil mecâz yönüyle söz konusudur. Şöyle ki, çocuğu almaları çocuğun kendilerine düşman ve hüzün olması amacıyla değil, aksine sevgi ve evlatlık amacıyladır. Ne var ki onu almalarının neticesi, eylemin gerçekleşme amacına benzetilmiştir. Aslanın aslana benzeyene istiâresi yapılması gibi, lâm da ta'lîle benzeyene istiâresi yapılmıştır[1843]. Şimdi bu tür lâma örnek verelim: فالتقطه آلُ فرعونَ ليكونَ لهم عدواً وحزَناً (Kasas, 28/8) ve

ve فللموتِ تغذُو الوالداتُ سِخالها كما لخرابِ الدُّورِ تُبنى المساكنُ

فإنْ يكنِ الموتُ أفناهمُ فللموتِ ما تلدُ الوالدهْ

beyitlerinde[1844] geçen lâm, böyle bir lâmdır. Fakat, ربّنا إنكَ آتيتَ فرعونَ وملأهُ زينةً وأموالاً في الحياة الدنيا ليضلّوا عن سبيلك (Yûnus, 10/88) âyetini ele aldığımızda lâm açısından bir yapısal çok anlamlılıkla karşılaşıyoruz. Şöyle ki, âyette geçen lâm'ın hem sayrûret lâm-ı hem de lâm-ı dua olma ihtimali vardır. Lâm-ı dua olarak kabul edecek olursak, kendisinden sonraki fiilin meczûm, diğerinde ise mansûp olarak takdir edilmesi gerekir. Fakat göründüğü gibi her iki durum da lafız yönüyle mümkündür[1845] ve anlam ancak irab dışında başka karinelerle belirlenebilir.

Lâm'ın fonksiyonlarından biri de *teblîğ* (ulaştırma)dir. Bu anlamdaki lâm edâtı, kavl (قول: söyleme) ya da bu anlamda bir lafızdan sonra gelip, dinleyici durumundaki muhatabın ismini cerreder: قلت له، وأذنت له، وفسّرت له ifadelerinde olduğu gibi[1846].

Lâm harfi başka harflere muvâfık olarak, onlar gibi de kullanılabilmektedir. Örneğin, بأنّ ربّك أوحى (Zelzele, 99/4-5), كلٌّ يجري لأجلٍ مسمى (Ra'd, 13/2), ولو رُدُّوا لعادوا لما نُهوا عنه (En'âm, 6/28) âyetlerinde olduğu

---

[1841] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 278; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 43-44. Kûfîler, ما كان ليفعل ifadesinin aslının ما كان يفعل şeklinde olup nefyi tekit etmek için lâmın getirildiği yönünde bir görüş bildirmişlerken, Basrîler, aslının ما كان قاصداً لفعل şeklinde olduğunu söylemişler ve kast'ın nefyinin, fiilin nefyinden daha beliğ olduğunu da eklemişlerdir. Bkz. İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 279. Mukâtil b. Süleyman ise bu durumdaki lâm'ın *en* tefsirinde olduğunu söylemektedir. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 143.

[1842] Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 56; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 282-283.

[1843] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 283.

[1844] Birinci beyit Sâbık b. Abdillah el-Berberî'ye aittir. Bkz. Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, IX, 529; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VIII, 118. İkinci beyit ise Şetîm b. Hüveylid ya da Nehîke b. el-Hâris ya da Abdullah b. Ez-Zeb'ârî'ye aittir. Bkz. Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, IX, 530.

[1845] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 282-283.

[1846] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 281; Suyûtî, *İtkân*, I, 542. Ayrıca bakılabilir: el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 39.

gibi *ilâ*[1847], ونضعُ الموازينَ القسطَ ليومِ القيامة (Enbiya, 21/47), لا يُجلّيها لوقتها إلاّ هو (A'râf, 7/187) âyetleri ve معنى لسبيله ifadesinde olduğu gibi *fî* anlamında kullanılmakta, anlamına geldikleri harflerin yerine kullanılmaktadır[1848]. Aynı anlam için يا ليتني قدّمتُ لحياتي (Fecr, 89/24) âyeti de örnek verilmiş ve في حياتي anlamında olduğu söylenmiş olmakla birlikte, âyetteki lâm'ın ta'lîl için geldiği ve لأجل حياتي في الآخرة şeklinde olduğu da söylenmiştir[1849]. Yine أقمِ الصلاةَ لدُلوكِ الشمس (İsrâ, 17/78) âyeti, صوموا لرُؤيته، وأفطِروا لرُؤيته hadisi[1850] ve

فلمّا تفرّقنا كأني ومالكاً لطُولِ اجتماعٍ لم نبتْ ليلةً معا

beyitinde[1851] olduğu gibi بعْدَ anlamına[1852] ve bunların dışında *alâ*, *inde*, *ma'a*, *min*, *an* anlamlarına uygun olarak da gelebileceği söylenmiştir[1853]. *Kasem*, *taaccub* ve *ta'diye* anlamları da burada zikredilebilir[1854]. Yine, *zâid* olarak kullanılabilen tüm edâtlarda söz konusu olan tevkit anlamı, dolayısıyla ziyâdesi lâm için de söz konusu olmuştur. Lâm'ın bu tür kullanımlarında ise bazen lâm-ı mu'tarize, bazen lâm-ı mukhama, bazen de lâm-ı takviye adıyla anılmaktadır[1855].

Cezm edâtı lâm ise muzâri fiille birlikte kullanılır, *talep* anlamı için vazedilmiştir[1856]. ليخرجْ، لنقمْ، لتأخذوا مصافّكم gibi. Bu lâm, *lâm-ı talep* veya *lâm-ı emir* olarak adlandırılır.

Amel etmeyen lâm'a gelince, yedi farklı kullanımı vardır, dolayısıyla yedi çeşittir. Bunlar: Muzâri fiili şimdiki zamana has kılan, isim ya da fiil cümlesinin içeriğini tekit eden *lâm-ı ibtidâ*[1857]; *zâid lâm*[1858]; lev'in, levla'nın ve kasemin cevabı olarak gelen *lâm-ı cevâb*[1859]; şart edâtının başına

---

[1847] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 280; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 292; Suyûtî, *İtkân*, I, 541; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 36-37.

[1848] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 280-281; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 293; Suyûtî, *İtkân*, I, 541; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 39.

[1849] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 280-281.

[1850] Bkz. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbu's-savm, hadis no: 1776, Kitâbu's-sıyâm, hadis no: 1796; Müslim, *Sahîhu Müslim*, Kitâbu's-sıyâm, hadis no: 1809, 1810; Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, Kitâbu's-savm, hadis no: 620, 624; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, Kitâbu'l-müsnedi benî Hâşim, hadis no: 1830, 1881, 2219.

[1851] Mütemmim b. Nüveyre'ye ait, burada kardeşi Mâlik'e risa yapmakta. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 281; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VIII, 272; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, IV, 232.

[1852] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 281; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 38 (âyet için). *Ba'de* anlamı için ayrıca bakılabilir. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 343.

[1853] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 280-282; İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 336 (lâm'ın alâ anlamı), 343 (lâm'ın *ma'a* anlamı); Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 293-295; Suyûtî, *İtkân*, I, 541-; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 37-39.

[1854] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 283-284; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 39. Lâm-ı sayrûret ya da lâm-ı âkıbet için bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 41-43.

[1855] Geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 284-287.

[1856] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 57; İbn Cinnî, *Sırru sınâati'l-i'râb*, I, 384; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 294; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 299-300; Suyûtî, *İtkân*, I, 542-543; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 48. Lâm-ı emir ya lâm-ı taleb olarak isimlendirilen bu kullanım için ayrıca örnek olarak bkz. Yûnus, 10/58.

[1857] Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 54; İbn Cinnî, *Sırru sınâati'l-i'râb*, I, 369-384; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 300-301; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 288; Suyûtî, *İtkân*, I, 543; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 29.

[1858] Bkz. İbn Cinnî, *Sırru sınâati'l-i'râb*, I, 332; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s.307-309; Suyûtî, *İtkân*, I, 543.

[1859] Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 54-55; İbn Cinnî, *Sırru sınâati'l-i'râb*, I, 392-399; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 309; Suyûtî, *İtkân*, I, 544; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 31.

gelen ve cevabın, şartın değil de kendisinden önceki kasemin cevabı olduğunu gösteren *lâm-ı mü'zine* ya da *lâm-ı muvatti'e* de denilen lâm[1860]; elif-lam'ın lâmı (*lâm-ı ta'rîf*)[1861]; işaret isimlerine bitişen ve uzaklık ya da tevkidine delalet eden lâm[1862]; ما أظرفه وما أكرمه anlamında gelen لظُرُف زيد، ولكرُم عمرو gibi ifadelerdeki *taaccub lâmı*[1863].

ah - Min (من)

Cümle içinde birçok anlamlar ifade edebilen, fonksiyonlar yerine getirebilen maânî harflerinden biri de *min*'dir. Özellikle *ibtidâ-i ğâye* (...den) anlamına gelir. Hatta bazıları, diğer bütün anlamlarının bu anlama râci olduğu, dayandığı görüşündedirler[1864]. Müberred, Ahfeş-i Sağîr (ö. 315 h.), İbn es-Serrâc (Ebu Bekr Muhammed b. es-Serîy, ö. 316 h.), Süheylî ve bunların dışındaki bazı alimler ise min'in sadece ibtida-i ğâye için geldiğini söylemişler, İbn Usfûr da bunu doğrulamıştır[1865].

İbtidâ-i ğâye'ye (hem zaman hem de mekan açısından kullanılabilir) örnekler: من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى (İsrâ, 17/1), من أول يوم (Tevbe, 9/108), لله الأمر من قبل ومن بعد (Rûm, 30/4) âyetlerinde ve فمنطرنا من الجمعة إلى الجمعة hadisinde ve من نصف النهار إلى صلاة العصر ifadesinde olduğu gibi[1866]. Başka örnekler: تخيرنا من أزمان تنبض الرعدة في ظهري من لدن الظهر إلى العصر ve يوم حليمة إلى اليوم قد جربن كل التجارب gibi. Min, mekan ve zaman dışında da ibtidâ-i ğâye için gelebilmektedir: قرأنا من أول سورة البقرة إلى آخرها ve من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم gibi[1867].

Min'in yansıtabileceği anlamlardan birisi de *teb'îz* anlamıdır, تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض منهم مَن كلّم الله (Bakara, 2/252-253) âyetinde olduğu gibi[1868]. Min'in teb'iz anlamına gelmesinin alâmeti, min yerine *ba'z* (بعض) kelimesini koyabilmemizdir, حتى تنفقوا بعضَ ما تحبون (Âl-i İmrân, 3/92) âyetinde olduğu gibi[1869].

Özellikle, ibhâmlık bildiren mâ ve mehmâ'dan sonra gelmesi durumunda *cinsin beyanını* ifade eder: ما يفتح الله للناس من رحمةٍ فلا مُمسكَ لها (Fâtır, 35/2), ما ننسخْ من آية (Bakara, 2/106) ve مهما تأتنا به من آية (A'râf,

---

[1860] Bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 54; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 310; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 290; Suyûtî, *İtkân*, I, 544; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 32.

[1861] Bkz. İbn Cinnî, *Sırru sınâati'l-i'râb*, I, 332-336; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 312; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 27.

[1862] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 312; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 28.

[1863] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 312. İbn Hişâm, İbn Hâleveyh'in taaccub lâmı olarak adlandırdığı bu lâm'ın, mazi fiilin başına gelmiş lâm-ı ibtidâ ya da mukadder bir kasemin cevab lâmı olduğu görüşündedir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 312. Gayr-ı âmil lâm'ın çeşitli kullanımları için ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 286-290.

[1864] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 53; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 419.

[1865] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 351.

[1866] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 420; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 349; Suyûtî, *İtkân*, I, 562. Ayrıca bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 165-166.

[1867] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 349-350; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 120-121. Ayrıca bkz. İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 53.

[1868] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 177; er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Min, s. 778; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 420; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 350-351; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 356-357. Rummânî'nin min'in teb'îz anlamı için verdiği bazı örnekler şöyledir: لبست من الثياب ثوباً، وقبضت من الدراهم درهماً yani لبست بعض الثياب، وقبضت بعض الدراهم şeklindedir. Bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 97, 166.

[1869] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 420; Suyûtî, *İtkân*, I, 562; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 122.

7/131) gibi. يُحلّوْنَ فيها من أساورَ من ذهبٍ ويلبسون ثيابا خُضراً من سُندس وإستبرَقٍ (Kehf, 18/31) âyetleri de yine bu anlama örnektir. Min'in cinsin beyanı için gelmediğini söyleyenler de vardır[1870].

مما خطيئاتهم أُغرِقوا (Nûh, 71/25) âyeti ise *ta'lîl*'e örnek olarak verilmiştir[1871]. Min'in ta'lil anlamı için verilen örneklerden biri de İmrul Kays'a ait şu beyittir[1872].

وذلك مِن نباءٍ جاءني وخبرته عن أبي الأسود

Min için zikredilen anlamlardan biri de *bedel* anlamıdır. أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة (Tevbe, 9/38), لجعلنا مِنكم ملائكةً في الارض يخلفُون (Zuhruf, 43/60) âyetlerinde min lafzı yerine *bedel* lafzını koyabiliriz. İkinci âyetteki min lafzının bedel anlamına delalet etmesinin bir karinesi de meleklerin insanlar olmadığıdır. لن تُغنيَ عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا (Âl-i İmrân, 3/10) âyetinde kastedilen anlam بدل طاعة الله ya da بدل رحمة الله şeklindedir[1873].

Min harf-i ceri, ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا (Enbiya, 21/77) âyetinde *alâ*'nın muradifi olarak alâ anlamında geldiği görülmektedir[1874]. Ancak âyette bir harf-i cerin başka bir harf-i cer anlamında olduğu değil, aksine منعناه منهم بالنصر şeklinde tazmin olduğunu söyleyenler de vardır[1875]. İbn Mâlik'in de söylediği gibi, والله يعلم المُفسد من المُصلح (Bakara, 2/220), حتى يميزَ الخبيثَ من الطيب (Âl-i İmrân, 3/179) âyetleri incelendiğinde min'in *fasl* anlamına da geldiği düşünülebilir. Ancak, İbn Hişâm, söz konusu âyetlerdeki *fasl anlamının* min'den değil âmilden kaynaklandığını ve anlaşıldığını söylemektedir. Bu daha uygun bir görüştür. Çünkü ماز وميّز kelimeleri فصل anlamındadır. İlim ise temyîzi gerektiren bir sıfattır. Şu halde, âyetlerdeki min'in *ibtida* ya da *an* manasında geldiği söylenilmesi daha uygundur[1876].

Mukâtil b. Süleyman, قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم (42/13), يغفر لكم من ذنوبكم (Nûh, 71/4), شرع لكم من الدين (Yûsuf, 12/101) âyetlerindeki min'in رب قد آتيتني من الملك (24/31), وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن (Nûr, 24/30),

---

[1870] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 177; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 420; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 357-359; Suyûtî, *İtkân*, I, 562-563; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 123-124. Ayrıca bakılabilir: er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Min, s. 778-779; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 53; es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 350. هذا ثوب من خز وباب من ساج ifadeleri de min'in cinsini beyan için kullanımına örnek verilebilir. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 97. Min'in beyan-ı cins anlamında gelmesinin iki alâmeti zikredilmiştir: yerine ellezî konulabil-meli, düştüğünde kendisinden öncekine sıfat olabilmeli. Bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 123.

[1871] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 421; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 359; Suyûtî, *İtkân*, I, 563; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 125.

[1872] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 421. Şiir için bkz. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 421, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, s. 185 (burada hubbirtu yerine Unbi'tuhu şeklinde rivâyet var); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, II, 461, 437 (nubbi'tu rivâyeti var, Amr b. Ma'dîkerib'e de isnat edilmektedir).

[1873] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 422; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 359; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 125-126. Başka örnekler için bakılabilir: er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Min, s. 778.

[1874] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 85; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 177; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 424; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 359; Suyûtî, *İtkân*, I, 563; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 126.

[1875] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 424; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 126.

[1876] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 424-426. Fasl anlamı için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 360; Suyûtî, *İtkân*, I, 563; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 125.

(tekit amacıyla) *sıla* olarak geldiğini söylemiştir[1877]. Edâtların ziyâde edilmesinin ise tevkit anlamı olduğunu daha önce de söylemiştik. Min lafzı için yukarıda bahsettiklerimiz dışında *an, bâ, ilâ, inde, fî, rubbemâ* manaları da zikredilmiştir[1878].

Min, bazı kullanımlarında örneğin zâid olarak kullanımında *umûmu tansîs anlamı* da vermektedir. Şu ifadeye bir bakalım: ما جاءني من رجل Min edâtı, cümlede kullanılmadan önce, aynı ibarenin hem cinsin nefyini hem de bir kişinin nefyini ifadesi ihtimali vardı. Bu sebeple min'i getirmeden bu ifadeye devamla بل رجلان demek mümkündür. Ancak, cümleye min edâtını getirdikten sonra peşinden böyle bir ifadeyle devam etmek mümkün değildir. Çünkü umûmu tansîs etmektedir[1879]. Min'in zâid olarak geldiği bir diğer durum da ما جاءني من أحد، أو من ديّارٍ gibi ifadelerdir. Min, bu ifadelerde *umûmu tekit* etmektedir, çünkü *ahad* ve *deyyâr* lafızları, umûm sigalarındandır[1880].

b- Diğer Bazı Edâtlarda Yapısal Çok Anlamlılık

ba - En (أنْ)

En edâtını ele aldığımızda karşımıza birçok farklı kullanımları çıkmaktadır. En için, dört farklı şekil ortaya konabilir. *Birincisi*, muzâriyi nasb eden *mastar harfi* olur: وأن تصوموا خير لكم (Bakara, 2/184) ve وأن تصبروا خير لكم (Nisâ, 4/25), وأن يستعففنَ خيرٌ لهن (Nûr, 24/60), وأن تعفوا أقربُ للتقوى (Bakara, 2/237), ألم يأنِ للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم (Hadîd, 57/16), وعسى أن تكرهوا شيئا (Bakara, 2/216) âyetlerinde, يعجبني أن تفعل ifadesinde ve yine وما كان هذا القرآن أن يُفترى (Yûnus, 10/37), يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة (Mâide, 5/52), فأردتُ أن أعيبها (Kehf, 18/79), من قبل أن يأتي أحدَكم الموتُ (Munafikûn, 63/10) ve وأُمرتُ لأن أكون (Zümer, 39/12) âyetlerindeki En, bir harf olarak mastar edâtı şeklinde kullanılmaktadır[1881]. Mâzi fiilden önce de gelebilir ve yine mastar anlamı verir. Ancak mâzi fiile amel etmez. كرهت أن خرجت örneğinde olduğu gibi, takdiri كرهت خروجك şeklindedir[1882].

[1877] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu 'l-vücûh ve 'n-nazâir*, s. 84-85; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, II, 129-132. Ziyâde harfleri ve ziyâde harflerin ziyâde edildiği yerler için bakılabilir: Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 151.

[1878] Bkz. Rummânî, *Maânî 'l-hurûf*, s. 98; İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 423-424; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 359-361. Suyûtî, *İtkân*, I, 563-564; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, II, 126-128. Örneğin İbn Kuteybe, حدثني فلانٌ بن فلان ve نهيتُ من فلانٍ ifadelerinin *anhu* manasında olduğunu söyleyerek min'in *an* yerine kullanılabileceğini, bir harf-i cerin diğer bir harf-i cerin yerine geçmesine işaret etmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu 'l-kâtib*, s. 333. Min'in bâ ve fî anlamları ayrıca bakılabilir: Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu 'l-vücûh ve 'n-nazâir*, s. 85.

[1879] Rummânî, *Maânî 'l-hurûf*, s. 97, 166; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 53; İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 425-426; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 361; Suyûtî, *İtkân*, I, 563; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, II, 128-129; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 68.

[1880] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 53; İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 425-426; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 361; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, II, 129. Son iki türde min'in ziyâde edilmesinin (umûmu tansis etmesi ve umûmu te'kit etmesi) üç şartı vardır: Daha önce nefy ya da nehy ya da *hel* ile yapılan bir istifham gelmelidir; mecrûru nekire (tekil) olmalıdır, son olarak da min'den sonra gelen tekil mecrûr, fâil, mef'ûl bih ya da mübteda olmalıdır. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 425-426.

[1881] er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. İn-En, s. 92; İbn Hişâm, *Muğnî 'l-lebîb*, s. 41-42; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 197-199; Suyûtî, *İtkân*, I, 491. Ayrıca bakılabilir: Rummânî, *Maânî 'l-hurûf*, s. 162; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, I, 88-89.

[1882] Rummânî, *Maânî 'l-hurûf*, s. 72; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, I, 88-89.

İkincisi: Sakîl Enne'den *muhaffef* olur ve yakîn anlamlı fiilden ya da yakîn anlamı fiil konumuna koyulan fiilden sonra gelir: أفلا يَرون أن لا يرجعُ إليهم قولاً (Tâhâ, 20/89), علِم أنْ سيكونُ (Müzzemmil, 73/20), وحسبوا أنْ لا تكونُ (Mâide, 5/71, Tekûnu'yu ref'eden kıraâate göre) âyetlerinde En, mastar edâtı olan En değil, Enne'den muhaffeftir[1883]. Enne'den muhaffef En'e Cerir'e ait şu beyiti de örnek olarak verebiliriz:

زعم الفرزدق أن سيقتلُ مِرْبَعاً أبشرْ بطول سلامةٍ يا مِرْبَعُ

Beyitte[1884] geçen ve kendisinden sonra سيقتل lafzı gelen En, mastar edâtı değil, Enne'den tahfif edilmiş olan En'dir[1885].

Üçüncüsü ise *en-i müfessire* olarak adlandırdığımız durumdur, "أيْ" lafzı konumundadır. Örneğin فأوحينا إليه أنِ اصنعِ الفُلك (Mü'minûn, 23/27) ve ونودوا أنْ تلكم الجنةُ (A'râf, 7/43) âyetlerinde böyle bir durum olduğu söylenmiştir. Kûfîler, en'in tefsîr anlamında gelmesini mutlak olarak kabul etmemişlerdir. Müfessire en'i olarak takdir edilen bu gibi durumlarda, örneğin yukarıdaki örneklerde, kendisinden önce bir harf-i cer takdir edilmesi durumunda birinci örnekteki en'in en-i mastariyye olması ihtimali de vardır. İkinci örnekte ise isim cümlesinin başına gelmesinden dolayı enne'den muhaffef olabilir[1886]. En'in tefsîr için gelmesi, böyle bir anlamı kabul edenlere göre, kendisinden önce ve kendisinden sonra bir cümle gelmesine ve bu cümlenin kavl (demek) lafzı olmamakla birlikte bu lafzın anlamını taşımasına bağlıdır. Örneğin, وانطلق الملأ منهم أن امشوا (Sâd, 38/6) âyetinde en'den önce bir kavl anlamı mevcut olduğu söylenmiştir. Eğer *en* lafzından sonra kavl lafzı zikredilirse, bu lafzın başka bir anlamla tevili yapılabilmelidir. Örneğin ما قلت لهم إلا ما أمرتَني به أنِ اعبدوا الله (Mâide, 5/117) âyetindeki kavl için Zemahşerî emr anlamında tevil etmiştir. Böyle bir teville âyetteki en'in, müfessire olması caiz olur. En-i müfessire'nin bir diğer şartı da kendisinden önce bir harf-i cerin gelmemesidir. Eğer en'in başına bir harf-i cer gelirse, tefsir anlamı vermez. Örneğin, كتبت إليه بأن افعل ifadesindeki en, mastar edâtıdır[1887].

Dördüncüsü ise tekit amacıyla *zâid* olarak kullanılmasıdır. Örneğin, ولما أنْ جاءت رسلُنا لوطاً سيءَ بهم (Ankebut, 29/33) âyetinde olduğu gibi Lemmâ'dan sonra;

فأُقسم أن لو التقينا وأنتمُ لكان لكم يومٌ من الشرّ مظلمُ

beyitinde[1888] olduğu gibi kasem fiili ile Lev arasında;

[1883] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 72-73; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 46; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 199; Suyûtî, *İtkân*, I, 491-492; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 91-92.

[1884] Cerir'e ait bir beyit. Bkz. *Dîvânu Cerîr*, II, 916; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, IV, 263.

[1885] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 47. Ayrıca bakılabilir: Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 172-173; er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. İn-En, s. 92.

[1886] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 47. Ayrıca bakılabilir: Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 73, 173; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 199-200; Suyûtî, *İtkân*, I, 492.

[1887] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 48-49. Ayrıca bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. İn-En, s. 92; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 200; Suyûtî, *İtkân*, I, 492-493; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 92-94.

[1888] Müseyyeb b. Ales'e ait bir beyit. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 107; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 50; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, IV, 144-145, X, 80, XI, 318; Radî, *Şerhu'r-Radî*, IV, 313; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VII, 190.

فأمهَلهُ حتى إذا أنْ كأنهُ مُعاطي يدٍ في لُجةِ الماء غامرُ

beyitinde[1889] olduğu gibi İzâ'dan sonra zâid olarak gelebilmektedir[1890].

bb - Elâ (ألاَ)

Hemze+nefy edâtlarından oluşan *elâ* terkibi, beş farklı anlamda (tenbîh, tevbîh ve inkâr, temenni, istifham, arz-tahdîd için) kullanılabilmektedir[1891]. Bunlardan birincisi *tenbîh* anlamıdır. Kendisinden sonra gelen ifadenin kesinliğini (tahakkuk) gösterir. İrabçılar, bunu *istiftâh harfi* olarak görürler. ألا إنهم هم السفهاء (Bakara, 2/13) ve ألا يومَ يأتيهم ليس مصروفا عنهم (Hûd, 11/8), ألا إنّ نصرَ الله قريب (Bakara, 2/214) âyetleri ve ... ألا إنّ المرأة كالدار المبنية ifadesi gibi. Bu terkibin (elâ) tahkik ifade etmesi, istifham hemzesi ve nâfiye lâ'sından terkip olması yönüyledir. Çünkü, istifham hemzesi, nefyin başına gelince tahkik ifade eder. أليس ذلك بقادر على أن يحييَ الموتى (Kıyâmet, 75/40) gibi[1892]. Tahkik ifadesi bir açıdan tekit demektir. Şu halde, kendisinden sonra emir kalıbıyla ya da emir lâm'ı ile bir emir gelirse, bu durumda elâ, *emir* manasını *tekit* edebilir. ... ألاَ فلْيبلّغ الشاهد الغائب hadisi[1893], ... ألاَ قُلْ للناس أيها الأمير ifadesi ve

وهل أنت عن سلاّمة اليوم مُقصر ألاَ قُلْ هذا القلب: هل أنت مبصر

(القسّ olarak lakaplandırılan Abdurrahman b. Ebi Ammâr'ın, السلاّمة adlı meşhur şarkısında söylediği şiirinden) beyitinde olduğu gibi. Kendisinden sonra nehy talebi gelirse, bu sefer de nehy manasını takviye eder, vurgular. ألاَ لا يَجْهَلَن أحد علينا (Amr b. Kulsûm'ün muallakasından tamamı şöyledir: فنجهل فوق جهل الجاهلين ألاَ لا يَجْهَلَن أحد علينا şeklindedir) gibi. Kendisinden sonra fiil olsun ya da fiil olmasın, zem ifade eden bir şey gelirse *zem* ile birbirlerine destek verirler, yani zem manası daha da güçlenir. ألا ساء ما يزرون (Nahl, 16/25) âyeti hakkında şöyle söylenmiştir: Bu cümle işledikleri suçun yaptıkları işin ne kadar kötü olduğuna işaret etmek ve dikkat çekmek için elâ ile başlamıştır. Elâ ise kendisinden sonra gelene işaret eder: ... ألا فليبلّغ الشاهد الغائب ve ألاَ لا يجهلنّ أحد علينا gibi[1894]. Kendisinden sonra ليت gelirse, temenni manasını güçlendirir:

[1889] Evs b. Hücr'e ait bir beyit. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 51; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, III, 300, V. 33 (Ğâmir yerine Ğârif şeklinde de rivâyet edilmiştir).

[1890] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 50-52. Rummânî, zâid *en* için Ankebut, 29/33 ve Yûsuf, 12/96 âyetlerini örnek vermektedir. Kûfîler, عبس وتولّى أنْ جاءه الأعمى (Abese, 80/1-2) âyetindeki en'in *izâ* anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Basrîler ise en'in sonraki ile birlikte mef'ûlun leh konumunda nasb makamında geldiğini ve لأن جاءه takdirinde olduğunu söylemişlerdir. Bkz Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 73, 173; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 200-202; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 95. Zâid için gelen en'e başka örnekler için bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. İn-En, s. 92; Suyûtî, *İtkân*, I, 493; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 94.

[1891] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 95-97.

[1892] İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili'l-Kur'ân*, s. 560; İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, VIII, 115; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 113; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 95-96; Suyûtî, *İtkân*, I, 480; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 83; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 62-63.

[1893] Bkz. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbu'l-ilm, hadis no: 65, 101, 102, Kitâbu'l-Hac, hadis no: 1623, 1625, 1701; Müslim, *Sahîhu Müslim*, Kitâbu'l-hac, hadis no: 2413; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, Kitâbu'l-müsnedi'l-basriyyîn, hadis no: 19594, Kitâbu bâkî müsnedi'l-ensâr, hadis no: 21826, Kitâbu müsnedi'l-kabâil, hadis no: 22027, 22391, 25911; ed-Dârimî, *Sünenu'd-Dârimî*, Kitâbu'l-menâsık, hadis no: 1836, Kitâbu'l-ferâiz, hadis no: 2942.

[1894] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 85-86.

قالت: ألاَ ليتما هذا الحمام لنا إلى حمامتنا ونصفه فقد

beyitinde[1895] olduğu gibi. Yine kendisinden sonra tenvinsiz bir isim gelince de temenni manasını güçlendirir[1896].

Elâ'nın tekit ettiği manalardan biri de -kendisiyle dua yapılan mastarların başına gelince- *dua* manasıdır. ألا بُعـداً لثمـودَ (Hûd, 11/68) ألا بعداً لمدينَ (Hûd, 11/95) âyetlerindeki elâ, helak duası ifade etmektedir. Duaya delalet eden şey, burada siyak ve elâ'nın başına geldiği masdarın mansub olmasıdır. ... لا مرحباً بهم (Sâd, 38/59) âyetinde olduğu gibi. Elâ'nın, kendisinden sonra taaccub ifade eden bir şeyler geldiğinde taaccub manasıyla da ilişkiye girer, taaccub manasını destekler. Bu, çağdaş kullanımda özellikle de er-Râfiî'de çoktur. İster aşağıdaki örneklerde olduğu gibi, *istihsân* için olsun; ألاَ ما أعظمكِ يا مصـر! ; ألاَ ما أكمل هـذه الإنسـانية! ; ألاَ ما أعظمكَ يا شهر رمضان! gibi. İster şu örnekte olduğu gibi *inkar* için olsun aynıdır: ألاَ ما أكذب الكذب![1897].

Elâ edâtının ikinci anlamı ise *tevbîh ve inkâr* anlamlarıdır:

ألاَ طِعانَ ألاَ فُرسانَ عادية إلاّ تَجشُّؤكم حولَ التّنانيرِ

beyiti[1898] ve

ألاَ ارعواءَ لمن ولّتْ شبيبتُه وآذنتْ بمشيبٍ بعدهُ هرمُ

beyiti[1899] gibi[1900]. Kendisiyle olumsuzluktan istifham kasdedilirse, inkar ifade eder. ألا رجلَ في الدار؟ gibi[1901]. Bir başka örnek:

ألاَ اصطبارَ لسلمى أم لها جلَدٌ إذا ألاقي الذي لاقاه أمثالي[1902]

Elâ'nın inkâr anlamında *istifham* için kullanılması sadece isim cümlesine has değildir, aksine fiilin başına da gelir. ألاَ يظنّ أنهم مبعوثون، ليوم عظيم (Mutaffifîn, 83/4, 5) âyetindeki Elâ'nın aslı ise lâ-yı nâfiyedir, başına istifham hemzesi gelmiştir, tenbih için gelen elâ değildir. Çünkü kendisinden sonraki olumludur. Burada ise (anlamca) olumsuzdur". Elâ, tevbih ve inkâr anlamında çağdaş Arap edebiyatında da fiil cümlesinin başında yaygın olarak kullanılmaktadır. Bazı örnekler: ألا يخجل من شعوره بأنه يحب راقصة؟ ; ألاَ تكون الحياة إلاّ على هذه الوتيرة من صُبحها لصبحها؟ ; ألا ترى ألفاظي تبكي؟ ; ألاَ يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير (Mülk, 67/14) gibi.

[1895] en-Nâbiğatü'z-Zübyânî'nin muallakasından bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 137; Radî, *Şerhu'r-Radî*, IV, 338; ; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, X, 251 (vav değil Ev zikredilmiş); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, II, 421.

[1896] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 86-87.

[1897] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 87-88.

[1898] Hassân b. Sâbit'e ait beyit için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 306; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 96, 457; Radî, *Şerhu'r-Radî*, II, 171; *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, s. 129; Bağdâdî. *Hizânetü'l-Arab*, IV, 69, 77, 79 (Beyit Hidâş b. Züheyr'e de nisbet edilmektedir); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, III, 577-578.

[1899] Kaili belli olmayan bir beyit. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VII, 170.

[1900] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 96. İbn Hişâm'ın sözünün zahirine göre tevbih ve inkar ifade eden, elâ'nın tümü, tamamıdır. İmamlar ise tevbih ve inkarı ifade edenin sadece hemze olduğu görüşündedirler ve lâ ise hemze ile birlikte geldiği bütün durumlarda yine nefye delalet ederler. Bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 84.

[1901] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 84.

[1902] Beyit, Kays b. el-Mülevvah'a aittir. Beyitin geçtiği yer için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 21, 97.

ألا تسمع قلبي يصرخ؟ gibi[1903]. Yine, ... ألاّ تخجل من شعورك ya da ... ألاّ خجلَ ifadelerinde tevbih ve inkar söz konusu olup övülmeyen, mahmûd olmayan bir fiil (den dolayı) yerme makamında söylenmektedir[1904].

Üçüncü olarak zikredilen anlam ise *temennî* anlamıdır.

ألاَ عُمرَ ولّى مستطاعٌ رُجوعُهُ فيرأبَ ما أثأتْ يدُ الغفلاتِ

beyitinde[1905] Elâ lafzına temennî anlamı yüklendiği içindir ki, يرأبَ şeklinde nasbedilmiştir. Çünkü, fe'ye bitişik birim, temenni'nin cevabıdır[1906]. Şu halde, elâ'nın temennî anlamını gösteren karine, fe ve kendisinden sonra gelen mansûp muzâri fiildir.

Elâ'nın hemze ve nefy'den oluşan bir terkip olduğunu söylemiştk. Buna binaen, bu terkibin *nefiyden istifham* olması da söz konusu olabilmektedir:

ألاَ اصطبارَ لسلمى أمْ لها جلدٌ إذا ألاقي الذي لاقاهُ أمثالي؟

beyitinde[1907] olduğu gibi[1908].

Elâ için söz konusu olabilecek bir diğer ise *arz-tahdid* anlamlarıdır. Bir şeyi yumuşakça talep etmek olan arz ile, şiddetli bir şekilde talep etmek olan tahdid anlamları, elâ lafzının fiil cümlesiyle kullanımında söz konusudur: ألاَ تُحبّون أنْ يغفرَ الله لكم (Nûr, 24/22) ve ألا تُقاتلون قوما نكثوا أيمانهم (Tevbe, 9/13) örneklerinde olduğu gibi[1909]. Dua dışında mansûp mastarların başına gelen ... ألاّ تعالَ kalıbı da bundandır. Çünkü mastar da bir çeşit fiildir[1910]. Yine, ... ألاّ تنزل عندنا ya da ... ألاّ نزولا gibi, ragbet edilen, istenilen bir iş, yumuşak ve şefkatlice talep yani arz anlamı, ألاّ تحرس في سبيل الله ya da ... ألاّ حراسةً ifadelerinde ise mergûb olmasa da meşrût (şart koşulmuş) bir işin şiddetlice talep edilmesi yani tahdid anlamı vardır[1911].

[1903] Bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 84-85.

[1904] Bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 104.

[1905] Kâili belli olmayan beyit de budur. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 97, 499; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akil*, I, 350; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, IV, 70; Ya'kûb, *el-Mufassal fi şevâhidi'l-Luga*, I, 534.

[1906] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 97.

[1907] Mecnûn'a (Kays b. Mülevva) ait bir beyit. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 21, 97; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akil*, I, 349; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, IV, 70; Ya'kûb, *el-Mufassal fi şevâhidi'l-Luga*, VI, 380.

[1908] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 97. Nefiyden istifham için bakılabilir: Müberred, *Muktadab*, IV, 382; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, VIII, 115. Yukarıda zikrettiğimiz elâ'nın bu üç anlamında (tenbîh, tevbih ve inkâr, temennî) da isim cümlesiyle kullanıldığını hatırlatmalıyız. (Ancak isim cümlesiyle olmayan örnekleri de vardır.) Temenni anlamında geldiğinde ise bu lafzın haberi ne lafzen ne de takdiren bulunmaz. Çünkü أتمنى anlamında olup, bu anlamın da haberi yoktur. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 97; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 87.

[1909] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 97; Suyûtî, *İtkân*, I, 480; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 87; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I,63-64; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 107-108. Rummânî'nin arz için verdiği örnekler: ألا تنزل فتصيبَ خيراً، ألا تقصدنا فنكرمَك gibi, tahdid için verdiği örnekler: ألا أكرمت زيداً، ألا عمرا لقيته gibi. Rummânî, elâ için temenni anlamı da zikretmiştir. Verdiği örnek ise ألا ماء باردا ifadesidir. Diğer örnekler için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 113-114.

[1910] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 87.

[1911] Bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 103.

bc - Emâ (أمَا)

Mâ edâtı, bazı edâtlarla terkip ilişkisine girerek mürekkep edâtlar oluşturur ve bu yeni bileşik edât, yepyeni anlamlar ortaya koyar. Örneğin başına hemze getirilip أما şekline girince ألاَ gibi birçok anlamlar ifade eder. Örneğin,

أما والذي أبكى وأضحك، والذي أمات وأحيا، والذي أمره الأمر [1912]

beyitinde *tenbîh* ifade etmekte ve kendisinden sonra gelen ibareye *tahkik* anlamı vermektedir. Söz konusu edât, muzâri fiille birlikte kullanılınca duruma göre *arz ya da tahdid* ifade eder, أما تقوم، أمَا تقعد ifadelerinde olduğu gibi[1913]. Özellikle günümüzde, bu edâta vurgu ya da noktalama işaretleri ile *inkâr* anlamı da yüklenmektedir. ... أما تستحي أن تسرق ... ; أما تُبتلى الشجرة الخضراء في بعض أوقاتها بمثل ما يُبتلى به الإنسان ... ifadelerinde olduğu gibi. Hatta, hemzesi düşürülerek aynı anlam için ... ما تستحي وأنت شائب أن تكون لصا şeklinde de söylemek mümkündür[1914].

Emâ edâtı, kendisinden sonra mâzi fiil gelirse *tevbih* (azarlama), *tendim* (pişmanlık verme) ve *inkar* ifade edebilir: ... وأنت أيها الخائب: أمَا علمت أن أناملها الرَّخْصة ; يا ويلك! أما سمعت: "إن من الذنوب ذنوبا لا تكفرها الصلاة ... أما أدركت بعد أن العجوزَيْن قد سخرا منك بأسلوب جديد ... ; هي أناملها، لا أعوادُك من الحديد؟ فكيف شددت عليها - وَيْحك - هذه الشدة ... örneklerinde olduğu gibi. Günümüzde Emâ'nın şu ve benzeri usluplarda kullanımı çok yaygındır: أما آنَ ... هذا الشيخ أن يرحل ve ... أما آنَ لك أن تعود (.... vakti gelmedi mi!), bu gibi usluplarda *istibtâ* manası vardır. Aynı anlam ألَم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم (Hadîd, 57/16) âyetinde de söz konusudur[1915].

bd - Ev (أوْ)

Bir atıf harfi olan *ev* için, onikiye yakın anlam zikredilmiştir. Örneğin, لبثنا يوما أو بعضَ يوم (Mü'minûn, 23/113) gibi (konuşmacı için) ***şek*** (şüphe, kararsızlık); وإنّا أو إيّاكم لعلى هُدىً أو في ضلال مُبين (Sebe, 34/24) ve

نحنُ أو أنتمُ الأُلى ألفُوا الخ قِّ، فبُعداً للمُبطلينَ وسُحقا

beyitinde (biz mi siz mi) olduğu gibi (dinleyici için) ***ibhâm*** (kapalılık)[1916]; خذ ve تزوج هنداً أو أختها örneklerinde olduğu gibi talepten sonra ve her ikisinin de kastedilmesinin mümteni olduğu şeyden önce gelmesi halinde *tahyîr*[1917]; تعلّم الفقه أو النحو ve جالس العلماء أو الزّهّاد örneklerinde olduğu

---

[1912] Beyit, Ebu Sahr Abdullah b. Seleme el-Hüzelî'ye aittir. Beyitin geçtiği yer için bkz. Zemahşerî, *Muğni'l-lebîb*, s. 78.

[1913] Zemahşerî, *Muğnî*, 78-79, 96; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 123.

[1914] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 123.

[1915] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 124.

[1916] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 87; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 186; Suyûtî, *İtkân*, I, 495-496; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 100-101. Sebe, 34/24 âyetinde zikredilen ibhâm, muhatap açısındandır. Konuşmacı açısından bu söz konusu değildir, konuşmacı bunun farkındadır.

[1917] Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 77; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 119; İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 87; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 188; Suyûtî, *İtkân*, I, 496; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 105-108. Tahyîr anlamı için ayrıca bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 98.

gibi talepten sonra ve cem edilmesi caiz olan şeyden önce gelmesi halinde *ibâhâ* ifade eder. Eğer talep lâ-yı nâhiye ile yapılırsa, bütün bunların yapılması mümteni olur. ولا تُطع منهم آثماً أو كفورا (İnsan, 76/24) gibi. Çünkü, bu gibi durumlarda anlamca kastedilen onlardan birinin yapılmamasıdır. Hangisini yapacak olsa, yaptığı şey onlardan biri olacağı için bu örneği Türkçe "ne o ne de o" şeklinde çevirebiliriz. Kısacası, lâ-yı nâhiye mübâh olanı nehy için gelir[1918]. Yine, Sîbeveyh'ten nakledilenlere göre kendisinden önce nefy ya da nehy gelmesi ve âmilin iâdesi şartıyla, ما قام زيد أو ما قام عمرو ve لا يقم زيد أو لا يقم عمرو ifadelerinde olduğu gibi *bel* gibi *idrâb* anlamına da gelebilir[1919]. Mukâtil b. Süleymân, ev lafzının وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون (Sâffât, 37/147), وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب (Nahl, 16/77) ve فكان قاب قوسين أو أدنى (Necm, 53/9) âyetlerinde بل anlamına geldiğini söylemiştir[1920]. İbn Mâlik, الكلمة اسم أو فعل أو حرف ifadesini ve إن يكن غنيا أو فقيرا (Nisâ, 4/135), وقالوا كونوا هوداً أو نصارى (Bakara, 2/135) âyetlerini örnek vererek ev'in *taksîm* anlamına geldiğini söylemiştir[1921]. Yine لأقتلنّه أو يُسلِمَ ifadesinde ve

وكنتُ إذا غمرزتُ قناةَ قومٍ كسرتُ كُعُوبها أو تستقيما

beyitinde[1922] olduğu gibi kendisinden sonraki muzâri fiil mansûp olması durumunda (En+) İllâ anlamında da gelebilmektedir[1923]. Buna yakın bir anlam da *ilâ* (hattâ) anlamıdır. Bu anlam, kendisinden sonrakini gizli bir en ile nasbetmesi durumunda söz konusu olabilmektedir, لألزمنّك أو تقضيَني حقّي ifadesi ve

لأستسهلنَّ الصعبَ أو أُدركَ المُنى فما انقادتِ الآمالُ إلاّ لصابرِ

beyitinde[1924] olduğu gibi[1925].

İbn Hişâm, ev'in gelebileceği anlamlardan bahsettikten sonra ilginç olarak karşıladığı bir durumdan bahsetmiştir. Özetle şunları söylemektedir: Ev'in gelebileceği anlamlar için söylenen ve örnek olarak verilen ifadelerin aynıları, bazen başka bir konuda da aynı anlam için örnek olarak verilebilmektedir. Örneğin افعلْ (emir) sigasının anlamlarını zikredilirken, bu siganın anlamlarından biri olarak tahyîr ve ibâha da zikredilmekte ve ev için verilen örnekler burada da verilmektedir: خذ من مالي

[1918] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 77-78; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 119; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 88; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 187-189; Suyûtî, *İtkân*, I, 496, 498; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 105-109.

[1919] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 91.

[1920] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 98; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 187; Suyûtî, *İtkân*, I, 496; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 103.

[1921] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 92. Bakara, 2/111 âyeti için ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 186-187.

[1922] Zeyyâd el-A'cem'e ait bir beyit. Bkz. Müberred, *Muktazab*, II, 29; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VII, 114.

[1923] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 93. Ayrıca bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 497.

[1924] Kaili belli değil. Şiir için bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, III, 441-442.

[1925] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 79-80; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 94; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 103-104. Yukarıda saydığımız anlamlar dışında *ev* için, vâv gibi mutlak cem', takrîb, şartiyyet, teb'îz gibi anlamlar da zikredilmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 88-89, 94-95; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 103-105, 109-110.

جالس الحسنَ أو ابن سيرين ya da درهما أو دينارا gibi[1926]. İbn Hişâm burada haklı olarak iki yapı için zikredilen anlamların bu yapılardan her ikisi için de gelemiyeceğini ve bu anlamların bu iki yapıdan birine ait olması gerektiğini düşünmektedir.

Mukâtil b. Süleymân, yine, لعله يتذكر أو يخشى (Tâhâ, 20/44), لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا (Tâhâ, 20/113), عذرا أو نذرا (Mürselât, 77/6) âyetlerinde gelen ev lafzının elifi zâid olup *vâv* anlamında geldiğini söylemiştir[1927]. İbn eş-Şecerî (ö. 542 h.), ev için *şartiyet* anlamı da zikretmiştir. Buna göre لأضربنّه عاش أو مات ifadesi, إن عاش بعد الضرب وإن مات demektir. لآتينّك أعطيتَني أو حرمتني ifadesi de böyledir[1928].

be - Eyy (أيّ)

Birden fazla kullanımı söz konusu olan kelimelerden birisi de *eyy* lafzıdır. Örneğin, أيّا ما تدعوا فله الاسماءُ الحسنى (İsrâ, 17/110) ve أيّما الأجلين قضيتُ فلا عدوان عليَّ (Kasas, 28/28) âyetlerinde olduğu gibi *şart*; أيُّكم زادتهُ هذه إيماناً (Tevbe, 9/124) ve فبأيّ حديث بعدهُ يؤمنون (Mürselât, 77/50; A'râf, 7/1859 âyetlerinde olduğu gibi *istifham*; bu anlama gelip gelmediği tartışmalı olmakla birlikte, لننزعنّ من كلّ شيعة أيُّهم أشدُّ (Meryem, 19/69) âyetinde olduğu gibi لننزعن الذي هو أشدّ takdirinde *mavsûl*; زيدٌ رجلٌ أيُّ رجلٍ (Zeyd, tam; olgun bir erkektir, erkeklik vasıfları taşıyan bir adamdır) ifadesinde olduğu *sıfat*, مررت بعبد الله أيَّ رجلٍ ifadesinde olduğu gibi *hâl* şeklinde gelerek *kemâlet* anlamı da verebilir[1929].

bf - İmmâ (إمّا)

İn ve mâ'dan oluşan, idgam edilerek *immâ* (إمّا) şekline dönüşen, yeni oluşum sonucu yeni bir fonksiyon elde eden bu edât, birçok anlamın ifadesinde kullanılabilir. Bunlardan biri atıf uslubunda *şekk*, *ibhâm*, *ibâha* ve *taksîm* için kullanılabilmektedir. Örneğin, وخُيِّل إليَّ أن النواميس الطبيعية قد اختلت في جسمي، جاء إمّا زيد إمّا بزيادة وإمّا بنقص. gibi[1930]. Zeyd ve Amr'dan hangisinin geldiği bilinmediği durumda söylenen وإمّا عمرو ifadesinde de *şek* anlamı vardır[1931]. *İbhâm* için وآخرون مُرجَوْن لأمر الله إمّا يعذبهم وإمّا يتوب عليهم (Tevbe, 9/106) âyetini, *tahyîr* için de إمّا أن تُلقي وإمّا أن نكون أول من ألقى (Tâhâ, 20/65) âyetini örnek olarak verebiliriz. İbâha anlamına gelince, nahivciler buna genelde تعلّم إمّا فقها وإمّا نحوا örneğini vermektedirler. Öyle ki, her ikisini de beraber yapmayı engelleyecek bir durum söz konusu değildir[1932].

[1926] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 95.

[1927] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 98; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 187.

[1928] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 94.

[1929] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 107-109; Suyûtî, *İtkân*, I, 500-501; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 113-114 (ilk üç anlam zikredilmiş). Ayrıca bakılabilir: Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 159-161.

[1930] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 85-87; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 128-129. İmma'nın ibhâm, tahyîr ve tafsîl anlamları için bakılabilir: el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 79-80.

[1931] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 130.

[1932] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 130-131; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 85-86; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 216; Suyûtî, *İtkân*, I, 487; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 129. Atf uslubunda kullanılan imme, *ev* konumundadır, aralarındaki fark ise şu

İmmâ'nın atf uslubunda kulanılabileceği bir diğer anlam da *taksîm* anlamıdır. Grublara ayırırken, bir şeyleri sınıflarken bu anlamda kullanılabilmektedir. Şu örnekler gibi: إنا هديناه السبيل؛ إما شاكرا وإما كفورا (İnsan, 76/3), النساء اثنتان؛ فإما جميلة تنفر من قبحي، وإما دميمة أنفر من قبحها gibi[1933].

İmmâ'nın atf uslubu dışında *şart edâtı* olarak da kullanımı söz konusudur. Bu durumda kendisinden sonraki fiilin tevkit nununa bitişmesi gerekir ve edât tekrar edilmez. Çoğunlukla cevabında fe bulunur: ... فإما تَرِينَّ من البشر أحدا، فقولي إني نذرت للرحمن صوما (Meryem, 19/26); وإما تخافنّ من قوم خيانة، فانبذ إليهم على سواء ... (Enfâl, 8/ 58) gibi. Ancak hemen hatırlatmalıyız ki şart edâtı olarak kullanılan İmme, İn-i şartiyye+zâid mâ'dan oluşan bir terkiptir[1934]. Şu halde, immâ ve in+zâid mâ yapıları bir eş adlılık oluşturmakta, ancak birinin şart anlamında kullanılması ve şart için söz konusu olabilecek durumlarla nitelenmesi sebebiyle karinelerle hangi anlam için kullanıldığı belirlenebilmektedir. Örneğin, immâ, cümle içinde ibhâm, tahyîr, şek, tafsîl gibi anlamlardan herhangi birini ifade ederken iki kez kullanılmakta iken, şart için gelen diğer yapıda bir kez tekrarlanmakta ve kendisinden sonra gelen muzâri fiil, kendisine mâ'nın ziyâde edilmesiyle nûn ile tekitlenebilmekte ve ayrıca şart için kullanıldığında bir de cevap cümlesi gerektirmektedir. Bütün bu durumları sınâî karinelerden sayabiliriz.

bg - İllâ (إلاّ)

İllâ lafzı, فشربوا منه إلاّ قليلا (Bakara, 2/249) ve ما فعلوه إلاّ قليلٌ منهم (Nisâ, 4/66) âyetlerinde olduğu gibi *istisnâ edâtı*dır. Ancak, غير konumunda *sıfat* anlamında da gelebilir, لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ الله لفسدتا (Enbiya, 21/22) âyetinde olduğu gibi[1935]. له عندي عشرةٌ إلا درهمٌ ifadesinde de aynı durum söz konusudur, غير konumunda gelmiştir. Zira, nahivciler bu konuda şöyle söylemişlerdir: له عندي عشرةٌ إلا درهماً denilirse onun dokuz tane dirhemi olduğu ikrâr edilmiş olur, eger إلاّ درهمٌ şeklinde denilecek olursa, bu durumda, on dirhem olduğu (on dirhem borçlu olunduğu) ikrar edilmiş demektir. Çünkü bu durumda anlam, عشرة غير موصوفة بأنها غير درهم، وكلُّ عشرةٍ فهي موصوفة بذلك şeklindedir ve sıfat, müekkide olup düşürülmeye uygundur. Âyette söz konusu olan durum da böyledir. Çünkü anlam, "eger (yerde ve gökte) Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bozulurdu" şeklindedir, yani bozulma ilahların çokluğu takdirinde söz konusudur[1936].

---

yönledir: جاءني زيد أو عمرو söylendiğinde önce Zeyd'in geldiği kesin olarak bildirilir, sonra *ev* getirilerek Zeyd ve Amr'ın gelişi konusunda şüphe meydana getirilir. جاءني إما زيد وإما عمرو gibi bir ifadede ise bildirim şüpheyle başlamaktadır, fakat ikisinden biri gelmiştir. Bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 130; Suyûtî, *İtkân*, I, 487; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 130.

[1933] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 129. İmme'nin atıf edâtı olduğunu söylemiyoruz. Çünkü *imme* atıf edâtı olarak gelemez. Bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 131.

[1934] Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 131; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 87; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 217; Suyûtî, *İtkân*, I, 487; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 129.

[1935] İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 99; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 209-211; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 66-67.

[1936] Geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 100; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 211-213. Ahfeş, Ferrâ, Ebu Ubeyde, illâ'nın vâv konumunda gelebileceğini, Asma'î, İbn-i Cinnî ve İbn-i Mâlik ise zâid olarak da gelebileceğini söylemektedirler. Bkz. Ferrâ, *Maânî'l-Kur'ân*, II, 200; İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb*, s. 101; Suyûtî, *İtkân*, I, 481; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 68. İllâ için zikredilen *bel* ve *bedel* anlamları için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 211-212; Suyûtî, *İtkân*, I, 481; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 67.

İllâ lafzı, in ve lâ edâtının birleşimi de olabilir ve şart edâtı illâ ile karıştırılabilir. Çünkü bu durumda eş adlılık oluşur ki bu da çok anlamlılığa sebep olan bir etkendir. Ancak karinelerle illâ lafzının istisna edâtı mı, şart in'i ve lâ edâtından oluşan bir terkip mi olduğu anlaşılabilir. Şart edâtı in'in lâ ile birleşebileceğinden söz ederken buna değinmiştik (bkz. İn edâtının yapısal çok anlamlılığı bahsi).

bh - İn (إنْ)

İn edâtı, Arapça metinler incelendiğinde sadece tek bir işlevi yerine getirmediği, aksine *şart*, *tevkit*, *nefy* gibi birçok işlev yerine getirdiği, bazen de başka edâtlarla bir terkip oluşturarak *istidrâk* ve *istifham* gibi başka anlamlar da ifade ettiği görülecektir[1937]. Zira, Arap nahivcileri, *in*'in dört vazifesi üzerinde ittifak etmişlerdir: *Nâfiye, zâid, sakilinden muhaffef ve şartiyye*[1938].

Önce *tekit* anlamında kullanımına bakalım. İn'in *zâid* olarak tekit anlamında kullanılması özellikle mâ edâtından sonra getirilmesi durumunda söz konusudur. Zarfiyet bildiren mastar mâ'sından sonra ziyâde edilen in'e şu beyiti örnek olarak gösterebiliriz. Beyitteki in, nâfiye edâtı olarak değil, tekit edâtı olarak düşünülmelidir. Mâ'nın ifade ettiği zarfiyet anlamı tekit edilmektedir (Gördüğün sürece, her görüşünde):

ورَجَّ الفتى للخير ما إن رأيتَهُ على السِّنِّ خيراً لا يزالُ يزيدُ [1939]

Günümüzde, özellikle radyo ve haber ajanslarının haber bültenlerinde, zarfiyet bildiren mâ'dan sonra in'in zâid olarak tekit amacıyla kullanılması hayli yaygındır. Örneğin, فما إنْ هبط الرئيس على سلّم الطائرة، حتى أخذت المدفعية تطلق إحدى وعشرين طلقة... gibi. Bu şekilde müfâce'e unsuru ve kendisinden sonra mâzi fiilin geldiği dikkati çekmektedir. Bazen in'in hemzesi fethalanarak ... فما أنْ هبط الرئيس şeklinde de söylenmektedir. İkisi arasındaki fark, ikinci durumdaki en'in mastariyye ve mâ'nın da zarfiyye olmasıdır. Tabirin tamamı ise ... أو لحظة هبوط الرئيس ... ساعة أن هبط الرئيس derecesindedir. Birinci durumda ise hemzenin kesrelenmesiyle (ما إنْ), in, mâ'daki zarfiyet manasını tekit için gelmiş olur[1940].

İn, çoğunlukla fiil cümlesinin ya da isim cümlesinin başına gelen mâ-yı nâfiyeden sonra ziyâde edilir. Örneğin,

فما إن طبّنا جُبنٌ ولكنْ منايانا ودولةُ آخرينا [1941] ve

ما إن أتيتُ بشيءٍ أنت تكرهُه إذنْ فلا رفعتْ سوطي إليَّ يدي

[1937] Arapça'daki *in*, İbranicede אִם, Süryanicede ܐܢ, Habeşçede እም şeklinde gelip şart, tevkit, istidrak ve istifham işlevleri görmektedir. Bkz. Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 163.

[1938] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 152-153; Müberred, *Muktadab*, I, 49-51; er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. İn-En, s. 93; Rummânî. *Maâni'l-hurûf*, s. 163-164; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 119; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 33-40; Suyûtî. *İtkân*, I, 487-490; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 163.

[1939] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 75-76; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 38; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 165. Ma'lût el-Karî'î'ye ait olan bu beyit için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 222

[1940] Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 165.

[1941] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 38; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 163. Beyit, Fürve b. Mesîk'e aittir. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 221. Fürve b. Mesîk'e ait beyit (Kumeyt'e de ait olabilir) için bkz. Müberred, *Muktazab*, I, 51, II, 363, 364; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, IV, 112, XI, 141; Radî, *Şerhu'r-Radî*, II, 185, IV, 216. Beyitin ilk mısrası için ayrıca bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, V, 76.

beyitlerinde[1942] olduğu gibi[1943]. İsm-i mavsûl mâ'sından sonra da ziyâde edilmiştir:

يُرَجِّي المرءُ ما إنْ لا يراه وتعرِضُ دون أدناهُ الخطُوبُ

beyitinde[1944] olduğu gibi[1945]. Kur'ân-ı Kerim'de ما إنْ yapısında gelen ولقد مكناهم فيما إنْ مكناكم فيه (Ahkâf, 46/26) âyetindeki mâ ve in, Kûfîlerin mezhebine göre tekit için biraraya getirilmiştir. Cumhûr, mâ'nın الذي manasında zamir olarak gelmiş mavsûl, in'in ise في الذي ما مكناكم فيه anlamında nâfiye olduğu görüşündedirler. En'âm, 6/6 âyeti, yukarıdaki âyette geçen in'in nâfiye anlamında olduğunu göstermektedir[1946].

İn'in diğer kullanımlarından biri ise *nefy* edâtı olarak kullanımıdır. İsim cümlesi olsun fiil cümlesi olsun nefy edâtı olarak kullanılabilen İn'in nefy edâtı olarak değerlendirilmesinin ancak kendisinden sonra illâ ya da illâ anlamında gelen lemmâ'nın gelmesiyle mümkün olabileceği söylenmiştir[1947]. Ancak, bu lafızlarla birlikte kullanıldığı gibi, bu lafızlarla kullanılmayan örnekler de mevcuttur. Örneğin, إنِ الكافرون إلاّ في غرور (Mülk, 67/20), وإنْ مِنْ أهلِ الكتاب إلاّ ليؤمنَنَّ به قبلَ موته (Nisâ, 4/158), وتظنون إن (Nisâ, 4/116), إنْ يدعون من دونه إلاّ إناثاً (Tevbe, 9/108), إنْ أردْنا إلاّ الحسنى منكم إلا واردُها (Meryem, 19/71), قل إنْ أدري أقريبٌ ما (Yûnus, 10/68), إنْ عندكم من سلطان بهذا (Kehf, 18/5), إنْ يقولون إلاّ كذِباً لبثتم إلاّ قليلاً (İsrâ, 17/52), توعدون (Cin, 72/25), وإنْ أدري لعله فتنةٌ لكم (Enbiya, 21/111) âyetleri gibi[1948]. إن كنا فاعلين (Enbiya, 21/17) ve قل إن كان للرحمن ولدٌ (Zuhruf, 43/81) âyetindeki in'in ise hem şart edâtı hem de nefy edâtı olma ihtimali vardır. Nitekim bir grup, söz konusu âyetlerdeki in'in nâfiye olduğunu söylemişlerdir[1949].

Tahfif edilmiş in'e gelince, inne'den tahfif edilerek hem isim hem de fiil cümlesinin başına gelir ve çoğunlukla nasb işlevini yerine getirmez.Tahfif edilmiş in'e bazı örnekler: وإنْ كلٌّ لَما متاعُ الحياة الدنيا

[1942] İkinci beyitte şâir en-Nâbiğatü'z-Zübyânî, en-Nu'mân b. el-Münzir'i medhetmektedir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 38; Radî, *Şerhu'r-Radî*, IV, 41; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VIII, 449-450; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, II, 481.

[1943] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 164; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 38.

[1944] Beyit, Câbir b. Ra'lân et-Tâ'î'ye ya da Îyâs b. el-Ert'e aittir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 38, 890; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VIII, 441; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, I, 290 (Ednâhu yerine Eb'adîhi şeklinde rivâyet edilmiştir). Şiir ... لمرء ما لا أن يُلاقي... şeklinde de rivâyet edilmiş yine yukarıdaki beyitte geçen İn yerine En şekli de söylenmiştir. Bkz. Radî, *Şerhu'r-Radî*, IV, 39; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VIII, 440-444.

[1945] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 38. İstiftâh için gelen elâ'dan sonra ziyâde edildiği söylenmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 38.

[1946] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 34-35; Suyûtî, *İtkân*, I, 488, 490; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 87-88; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 164.

[1947] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 75, 174; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 33-34; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 192-193; Suyûtî, *İtkân*, I, 488; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 82. İn'in nefy kullanımının günümüz Arapça'sında terkedildiği ve sadece Kur'ân-ı Kerîm uslubunu takip eden, bu usluptan etkilenen bazı yazarların yazılarıyla sınırlı kaldığını da burada hatırlatmak gerekir. Bkz. Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 172.

[1948] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 33-34; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 193; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 82. İn'in illâ'nın bulunmadığı bir cümlede nefy edâtı olarak gelmesine örnekler için ayrıca bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 75. İbn Ebi Hâtim, Mücâhid'ten şunu nakletmiştir: Kur'ân-ı Kerîm'de gelen tüm in'ler (nâfiye in'i), inkâr için gelmiştir. Bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 83.

[1949] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 34.

(Zuhruf, 43/35), وإنْ كلٌّ لَما جميعٌ لدينا مُحضَرون (Yâsin, 36/32) âyetlerinde ve Hafs'ın kırâatine[1950] göre إنْ هذان لساحران (Tâhâ, 20/63) âyeti gibi. Tahfif edilmiş in, (lemâ şeklinde okunan kırâate göre) إنْ كلُّ نفسٍ لما عليها حافظ (Târık, 86/4) âyetinde olduğu gibi isim cümlesinin başına; وإنْ كانت لكبيرةً (Bakara, 2/143), وإنْ كادوا ليفتنونك (İsrâ, 17/73), وإنْ وجدْنا أكثرَهم لفاسقين (Kalem, 68/51), وإنْ نظنُّك لمن الكاذبين (Şuarâ, 26/186) âyetlerinde olduğu gibi fiil cümlesinin başına gelebilir[1951]. Tahfif edilmiş in'i, in-i nâfiyeden ayırmak için, nâfiye ile birlikte galip olarak illâ'nın geldiği, muhaffefede ise haberinin başına lâm'ın eklendiği dikkati çekmektedir[1952].

İn'in bir diğer fonksiyonu ise (ki genellikle bu anlamda kullanılır) *şart* ifade etmesidir. إنْ ينتهوا يُغفرْ لهم (Enfâl, 8/39), وإنْ تعدوا نَعُدْ (Enfâl, 8/19) âyetlerinde olduğu gibi[1953]. İn, lev'in tersine gelecek zaman şart ifadesi verir. إلاّ تنصُروه فقد نصَرَه الله (Tevbe, 9/39, 40), إلاّ تنفِروا يُعذبْكم (Tevbe, 9/39, 40), وإلاّ تغفرْ لي وترحمْني أكنْ من الخاسرين (Hûd, 11/47), وإلاّ تصرفْ عني كيدَهنّ أصْبُ إليهن (Yûsuf, 12/33) âyetlerinde olduğu gibi şart edâtı in, lâ-yı nâfiye ile bitişip olumsuz şartta kullanılabilir ve bu durumda yapısal yönüyle anlamın anlaşılmasına engel olacak bir yapıyla karşılaşırız. Fakat, herbirinin kullanımları ve kendileriyle birlikte kullanılan diğer birimlerin durumları farklı olduğu için anlamı kolayca belirleyebiliriz. Bununla birlikte usûl olarak, yine de bir yapısal çok anlamlılık oluşturur. Zira, İbn Hişâm da, bilgisi olmayanların şart edâtı ve lâ-yı nâfiyenin bitişmiş terkip halini, istisna edâtı illâ olduğunu zannedebileceğini söylemiş ve (İbn Hişâm'ın ifadesiyle) bazı fazilet iddia eden kimselere إلاّ تفعلوه (Enfâl, 8/73) âyetindeki durum sorulunca karşılığında "bu nasıl istisnadır? muttasıl mı yoksa munkatı' mı?" şeklinde cevap alınmıştır[1954].

Buraya kadar in'in tekit anlamında ziyâde, nefy, şart ve inne'nin tahfif edilmiş şeklinden bahsettik. İn'in bu dört işlevi üzerinde ittifak edilmiştir. Ancak, in'e bu anlamlardan başka anlamlar da nisbet edilmiştir. Örneğin bunlardan birisi *zarfiyet* anlamıdır. وذروا ما بقي من الربا إنْ كنتم مؤمنين (Bakara, 2/278) âyetindeki in için bu anlam da zikredilmiştir. Anlamı ise ما دمتم أو ما كنتم مؤمنين şeklindedir. Çünkü hitap müminleredir. Eğer in, ceza (şart) için olsaydı, hitabın gayr-ı müminlere olması gerekirdi. Çünkü cezada gelen mâzi fiilin manası mustakbeldir[1955]. Şu âyetteki durum da aynıdır: ولا تَهِنوا ولا تحزنوا وأنتم

[1950] İbn el-Cezrî, *en-Neşr fi 'l-kırââti 'l-aşr*, II, 320-321.

[1951] İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebib*, s. 36-37; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 195; Suyûtî, *İtkân*, I, 489; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, I, 83-84.

[1952] Rummânî, *Maâni 'l-hurûf*, s. 75; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 195; Suyûtî, *İtkân*, I, 489; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habir*, I, 83-84; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 166.

[1953] Rummânî, *Maâni 'l-hurûf*, s. 74; İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebib*, s. 33; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 191; Suyûtî, *İtkân*, I, 487-488; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, I, 80-81.

[1954] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebib*, s. 33; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 213. Bazı örnekler için bkz. el-Beyûmî, *Fethu 'l-habir*, I, 68.

[1955] İbn Hişâm, *Muğni*, s. 39.

الأعلَوْنَ، إن كنتم مؤمنين (Âl-i İmrân, 3/139)[1956]. Şu halde, sözün ne olduğu değil, aynı zamanda kime söylendiği de çok önemlidir. Şart anlamı vererek "Eğer inanıyorsanız" anlamına gelen bir ifade, inanan kesime söylenince, böyle bir ifadeden kastedilen anlam "İnandığınız sürece ..." şeklinde değişebilmektedir. İn edâtı bazı ifadelerde zâhir olarak lafzen şart gibi görünmekte, ancak şart manası vermemektedir. Örneğin, فذكّر إنْ نفعت الذكرى (A'lâ, 87/9) âyetinde kastedilen, "eğer fayda verecekse zikret" anlamında, muhatap zemmedilmekte ve tezkirin kendisine fayda vermesinin çok uzak bir ihtimal (*istib'âd*) olduğu vurgulanmaktadır. عظِ الظالمين إنْ سمعوا منك ifadesinde aynı durum söz konusudur[1957]. İn'in istib'âd anlamı vermesi de bağlama göredir. Aynı ifade bizce bir başka bağlamda söylense bu sefer başka bir anlam ifade edebilir.

Yukarıda zikrettiklerimiz dışında, Kûfîler, in'in *iz* anlamına da gelebileceğini savunmuşlar ve لتدخلُنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين (Feth, 48/27) âyetlerini ve وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون hadisini[1958] örnek göstererek, bu örneklerdeki in edâtının *iz* anlamına (ta'lil) geldiğini söylemişlerdir[1959]. Cumhûr, إن كنتم مؤمنين (Mâide, 5/57) âyetindeki in'in *tehyîc ve ilhâb* için getirilmiş şart olduğunu söylerler[1960]. Babanın oğluna إن كنت ابني فلا تفعل كذا şeklinde demesi de böyledir[1961]. Lafzen şarttır, ancak gerçek şart anlamı ifade etmemektedir. İn'in zarfiyet, teheyyüc ve ilhâb gibi anlamlara gelmesi durumunda, in'den sonraki fiilin gerçekleştiği, olmuş bir eylem olduğu anlaşılmaktadır[1962].

İn lafzının gelebileceği bir diğer anlam Sîbeveyh'e göre *immâ* lafzının anlamıdır. Dureyd b. es-Sımme'ye ait şu beyitte[1963] olduğu gibi:

لقد كذَبَتْك عينك فاكذِبَنّها فإنْ جزَعا وإنْ إجمالَ صبرِ

Sibeveyh beyit hakkında özetle şunları söylemektedir: Burada İn ile cezâ anlamı kastedilemez. Çünkü cezâ için olsaydı, in'in bir cevabı bulunmalıydı ve cevabı da in'den sonra gelmeliydi. Eğer أكرمك إن جئتني şeklinde denilecek olursa, bu durumda şart cümlesinden önce gelen ifade, şartın cevabının yerine geçmiş olur. Ancak, şartın cevabına fe getirilip أكرمك فإن جئتني زدت في إكرامك şeklinde denilmek istenir ve أكرمك فإن جئتني şekliyle yetinilirse, bu ifade lafzî açıdan yukarıdaki şekliyle söylenmedikçe şart

---

[1956] Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 195; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 167. Söz konusu âyetler için Kûfîler tarafından ta'lîl anlamı (..diğiniz için, ..menizden dolayı) da verilmiştir. Bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 490; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I. 84-85.

[1957] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 35, 39; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 168; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I.85. Kutrub (Muhammed b. el-Müstenîr, ö. 206 h.) فذكّرْ إنْ نفعت الذكرى (A'lâ, 87/9) âyetindeki in'in *kad* anlamına geldiğini iddia etmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 39; Suyûtî, *İtkân*, I, 490; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 85-86.

[1958] Hadis için bkz. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbu't-tahâre, hadis no: 367; Nesâî, *Sünenu'n-Nesâî*, Kitâbu't-tahâre, hadis no: 150; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, Kitâbu bâkî müsnedi'l-müksirîn, hadis no: 7652, 8924.

[1959] Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 76-77; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 39; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 195; Suyûtî, *İtkân*, I, 490.

[1960] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 39-40; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 195; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 85.

[1961] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 40; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 167.

[1962] Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 167. Lafzen şart olduğu halde gerçekte şart anlamının kastedilmediği birçok yerler vardır. Bu gibi yerlerde genelde, mevcut durum ortaya konmakta, tescil edilmektedir. Bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 86-87.

[1963] Dureyd b. es-Sımme'ye ait olan bu beyit için ayrıca bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, III, 446 (Ayn yerine Nefs kelimesi rivâyet edilmiş).

uslubu için caiz olmaz. Bu sebeple فإن جزعا ifadesinin ceza manasında olması yanlıştır, aksine *immâ* manasında gelmiştir[1964].

bi - Ca'ale (جَعَلَ)

Fiil olarak جَعَلَ lafzı, mef'ûl almadığı zamanlar, صار و طفق *anlamları*na gelebilir: جعل زيد يقول كذا gibi. Tek bir mef'ûl aldığında أوجد *anlamı*na gelebilir: وجعل الظلمات والنور (En'âm, 6/1) âyetinde olduğu gibi; أوجد من *anlamı*na gelebilir: والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً (Nahl, 16/72), وجعل لكم من الجبال أكناناً (Nahl, 16/81) âyetlerinde olduğu gibi; صيّر *anlamı*na da gelebilir: الذي جعل لكم الأرض فراشاً (Bakara, 2/22), وجعل القمر فيهن نوراً (Nûh, 71/16) âyetlerinde olduğu gibi; *bir şeyi bir şey üzerine hükmetmek anlamı*nda da gelebilmektedir: وجاعلوه من المرسلين (Kasas, 28/7), ويجعلون لله البنات (Nahl, 16/57), الذين جعلوا القرآن عضين (Hicr, 15/91) âyetlerinde olduğu gibi[1965]. *İtikâd* anlamına kullanılmaktadır; وجعلوا لله شركاء الجن (En'âm, 6/100), ويجعلون لله ما يكرهون (Nahl, 16/62), وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمان إناثاً (Zuhruf, 43/19) âyetlerinde olduğu gibi[1966].

bj - Rubbe (رُبَّ)

Bir harf-i cer olan ve Kûfîlerin isim olarak gördükleri *Rubbe* lafzı, ihtilaflı bir lafiz olup bazılarına göre her zaman *taklil*, bazılarına göre her zaman *teksir* ifade eder. Bazılarına göre teksir için gelmesi taklil için gelmesinden daha fazladır, bazıları ise bunun tersi bir görüşü savunur. Bizce ne bazılarının dediği gibi her zaman taklîl anlamı verir, ne de bazılarının dediği gibi teksîr anlamı verir. Rubbe, genellikle teksîr anlamı için gelmekle birlikte, az olarak da taklîl anlamı için de gelebilen bir lafızdır demek ya da taklil ve teksir anlamını karinelerin belirlediğini söylemek daha uygundur. Şu örneklerde teksîr anlamı için gelmiştir: رُبما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين (Hicr, 15/2) âyeti ve يا رُبَّ كاسيةٍ في الدنيا عاريةٌ يومَ القيامة hadisinde[1967] olduğu gibi ve yine bir a'râbî'nin Ramazan Ay'ı bittikten sonra şunu söylediği duyulmuştur: يا ربَّ صائمه لن يصومه، ويا ربّ قائمه لن يقومه gibi[1968].

Şu örneklerde ise rubbe lafzıyla taklîl kastedilmiştir[1969]:

ألا رُبّ مولودٍ وليس له أبٌ وذي ولدٍ لم يلدْهُ أبوانِ

[1964] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 266-269; Nahhas, *Edavât nahviyye*, s. 168.

[1965] Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 113-118; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 152-153.

[1966] Ayrıca başka anlamlar için de bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 117 vd.

[1967] el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbu'l-Libâs, hadis no: 5396; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kitâbu'l-câmi', hadis no: 1422 (bu hadis kitaplarında *rubbe* yerine *kem min* şekli geçmektedir).

[1968] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 180; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, I, 173-174. Hadis'in tam olarak değil ama yapı itibariyle benzer ifadeler için bkz. İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, Kitâbu's-sıyâm, hadis no: 1680; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, Kitâbu bâkî müsnedi'l-müksirîn, hadis no: 8501.

[1969] Kâili belli değil. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 267, IV, 115 (ilk beyit); İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 181 (beş ile dokuzun yeri değişik); Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, II, 381-382 (ğarrâ'e yerine sevdâ'e rivâyeti var); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VIII, 188, 198 (burada da sevdâ'e rivâyeti var, Muhallede yerine mücellede, tenkadî yerine tencelî, evân yerine zemân rivâyet edilmiş).

وذي شامةٍ غرَّاءَ في حُرِّ وجهِه بجلّة لا تنقضي لأوانِ

ويكمل في تسعٍ وخمسٍ شبابُه ويهرمُ في سبعٍ معاً وثمانِ

Yukarıda Hz. İsa (a.s.), Hz. Adem (a.s.) ve Ay kastedilmektedir[1970].

bk - Fe (فاء)

Fe, atıf edâtı olarak *tertîb*, *ta'kîb* (peşindelik) anlamı ifade edebilir ve *sebebiyet* bildirebilir, *zâid* olarak gelebilir. Şartı cevabına bağlayan *bağlaç* olabilir[1971]. Örneğin, fe, atıf edâtı olarak قام زيد فعمرو ifadesinde *manevî tertip*, فأزّهما الشيطان عنها فأخرجهما ممّا كانا فيه (Bakara, 2/36), فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله (Nisâ, 4/153), ونادى نوحٌ ربّه فقالَ رب إنّ ابني من أهلي (Hûd, 11/45) âyetleri ve توضأ فغسلَ وجههُ ويديه ومسحَ رأسه ورجليه örneğinde ise *zikrî tertip* söz konusudur. Zikrî tertip, mücmele yapılan mufassal atıftır[1972].

Fe, *ta'kîb* anlamı da yansıtır. Örneğin, تزوج فلان فولد له ifadesinde, zaman ne kadar uzun olsa da aralarında sadece hamilelik dönemi olduğu için fe, izâfî yani mümkün olduğu ölçüde bir ta'kîb anlamı vermektedir. Bu durum herşey için söz konusudur. Örneğin, hem Basra'ya hem de Bağdad'a giden birisi, Basra'da ve yolda ikamet etmeden Bağdat'a gitmişse, دخلتُ البصرةَ فبغدادَ şeklinde bir ifade kullanabilir. قمت فمشيت ifadesinde ise kalktıktan sonra hemen yürümek mümkün olması sebebiyle hemen, peşinden anlamı verir[1973].

Fe'nin ifade edebileceği üçüncü anlam ise *sebebiyet*tir. Örneğin, فوكزه موسى فقضى عليه (Kasas, 28/15) ve فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه (Bakara, 2/37) âyetlerinde fe, sebebiyet anlamı vermektedir[1974]. Fe, istifham, emir, nehy, temenni, cahd ve arz cümlelerinden sonra gelince, *cevap harfi* olarak adlandırılır[1975]. Fe'nin şartı cevaba bağlayan *bağlaç işlevi*ni yerine getirmesi[1976] ise sekiz yerde söz konusu olmaktadır: şartın cevabın isim cümlesi ya da fiili câmit olan fiil cümlesi olması, inşâî cümle olması, fiili câmit olmayan fiil cümlesi olduğu halde lafız ve anlam açısından fiilin hakikat ya da

---

[1970] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 180-181. Rubbe'nin teksir ifadesindeki nazîri kem-i haberiyye; teksir ve taklil ifadesinde ise kad ve tasgîr sîgalarıdır. Ancak kad'ta galip olan teksir, tasgîrde ise taklil anlamıdır. Rubbe'de ise teksîr anlamı galip olarak, taklil anlamı ise az olarak kastedilir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 181.

[1971] Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 43-47; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 213-222; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 255; Suyûtî, *İtkân*, I, 526-528.

[1972] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 213-214; Suyûtî, *İtkân*, I, 526; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 230-231. Ayrıca bakılabilir: Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 43.

[1973] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 50-51; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 214; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 346; Suyûtî, *İtkân*, I, 526-527; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 231, 233 vd. Ferrâ, eğer söz içinde bu duruma delalet edecek bir şeyler söz konusu ise fâ'dan sonrakinin daha önce meydana gelebileceğini söylemiştir. وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون (A'râf, 7/4) âyetinde bilindiği gibi *be's*'in gelmesi helaktan öncedir. Ferrâ, tek bir anlama dayanan ve tek bir vakitte gerçekleşen iki fiilden hangisi istenirse diğerine fâ ile atfedebileceğini söyler: أحسنت إليّ فأعطيتني وأعطيتني فأحسنت إليّ gibi. Bkz. Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, I, 371-372; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 346; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 231.

[1974] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 216; Suyûtî, *İtkân*, I, 527.

[1975] Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 43-45; İbn Cinnî, *Sırru Sınâati'l-İ'râb*, I, 270-276.

[1976] Fe, sadece cevab cümlesini şart cümlesine bağlamaz aynı zamanda, şartımsı (şart gibi kullanılan ifadeleri) cevabımsı, şibh-i cevap ifadelerini de şarta bağlar: Örneğin, الذي يأتيني فله درهم gibi. Burada fe'nin gelmesinden, konuşmacının dirhemi gelene vereceği, dirhem vermeyi gelmeye bağladığını anlıyoruz. Bkz. İbn Cinnî, *Sırru sınâati'l-i'râb*, I, 258-259; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 219; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 242.

mecâz cihetiyle geçmiş zamana delalet etmesi, fiil cümlesinin başına sin, sevfe ve len gibi gelecek zaman ifadesi veren bir harfe bitişmesi, şart cümlesinin rubbe, mübteda gibi öncelik (sadâret) hakkı olan bir harfe bitişmesi[1977]. Fe'nin bir diğer kullanımı ise *ziyâde* halidir[1978].

bl - Kâde (كاد)

Kâde lafzı, mukârebe yani fiilin oluşunun, vukûunun yakın olmasına delalet etmek üzere vazedilmiştir. Kâde fiilinin olumsuz kullanımı da buna binâen fiilin oluş zamanının yakınlığının nefyini gerektirir. Şu halde, لم يكد يفعل وما كاد يفعل gibi yapılarla kastedilenin, fiilin aslında gerçekleşmediği ve gerçekleşmeye de yaklaşmadığı, gerçekleşeceği de zannedilmediğidir[1979]. Böyle bir yaklaşımla, ظلماتٌ بعضها فوق بعض إذا أخرج يدَه لم يكدْ يراها (Nûr, 24/40) âyetindeki anlamın لم يرها و لم يكدْ şeklinde olduğu söylenmiştir[1980].

Gerçek yaklaşım böyle görünmekle birlikte, ما كاد يفعل ve لم يكدْ يفعل gibi yapılar, yapılmış bir eylem için de kullanılabilmekte ve fiilin gerçekleşmesi beklenmediği, gerçekleşmesinin uzak görüldüğü bir zamanda, ancak bir çabadan sonra yapıldığını göstermektedir. Nitekim فذبحوها وما كادوا يفعلون (Bakara, 2/71) âyetinde de böyle bir anlam ifadesi vardır[1981].

Nahivciler, Kâde ve olumsuz yapıları hakkında farklı görüşler sergilemişlerdir. Bazılarına göre kâde lafzı da diğer lafızlar gibi, isbatta isbat, nefiyde nefiy ifade ederler. Bazıları ise kâde ile oluşturulan yapıların fiillerden farklı olduğunu, isbatta nefy için, nefiyde ise ispat için geldiğini söylemişlerdir[1982]. Bazıları ise bu lafzın kullanımlarını birbirinden ayırmışlar ve olumsuz geçmiş zaman yapısında isbat için geldiği, olumlu muzâri fiil yapısında ise diğer fiiller gibi olduğunu söylemiş, buna destek olarak da وقد فعلوا anlamında وما كادوا يفعلون (Bakara, 2/71) âyeti örnek olarak getirmişlerdir[1983]. Muhtar görüşe göre kâde'nin olumlu ve olumsuz yapıları, nefy ve isbat açısından diğer fiillerin hükmündedir. ما كاد يفعل ile kastedilen "yapmadı ve yapmaya da yaklaşmadı" anlamı, يكاد يفعل ile kastedilen ise "yapmaya yaklaştı, ancak henüz yapamadı" anlamıdır, diğer fiillerden bir farkı

[1977] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 217-218; Suyûtî, *İtkân*, I, 527-528; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 241-242. Fe'nin bağlaç işlevi, fücâiyye izâ'sı ile yerine getirilebilmektedir: وإن تُصبْهم سيئة بما قدّمت أيديهم إذا هم يقنطون Rûm, 30/36) gibi. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 217-218.

[1978] Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 45-47; İbn Cinnî, *Sırru sınâati'l-i'râb*, I, 260-265; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 219-222; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 262-263; Suyûtî, *İtkân*, I, 528; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 243.

[1979] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 275; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 374; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 120-121; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 264.

[1980] Bkz. İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, VII, 124-125; el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 275; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 120-121; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 297.

[1981] Bkz. İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, VII, 124-125; el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 275; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 374; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 120. Şu halde, fiilin gerçekleştiğini gösteren bir karine yoksa, bu yapının hem eylemin gerçekleşmediği hem de böyle yakınlaşmanın da olmadığı anlamını vermek gerekir. bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 374.

[1982] Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 120; Suyûtî, *İtkân*, I, 532-533; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 297; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 264-265.

[1983] Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 120; Suyûtî, *İtkân*, I, 533; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 297; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 265. Mazinin isbatı nefy, muzârinin isbatı isbat olduğu da söylenmiştir. Bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 265.

yoktur. Buna binâen ظلمات بعضُها فوقَ بعضٍ إذا أخرج يـده لم يكـدْ يراها (Nûr, 24/40) âyetindeki anlam "göremedi, görmeye yaklaşamadı da" şeklindedir[1984].

bm - Kâne (كان)

Kâne lafzı hem sözcüksel hem de yapısal çok anlamlılığa örnek olarak verilebilecek bir yapıdır. Şöyle ki, kâne lafzı, *nâkıs* olarak kullanılması yanında كان له مال gibi bir ifadede geçmiş zamana, geçmiş bir eyleme delalet eden *tâm bir fiil* olur[1985]. ما كـان لكـم أن تُنبتـوا شـجرها (Neml, 27/60) ifadesinde (ما قدرتم takdirinde) *kudret anlamı* ifade etmektedir. Yine, صار (bir halden diğer bir hâle dönüşmek) manasına da gelebilmektedir[1986]. وفتحت السماء فكانت أبوابا وسيرت اجبال فكانت سرابا وكانت (Bakara, 2/24) واستكبر وكـان مـن الكـافرين يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن (70/8) âyetlerinde فكـانت هبـاء منبثـا (Vâkıa, 56/6), اجبـال كثيبـا مهيـلا (78/19), gelen kâne lafzı, صـار anlamında kullanılmıştır[1987]. Kâne, zikredildiği cümlede رهون (mevcut hali hazır) anlamına da gelebilir, قـل سـبحان ربّـي هـل كنـتُ إلا بشـراً (İsrâ, 17/93) gibi, burada هل أنا إلا بشر şekli kastedilmektedir[1988].

Kâne'nin bir diğer kullanımı da *zâid* olarak gelmesidir. قال وما علمي بما ـ كانوا ـ يعملون (Şuâra, 112) âyetinde بما يعملون şekli kastedilmektedir[1989]. Mukâtil b. Süleymân, وكان الله على كل شيئ قديرا (Feth, 48/21), وكـان الله عليمـا حكيمـا (4/17), وكان الله سميعـا بصـيرا (4/134), وكان الله غفورا رحيما (4/152) vb. âyetlerdeki kâne'yi de zâid olarak görmektedir[1990]. كيف يتكلم من كان في المهد صبيا (Meryem, 19/29) âyetinde ise kâne anlamca yerini وهو yapısına bırakmış ve من هو في المهد صبيا anlamına gelmiştir[1991].

Kâne için geçerli olan bir diğer anlam da ينبغي lafzının anlamıdır. قلتم ما يكون لنا (Nûr, 24/16 yani ما ينبغي لنـا demektir[1992]. Yine وما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله (Âl-i İmrân, 3/79), وما كـان لمؤمـن أن يقتـل مؤمنـا إلا خطـأ (Nisâ, 4/92), وما كان لنا أن نتكلم بهذا (Nûr, 24/16) âyetlerinde ما كان لِ... yapısı ile kastedilen لا ينبغي لِ ... anlamıdır[1993].

[1984] Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 120; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 297; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 266-267. Karinelerle birlikte, bir eylemin zorlukla yapılabildiği de ifade edilebilir. Kâde ve olumsuzu hakkında daha geniş bilgi için bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 264-272.

[1985] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 164; Suyûtî, *İtkân*, I, 534; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 273.

[1986] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 164; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 112, 269; Suyûtî, *İtkân*, I, 534; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 281.

[1987] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 121-122.

[1988] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 164.

[1989] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 165; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 270; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 282.

[1990] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 121.

[1991] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 121. Kâne'nin kullanımları hakkında geniş bilgi için bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 273-286.

[1992] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 165; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 269.

[1993] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 121; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 282.

bn - Kem (كَمْ)

Kem'in iki kullanımı vardır: Kesîr (çok, nice) anlamında *haberiyye*, kaç tane? anlamında *istifhamiyye* olarak gelir[1994]. Kem-i haberiyye'li ifadede, tasdik ve tekzib ihtimali varken, istifhamiyyede bu yoktur. Haberiyyede konuşmacı muhatabından bir cevap beklemez, çünkü o haber vericidir, diğerinde ise bir haber istediği için cevap bekler[1995]. Kem-i haberiyye'nin temyizi müfret veya çoğul olurken, كم عبد ملكتَ، وكم عبيد ملكتَ! gibi; istifhamiyyenin temyizi ancak müfret olarak gelir, (كم رجلاً رأيتَ؟ gibi) Kûfîler çoğul da olabileceği görüşündedirler. Kem-i haberiyyenin temyizi mecrûrdur, istifhamiyyenin ise mansûp. Ancak istifhamiyyenin temyizi, gizli ya da açık bir harf-i cerle de mecrûr olabilmektedir: بكم درهم اشتريت؟ gibi[1996].

bo - Keyfe (كيف)

Keyfe (كيف) lafzı, *şart* ve *istifham* edâtı olarak iki şekilde kullanılabilir. Şart olarak kullanımında lafzı ve anlamı aynı olan iki fiil gerektirir, كيف تصنع أصنع gibi[1997]. İstifham amaçlı kullanımında ise gerçek istifham kastedilebileceği gibi, gerçek istifhamın kastedilmediği başka maksatların amaçlandığı durumlar da söz konusu olabilir. Örneğin كيف زيد؟ ifadesinde Zeyd'in sağlığı sorulmaktayken, كيف تكفرون بالله (Bakara, 2/28) âyetinde gerçek bir istifham kastedilmemekte, aksine burada taaccub ortaya konulmaktadır[1998]. İstifham edâtlarından olan *metâ* da şart edâtı olarak kullanılabilmektedir, متى تجلس أجلس gibi[1999].

bp - Lâ (لاَ)

نعم lafzının zıddı olması dışında, *nefy*, *nehy*, atf edâtları olarak kullanılabilen ve *zâid* olarak tekit anlamı ifade edebilen *lâ*, yapısal yönüyle çok işlevli olan bir lafızdır. Beraberinde kullanıldığı birimler (sözcükler), anlamı belirlemede bize yardımcı olur. Örneğin, müfret olarak mâzi fiilin başında kullanılınca لا قدّر الله "Allah göstermesin" لا نامت أعين الجبناء "Korkakların gözü uyku görmesin", لا فضّ فوك "Hay ağzına sağlık, ağzın dert görmesin" ifadelerinde olduğu gibi *dua* anlamı verir[2000]. Mansub mastar

---

[1994] İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 56; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 243; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 282-283; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 289-290.

[1995] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 244; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 289-290.

[1996] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 245; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 282-283; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 289-290.

[1997] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 270; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 299-303.

[1998] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 271; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 304-305. İstifham edâtı keyfe, sadece bu iki anlam için (gerçek istifham ve taaccub) değil aksine nefy, inkar, tevbîh, tahzîr, tenbîh, tehvîl ve ta'zîm, tahkik ve tekit gibi daha birçok anlam için kullanılabilir. Ayrıca hâl anlamında da kullanılabilir, لأكرمنّك كيف أنت أي على أي حال كنت gibi. Bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 300-301. Ancak biz bu anlamları, istifham cümlesi çerçevesinde ileriki bölümlerde ele alacağız.

[1999] el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 115.

[2000] Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 303; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 58; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 73.

da böyledir. لا مرحباً بهم .... (Sâd, 38/59) âyetinde mansûp mastar ile birlikte kullanılan lâ, dua anlamında gelmiştir[2001].

Lâ, muzâri fiille birlikte kullanıldığında ve muzâri fiil merfû olduğunda, olumsuzluk (nefy) ifade eder[2002], ... وانسلّ الصديقان من القصر، لا يحفل بهما أحد، ولا يلتفّ إليهما أحد ifadesinde olduğu gibi. Lâ, nefy anlamını sadece merfû muzâri fiille birlikte iken değil, aynı zamanda bir isme bitiştiğinde de ifade edebilir. Bazı durumlarda inne'nin bazı durumlarda ise leyse'nin amelini yapar[2003]. Örneğin لا رجلٌ عندك ifadesinde lâ, nekire ismi nefyetmektedir[2004]. ... إن ينصركم الله فلا غالبَ لكم (Âl-i İmrân, 3/160) âyetinde nefy söz konusudur.

Lâ ile birlikte gelen muzâri fiil meczûm olduğu zaman, bir şeyin terkedilmesi isteğini gösterir yani *nehy* ifade eder[2005]. لا يفعلْ yapısında olur, لا تتخذوا عدوّي وعدوّكم أولياء (Mümtehine, 60/1) âyetindeki gibi.

Lâ, eğer iki müfret arasında, iki sözcük arasında gelirse, bu durumda *atıf* edâtı durumuna düşer. قام زيد لا عمرو. gibi[2006]. Lâ'nın bu manada (atıf edâtı olarak) kullanımı çağdaş Arapça'da da yaygın olarak kullanılmaktadır. ... غير أني صارحتها بكلمة شمسية، تلمع ; أعمالنا في الحياة هي وحدها الحياة لا أعمارنا ; فليكتب إذن لنفسه لا للمطبعة تحت الشمس، إنها الصداقةُ لا الحبُّ، وإنما هو اللهو البريء لا غيره gibi[2007]. Lâ'nın *atıf edâtı olması* için en azından kendisinden önceki ifadenin olumlu olması ve bir atıf edâtına bitişmemesi gerekir. Eğer جاءني زيد لا بل عمرو denilirse, bu durumda بل atıf edâtı olur, lâ ise atıf edâtı değil, kendisinden öncekine red (*cevap*) olmuş olur. ما جاءني زيد ولا عمرو dersen, bu durumda da atıf edâtı vâv olmuş olur, lâ ise nefyi tekit eder. Bu örnekte lâ'nın atıf edâtı olarak gelmesine engel başka bir şey de kendisinden önce olumsuzluğun gelmesidir[2008].

Lâ ile ilgili göze çarpan bir durum da lâ'nın cümle içinde zaman zaman *tekrar*landığıdır. Lâ'nın cümle içinde sık sık tekrarlanması, umûm ve şumul manası ifade etmesi içindir, bu anlamlardan dolayı lâ'nın atfedilmesi gerekir. Kendisinden önce bir olumsuzluk (nehy ya da nefy) bulunan bir ifadenin peşinden ve atıf edâtlarından sonra gelerek tekrarlanan lâ, birçok yerde gelebilmektedir. Bu durumda mâzi olsun muzâri olsun fiilin, belirli (marife) ya da belirsiz (nekire) ismin başına gelebilir[2009]. Örnekler:

[2001] Bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 73.

[2002] Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 303; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 57; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 73, 74.

[2003] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 313-316; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 53-54.

[2004] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 172; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 81 vd.; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 300-302.

[2005] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 169; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 83; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 323; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 304; Suyûtî, *İtkân*, I, 545; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 73; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 62.

[2006] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 84; Suyûtî, *İtkân*, I, 545; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 55; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 74.

[2007] Bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 74.

[2008] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 318; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 74, 95-96.

[2009] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 321-322; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 56-57; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 78-79.

أرأيتَ من لا أكل ولا شرِب ولا صاح فاستهلّ (hadisin bir bölümü[2010]), أوَلَو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون (Mâide, 5/104), وفاكهةٍ كثيرة، لا مقطوعة ولا ممنوعة ... (Vâkıa, 56/32-33), لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار ... (Yâsin, 36/40), من قبل أن يأتي يومٌ لا بيعٌ فيه ولا خُلّةٌ ولا شفاعة (Nisâ, 4/143), يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيةٍ ولا غربيةٍ (Nûr, 24/35), مذبذبين بين ذلك، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء (Bakara, 2/254), زيد لا شاعرٌ ولا كاتبٌ ; لا حول ولا قوة إلا بالله (Zeyd, ne şâirdir ne de yazar), جاء زيد لا ضاحكاً ولا باكياً (Zeyd, ne gülerek ne de ağlayarak geldi.) gibi[2011]. Aynı şekilde, ثم لم يكن عمر يثق بنفسه ولا يطمئن إليها، لا في سياسة الحرب، ولا في سياسة السلم، ولا في سياسة المال ifadesinde de lâ, şümul ve istiğrak anlamında tekrar edilmektedir[2012]. فلا صدّق ولا صلّى (Kıyâmet, 75/31) âyetinde ise lâ'nın tekrar edilmesi لم يصدّقْ و لم يُصلّ anlamında olduğunu göstermiştir[2013].

Muktazab'da şunlar söylenmiştir: Tekit lâ'sı, olumsuza (nefye) bir mana için girer. Örneğin, Ne Zeyd ne de Amr'ın ne beraber ne de ayrı ayrı olarak gelmediklerini kasdetmek için ما جاءني زيد وعمرو denilir. Çünkü, sana birisi gelmiş de olsa ve sen لم يأتني زيد وعمرو da değen, yalan söylemiş olmazsın. Yine لا يقم زيد ولا يقم عمرو ifadesindeki lâ, nehy için gelen lâ da olabilir, her nefy ifadesinde bulunan yukarıdaki mana (her ikisi de ne beraber, ne de ayrık) için gelen tekit lâ'sı da olabilir[2014].

Lâ'nın bir diğer kullanımı da نَعَم'ın zıttı olarak *hayır* anlamında cevap harfi olmasıdır[2015]. لا، وربي ve فلا، وأبيك gibi, yine Cemîl'in sözüne bakalım[2016]:

أخذت عليّ مواثقا وعهودا لا، لا أبوح بحب بثينة إنها gibi.[2017]

Lâ'nın *zâid* olarak gelmesi ise takviye, tekit amaçlıdır[2018]. Örneğin Kutrub, ما منعك ألاّ تسجُدَ (A'râf, 7/12) (Seni ne engelledi de secde etmedin!) âyetindeki lâ için bu anlamı zikretmekte ve âyetin ما منعك أن تسجد anlamında olduğunu söylemektedir. Aynı durum لئلاّ يعلم أهل الكتاب (Hadîd, 57/29) âyetinde de söz

---

[2010] Hadis için bkz. Nesâî, *Sünenu 'n-Nesâî*, Kitâbu'l-kasâme, hadis no: 4744. Diğer hadis kitaplarında da benzeri ifadeler geçmektedir.

[2011] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 78. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 303-304.

[2012] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 101.

[2013] Bkz. İbn Kuteybe, *Tevilu müşkili 'l-Kur'ân*, s. 548; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 169.

[2014] Müberred, *Muktadab*, II, 134-135; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 95.

[2015] İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 319; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 304; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 75. Rummânî, kasem fiillerinin başında gelen lâ'nın da zâid değil, aksine daha önceden gelmiş bir duruma cevap niteliği taşıdığı görüşündedir. Bkz. Rummânî, *Maâni 'l-hurûf*, s. 84.

[2016] Cemîl Büseyne'ye ait şiir için bkz. Radî, *Şerhu 'r-Radî*, II, 366; *Dîvânu Cemîl Büseyne*, s. 58 (Besnete şekli rivâyet edilmiş); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi 'l-Luga*, II, 216 (Besnete şekli burada da zikredilmiş).

[2017] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 75.

[2018] İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 327; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 305-306. Örnekler için bkz. el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, II, 62-67.

konusudur[2019]. Nahivciler buradaki (mastar en'inden sonra gelen) lâ'nın zâid olduğu hakkında icmâ halindedirler. Ferrâ ise şunları söylemiştir: ما منعك ألاّ تسجد Böyle bir yerdeki lâ, nefyi tekit eder[2020].

Vurgulanması gereken şey burada şudur: Lâ'nın kasemden önce kullanılması Arapların konuşma usluplarından biridir. Bununla daha önce geçmiş bir söze cevap kastedilir. Bu gibi usluplarda lâ yanlız olarak söylenir ve tek başına kendisi mustakil, bağımsız bir cümle oluşturur. Nesir olsun şiir olsun, Arap Dili'nde kasemden önce lâ'nın gelmesine birçok örnek bulunabilir. Örneğin, أيمان العرب في الجاهلية adlı kitabta bunun birçok örnekleri bulunacaktır. Bazıları şunlardır: لا، والذي فلق ; لا، والذي وجهي زقم بيته، أي نحو بيته لا، ورب الشمس والقمر. لا، ورب البيت والحجر. لا، والذي ; لا، وفالق الإصباح، وباعث الأرواح ; لا، والذي سمك السماء ; الحبة، وبرأ النسمة لا، والذي يراني ولا أراه ; لا، والذي يرصدني أني سلكت ; أخرج الماء من الحجر. والنار من الشجر. لا، ورب النور والظلام. لا، ورب الحل والحرم ; لا، والقمر الطاحي. أي المشرق المرتفع ; لا، والسماء. لا، والماء. لا، والطارقات. لا، والسابحات [2021] gibi.

Bu uslup, lağv yeminlerde günümüz âmmice lehçelerde de yaygındır: ... لا، والنبي ... لا، والله ... لا، Burada lâ, red cevabı için *hayır* anlamında kullanılmaktadır[2022]. Burada noktalama işareti olarak virgül (fâsıla) ve ses vurgusu (lâ üzerinde yapılan vakfe), karine olarak lâ'nın kendisinden önceki bir söze cevap olarak gelen mustakil bir cümle olduğunu gösterebilir[2023]. Şu halde, nefy edâtlarının nefy uslubunda tekrar edilmesi, cahdın tekiti amacıyladır[2024].

Lâ'nın birden fazla takdire ihtimali bulunan bazı örnekleri: لا أقسم بيوم القيامة (Kıyâmet, 75/1, Beled, 90/1) âyetinde olduğu gibi kasem fiili ile birlikte zikredilen lâ'nın nâfiye olduğu (daha önce söylenmiş bir sözü nefyetmekte ya da kasem fiilini nefyedip inşâ değil ihbâr şeklinde gelip "yemin bile etmem" anlamında olması)[2025] ve yine lâ'nın zâid olduğu da söylenmiştir. Biz, Arapların kasem uslubunu dikkate alarak bu gibi durumlarda, daha önceden söylenmiş bir söze karşılık olarak "hayır, durum zannettiğiniz gibi değil" anlamında نَعَم 'ın karşıt anlamı olarak cevap harfi konumunda olduğunu düşünüyoruz[2026].

قل تعالوا أتلُ ما حرّم ربكم ألاّ تشركوا به شيئا (En'âm, 6/151) âyetindeki lâ'nın nâfiye olduğu, nâhiye olduğu, zâid olduğu söylenmiştir. Hepsi de muhtemeldir. Eğer âyetteki siyaka bakacak olursak lâ'nın en'e

---

[2019] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 170-171; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 306-309; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 68. Âyetteki منع ما دعاك fiilinin إلى أن لا تسجد şeklinde tevil edilmesi ve mecâzdan sayılması, lâ'nın zâid olduğu iddiasına ihtiyaç bırakmaz. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 367.

[2020] Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, 1, 374; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 84; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 96.

[2021] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 76-77.

[2022] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 76-77, 97.

[2023] Ayrıca bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 101, 107.

[2024] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 97. Bu konuda bakılabilir: Müberred, *Muktadab*, II, 134-135.

[2025] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 328.

[2026] Nahivcilerin çoğu kasemden önce gelen lâ'nın ziyâdeliğine hükmetmişler, ancak lâ'nın zâid olarak gelmesi için sözün başında değil ortasında gelmesi gerektiği söylenmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 170; İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 327 vd.; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 307-309; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 75-76, 107; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 59-60.

bitişik olduğunu görürüz. Lâ'nın en ile bitişmesi ise genellikle أن يفعل ifadesini olumsuzlaştırmak için yapılır. Bu da buradaki lâ'nın nâfiye olduğunu önplana çıkarır[2027].

... يأيها الذين آمنوا لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كَرهاً ولا تعضلوهنّ (Nisâ, 4/19) âyetindeki lâ'nın nâfiye olduğu, تعضلوهنّ'nin ترثوا'ya atfedilerek mansub olduğu, takdirinin ise ... لا يحل لكم أن ترثوا وأن تعضلوا şeklinde olduğu söylenmiştir. Bir başka görüşe göre, âyetteki lâ nâhiyedir, تعضلوهنّ ifadesi ise lâ ile meczûmdur. Daha önce nefy edâtlarının uslubun farklı yerlerinde tekrarlanınca bunun manasının ikinci edâtın daha önce geçmiş olan nefy manasını tekit ve takviyesi için geldiğini söylemiştik. Bu, nefyde şümûl ve umûm manası ifadesi için lâ ile birlikte kullanımı çok olan bir usluptur. Bu gibi âyetlerde biz bunu tercih ediyoruz.

... حتى إذا أتوْا على وادي النمل، قالت نملة يأيها النمل ادخلوا مساكنكم، لا يحطمنّكم سليمان وجنوده (Neml, 27/18) âyetindeki lâ'nın nâfiye olduğu, nâhiye olduğu söylenmiştir. Ancak zâid olması uygun değildir. Çünkü fiilin nûn ile tekitlenmesi bu ihtimali ortadan kaldırır. Bu sebeple لا يحطمنّكم ifadesinde şeddeli nûnun bulunmasından dolayı buradaki lâ'nın nâhiye olması tercih edilir. ... واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة (Enfâl, 8/ 25) âyeti de tamamen böyledir. Ancak ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة، ثم يقولَ للناس كونوا عباداً لي من دون الله، ولكن كونوا ربّانيين بما كنتم تُعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون. ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً ... (Âl-i İmran, 3/79-80) âyetindeki lâ'ya gelince farklı bir durum sözkonusudur. ولا يأمرَكم ifadesinde irab alâmeti olan fetha, âyetteki lâ'nın kendisinden önceki manayı tekit eden lâ olduğunu gösteren bir karine olduğu görünmektedir. Çünkü, bu durumda en ile mansûp olmuş olan يؤتيَه ifadesine matuf olur, aynı şekilde يقولَ de böyledir. Ancak ولا يأمرُكم şeklindeki ref' kıraâtine göre lâ, sadece nâfiye olarak görülebilir. Bu durumda ise, lâ ile birlikteki ifade (ولا يأمرُكم ...) müste'nifedir, yeni bir cümledir, ولن يأمركم kıraâti de bunun delilidir. لا يمسُّه إلا المطهّرون (Vâkıa, 56/6) âyetindeki lâ da nâfiyedir. يمسُّه'daki irab alâmeti olan damme bunun delilidir[2028].

br - Lev(لو)

Çokişlevli bir kelime de *lev*'dir. Lev'in beş farklı kullanımı vardır: *Geçmiş zamanda şart* ifadesi, لو جاءني لأكرمته gibi[2029], *gelecek zaman şart harfi* olması gibi[2030], *en* konumunda *mastar harfi* olması gibi[2031], *temenni* için kullanılması, لو تأتينا فتحدّثنا gibi[2032], *arz* için kullanılması gibi[2033].

Genellikle lev için şunlar söylenmektedir: Lev, geçmiş şart için vazedilmiştir, in ise gelecekteki şart içindir. Lev'in in gibi gelecekteki şart için kullanıldığı da olur. Lev, iki fiil gerektirir, ikinciyi

---

[2027] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 108.

[2028] Bkz. Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 108-109.

[2029] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 101; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 337; Suyûtî, *İtkân*, I, 552.

[2030] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 344; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 320; Suyûtî, *İtkân*, I, 555; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 94-95. Şartta her ne zaman gelecek zaman ihtimali bulunursa, onun şimdi ya da geçmişte farzedilmesi kastedilmez, aksine İn anlamı düşünülür. Aynı şekilde, şart, her ne zaman şimdiki ya da geçmiş zaman ihtimali olursa bu durumda imtinâiyye olur. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 349.

[2031] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 349; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 321; Suyûtî, *İtkân*, I, 555; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 95.

[2032] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 351; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 322; Suyûtî, *İtkân*, I, 555; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 96. (Lev'in temenni anlamı, cevabında gelen fe-i sebebiyyenin gelmesi ve sonrasındaki muzâri fiilin gizli bir *en* ile mansûp olması halinde söz konusudur.)

[2033] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 352.

birinciye talik eder, bağlar. Eğer iki fiil de lafzen menfî ise, anlamca müsbet, lafzen müsbet ise anlamca menfîdir. Birinci müsbet, ikinci menfî ya da bunun tersi ise, anlamca lafızlarının tersi olur[2034].

Fakat, Peygamberin Suheyb hakkında söylediği نِعْمَ العبدُ صُهَيْبٌ لو لم يَخَفِ الله لم يَعْصِه ifadesini[2035], yukarıdaki söylenenler çerçevesinde anlayacak olursak, farklı bir durum ortaya çıkacak ve gerçekleri yansıtmayacaktır. Çünkü burada karineler, lev'deki olumsuz lafzın yine olumsuz anlamda (eskiden olduğu gibi) devam etmesini gerektirmektedir. Aynı durum, ولو أن ما في الارض من شجرة أقلامٌ والبحرُ يُمِدُّه من بعد سبعةُ أبحُر ما نَفِدتْ كلماتُ الله (Lokmân, 31/27) âyetinde de söz konusudur. Âyeti lafzı itibariyle anlarsak, Allah'ın kelimelerinin nifâdının (bitişine) sübûtuna delalet eder. Bu sebeple, karineden dolayı, Suheyb meselesinde olduğu gibi, eski hali üzerinde kalmış olmalıdır, bu kaçınılmaz. Lev'e takdir manası verilirse de sorun halledilebilir. Çünkü takdir, mevcuda madum, maduma da mevcut manası vermektir. لو كان فيها آلهةٌ إلا الله لفسدتا (Enbiya, 21/22) "Allah'tan başka ilahlar olacak olsaydı, bozulurdu". Şu halde, Suheyb meselesi de böyle değerlendirilmeli "Allah'tan korkmamış olsa bile ona isyan etmezdi", bu takdirde bile bunu yapmazdı şeklinde anlaşılmalıdır. Yine ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولّوْا وهم مُعرضون (Enfâl, 8/ 23) âyeti de böyle değerlendirilmelidir. Benzeri sorunlar, Ferrâ (Ebu Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd, ö. 207 h.)'nın dediği gibi Lev'in şart edâtı in konumuna konulmasıyla da halledilebilir. Bu çerçevede إن لم يخف الله فلا يعصيه بحال ifadesini yorumlarsak "Allah'tan korkmasa da ona isyan etmez" anlamını vermek mümkündür[2036].

bs - Le'âlle (لَعَلَّ)

Le'alle'nin de birçok anlamları vardır. Bunlardan birisi "mahbubun tereccisi, mekruhtan da işfak demek olan" *tavakku* (beklenti) anlamıdır, لعلّ الحبيب واصل، ولعلّ الرقيبَ حاصل örneklerinde olduğu gibi. Le'alle, gerçekleşmesi mümkün olan şey için kullanılır. لعلي أبلغُ الأسبابَ أسبابَ السموات (Mü'min, 40/36) âyetinde le'alle'nin kullanımı ise Firavunun bir cehaleti ve ifki olarak değerlendirilmektedir. Le'alle'nin ifade ettiği bir diğer anlam ise *ta'lil*'dir. Ahfeş ve Kisâî'nin içinde bulunduğu bir grup, bu anlamı tesbit etmiş ve فقولا له قولا ليّنا لعلّه يتذكر أو يخشى (Tâhâ, 20/44) âyetini bu anlama hamletmişlerdir. Bu anlamı ispat etmeyenler ise bu âyete recâ anlamı hamletmekte ve recâ anlamını da اذهبا على رجائكما şeklinde muhataplara vermişlerdir. Kûfîler, le'alle için bir anlam daha (*istifham*) ortaya koymuşlar ve لا تدري لعلّ اللهُ يُحدثُ بعدَ ذلك أمراً (Talâk, 65/1), وما يُدريك لعلّه يزّكّى (Abese, 80/3) âyetlerinde böyle bir anlam olduğunu söylemişlerdir[2037].

[2034] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 303; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, II. 91-92, 94-95. Lev'in şart ve cevab cümlesinin olumlu ya da olumsuz olmasına göre حرف وجوب لوجوب، حرف امتناع لامتناع، حرف امتناع لوجوب gibi isimler verilmektedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 310 vd.

[2035] Bkz. Sehâvî, *el-Makâsidu'l-husene*, hadis no: 1259, s. 449-450.

[2036] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 303-304.

[2037] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, s. 379; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 336-339; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, II. 85-88.

bt - Mâ (ما)

Hem isim hem de harf olarak kullanılabilen mâ edâtı, bu iki kullanımı çerçevesinde birçok fonksiyonlar yerine getirmektedir. Aşağıda da görüleceği gibi bunlar, *şey'ûn* anlamında, *eş-şey'u* anlamında, *istifham, şart, nefy, mavsûl, mastar edâtı ve ziyâde*[2038].

Mâ, marife isim olarak kullanıldığında, *ism-i mavsûl* olarak nâkıs marife isim durumunda bulunur. ما عندكم ينفد وما عند الله باقٍ (Nahl, 16/96), أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين (Mü'minûn, 23/68), إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات (Bakara, 2/159), قل ما سألتكم من أجر فهو لكم (Sebe', 34/47), وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون (Zuhruf, 43/12) âyetlerinde olduğu gibi[2039]. Mâ'nın tâm marife isim olması ise الشيء ifadesiyle takdir edilebilmesi durumunda söz konusu olup, إنْ تُبدو الصدقات فنِعمّا هي (Bakara, 2/271) âyetinde olduğu gibi (marife-i) *âmme* olarak (çünkü فنعم الشيئ هي daha doğrusu فنعم الشيء إبداؤها şeklinde takdir edilmektedir) ya da غسّلته غسلاً نِعمّا ifadesinde olduğu gibi (marife-i) *hâssa* olarak (çünkü نعم الغسل şeklinde takdir edilmektedir) adlandırılır[2040].

Mâ edâtı, harf anlamından soyutlanmış, ancak nekire olması durumunda ise شيئ lafzı ile takdir edilebilmesi durumunda *mavsûf* olarak nitelenip nâkıs (nekire-i nâkısa) olarak adlandırılır. Örneğin, مررت بما مُعجبٍ لك ifadesinde olduğu gibi, mâ burada بشيء معجبٍ لك takdirinde nâkıs nekire mavsûf konumundadır. Mâ, nekire-i tâmme olarak gelip taaccupta kullanılır, örneğin ما أحسن زيداً ifadesinde olduğu gibi, شيء حسّن زيداً takdirinde gelir[2041]. Aynı şekilde نعم، وبئس ile birlikteki kullanımlarında da *şey'ûn* anlamında gelmektedir. غسلته غسلاً نِعمّا، ودققته دقّا نِعمّا ifadelerinde kastedilen çözümlenmiş şekil, نعم شيئا biçimidir. Nekire-i tâmme konumunda olan bir diğer durum da bir işin çok yapıldığı vurgulanmak üzere söylenen ve mübâlaga kastedilen إنّ زيداً مّا أن يكتبَ anlatımıdır. Böyle bir yapıda kullanılan mâ da şey'ün anlamındadır[2042].

[2038] Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 153-157; er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, md. Ma, s. 784-785; İbn Hişâm, *Muğni' lebîb*, s. 390-411; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 341 vd.; Suyûtî, *İtkân*, I, 557-560.; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 107 vd.

[2039] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 117; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 87, 154; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 390-391; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 341-342; Suyûtî, *İtkân*, I, 557-558; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 115; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 107. Leyse, lem, lâ'dan önce ve illâ'dan sonra gelen mâ'lar, mavsûl olan mâ'dır. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 343; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 113. Bâ'dan sonra gelen mâ'nın ise mavsûl olma ihtimali olduğu gibi, mastar edâtı da olabilir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 344; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 113. Kendisinden önce *ilim, dirâyet ya da nazar fiilleri* bulunan ve iki fiil arasında gelen mâ'lar, mavsûl olabileceği gibi istifham edâtı da olabilirler, bu iki durum ihtimallidir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 344; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 113-114. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen onüç yer dışında, illâ'dan önce gelen tüm mâ'lar nâfiye edâtıdırlar. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 348-349; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 114. Rubbemâ, ammâ, fîma vb. gibi harf-i cerlerden sonra gelen mâ'lar da mavsûl olan mâ'dır. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 344.

[2040] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 390-391; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 115.

[2041] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 87-88, 154; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 391; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 346-347; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 109; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 116-117.

[2042] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 392.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON

Nekire konumunda *harf* anlamı içeren (tazmin eden) mâ'ya gelince bu iki türdür. *İstifhamiyye* ve *şartiyye* olarak kullanımları. İstifham edâtı olma durumunda أي شيء anlamındadır. İstifham edâtı mâ'ya bazı örnekler: ما هي (Bakara, 2/68), ما لونها (Bakara, 2/69), وما تلك بيمينك (Tâhâ, 20/17), قال موسى ما جئتم به السِّحرُ (Yûnus, 10/81) gibi[2043]. Harf anlamı içeren bir diğer kullanımı ise şart edâtı olmasıdır. *Zaman bildiren şart edâtı* (... dığı sürece) ve *zaman bildirmeyen şart edâtı*. Zaman bildirmeyen şart edâtı mâ'ya örnekler: ما تفعلوا من خير يعلمْه الله (Bakara, 2/197), ما ننسخْ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها (Bakara, 2/106) gibi[2044]. Zaman bildiren şart edâtı olarak da gelebildiğini ortaya koyanlar, el-Fârisî, Ebu'l-Bekâ, Ebu Şâme, İbn Berîy ve İbn Mâliktir. Örneğin, فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم (Tevbe, 9/7) âyetinde bu açıktır. Yani استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم denilmektir[2045]. فما استمتعتم به منهنّ فآتوهن أجورهنّ (Nisâ, 4/23) âyetinde ise muhtemeldir, mavsûliyye olması da muhtemeldir[2046].

Yukarıda isim olarak kullanılan mâ'nın durumlarından bahsettik. Mâ'nın harf olması durumları da vardır. Örneğin nâfiye, mastariyye edâtı olması ve zâid olarak kullanılması, mâ'nın harf durumlarına örnekler oluşturur. İsim cümlesinin başına gelince *nâfiye* edâtı olarak, Hicaz, Tehâme ve Necd dilinde leyse'nin amelini yapar, ما هذا بشرا (Yûsuf, 12/31) gibi. Temîm dilinde ise amel etmez. Fiil cümlesiyle de kullanılır, وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله (Bakara, 2/272) gibi. Cumhura göre muzâri fiil ile birlikte kullanıldığında şimdiki zamana has kılar[2047]. ما خرج علي ifadesinde ise mâzi fiilin başına gelmiştir. *Masdariyye* olarak gelmesinde iki kullanımı söz konusudur: zamaniyye ve gayr-i zamaniyye. Gayr-i zamaniyyeye örnek: عزيزٌ عليه ما عنتّم (Tevbe, 9/128) ودّوا ما عنتّم (Âl-i İmran, 3/118), ضاقت عليهم الأرضُ بما رحُبت (Tevbe, 9/118) فذوقوا بما نسيتم لقاءَ يومكم هذا (Secde, 32/149 gibi[2048]. Bir diğer örnek de لهم عذاب شديد بما نسوا يومَ الحساب (Sâd, 38/26) ليجزيَك أجرَ ما سقيتَ لنا (Kasas, 28/25) âyetleri gibi. İkinci âyette mâ, *ellezî* anlamında

---

[2043] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 153; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 392-393; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 344-345; Suyûtî, *İtkân*, I. 558; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 108; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 116. Ayrıca bakılabilir: Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 118. Yûnus, 10/81 âyetinde mâ'nın istifhamiyye olması, elifin medli haliyle okunan Ebu Amr'ın kıraâtine göredir. Cerredilince fetha harekesi kalmakla birlikte elifi düşer: فيمَ, وإلامَ, وعلامَ, ومَ gibi. Elifin düşüş sebebi istifham ve haberi birbirinden ayırmak içindir: فيمَ أنت من ذكراها (Nâziât, 79/43) فناظرة بمَ يرجع المرسلون (Neml, 27/35), لمَ تقولون ما لا تفعلون (Saff, 61/2) gibi. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 392-393; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 116.

[2044] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 398; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 344; Suyûtî, *İtkân*, I, 558. Mâ'nın şart için kullanımına ayrıca bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 86, 153-154.

[2045] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 398; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 108.

[2046] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 398.

[2047] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 88, 154; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 399; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 347-348; Suyûtî, *İtkân*, I, 559; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 109-111. Ayrıca bakılabilir. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 117. Rummânî, muzâri ile birlikte kullanıldığında hem gelecek hem de şimdiki zaman için uygun olduğunu söylemektedir. Bkz. aynı yer.

[2048] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 89; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 399; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 349; Suyûtî, *İtkân*, I, 559; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 110.

değildir yani ecir, suladığı koyunların ecri değil, sulama fiilinin ecridir[2049]. Zamaniyye'ye örnek: ما دُمتُ حيّا (Meryem, 19/31) gibi. Bunun aslı مدّةَ دوامي حيا şeklindedir[2050].

Mâ'nın son olarak zikredeceğimiz hâli ise *zâid* olarak kullanımıdır, şu gibi durumlarda gerçekleşir: قلّ، كثُر، وطال fiillerinden sonra, inne ve kardeşlerinden sonra, rubbe gibi bazı harf ve zarflardan sonra, kef'ten sonra, bâ'dan sonra, min'den sonra, ba'de lafzından sonra, beyne, haysu ve iz'den sonra, şettâne, leyte, in, eyy, eyne, metâ lafızlarından sonra vb[2051].

Yukarıda mâ'nın genel olarak birçok yapıda kullanılabileceğini gördük. Bu durum, mâ'nın çokişlevli, yapısal yönüyle çok anlamlı bir lafız olduğunu göstermektedir. Hatta bazen, yukarıda saydığımız durumlardan bazıları, tek bir ifadede söz konusu olabilmektedir. Örneğin, ما أغنى عنه مالُه وما كسبَ (Mesed, 111/2) âyetini ele aldığımızda mâ'nın yapısal olarak hem nâfiye olmaya hem de istifhamiyye olma ihtimali bulunduğunu, فقليلا ما يؤمنون (Bakara, 2/88) âyetindeki mâ'nın ise üç duruma da uygun olabileceğini görürüz: ziyâde, nâfiye ve mastariyye olabilirler[2052].

Mâ'nın özellikle günümüzde yaygınlaşan iki usluptan daha bahsetmek istiyoruz. Bu iki usluptan birinde mâ, nekire bir müfret kelimeden sonra gelerek tenkire (herhangi bir ...) delalet eder. شيء ما، وقت ما، يوم ما، اصطلاح ما، تأليف ما، إلى حدّ ما ...، ولأمر ما gibi. Aynı şekilde أحد أو إحدى lafızlarının da, kendisinden sonrakine muzâf olarak getirilmesiyle tenkir ifadesi için kullanımı mevcuttur. أحد الأمريكيين ـ أحد البيوت ـ أحد رجال البوليس ـ أحد كبار الضباط ـ إحدى السفن الحربية ـ إحدى المدارس ـ إحدى الصحف ـ إحدى المقومات الأساسية. gibi. Şu halde أحد أو إحدى kelimesi, kendisinden sonra gelecek bir çoğul siğaya izafet edilince oluşan terkibin manası, nekire müfret kelimenin manasıyla aynı manadadır.

Mâ'nın günümüz Arapça'sında dikkatimizi çeken bir diğer kullanımı da, kendisiyle *istib'âd* anlamının ifade edilmesidir. Sıkça rastlanan bu duruma şu örnekleri verebiliriz: وما أنا وهذه الفتن التي لم تصل ثم ما أنا وهذه الفتن، وقد كنت غارقا في أدب أبي ; وما أنا وهذه الفتن، وقد كنت غارقا في الدرس والتحصيل ...! ; الأيام بيني وبينها سببا ...! ; العلاء وفلسفته ...! وما أنت وما هذا الكلام، وما أنا والتحدث به إليك ...! gibi[2053].

[2049] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 399.

[2050] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 400; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 349; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 110. Teşbih kef'inden sonra gelen mâ, mastariyyedir. Bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 113.

[2051] Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 89-91, 155-156; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 403-411; Zerkeşî *el-Bürhân*, IV, 350-352; Suyûtî, *İtkân*, I, 559-560; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 111-112; Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 131-138. Âyetten bazı örnekler için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 118.

[2052] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 414-417.

[2053] Nahhas, *Edavât Nahviyye*, s. 115-116.

bu - Men (مَنْ)

Çok fonksiyonlu bir kelime olan *men*'in şartiyye, istifhamiyye, mavsûle ve mavsûfe olarak dört ayrı şekilde kullanımı vardır[2054]. Örnegin من يعملْ سوءاً يُجزَبه (Nisâ, 4/124) âyetinde *şart* edâtı olarak, من بعثنا من مرقدنا؟ (Yâsin, 36/52), فمن ربُّكما يا موسى؟ (Tâhâ, 20/49) âyetlerinde *istifham* edâtı olarak kullanılmıştır. Eger, من يفعل هذا إلا زيد؟ şeklinde denilecek olursa, böyle bir anlatımda men, *nefy anlamı verilmiş istifham* edâtı olur. Örnegin ومن يغفر الذنوبَ إلاّ الله (Âl-i İmrân, 3/135) ve من ذا الذي يشفعُ عنده إلا بإذنه (Bakara, 2/255) âyetlerinde böyle bir durum söz konusudur[2055]. Men'in kullanıldığı bir diger durum da *mavsûle* olmasıdır. Örnegin ألم تر أنّ الله يسجد له من في السموات ومن في الارض (Hac, 22/18) âyetinde ne şart ne de istifham kastedilmemiş, aksine mavsûl olarak gelmiştir. Bir başka kullanımı ise men'in *mavsûfe* olmasıdır.

رُبَّ مَن أنضجتُ غيظا قلبَه قد تمنّى لي موتاً لم يُطَعْ

beyitinde[2056], Hassân'ın

فكفى بنا فضلاً على مَن غيرُنا حُبُّ النبي محمدٍ إيّانا

beyitinde[2057] ve yine مررتُ بمن مُعجبٍ لكَ ifadesinde men kelimesi, nekire yapısında mavsûf olarak gelmiştir[2058].

Men edâtı ile ilgili olarak tek bir şeklin birden çok yapıya uygun olmasına bir örnek vermek istiyoruz: من يكرمني أكرمه ifadesi ele alındığında irab harekesi bulunmadığı durumda dört durum ortaya çıkabilmektedir. Men, şart edâtı olarak takdir edildiginde kendisinden sonra gelen fiiller cezmedilir; ism-i mavsûl ya da mavsûf olarak takdir edildiginde fiiller ref'edilir; istifham edâtı olarak takdir edildiginde ise birinci fiil ref'edilir, ikincisi ise cezmedilir[2059]. Şu halde, men'in birçok işlevi, irab alâmetleri ile bir ölçüde belirlenebilir.

bv - Hel (هَلْ)

Çok fonksiyonlu bir kelime olan *hel*'le *istifham* kastedilebileceği gibi, *nefy* de kastedilebilmektedir. Örnegin kendisinden sonra İllâ gelen bir haber cümlesin i n başına geçince, هل جزاء الإحسان إلاّ الإحسانُ (Rahmân, 55/60) âyetinde olduğu gibi nefy anlamı yansıtmıştır[2060]. Bunun dışında,

---

[2054] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 157-159; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 56; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 431-433; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 352; Suyûtî, *İtkân*, I, 565; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 117-119.

[2055] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 157-159; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 431; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 352-353; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 117-118. Men'in nefy anlamı içeren bir istifham edâtı olması, men'in kendisinden değil, istifham uslubundan kaynaklanmakta ve istifham uslubunun yapısal çok anlamlılığına örneklik teşkil etmektedir. Çünkü men'in kullanılabileceği anlamlar bellidir: şart, istifham, mavsûl ve mavsûf gibi.

[2056] Süveyd b. Ebi Kâhil'e ait bir beyit. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 432; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VI, 123, 124-127, 467 (kalbehu yerine sadrahu şeklinde de rivâyet edilmekte); Ya'kûb, *el-Mufassal fi şevâhidi'l-Luga*, IV, 182.

[2057] Hassân b. Sâbit ve Kâ'b b. Mâlik başta olmak üzere birçok kişiye nisbet edilmektedir. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 105; Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, I, 21, 245; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 148, 432, 434; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, VI, 120, Radî, *Şerhu'r-Radî*, III, 54; Ya'kûb, *el-Mufassal fi şevâhidi'l-Luga*, VIII, 34-35.

[2058] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 432; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 118. Ayrıca bakılabilir: Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 157-159. Men'in nekire mavsûf olarak gelmiş olan şeklini, *fülânun* yerine geçmiş bir kelime olarak gördüğümüzü belirtmek istiyoruz.

[2059] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 433.

[2060] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 459; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 140.

illâ istisnâ edâtıyla birlikte bulunduğu şu âyetlerde hel'in mâ anlamında olduğu söylenmiştir. En'âm (6/158) âyetinde هـل ينظـرون إلا أن يـأتيهم الملائكـة yani ما ينظرون demektir. Bunun naziri Nahl (16/33) ve Bakara (2/21) âyetlerindedir: هل ينظرون إلا أن يـأتيهم الله في ظلـل مـن الغمـام والملائكـة yani ما ينظرون demektir. Yine هل ينظرون إلا السـاعة أن يـأتيهم بغتـة (Zuhruf, 43/66) yine bunun naziri فهل ينظرون إلا الساعة أن يأتيهم بغتة فقد جاء أشراطها (Muhammed, 47/18), yine فهل على الرسل إلا البلاغ المبين (Nahl, 16/35) gibi[2061].

Hel, istifham, nefy dışında yine *kad* anlamına da gelebileceği söylenmiştir. Örneğin İbn Abbâs'ın da içinde bulunduğu bir grup, هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر (İnsan, 76/1) âyetini bu anlamda tefsir etmişlerdir. Kisâî, Ferrâ ve Müberred de bu görüştedir[2062]. Bu âyet dışında وهل أتيك حديث الغاشية (Gâşiye, 88/1), وهل أتيك حديث موسى (Tâhâ, 20/9), هل أتيك حديث ضيف إبراهيم (Zâriyât, 51/24) âyetleri de قد أتاك takdirinde hel'in kad anlamına örnek olarak verilmektedir[2063]. Bu çerçevede hel'in *elâ* anlamında da geldiği, هل أدلّكم علـى شـجرة الخلـد (Tâhâ, 20/120) âyetinin ألا أدلّكم على شجرة الخلد şeklinde, هل ندلّكم على رجل ينبئكم (Sebe, 34/7), ألا أنبئكم قـل هـل ننبئكـم بالأخسـرين أعمـالاً (Kehf, 18/103) ve هل أنبئكم على من تنزل الشياطين (Şuârâ, 26/221) âyetinin de şeklinde elâ anlamında olduğu söylenmiştir[2064].

by - Vâv (واو)

Vâv, lafızların sadece atfedilmesi için kullanılan bir *atıf harfi*[2065] değildir, aynı zamanda başka anlamlar için de gelebilir[2066]. Örneğin *isti'nâf vâvı* olarak da adlandırılan bir başka durumu da vardır. Yine isim cümlesinin başına geldiğinde de *vâv-ı hâliyye* olarak adlandırılır. Bu iki durumda da vâv'dan sonraki muzâri fiil merfû olur. لنُبين لكم ونقرُّ في الارحام ما نشـاء (Hac, 22/5) âyetinde ve لا تأكل السمك وتشربُ اللبن örneğinde ve جـاء زيـد والشـمس طالعـة ifadesinde böyle bir durum söz konusudur[2067]. Kendisinden sonraki

---

[2061] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 56-57; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 371; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, II, 140.

[2062] Ferrâ, *Maânî'l-Kur'ân*, III, 213; Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 102; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 460; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 370-371; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 140.

[2063] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 56-57; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 370-371; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 140.

[2064] Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, s. 56-57; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 371; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 140. Hel'in temenni anlamına ise هل في ذلك قسَم لذي حِجْر (Fecr, 89/5) âyetini, dua anlamına (yani دعوك anlamına) هل لك إلى أن تزكّى (Nâziât, 79/18) âyetini verebiliriz. Bkz. ; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 371.

[2065] Atıf vâvı'nın hükmü konusunda üç görüş sözkonusudur: 1- Tertip için gelir. 2- Maiyyet için gelir. 3- Ne tertibe ne maiyyete delalet etmez. Aksine mutlak cem' için gelir. Bu tercih edilen görüştür. Örneğin, جاء زيد وعمرو denilince burada aralarında hüküm açısından bir ortaklık söz konusu olmuştur, ancak birlikte ya da birinin sonra diğerinin önce gelme durumu söz konusu değildir, hepsi de mümkündür. Bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 59; Râzî, *Mahsûl*, I, 160-164; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 338; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 372-373; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 145. Ancak bazen cem'in mümteni olduğu yerlerde tertip için de gelmektedir: اركعوا واسجدوا gibi. Nahivciler, atıf vâv'ının mutlak cem' için geldiği görüşünde icma etmişlerdir. Bu vâv, tertibin mümteni olduğu yerlerde kullanılmaktadır: تقاتل زيد وعمر denilince buradaki tefâül vezni fiilin iki taraftan birlikte meydana gelmesini gerektirmektedir, bu da tertibe ters düşer. جاء زيد وعمرو قبله ifadesi, vâv'ın tertib ifade etmesi durumunda çelişki gösterir. Bkz. Râzî, *Mahsûl*, I, 160-164; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 339.

[2066] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 463-474.

[2067] Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 60-61; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 470; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 373-374; Suyûtî, *İtkân*, I, 571-572; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 147-148.

ismin mansûp olduğu durumlarda ise bu vâv, *mefûl maahu*'nun vâv'ı (musâhaba vâv'ı) olarak takdir edilmektedir. سِرتُ والنيلَ gibi[2068]. Kendisinden sonra gelen ismin mecrûr olduğunda ise bu vâv *kasem vâvı* ya da *vâv-ı rubbe* olarak isimlendirilir. والقرآن الحكيم (Yâsin, 36/1-2) âyetindeki vâv kasem vâvı olarak isimlendirilir. Rubbe lafzı düşünce vâv, rubbe'nin anlamına delalet eder[2069].

Vâv'ın bir diğer kullanımı ise Kûfîlere ve Ahfeş ve bir grup dilciye göre *ziyâde* olarak gelmesidir. Vâvın ziyâdesine anlam açısından başka bir âyet delil getirerek حتى إذا جاؤو ها وفُتحت أبوابها (Zümer, 39/73) âyeti örnek olarak gösterilmiştir[2070].

3- Cümle Düzeyinde Yapısal Çok Anlamlılık

Cümle düzeyinde yapısal çok anlamlılık ile kastettiğimiz şey, fiil-fâilden ya da mübteda-haberden oluşan ve bazı edâtlarla farklı anlamların iletilmesi için oluşturulan uslupların, yapısal açıdan (sözcüklerin anlamını dikkate almaksızın oluşan) birden fazla anlam ifade etme ihtimalidir. Bu çerçevede öncelikle iletişimin temel aracı olan cümleyle ilgili gözlemlerimize yer vermek, bu çerçevede Chomsky'nin derin ve yüzey (iç ve dış) yapı dediği kavrama değinmek daha sonra da inşâ ve haber olarak iki şekilde ele alınan cümlenin gelebileceği bazı anlamlara, yerine getirebileceği işlevlere değinmek istiyoruz.

a - İletişim Düzeyinde Cümle ile İlgili Bazı Gözlemler

Ses, kelime ve cümle düzeylerinde incelenen dil, en iyi şekilde cümle düzeyinde temsil edilir. Çünkü cümlenin kuruluşunda bütün bu dizgeler içiçedir ve birbirlerinden ayrılamazlar[2071]. Sesler (yazı dilinde harfler) kelimeleri oluşturur, kelimeler de cümleyi. Şu halde, dilin ve dolayısıyla cümlenin temel birimi kelimelerdir. Kelimelerin, biçim ve anlam olmak üzere iki yönü vardır. Bu açıdan baktığımızda kelime dilin malzemesi, cümle ise dilin mimarisidir. Kelime yani birtakım kavramları ifade etmeye yarayan ses işaretleri, bir bildirişme sistemi olan dilin en önemli ve en güçlü ögesi, dilin anlamlı en küçük ögesi olmakla birlikte, bildirişimi sağlayan kelimeler değil cümlelerdir. Çünkü, dili tek başlarına kelimeler oluşturmaz, ancak dilin anlama çıkan ilk basamağı onlardır. Yaşanan dünya içinde fert neyse, cümle içinde kelime de odur. Bir başka deyişle oluş içinde nesne neyse söz içinde kelime de odur[2072]. Kelimeler, dünyayı algılamamıza ve anlamlı kılmamıza yardım eder. Kelimeler aynı zamanda hissettiklerimizi, inandıklarımızı ve istediklerimizi başkalarıyla paylaşmanın başta gelen aracıdır: Kelimeler bizim iletişim aracımızın en önemli birimidir ama Vendryes'in dediği gibi

---

[2068] Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 60; İbn Cinnî, *Sırru sınâati'l-i'râb*, I, 127-128; II, 640; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIV, 47-48; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 471; Suyûtî, *İtkân*, I. 570; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 144. Kendisinden önce nefy veya talep gelen ve sonraki muzâri fiilin mansûp olduğu vâv ise yine atıf vâvıdır. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 472; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 144-145.

[2069] Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 61; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 473; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 372; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 143-144.

[2070] Âyetteki vâv hakkında, atıf edâtı olduğu, zâid olan vâvın buradaki vâv değil başka bir vâv olduğu, her iki vâvın da atıf harfi olduğu gibi görüşler de bildirilmiştir. Vâv'ın kullanımlarından biri de sekiz vâv'ı olarak zikredilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 63-64; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 473-474; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 375-377; el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, II, 148-152.

[2071] Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 34-38.

[2072] Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 72. Krş. Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlambilimi*, s. 17-18.

"*cümlelerle düşünüyoruz*"[2073]. Çünkü dilin birimi kelime, fakat sözün birimi daima cümledir. Bir sözlükteki kelimeler, bağımsız ve soyut olarak "dil" (langue)in, cümle içine girmiş olan kelimeler de "söz" (parole)ün malıdır. Dilin dinamik halinde, cümle esas olduğu için bir gramer kitabında ele alınacak ilk konu da cümle olmalıdır[2074].

Bu sebeple, iletişimin/bildirişimin temel öğesi cümledir, demeliyiz. Çünkü cümle -Martinet'in dediği gibi- "söylemi eksiksiz olarak ve bütünüyle temsil eden en küçük parçadır"[2075]. Kelâm yani cümle, bir manaya delalet etmek üzere biraraya gelmiş harflerden yani kelimelerden oluştuğu[2076] ve yargı bildirdiği içindir ki, yargı bildiren her bağımsız bütün, bahsettiğimiz nedenden dolayı bir cümle sayılır[2077]. Cümle, bir düşünceyi, bir isteği, bir haberi eksiksiz sonuca bağlayıp anlatan sözcükler dizisidir; anlam, anlatım ve yargı birliğidir. Cümle, anlam birliğidir, çünkü cümleden başka hiçbir dil

---

[2073] es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, s. 205; Denâ', *Kırâatu'n-nusûsi't-turâsiyye*, s. 101. Müfret lafızların vazedilmesinin asıl maksatı, müsemmalarını ifade etmesi değildir. Aksine, lafızların birbirine eklenerek mürekkep bir faidenin ortaya çıkması sebebiyledir. Şu halde, sadece lafızların zikredilmesi (cümlenin oluşturulmaması), faidesiz olma yönüyle baykuşun (ğurâb) sesi konumundadır. Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 148-149.

[2074] A. Dilâçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 55; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 48-49. Bir kelime, cümle içi ilişkilere girmeden belirli bir değer taşımaz. Siyakın yani cümle içi ilişkilerin önemine ve bir söz biriminin ancak cümle içinde bir anlam ifade edebileceği husûsuna, alimlerin kelime'yi isim, fiil ve harf olarak taksimine bakarak da görebiliriz. Şöyle ki: Kelime icmâen, isim, fiil ve harf olarak üçe ayrılmaktadır. Ebu Ca'fer b. Sâbır, buna, el-hâlife (الخالفة) olarak adlandırdığı bir dördüncü kısım daha eklemiştir ki bu isim-fiildir. İsim ve fiil kendi içinde, harf ise gayrında bir anlama delalet eder. Şeyh Bihâuddin b. en-Nahhâs ise harflerin (kendi içlerinde) anlamının olmadığı konusunda farklı bir görüşe sahiptir. Suyûtî, İbn en-Nahhâs'ın harfin anlamı olup olmaması konusundaki görüşünü şöyle nakletmektedir: Nahivciler, "kelimenin kendi içinde bir anlamı vardır, ya da kendi içinde bir anlamı yoktur" şeklinde bir ifade kullanırlar. "Kendi içinde anlamı olan" şekliyle ifade ettikleri şey" kelimenin, sırf lafız zikredildiğinde hiçbir damîme (ضميمة) olmaksızın, anlamının tamamının anlaşılmasıdır. Eğer anlamı bir damîmeye bağlı olarak anlaşılırsa, işte bunu da "anlamının gayrında olduğu" şekliyle tabir ederler. Bunun anlamı ise şudur: الرجل gibi isim yanlız başına zikredildiğinde bundan bir anlam anlaşılır: kişi, adam. Diğer isimler de böyledir, müfret haldeyken kendilerinden bir anlam anlaşılır. Fiil için de aynı durum söz konusudur. Fiil قام gibi yanlız başına zikredildiğinde ondan bir anlam anlaşılır: geçmiş zamanda meydana gelmiş bir kalkış. Harf ise böyle değildir. Çünkü bir harfi zikrettiğinde bu harften ancak isim ya da fiil'den bir damîmeye bitiştiğinde bir anlam anlaşılır. Bir diğer ifadeyle harf, terkip halinde kendisinden bir anlam anlaşılır. Şu halde, harfin kendi içinde bir anlamı vardır. İsim ve fiil ile harf arasındaki fark ise şöyledir: müfret durumda isim ve fiilden anlaşılan anlam ile bunların terkip durumunda anlaşılan anlamı aynıdır. Harf ise böyle değildir. Terkip halindeki harften anlaşılan anlam, müfret durumundayken kendisinden anlaşılan anlamdan daha tamamdır (Etemm). Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, II, 3/69-71.

[2075] Bartles, *Göstergebilimsel Seriven*, s. 88 (dipnot); Aksan, *Anlambilim*, s. 139.

[2076] İbn Fâris, *es-Sâhibi*, s. 81; Râzî, *Mahsûl*, I, 55. Kelimenin bağımsız bir anlamı vardır. Harf için ise böyle bir anlam yoktur. Ancak, harfler (sesler) anlam yükü içerirler. Sesbirimlerde yalnızca 'anlam yükü' bulunur, seslerin kendilerine özgü bir anlamları yoktur. Sözgelimi (baş) ve (boş) sözcüklerinin anlamlarını birbirinden ayıran /a/ ve /o/ sesleri bir başlarına hiç bir anlam taşımazlar. Fakat birbirleri ile karşıt durumda kalıp da anlamı ayırt ettiklerinde, kendilerinde bulunan 'anlam yükü' de açığa çıkıp boşalmış olur. Buna karşılık, (baş) ve (boş) sözcüklerinin kendilerine ait belli göstergeleri, yani anlamları vardır. Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 135. Temmâm Hassân da aynı olguya Arapça'dan örnekler vererek ifade etmektedir: Örneğin طاب lafzı üç sesten oluşmaktadır: birincisi sahih ikincisi mutel, üçüncüsü sahih. ط ــا ــب sesleri. Eğer birinci sesi ش ile değiştirirsek kelimenin anlamı bu değiştirmeden etkilenecek ve değişecektir. Eğer yukarıdaki kelimedeki ب sesi ل sesiyle değiştirirsek mana yine değişecektir. Çünkü her seferinde karşımıza farklı bir lafız çıkmaktadır: صاب sonra شاب sonra طال. Eğer ortadaki harf ل sesi ile değiştirilirse bu sefer karşımıza طلب lafzı çıkacak ve anlam yine değişecektir... Yukarıda istibdâl ile kelimenin anlamında meydana gelen değişiklik, izafet (ekleme) ve istihraç (çıkarma) ile sağlanmaktadır. Örneğin قاعد kelimesinin başına mim eklersek, مقاعد olur ki, mimin, kelimeye yeni bir anlam vermesi açısından bir anlamı olur. (Yukarıda ise harfler değiştikçe anlam değişiyor ve harf de bir anlama delalet edebiliyor). Bu kelimeden mim'i çıkarırsak anlamı yine değişecektir ve قعد fiilinden fâil olacaktır. Şu halde kelimenin her harfi anlam yükü (جرثومة) taşımaktadır. Bkz. Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye*, s. 75-77. Benzeri örnekler ve ifadeler için ayrıca bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 47.

[2077] Bozkurt, *Türkiye Türkçesi*, s. 5.

birliği, düşünce ve duyguları eksiksiz bildiremez; anlatım birliğidir, çünkü anlatımda bağımsız tek birimdir; yargı birliğidir, çünkü düşünceyi bir yargıya bağlar[2078].

Bir kelime tek başına bir anlam ifade etmediği ve yargı bildirmediği için ve kelimenin bir anlamının olması için cümle içine girmesi gerektiğinden, kelimelerin bazı dilbilgisel kurallar dahilinde biraraya gelerek cümlenin oluşturulması gerekir. Sözcükler tek başlarına birçok değişik anlam alabilirler; bir cümlede hangi anlamı aldıkları ise, kullanıldıkları bağlamla belirlenir. Başka bir deyişle, sözcüklerin anlamları hem cümledeki sözcüklere, hem de kendilerinin cümledeki dilbilgisel işlevlerine bağlıdır. Bir cümlede sözcükler arası ilişki özenle incelendiğinde, karşılıklı etkileşimin, sözcüklerin kümelenme biçimlerine bağlı olduğu görülür. Örneğin, İngilizce'deki "They are hunting dogs" tümcesinden, "are hunting"i eylem diye kümelendirirsek "Köpekleri avlıyorlar" anlamı, "hunting dogs"u ad öbeği diye görürsek "Bunlar av köpeğidir" anlamı çıkar. Tümce içindeki sözcüklerin nasıl kümelendiklerini bilmeden onları anlamlandıramayız; bu da cümlenin sözdizimsel yapısını göz önünde bulundurmamız gerektiği anlamına gelir[2079].

Şu da var ki, bir cümlenin anlamı her zaman, onu oluşturan sözcüklerin anlamlarının toplamı olarak görülemez. Tek tek sözcüklerin anlamlarını incelemenin çok sınırlı bir değeri vardır. "Bütün, parçaların toplamından daha büyüktür (en azından, değişiktir)"[2080]. Tek tek sözcüklerin anlamlarını tanıdığımız halde, bazen herhangi bir sözcükler bileşiminin anlamını belirleyemediğimiz durumlar da söz konusudur. Örneğin, İngilizce'de güneşlik anlamına gelen "Venetian blind", 'kör Venedikli' anlamına gelecek "blind Venetian" aynı şey değildir. Aynı şekilde, İngilizce dolmakalem anlamına gelen "fountain pen"deki pen ile oyun bahçesi anlamında "play pen"deki pen, sesbilim ve yazım açısından özdeş olmakla birlikte, birbirinden apayrı şeylerdir. Bir tümcedeki sözcükler karşılıklı etkileşim içindedirler[2081]. Şu halde, bir bütündeki birimleri teker teker ve birbirlerinden bağımsız olarak ele almayı bir yana bırakıp, birimleri bir dizgenin ögeleri olarak görmek, bunların ancak içinde yer aldıkları dizgede bulunan öteki ögelerle ilişkileri oranında anlam, değer ve işlev kazandıklarını düşünmek gerekir[2082].

Kısaca şunu söyleyebiliriz: Cümle, bir bütündür ve birimleri (tek tek sözcükleri ve sözcük takımlarını) bu bütünün içinde anlamak gerekir. Birimler, gerçek yaşamda aslında hep bir bütün içinde kaşımıza çıkarlar. Metin diyebileceğimiz bu bütün de, kendi yapısı ve kurgusuyla içindeki birimlere değer kazandırır[2083].

Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinde, "Kelime, telife sokulmadan (cümle içine girmeden) ve taaccub, istifham, emr, nehy ve ihbâr (bildiri) gibi cümlenin oluşmasıyla meydana gelen şekle (biçime: sûrete) dönüşmeden ve cümle içinde ancak bir kelimenin diğer bir kelimeye zammedilmesi (eklenmesi, katılması) ve bir lafzın diğer bir lafza bina edilmesinden önce, iki lafız arasında delalet yönüyle bir tefâdül (üstünlük) olabileceği tasavvur edilebilir mi? Bir lafzın delalet yönüyle üstünlüğü, ancak cümle

---

[2078] Bozkurt, *Türkiye Türkçesi*, s. 7. Cümlenin tanımı için ayrıca bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 160-162.

[2079] G. A. Miller, *"Ruhdilbilim İçin Temel Öneriler"*, s. 154.

[2080] G. A. Miller, *"Ruhdilbilim İçin Temel Öneriler"*, s. 154, 156; Lyons, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, I, 226-227.

[2081] G. A. Miller, *"Ruhdilbilim İçin Temel Öneriler"*, s. 153-154.

[2082] Bkz. Erkman, *Göstergebilime Giriş*, s. 29-30.

[2083] Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 96-97.

içinde telif ve nazmdaki yeri dikkate alındığında söz konusu olabilir. Fesahat ancak lafzın nazımdaki yeri dikkate alınmasıyla mümkündür. Kelimelerin diğer kelimelerle olan uyuşum ve bağlantısı önemlidir"[2084] şeklinde özetlediğimiz şeyleri söyleyerek, sözcüklerin değerlerini ve anlamlarını cümleden, metinden aldığına değinmektedir. Cürcânî, *Esrâru'l-belâga* adlı eserinde ise "lafızlar, terkip, tertib ve telife sokulmadan hiçbir anlam ifade etmez" diyerek[2085], iletişimde en küçük birimin cümle olduğuna işaret etmektedir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi cümle, anlam, anlatım ve yargı birliğidir. Cümleler, anlamını içinde bulundukları metinden alırlar. Cümlenin anlamı dediğimizde, zihnimize öncelikle cümleyi oluşturan sözcüklerin anlamları gelir. Bu da bizi cümlenin yapısına götürür. Cümlenin Arap Dili'nde iki tür yapısı vardır: Fiil ve isim cümlesi. Cümlenin isim ya da fiil cümlesi şeklinde tasnif edilmesi, yapısal bir sınıflandırmadır. Anlam açıdan yapılan sınıflandırmada ise cümleler genelde haberî ve inşâî cümleler olarak ikiye ayrılmıştır. Haber cümlesine (olumlu ya da olumsuz; müspet ya da menfî) bildiri cümlesi dersek, inşâ (dilek) cümlesine de diğerleri girmiş olur: istek (arz-tahdid, temenni, terecci), emir (ve nehiy), soru, nidâ (seslenme, taaccub) cümleleri gibi[2086].

Bunların dışında, bağımsız cümle, temel cümle gibi cümle türlerine de rastlanır. Bağımsız cümle (cümle-i mustakille), söz içindeki diğer cümlelerle ilişkisi olmayan, başka cümlelere gereksinim duymayan, kendi içinde parçalara ayrılamayan cümle tipi iken, karmaşık bir yapıdaki cümlelerde asıl anlamı, asıl yargıyı taşıyan cümleye *temel cümle* (proposition principale, main clause, Hauptsatz: جملة أساسية) adı verilir. Örneğin "Adresinizi bilemediğimden size gelemedim" cümlesinde temel cümle "Size gelemedim"; "Siz döndükten sonra bu konuyu yeniden görüşürüz" cümlesinde ise "bu konuyu yeniden görüşürüz"dür. Aynı örneklerdeki "adresinizi bilemediğimden" ve "siz döndükten sonra" parçaları ise *yan tümce* (proposition subordonnée, subordinate clause, Nebensatz: فضلة) adını alır[2087].

Eskiden beri söylenegelen, dilin dolayısıyla cümlenin en bilinen ve yaygın işi yukarıda bahsettiğimiz dört işlevdir: emir, soru, bildirme ve ünlemler[2088]. Ancak bu işlevler, "yaşantı ortaklığı ve genel bağlam yolu ile anlaşılabilen" 'işlevsel sözce' çerçevesinde, "belirtme, betimleme, söz verme, duygu açıklama, özür dileme, rahatlama, dileme, karşılama, uğurlama, buyurma, baş sağlığı dileme, yargılama, açıklama, ayrılma, uyarma, varsayma, kestirme, inandırma, geçiştirme, yüreklendirme, korkutma, yıldırma, kızdırma, bahse girme, soru sorma" şeklinde daha da genişletilebilir[2089]. Bütün bu işlevlerde önemli olan şey, kullanılan sözcenin, olumlu, olumsuz veya soru biçiminde söylenmesi değil, bunun ardında 'saklı' olan 'amaçlılık' olmaktadır. Bir başka deyişle, aynı işlev çeşitli biçimlerde, başka başka sözler ile de gerçekleştirilebilir. Nasıl ki bir tek işlev için birkaç tane sözce kullanılabiliyorsa, bir tek sözce de birkaç işlev için kullanılabilir. Örneğin, "Pencereyi aç", "Pencereyi

---

[2084] el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 44-45.

[2085] Bkz. el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, s. 4.

[2086] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 183.Ayrıca bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II, 124-125, *Anlambilim*, s. 139-140 vd.; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 45.

[2087] Ayrıca bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II, 125, *Anlambilim*, s. 139-140 vd.

[2088] Porzig, *Dil Denen Mucize*, I, 58, 59.

[2089] Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 256-257.

açın", "Pencereyi açar mısınız?", "Odayı biraz havalandırsak", "Havasızlık baş ağrısı yapıyor" ifadelerinde tek işlev, çeşitli anlatımlarla sağlanmaktadır. ""Şimdi başlarım" (Az sonra da bitiririm), "Şimdi başlarım" (Bıktım senin bu yakınmalarından) ifadelerinde ise tek bir anlam ımla ayrı işlevler ortaya konulabilmektedir[2090].

Yukarıda zikrettiklerimiz ve verilen örnekler, bizi şu sonuca götürmektedir: Nasıl bir tek sözcük kendi başına yansıttığı anlam dışında, başka sözcükler ile birlikte olduğu zaman daha başka bir anlam taşıyabiliyorsa, aynı biçimde, bir tek cümle de, kendi başına bir yargı bildirebildiği halde, başka cümleler ile birlikte olduğu zaman, ya da farklı bağlamlarda daha başka bir anlama gelebilir[2091]. Radyonun yakınında bulunan bir kimseye "Radyo çok açılmış" dememiz, "Radyoyu biraz kısıver!" demek yerine geçebilir. Böyle durumlarda, iletişim işlemi sırasında kullanılan cümleler, onları oluşturan sözcüklerle yansıtılabilecek anlamların dışında görev görmüş, bir başka deyişle, cümleler de sözcükler gibi, değişik anlamlarda kullanılmış olmaktadır[2092].

Cümlenin oluşması için birden fazla kelimenin, sözcüğün dilbilgisel düzen içeresinde biraraya gelmesi gerektiği kesin olan bir gerçektir. Ancak, çoğu zaman bildirişim amaçlı tek ya da birkaç kelimelik sözcükten oluşan yapılarla da karşılaşıyoruz. Bu gibi sözcükler, yalnız başlarına söylendiğinde tahlil edilecek olursa, kesinlikle bir iletişimsel işlevleri bulunamaz. Çünkü iletişimin temel aracı, en küçük birimi, cümledir. Fakat aynı birimler, bir metin içinde, bir cümleler ağı çerçevesinde değerlendirilirse, artık bunların sözcükler olarak değil, cümlenin birimleri olarak düşünülmesi gerekir. Örneğin, sorulara karşılık olarak verilebilecek, "evet, hayır, Ahmet, ben" ya da söz içinde yalnız başlarına söylenen "kim, nerede, nasıl vb." gibi kelimeler, bütün bunlar birer cümle niteliği taşırlar. Çünkü bir yargı oluştururlar. Bu türlü cümlelere, tek öğeli cümleler denilebilir[2093]. L. Tesnière, bu gibi sözcüklere sözcük-cümleler adını vermektedir. Örneğin, "Hava güzel mi?" sorusuna verilecek *evet* cevabı aslında şu anlama gelir: Hava güzel. Yine, "Dün saat dörtte dışarı çıkmaya hazırlandığım sırada telefon eden ve santralcı kız hemen kestiği için konuşamadığım siz miydiniz?" şeklinde bir soruya karşılık söylenen *hayır* sözcüğü, "Dün saat dörtte dışarı çıkmaya hazırlandığınız sırada size telefon eden ve santralcı kız hemen kestiği için konuşamadığınız ben değilim" anlamına geldiği için, *evet* ve *hayır* kelimeleri, sözcük-cümlelerdir[2094]. Yukarıda bahsedilen kelimelerin cümle değil, cümle değeri taşıdıkları görülmektedir. Mecâzdan sayılan hazf konusunu işlerken, bu gibi konulara yeterince değinmiştik.

b - Chomsky ve Derin-Yüzey Yapı

Yapısalcılarca, cümlelerin oluşmasında sözcük sırası, çekim ve üretim ekleri, yardımcı sözcükler ve vurgu, sözdiziminin beş belirtici öğesi olarak etkinlik göstermektedirler. Cümleyi birimlere, birimleri de sözcüklere ve biçimbirimlerine ayırdıktan sonra bunları biçimbilgisi ve sözdizimi

---

[2090] Başkan, *Bildirişim*, s. 257.

[2091] Başkan, *Bildirişim*, s. 262-263.

[2092] Sözlerin değişik kullanılışları, değişik durumlarda ve koşullar altında başka başka amaçlar ve anlamlar yansıtan cümleler, özellikle söz kullanımı (acte de parole, speech act, Sprechakt) araştırmalarında ve metin dilbilim (linguistique textuelle, Textlinguistik) çalışmalarının ilgi alanını oluşturmaktadır. Bu alanlar, cümlenin özellikle bu yönüne değinmektedirler. Bkz. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III, 140.

[2093] Bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 139; Başkan, *Bildirişim*, s. 249-250; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II, 124. Tek öğeli sözler için ayrıca bkz. Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, I, 119; Göktürk, *Çeviri*, s. 13-14.

[2094] Bkz. Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, s. 241-242.

düzlemlerinde sınıflayan yapısalcı yöntem, yapısal anlamların belirgin olmayan bazı belirsiz cümleleri çözebilmiş, fakat bazılarına da açıklık getirememiştir. Chomsky'nin 1957'de ortaya attığı dönüşümlü üretimsel dilbilgisi, betimlemeli yapısalcılığın açıklık getiremediği belirsiz cümlelere derin yapı düzleminde, zihinsel gerçeklikle açıklama getirmeye çalışmakta, öğelerden değil de cümleden yola çıkarak, (özne ve yüklemden, fiil ve fâilden, mübteda ve haberden oluşan) çekirdek cümlelere zorunlu ve seçimli dönüşüm kurallarını uygulamakta, böylece cümle türlerine açıklama getirecek kurallarla, olası kapalı cümleleri açıklamaya yönelmiş[2095] derin ve yüzey yapı anlayışıyla, yapısal dilbilim yönteminin çözemediği bazı cümle türlerini açıklığa kavuşturabilmektedir. Örneğin,

Çocuk susuyordu. Çocuk susuyordu.

cümleleri, temelde ayrı anlamlara geldikleri halde, yüzey yapı bakımından birbirlerine eşittir. Buradaki 'çok anlamlılık', biçim bakımından ortaya çıktığı için, bu gibi durumda, 'yapısal çift-anlamlılık' bulunduğu söylenebilir. Fakat bu cümlelerin dip yapılarına inilince, bunların birbirlerinden ayırt edilmeleri de mümkündür. Örnek, Çocuk sus..... (maktan) mı susuyordu yoksa, susa ..... (maktan mı) susuyordu, şeklinde bir çözümlemesi yapılarak derin yapıya inildiği takdirde yapısal çok anlamlılık ortadan kaldırılır. Buradaki anlam karışıklığı, sesletim bakımından ortaya çıkmıştır. Fakat böyle bir anlam karışıklığı, cümlenin yapısı ile de ilgili olabilir. Örneğin, "Arkadaşın gibi çalışıp başarısız olma" cümlesinde bir yapısal çok anlamlılık söz konusudur. Buradaki yapısal çok anlamlılık örneğinde, 'arkadaş' denilen kimse acaba başarılı mı, yoksa başarısız mı olduğu, yüzey yapıdan anlaşılamadığı için dip yapıya ulaşmak gerekmektedir:

Arkadaşın çalıştı	Arkadaşın çalıştı
Arkadaşın başarılı oldu	Arkadaşın başarısız oldu
Sen de onun gibi çalış	Sen de onun gibi çalışma
O zaman başarısız olmazsın	Yoksa başarısız olursun
(Başarılı) arkadaşın gibi çalışıp,	(Başarısız) arkadaşın gibi çalışıp,
(onun tersine) başarısız olma	(onun gibi) başarısız olma

Böyle bir anlam bulanıklığının nedeni, görüleceği gibi, iki kişi arasındaki karşılaştırmayı sağlayacak olan parçacıkların cümlede eksik olmasıdır. Sözü söyleyen ile dinleyen arasında oluşan 'bağlam' içinde, cümlenin anlamı nasıl olsa çıkabileceği için böyle bir 'tasarruf' yoluna sapılmış ve sonuçta cümle eksik kurulmuştur. Oysa birkaç sözcük daha eklenip kimin başarısız olduğu ve kimin o tehlike ile karşılaşabileceği belirtilirse, böyle bir çift-anlamlılık ortadan kaldırılmış olur[2096].

Yukarıda da değindiğimiz gibi, dil birimi olarak sözcük yerine cümleyi ele alan ve cümleyi sadece birimlerine, birimlerini de öğelerine indirgeyerek anlaşılamayacağını savunan *Chomsky*, (geliştirdiği üretici-dönüşümsel dilbilgisi kuramı çerçevesinde) cümleyi derin (Alm. Tiefenstruktur; Fr. structure profonde; İng. deep structure) ve yüzey olmak üzere iki yapıya ayırır ve anlamların, derin yapıda oluştuğunu söyler. *Derin yapı*, cümlenin temelinde bulunan bütün anlam öğelerinden oluşmuş anlam yapısı; cümlenin içeriği, görünmeyen yapı, dönüşüm kurallarının uygulanmadığı aşamadaki soyut yapı, anlam öğelerinden oluşmuş anlam yapısıdır. *Yüzeysel yapı* ise soyut derin yapının dönüşüm

[2095] Eldemir, *"Sözdizimi ve Chomsky"*, s. 147.

[2096] Bkz. Başkan, *Bildirişim*, s. 240-241.

işlemleriyle (çıkarma, ekleme, değiştirme...) somut yapılara dönüştürülmesidir, cümlelerin dışavurulduğu, somutlaştığı düzlem yüzeysel yapıdır ve her dilin yüzeysel yapısı (dilbilgisi) farklıdır[2097]. Ancak derin yapıdaki anlamlar, çekirdek cümleler, her dilde ortaktır. Ayrıca yüzeysel yapı çözümlemelerinde de ortaklıklar ortaya çıkar. Örneğin, "Haberi duyunca ağlamaya başladı" tümcesi, bu somut biçimiyle bir yüzeysel yapı olarak derin yapıda iki anlamdan oluşmuşken ("Haberi duydu", "Ağlamaya başladı."), yüzeysel yapı düzleminde farklı yapılardaki şu cümleler, derin yapıda aynı anlamı içermektedirler: "Polis, hırsızı birkaç saat içinde yakaladı.", "Hırsız, birkaç saat içinde yakalandı." Bu cümleler, yüzeysel yapı bakımından farklı olduğu halde derin yapıda aynı anlamı taşımaktadır: "Hırsız hemen bulundu"[2098].

Dönüşüm yöntemiyle, daha önceki çalışmalarda çözümlenemeyen, örneğin şu cümledeki anlam bulanıklığı da giderilebilir: "Kardeşinin sana anlattığını bilmiyordum." Bu tümce, dikkat edilecek olursa iki biçimde yorumlanabilir: (1) Kardeşinin bu olayı sana anlattığını bilmiyordum, (2) Kardeşinin sana anlattığı konuyu bilmiyordum. Aslında burada, yüzeysel yapıları aynı, derin yapıları birbirinden ayrı, iki cümle söz konusudur. Derin yapı-yüzeysel yapı ayrımı, dönüşümlü dilbilgisinin temel ilkelerinden biridir[2099]. Burada değinmemiz gereken bir başka husûs da, cümlenin derin ve yüzey olmak üzere iki yapısının bulunduğu ve anlamın ne sadece derin yapıdan ne de sadece yüzey yapıdan çıkarılamayacağı, aksine hem yüzey hem de derin yapı olmak üzere iki düzlemde ele alınması gerektiği ve bir cümlenin anlamının belirlenmesinde sözdizimsel yapının dışında vurgu oyunları, tonlama ve de önvarsayımlar da önemli rol oynayacağıdır[2100].

[2097] Başkan, *Bildirişim*, s. 240; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II, 135.; Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 35-36; Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 19; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 76; Eldemir, *"Sözdizimi ve Chomsky"*, s. 142-143.

[2098] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II, 135-136; Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 35-36; Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 76-77. Benzeri örnekler için bkz. Eldemir, *"Sözdizimi ve Chomsky"*, s. 142-143. Yüzeysel yapı farklı, derin yapısı aynı olan bir anlatıma şu örneği de verebiliriz. Burada tek bir anlam, farklı cümlelerle ifade edilmektedir: فتح الولد الباب والولد فتح الباب والباب فتحه الولد gibi. Bkz. Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 19, 74.

[2099] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, II. 137. Şu örnekler de burada düşünülebilir: Araba bekledi (bekleyen araba mı yoksa birisi araba mı bekledi: araba onu bekledi, o araba bekledi), Adam astı (adam, birisini mi astı, yoksa birisi adam mı astı: adam onu astı, o adam astı), Ev yıkıldı (Ev kendiliğinden mi yıkıldı yoksa başkaları tarafından mı yıkıldı), Kız kaçırdı (o, kız mı kaçırdı yoksa kız çıldırdı mı), Onun yenildiği yerde bulduk (herhangi bir şeyi onun yenik düştüğü yerde mi bulduk yoksa her hangi bir şeyi onun (yemeğin) yenildiği yerde mi bulduk). Görüldüğü gibi bütün bu cümleler yüzeysel yapı düzleminde aynı görünmekte ancak derin yapı düzleminde değişik yapısal anlamlar taşımaktadırlar.). Bkz. Eldemir, *"Sözdizimi ve Chomsky"*, s. 145-146.

[2100] Bkz. Kıran, *Dilbilim Akımları*, s. 136. Derin yapıya ulaşmak için yapılan yüzey yapının çözümlenmesinde, cümledeki zımnî anlamlar da ortaya çıkmakta, bir cümle bize yansıttıkları bildiriler, bilgiler dışında başka bilgiler de sunmaktadır. Örneğin, Ayşenin kocası askere gitmiş (Ayşe evlidir), Hasan bey artık denize girmiyor (Eskiden denize girerdi) gibi. Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 141. Aynı şekilde şu Arapça örneklerde de aynı durum söz konusudur: استردت كتابي من حسام ifadesinden "Onun kitabının daha önceden Hüsâm'da olduğu" anlaşılır, bu zımnî mana استردت kelimesinden çıkarılmaktadır. هل نجحت هذه المرة في ترك التدخين؟ ifadesini ise muhatabın daha önceden sigara içtiği manasını içermekte ve bu anlam ترك kelimesinden çıkarılmaktadır. هذه المرة kelimelerinden yola çıkarak aynı ifadeden muhatabın daha önceden de sigarayı bırakmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. لم أذهب بعد ifadesinden konuşmacı gitmek istediğini, هذا ليس الرجل الذي زرناه. فهذا الرجل له خيبة ifadesinden onları ziyaret eden kişinin bıyıksız olduğu, إنه سعيد رغم أنه غني ifadesinden konuşmacının görüşüne göre zenginin genelde mutlu olamayacağı, رمى أحد الناس عقب سيجارة مشتعلاً. وقد دمر الحريق مساحات واسعة من الغابة ifadesinin ise zımnen yangını sigara izmaritinin çıkardığı anlamını içermekte, dolayısıyla söz konusu cümleler, bize yan bilgiler de sunmaktadır. Önvarsayımlar dediğimiz cümle içindeki zımnî anlamlar, kelime ya da cümle terkibindeki bazı işaretlerden de çıkarılabilir. Örneğin şu iki örnekteki belirlilik ve belirsizlik (nekirelik) her ikisi de diğerinden farklı bir zımnî mana ortaya koymaktadır: (1) أعطني تفاحة cümlesi, ماذا تحب أن أعطيك من هذه الفواكه sorusuna verilen bir cevap olarak

Chomsky'nin derin yapı düşüncesi, her dilde özne-yüklem üzerine kurulu olduğunu savunduğu cümlenin ağaç çizimiyle çözümlenmesine dayanmaktadır. Cümleyi çözümlerken kullandığı ağaçlarda, temel yaklaşım, cümlenin ögeleri arasındaki ilişki, uyum ve sıralıdüzen ortaya çıkarma eğilimidir[2101]. Bu eğilim çerçevesinde, Allah'ın zatının bile tartışma konusu yapılabileceği إن الله خلق آدم على صورته gibi bazı hadislerde[2102] bir tek zamirin mercii[2103], lafızların birden fazla anlam ifade etmelerinden değil, aksine yapısal yönden bir çok anlamlılığa sebep olmuştur. Chomsky'nin dönüşüm kuramına göre hadisi ağaç şeklinde şöyle çözümleyebiliriz:

إن الله خلق آدم على صورته.

إن الله — خلق آدم على صورته

خلق — آدم — على صورته

صورة — ـه

الله — آدم

Böyle bir çözümlemeyle farklı iki derin yapıya ulaşıyoruz. Dolayısıyla karşımıza farklı iki anlam çıkıyor: Allah, Adem'i (Adem'in) kendi suretinde yarattı, Allah, Adem'i (Allah'ın) kendi suretinde yarattı. Görüldüğü gibi, derin yapıya ulaşılması, bir cümlenin gelebileceği farklı birden fazla anlamı belirlemektedir. Ancak, bu iki anlamdan hangisinin kastedildiğini derin yapı ya da dönüşüm kuramı nasıl belirleyecektir? İşte, burada sorumuza "lafzî, manevî, hâl karineleri (bağlam)" şeklinde bir cevap gelecektir. Sorduğumuz soru bizi, aynı zamanda şu sonuca götürmektedir: Cümlenin derin yapısı, ancak cümlenin anlamının kesin olarak belirlenmesinden sonra çıkarılabilir. Derin-yüzey yapı düşüncesinin cümlenin anlamını belirlemede değil, bir dilde cümle kurma alışkanlığının kazanılmasında büyük yarar sağlar. Bununla birlikte bu iki yapı, bizim için, cümlelerde söz konusu olabilecek yapısal çok anlamlılığın delilini oluşturur.

Yukarıda yaptığımız çözümleme (cümleyi ögerelere ayırma) işleminin nasıl yapıldığını göstermek ve yapısal çok anlamlılığı daha açık bir şekilde ortaya koymak için, konuyu biraz açmak istiyoruz. Bilindiği gibi cümle, birimlerden, ögelerden oluşur. Cümlenin bir birimi, وصل المعلم örneğinde olduğu gibi mübteda ve haberden oluşan birer birim olabileceği gibi, (المعلم ve وصل kelimelerinin her biri cümlenin bir ögesidir) birden fazla kelimeden de oluşabilir, örneğin وصل قبل ساعة المعلم الجديد gibi (وصل قبل

---

zımnen, iki ya da daha fazla elma olduğunu gösterir. (2) أعطني التفاحة ifadesi ise zımnî olarak sadece bir elma var olduğu manasını verir. Bkz. Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 17-18. Son verdiğimiz iki örnek, tarif edâtının olduğu gibi, tenkîr alâmetinin de bir anlamının olduğunu, daha doğru bir ifadeyle anlam yükünе sahip olduğunu belirtir.

[2101] Bkz. Akerson, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 35-36.

[2102] Hadis için bkz. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbu'l-isti'zân, hadis no: 5759; Müslim, *Sahîhu Müslim*, Kitâbu'l-birri ve's-sılati ve'l-Âdâb, hadis no: 4731, Kitâbu'l-Cenneti ve sıfati na'îmihâ ve ehlihâ, hadis no: 5075; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed*, Kitâbu bâkî müsnedi'l-müksirîn, hadis no: 7021, 7113, 7824, 7941, 9231, 9583, 10314.

[2103] Bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 160-161. Zamirin mercii konusunda ihtilaf yapılan konular birisi olarak şu âyet de verilebilir: ... إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه... (Fâtır 10) (... Güzel kelimeler ona yükselir, onu da iyi amel yükseltir...) bu âyetteki يرفعه'daki zamirin Allah'a mı, güzel söze mi, yoksa işe mi râci kılınacağı husûsundaki ihtilaf dolayısıyla âyet mücmel olur. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 182. Çünkü, zamirin hangi isme râci olacağı konusunda yapısal çok anlamlılık söz konusudur.

ساعة ve المعلم الجديد terkiplerinden her biri cümlenin bir birimi, ögesidir) gibi. Yine, temel bir cümlenin herhangi bir öğesi, tam bir cümleyi içeren birçok kelimelerden de oluşabilir. المعلم الجديد الذي انتظرناه طويلاً وصل قبل ساعة ifadesindeki المعلم الجديد الذي انتظرناه طويلاً gerçekte tek bir birimdir.

Dinleyici, cümleyi, birimlerini anlamakla anlamaya başlar. Ancak daha öncesinde, birimleri anlaması gerekir. Şu halde, cümlenin anlaşılmasının dönüşüm kurallarını (cümleyi birimlere ayırma ölçülerini) da dikkate alarak, paralel (yatay) olarak değil, piramitsel (dikey) bir yolla gerçekleştiğini söylememiz gerekir. Örneğin الكشاف الذي رآه الهندي قتل جاموساً ifadesine bakılınca burada قتل kelimesinin, lafzen kendisine bitişik الهندي kelimesine değil de, lafzen kendisinden uzak الكشاف kelimesiyle bağlantılı olduğu görülür. Şu halde dinleyici, الكشاف kelimesinin manasını الذي kelimesinin manasına, daha sonra رأى kelimesinin manasını bu iki kelimenin manasına katmamaktadır. Öyleyse, cümlenin birimleri yatay olarak ilişkili değildir. Mesela, örnekteki الهندي قتل kelimeleri, arka arkaya gelmelerine rağmen bir cümle unsuru değildir. Aynı şekilde الكشاف الذي de bir cümle unsuru değildir. Cümle unsuru, ya müfret bir kelime ya da cümlenin terkibi bozulmaksızın veya değiştirmeksizin yerine müfret bir kelimenin konulmasının mümkün olduğu kelimeler topluluğu şeklinde gelir.

Örneğin, قتل جاموساً bir cümle birimidir, çünkü onun yerine cümle içinde aynı işleve sahip نام ya da ذهب gibi müfret bir kelime koyabilir ve cümlenin terkibini bozmadan, değiştirmeden الكشاف الذي رآه الهندي نام şeklinde söyleyebiliriz. Aynı şekilde الذي رآه الهندي de bir cümle birimidir, çünkü onun yerine النشيط gibi müfret bir sıfat getirebiliriz. Yani cümlenin terkibi bozulmadan ya da değiştirmeden الكشاف النشيط قتل جاموساً şeklinde dememiz mümkündür. Ancak ذهب ya da الولد gibi bir kelimeyi الهندي قتل kelimeleri yerine koyamayız. Eger birinci kelimeyi bu iki kelime yerine koyarsak, cümle الكشاف الذي رآه ذهب جاموساً şeklinde olur ki bu da farklı terkipte gelmiş bir cümledir. Eger ikinci kelimeyi bu iki kelime yerine koyarsak, bu durumda cümle الكشاف الذي رآه الولد جاموساً şeklinde olur ki bu da farklı bir terkibi olan, aynı zamanda haberi eksik bulunan bir ibare olmuş olur[2104].

Cümle birimlerinin ne olduğu ve nasıl ayrıldığını gördükten sonra şimdi, çok anlamlı olduklarını düşündüğümüz birkaç örnek daha vermek istiyoruz. Örneğin, أكل الولد الطعام الذي أعدته أمه في الحديقة cümlesini ele alalım ve yapı itibariyle inceleyelim. Bu cümle bize, ya hazırlanma yeri belirtilmeksizin yemeğin bahçede yenildiğini, ya da yemeğin yenildiği yer belirtilmeksizin yemeğin hazırlanmasının bahçede olduğunu anlatır. Bahsettiğimiz bu iki anlamın çözümlenmesi şöyledir: Birinci (yemeğin bahçede yendiği) manaya ulaşan dinleyici cümleyi aşağıdaki şekilde tahlil eder, çözümler:

أكل الولد الطعام الذي أعدته أمه في الحديقة

الولد أكل في الحديقة الطعام الذي أعدته أمه

[2104] Abduh, *Dırasât fî ilmi 'l-lugati 'n-nefsî*, s. 21-22.

أكل في الحديقة الطعام الذي أعدته أمه

الطعام أم الولد أعدت الطعام

Bu çözümlemede yemeğin bahçede yenildiği anlaşıldığında söz konusudur. Cümlenin bu şekilde anlaşılması söz konusu cümlenin sadece bir iç (derin) yapısının ortaya konulduğu gösterir: الولد أكل في الحديقة الطعام (أم الولد أعدت الطعام gibi. Yemeğin bahçede hazırlandığı anlaşıldığında ise şöyle bir çözümlemeyle karşılaşırız:

أكل الولد الطعام الذي أعدته أمه في الحديقة

الولد أكل الطعام الذي أعدته أمه في الحديقة

أكل في الحديقة الطعام الذي أعدته أمه في الحديقة

الطعام أم الولد أعدت في الحديقة الطعام

Cümlenin bu şekilde anlaşılması durumunda ise ikinci iç yapısına ulaşmış oluruz: الولد أكل الطعام (أم الولد أعدت في الحديقة الطعام) şeklinde. Cümle bu şekilde iki iç yapısından birinin ortaya konulmaması durumunda, kesin bir anlam çıkmadığı için karşımıza şöyle bir soru gelecektir: هل أكل الطعام هو الذي تم في الحديقة أم إعداده؟ (Bahçede yapılan şey, yemeğin yenilmesi midir, yoksa hazırlanması mı?)[2105].

Davud Abduh, *Dırasât fî ilmi'l-lugati'n-nefsî* adlı çalışmasında, dili anlamada zorluk çıkaran birçok amil olduğunu zikretmiş ve bunların en önemlilerinden birini de cümlenin çok anlamlılığı olarak belirlemiştir[2106]. Farklı derin yapılarının bulunmasından dolayı çok anlamlı olan cümlelere verdiği bazı örnekler şunlardır: اجتمع وزير الخارجية مع سفير لبنان في الكويت (Toplantı, ya Kuveyt'te yapılmıştır ya da söz konusu elçi Kuveyt elçisi olarak atanmış birisidir?), صدر المقال الذي كتبه الأستاذ قبل شهر (Makale, ya bir ay önce basıldı ya da bir ay önce yazıldı?), كنت مع صديق عمر وسمير (Beraber olduğu kişi, ya Ömer ve Semir'in tek bir arkadaşıdır ya da ben Ömer'in arkadaşı ve Semir'in arkadaşı olmak üzere iki kişiyle

---

[2105] Abduh, *Dırasât fî ilmi'l-lugati'n-nefsî*, s. 22-23. Örnek olarak verilen cümlenin ve genel olarak da çok anlamlı cümlelerin iki manasının bulunması, aynı zamanda bize, cümlenin manasının teselsüli (yatay) yolla her birinin manasının kendisinden sonra gelen kelimenin manasına aktarılması sonucu kelimelerin manalarından oluşmadığını gösteren açık bir delildir. Çünkü durum böyle olsaydı, her kelimenin sadece tek bir manası olduğunda herhangi bir cümlenin tek bir manasından başka bir manasının olmaması gerekirdi. Bkz. aynı yer.

[2106] (Cümlenin çok anlamlılığı dışında cümleyi anlamayı zorlaştıran diğer etkenler ise şunlardır: Müfredât zorluğu; cümlenin uzun olması; cümledeki düşüncelerin (söylemlerin, anlatıların) çokluğu; cümle birimlerinin ilgili olduğu cümle birimlerinden ayrık, birbirine uzak olması; terkibin karmaşıklığı (örneğin وافقت اللجنة التي انتخبها الطلاب الذين اجتمعوا في القاعة التي خصصتها الجامعة للاحتفال التي تقام في المناسبات على الاقتراح gibi); cümle biriminin (öğesinin) tabiî yerinde olmaması (mef'ûlun fâilden, haberin kendisinden haber verilenden önce gelmesi gibi ya da yan cümlenin (fer'i cümlenin) temel cümleden önce gelmesi veya da cümledeki olayların meydana geldiği zaman sırasına zıt (muhalif) bir tertible ifade edilmesi gibi); mananın, algılama ya da düşünmenin tabiî yolundan farklı (tabiî yoluna ters düşen) bir yolla, metotla ifade edilmesi, anlatılması (örneğin, القلم فوق الكتاب ve الكتاب تحت القلم gibi) ve dinleyicinin beklentilerine ters düşen şeylerin ifade edilmesi (örneğin, قفز السباح في الماء بعد أن خلع حذاءه cümlesinin anlaşılması قفز السباح في الماء بعد أن لبس حذاءه cümlesinden daha zordur. Belki birinci cümleyi dinleyen bazı dinleyiciler لبس kelimesine dikkat etmeksizin bu cümleden beklentilerine uygun şeyleri yani yüzücünün ayakkabısını çıkardığı şeklinde anlayabilir) gibi.) Bkz. Abduh, *Dırasât fî ilmi'l-lugati'n-nefsiti'n-nefsî*, s. 28-36.

birlikteydim?)[2107], يحترم حسام ليلى أكثر من خالد (Hüsâm, Leyla'ya, Halid'e gösterdiği saygıdan daha fazla mı saygı gösteriyor yoksa, Hâlid'e gösterdiği saygı, Leyla'nın Hâlid'e gösterdiği saygıdan mı daha fazla?), أذاع الراديو الخطاب الذي ألقاه الرئيس قبل ساعة (Başkan, bir saat önce bir konuşma mı yaptı, yoksa Radyo, başkanın konuşmasını bir saat önce mi yayınladı?) cümleleri gibi[2108].

c - Anlam Yönüyle İnşâî ve Haberî Cümleler

Bir söz, ya haber olur ya da inşâ. Haber, kendi içinde, söyleyene söylediği şey hakkında sâdık ya da kâzib olduğunu söyleyebileceğimiz şeylerdir. Haber için, "hâricî bir nisbeti (gerçekliği) olan şeyin hikâyesidir" de denilebilir. Örneğin سافر أو يسافر عليّ وكامل مقيم، الجهل نافع örnekleri gibi[2109]. Haber, dış dünyadaki bir varoluşa, gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş bir olguya, bir hükme delalet eder. Gerçeğe (ya da konuşmacının inancına) uygun da olabilir, gerçeğe (ya da konuşmacının inancına) aykırı da olabilir. Yani haber, dış dünyadaki bir durumun husûlunu bildirir. Olayın gerçekliğine göre sâdık ya da kâzib olabilir[2110]. Haberin sâdık olması ile kastedilen, gerçeğe uygun olmasıdır. Haberin kâzib olması, gerçeğe aykırı olmasıdır. Örneğin, Ali'nin gerçekten seyahat etmesi durumunda söylenen سافر عليّ ifadesi sâdık, ancak, الجهل نافع (Cehalet faydalıdır) ifadesi ise kâzibtir[2111]. Şu halde, söylenilmesinden önce bir dış gerçekliği olan söz haber, diğer durumda ise inşâ söz konusudur.

İnşâ ise, kendi içinde sıdk ve kizb ihtimali taşımayan ifadelerdir, اغفر وارحم gibi. Bu gibi sözleri söyleyen için "doğrudur ya da yalandır" demek mümkün değildir[2112]. İnşâî cümlelerin medlulleri yani delalet ettikleri anlamları, telaffuz edilince meydana gelir. Örneğin, افعل kalıbındaki fiilin istenmesi, لا تفعلْ kalıbındaki fiilin yapılmamasının istenmesi, temennîdeki mahbubun istenmesi, istifhamdaki anlamanın istenmesi, nidadaki yönelmenin istenmesi, yine gayr-ı talebî olan taaccub, medh ve zem, bütün bunlar inşâî sigalar olarak, ancak *söylenildiği anda vücûd bulurlar ve bir dış gerçekliğe sahip olurlar*[2113]. İnşânın dış gerçeklikle bir ilişkisi yoktur. Yani herhangi bir durumun husûluna delalet etmez, aksine inşâ, söylendiği anda olmayan bir şeyin gerçekleşmesi için yapılan bir taleptir[2114].

[2107] Abduh, *Dırasât fî ilmi'l-lugati'n-nefsîti'n-nefsî*, s. 34.

[2108] Abduh, *Dırasât fî ilmi'l-lugati'n-nefsî*, s. 74. Bir örnek de şu cümledir: الطالب يحب المعلم أكثر من المدير Bu cümlenin iki derin yapısı şunlardır: الطالب يحب المعلم أكثر مما يحب المدير، والطالب يحب المعلم أكثر مما يحبه المدير bu anlamları açılımı ise şöyledir: (1) (الطالب يحب (المعلم), أكثر من (الطالب يحب المدير (2) (المدير يحب المعلم) أكثر من (الطالب يحب المعلم) gibi. Cümlenin manası çıkarılınca, tahlil edilmiş ve iç (derin) yapıya ulaşılmış olur. Bkz. Abduh, *Dırasât fî ilmi'l-lugati'n-nefsî*, s. 19.

[2109] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 164-165; Kazvînî, *Telhîs*, s. 38-40; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 31-32; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 55, 75; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 42-46, 69. Ayrıca bkz. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 18-19.

[2110] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 164-166; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 50; Seyyid Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 10, 45; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 530; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 139..

[2111] Kazvînî, *Telhîs*, s. 38-40; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 31-32; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 55-56, 75.

[2112] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 43; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 139; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 75; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 69-70. Ayrıca bkz. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 18-19.

[2113] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 165; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 43; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 75-77; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 69-70.

[2114] Kazvînî, *Telhîs*, s. 151; el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 530.

İnşâ, talebî ve gayr-ı talebî olarak iki kısma ayrılır[2115]. Talebî sigaları, emr, nehy, istifham, temenni ve nida oluşturur. Yani bu sigalar, istek anında konuşmacının inancına göre hâsıl olmamış bir isteği gerektirir[2116]. Talebî inşâyı selbî ve icâbî olarak ikiye ayırmak mümkündür. Buna göre, nehiy selbî talebe girer, diğer talebî sigalar ise icâbî talep dahilindedir[2117]. Gayr-ı talebî sigalara, taaccub (şaşmak) ve reca (terecci: ummak) sigaları ile birlikte medh, zem, ukûd ve kasem sigaları da girer[2118]. Çünkü bu sigalar (taaccub ve reca sigaları) ve diğerleri kendi görevleri, işlevleri dışında kullanılan haberlerden meydana gelir[2119]. Talebi ve gayr-ı talebî inşâ arasındaki fark şudur: Birincisinde cümlenin anlamı, lafzın söylenmesinden sonra ortaya çıkar, diğerinde ise lafızla birlikte gerçekleşir. Şöyle ki, örneğin birisi بعتك هذه السيارة dese, diğeri de قبلتُ şeklinde cevap verse, bu sözlerin anlamı, sözün söylenme anında gerçekleşir, bir varlık bulur. Ancak, رب اغفر لي şeklinde bir duada, duanın anlamı, duanın yapılmasından, bu sözün söylenmesinden sonra gerçekleşir ya da gerçekleşmesi umulur. Bu sebeple, bazı belagat alimleri, gayr-ı talebî inşâ türlerinin haberî usluplardan kabul edilmesi taraftarıdır. Gayr-ı talebî'den sayılan reca ise, talebî inşâ'ya daha yakındır[2120].

ca- İnşâî Cümlelerde Yapısal Çok Anlamlılık

İnşâî cümleler daha önce de bahsettiğimiz gibi talep bildiren ve talep bildirmeyenler olarak iki kısma ayrılmaktaydı. Talep bildirenler, emir, nehiy, istifham, arz-tahdid vb.; talep bildirmeyenler ise terecci, taaccub, kasem, ukûd lafızları vb. idi. Biz burada bunların bazılarını ele almaya ve bir siganın birden fazla anlam için nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışacağız. Örneğin آمنوا örneğindeki emir fiili, "İnanın" anlamında bir talebi ifade etmektedir. Bu gibi istek sigalarının (kalıplarının) olmuş, meydana gelmiş bir şey için kullanılması ise, bu sigaların hakikî anlamlarına göre yorumlanmasına mânidir. Bu sigalardan makama uygun olarak örneğin يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله (Nisâ, 4/136) âyetinde olduğu gibi imanın ve takvânın devamının istenmesi durumu vb. söz konusu olabilir[2121]. Bu örnekten sonra, inşâî olarak kabul edilen bazı uslupları ele alıp bunların nasıl bir yapısal çok anlamlılık oluşturduğuna bakmak istiyoruz.

1- İstifham Cümlesi

İstifham, bir edât aracılığıyla (daha önceden bilinmeyen) bir şeyi bilmeyi istemektir. İstifham edâtları onbir tane olup bunlar şunlardır: Hemze, hel, mâ, men, metâ, eyyâne, keyfe, eyne, ennâ, kem

---

[2115] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 43; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 167, 170; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 77; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 70-71.

[2116] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 530; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 44; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 170; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 77; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 70-71, 74-75. Arz-tahdîd de inşâî usluplardan kabul edilir. Çünkü bunlar da talep bildirirler.

[2117] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 530. Matlubun gerçekleşme imkanı olup olmaması yönüyle ele aldığımızda ise, birinci gruba temenni, ikincisine emir, istifham, nehy ve nida dahil olur. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 302-303; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 164.

[2118] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 43; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 170; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 78-79; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 71-74.

[2119] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 54.

[2120] Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 80.

[2121] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 45.

ve eyy[2122]: أ أنت المسافر أم ;(Kıyâmet, 75/6) يسأل أيّانَ يومُ القيامة؟ ; متى تولّى الخلافةَ عُمَرُ؟ ; من حفَر تُرْعَةَ السُّوَيْس؟ ; ما الإسراف؟ ; ما اسمك؟ ; أين الطبيب؟ ; كيف جئتم؟ ; أي يوم سافرت؟ ; هل يحي النبات؟ ; أخوك؟ gibi.

İstifhamda aslolan bilinmeyen birşeyi öğrenmektir ancak, bazen de karşıdakinin o şeyi bilip bilmediği yoklamak maksadından ya da bilindiği halde başka maksatlardan da meydana gelebilir. Nitekim, kimi soru cümleleri biçim açısından soru cümlesi olmakla birlikte anlam bakımından soru bildirmezler. Anlatımı etkili kılmak amacıyla kullanılan bu tür soru cümlelerine biçimsel ya da sözde soru cümlesi denir. Yolda giderken ansızın karşıma çıkıvermez mi? Neden yalnız başkalarını suçlamalı? Ne kötülük var bunda? Onu görünce duygulanmamak mümkün mü? cümleleri biçimsel ya da sözde soru cümlesine verilebilecek Türkçe'den örneklerdir[2123]. İbn Fâris, istifham cümlesinin istifham dışında başka anlamlar için kullanılabilmesi durumu çerçevesinde istifhamın biçimselliğini ya da sözde istifham oluşunu "lafzen istifham (istihbâr), mana ise ... (örn. taaccub) olabilir" diyerek anlatmaktadır[2124]. Gerçek soru sormak dışında kullanılan bu soru cümleleri, şekil açısından soru cümlesi olup, anlam açısından haberî cümle olabilir. İstifhamın Arap Dili'nde soru dışında ifade edebileceği anlamlar genel olarak şunlardır:

İstifham lafzıyla *tesviye* anlamı kastedilebilmektedir. Örneğin, سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم (Bakara, 2/6; Yasîn, 10) âyetinde ve سواء عليّ أقمت أم قعدت ifadesinde böyle bir durum söz konusudur. Örnekler, lafız yönüyle istifham manası ise tesviyedir[2125]. İstifham lafzıyla tesviye anlamının ifade edilmesi özellikle سواء , ما أبالي , ما أدري ve ليت شعري vb. ifadelerden sonra gelen hemze ile söz konusu olmaktadır. Tesviye anlamı veren hemzeden sonra gelen fiiller mastar olarak da getirilebilme durumları olmalıdır. Örneğin, سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم؟ (Münâfikûn 63/6) ve ما أبالي أقمت أم قعدت؟ ifadesinde, hemze'den sonra gelen mâzi fiillerin yerlerine mastar getirilebilir ve سواء عليهم الاستغفار وعدمه، وما أبالي بقيامك وعدمه şeklinde söylenilebilir[2126].

İstifham edâtı bulunan bir cümle *inkâr* anlamı da verebilir. İnkâr anlamı ise tevbîhî ve ibtâlî olarak iki şekilde meydana gelebilir. Örneğin, *ibtâlî inkar* (tekzib) için gelen hemzeden sonraki eylem/fiil, gerçekte gerçekleşmemiştir ve bunu iddia eden yalanlanmaktadır: أفأصفاكم ربُّكم بالبنين واتّخذ من الملائكة إناثاً (İsrâ, 17/40), فاستفتِهِمْ ألربك البناتُ ولهم البنون (Sâffât, 37/149-150), أفسِحْرٌ هذا (Tûr, 52/15), أشهِدوا خَلقَهم (Zuhruf, 43/19), أيحبّ أحدُكم أن يأكل لحمَ أخيه ميتاً (Hucurât, 49/12) ve أفَعِينا لاخلق الأول (Kaf, 50/15) âyetlerinde

---

[2122] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 308; Kazvînî, *Telhîs*, s. 153; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 449; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 51; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 84; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 93.

[2123] Özkırımlı, *Dil ve Anlatım*, s. 123-124.

[2124] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 186-190.

[2125] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 187; Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 34; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 441; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 25; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/74-75; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 199; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 96; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 105.

[2126] Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 34 (Rummânî, hemzenin tesviye anlamına geldiği yerleri dörd olarak zikretmiş ve şu örnekleri vermiştir: ما أبالي، أقمت أم قعدت؟، ليت شعري، أخرج أم دخل؟، ما أدري، أأذن أم أقام؟، وسواء عليّ، أغضبت أم رضيت؟ gibi); İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 25; et-Tıybî, *Tıbyân*, s. 168; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 442.

olduğu gibi. Bu gibi âyetlerde, hemze, kendisinden sonra gelen kelimeye nefy anlamı vermektedir. Eğer hemzeden sonra gelen ifade olumsuzsa (menfî ise), anlamı olumlu olur. Çünkü, nefyin nefyi isbattır (iki olumsuz, bir olumlu demektir)[2127]. Örneğin, أفي الله شك (İbrahim, 14/10) ifadesi, istifham biçiminde gelmiş olsa da لا شكّ فيه anlamındadır. أليس الله بكافٍ عبدَه (Zümer, 39/36) âyetinde kastedilen الله كافٍ عبده biçimidir[2128]. Bu sebeple, ووضعنا ifadesi, ألم نشرحْ لك صدرَك (Şerh, 94/1-2) ifadesine شرحنا anlamından dolayı atfedilmiştir. Yine ألم يجدك يتيماً فآوى ووجدك ضالاً فهدى (Duhâ, 93/6-7) ve ألم يجعلْ كيدَهم في تضليل وأرسلَ عليهم طيراً أبابيل (Fîl, 105/2-3) âyetinde aynı durum söz konusu olduğundan mâzi bir fiil, lem ile olumsuz bir muzâri fiile atfedilmiştir[2129]. Cerîr'in Abdulmelik'i medh için söylediği beyitte de aynı durum söz konusudur:

ألستم خيرَ من ركب المطايا وأندى العالمين بطونَ راحِ

Bu beyitin[2130], Arapların söylediği en medihkâr beyit olduğu söylenmiştir. Çünkü, eğer hakikî istifham olsaydı, bu asla medh olmazdı[2131]. *Tekzîb* yani ibtâlî inkar için gelen istifham'a أيحسب الإنسان أن يترك سدى (Kıyâmet, 75/36) âyetini de örnek olarak verebiliriz[2132].

*Tevbîhî inkâr*da ise, hemzeden sonra gelen eylemin, durumun gerçekleşmiş olması söz konusudur, ancak, bu eylemi gerçekleştiren fâil yerilmektedir. Bir diğer ifadeyle hemze, kendisinden sonra gelen eylemi gerçekleştiren fâilin yerilmesini gerektirmektedir. Örneğin, أتعبدون ما تنحتون (Sâffât, 37/95-96), أئفكاً آلهةً دون الله تريدون (Sâffât, 37-86), أغير الله تدعون (En'âm, 6/40), أتأتون الذُّكران (Şuarâ, 26/165-166) ve أتأخذونه بُهْتاناً (Nisâ, 4/19) âyetlerinde olduğu gibi[2133]. Yine Accâc'ın beyiti[2134] de böyledir (tevbîhî inkâr ifade etmektedir):

أطرباً وأنت قِنَّسريّ والدهرُ بالإنسان دَوّاريُّ؟

[2127] Kazvînî, *Telhîs*, s. 166-167; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 25; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 102-103. Rummânî de hemzenin (istifham edâtının) inkar anlamına أنتَ عمرو يقول ذلك؟ örneğini ve Yûnus, 59; En'âm, 6/143-144 âyetlerini örnek olarak vermektedir. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 32. Nefyin nefyi, olumlu olması hakkında ayrıca bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 244.

[2128] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 25, 96; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 33; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59. Ayrıca bkz. Hassân, *el-Luğatu'l-Arabiyye*, s. 371.

[2129] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 437-439; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 25; Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 33.

[2130] Cerîr'e ait beyit için bkz. Müberred, *Muktazab*, III, 292; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s.25; el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, I, 229; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, XI, 267; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, II, 133.

[2131] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 25.

[2132] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 97.

[2133] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 435-536; Kazvînî, *Telhîs*, s. 166-167; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 25-26; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 97-98; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 102. Olmamış bir eylem, gelecekte yapılma endişesiyle tevbîhî inkar için, istifham yapılabilir. Başka örnekler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 304-305.

[2134] Accâc'a ait bir beyit. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 338, III, 176; Müberred, *Muktazab*, III, 228, 264, 289; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 26; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, XI, 274, 275; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, XII, 394, 396.

yani أتطرب وأنت شيخ كبير؟ demektir[2135]. Şu halde, İbn Fâris'in lafzen istifham, manasının ise inkâr olarak gelmesine verdiği أتقولون على الله ما لا تعلمون (Yûnus, 10/68) âyeti örneği ve

وتقولُ عَزَّةُ قد مَلِلتَ فقل لها: أيَمَلُّ شيئٌ نفسَه فأمَلُّها؟..

beyiti[2136] de tevbîhî inkâr'dan sayılmalıdır.

Cürcânî, istifham cümlesinin *takrîr ve inkâr* anlamına gelebileceğine şöyle değinmektedir: أتفعل؟، أأنت تفعل؟ denildiğinde, burada muzâri fiille ya hâl ya da şimdiki zaman kastedilir. Şimdiki zaman kastedilirse, bu durumda böyle bir istifhamla, yaptığı bir fiili takrir etmek istenir. Yani soruyu soran, fiil gerçekten yapılmakta mı, değil mi bilmeyen bir kişi durumundadır. أأنت تفعل؟ denildiğinde ise (şimdiki zamanda) fiil mevcut, ancak fâilini takrir etmek istenmektedir. Ancak, تفعل ile gelecek zaman kastedilirse bu durumda şöyle bir durum söz konusudur: أتفعل؟ (yapacak mısın?) şeklinde fiil ile başlanırsa inkar, fiilin kendisiyle ilişkilidir ve olmayacağını ya da olmaması gerektiğini iddia etmiş olursun[2137]. Örneğin

أيقتلني والمَشْرَفِيُّ مُضَاجِعي ومَسْنُونةٌ زُرْقٌ كأنْيابِ أغْوالِ؟

beyitinde[2138], kendisini öldürmekle tehdit eden bir insana yalanlama ve buna güç yetireceğine inkar vardır: أنُلزِمُكُمُوها وأنتم لها كارِهون gibi ve أيرضى عنك فلان وأنت مقيم على ما يكره؟ أتجد عنده ما تحبّ وقد فعلتَ وصنعتَ؟ (Hûd, 11/28) âyeti de böyledir[2139]. Kısacası, inkarı fiile yönelttiğinde fiille, isme yönelttiğinde isimle başlarsın, أأنت تفعل؟ أهو يفعل؟ gibi. Yani inkar burada mezkura yöneltilmiştir. Yani "o bu eylemi yapamaz, o bu eylemi yapacak olanlardan değil" demektir[2140].

İstifham cümlesi, tevbîh, tekzîb ve ibtâl gibi anlamlardan soyut bir şekilde *tevbîh* anlamı da verebilir. Örneğin, أذهبتم طيباتكم ve أغَرَرْتني وزَعمت أنك لابنٌ بالصيف تامرُ؟ ifadelerinde lafız yönüyle bir istifham cümlesi söz konusu iken kastedilen anlam istifham değil, tevbîhtir[2141]. أأنت قُلتَ للناس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله (Mâide, 5/116) âyetinde ise lafzen Hz. İsa'ya tevbih söz konusu iken, anlam açısından bu tevbih

---

[2135] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 26.

[2136] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 187.

[2137] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 116.

[2138] İmru'l-Kays'a ait bir beyit. Bkz. *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, s. 33; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, VI, 443.

[2139] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 117; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 302-303.

[2140] el-Cürcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 117. Takrîr: Anlamı, muhatabı sübutu ya da nefyi istikrar bulmuş (kesin olmuş) bir işi ikrar ve itirafa hamletmen demektir. Kendisinden sonra takrir ettiğin şeyin gelmesi gerekir. Fiil takririnde أضربتَ زيداً؟ fâille takrirde أأنت ضربت زيدا؟ mef'ûlle takrirde أزيداً ضربت؟ dersin. Müstefhem anh'ta bu gereklidir (yani neyi soruyorsan önce onu söylersin). أأنت فعلتَ هذا؟ âyetinde hakiki istifham da takrirî istifham da kastedilebilir. Birincisinde fâilin o olduğunu bilmiyorlardır. İkincisinde ise fâilin o olduğunu biliyorlardır. İkinci durumda ne fiilden istifham ne de bu fiilin ikrarı söz konusu olmaz. Çünkü hemze fiilin başına gelmemiştir. Çünkü peygamber onlara fâil ile cevap vermiştir: بل فعله كبيرهم هذا (Enbiya, 21/62 ve 63). Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 26.

[2141] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 186; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59.

kavminedir. Çünkü, Allah, Hz. İsa'nın bunu söylemediğini bilmektedir. Ancak, hem onları söyledikleri şeyde yalanlamak hem de azarlamak için ona, bunu kavminin huzurunda söylemiştir[2142]. Tevbih için şu iki âyeti de örnek göstermek istiyoruz: وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله (Âl-i İmrân, 3/101), كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون (Bakara, 2/28) gibi[2143].

Lafzen istifham cümlesi, *teksîr* anlamı verebilir. وكم من قرية أهلكناها (A'râf, 7/4) ve وكأيّن من قرية (Hac, 22/48) âyetlerinde olduğu gibi[2144]. Kem-i haberiyye olarak takdir edilen bütün ifadeler, lafzen istifhamdır, ancak mana yönüyle teksîr anlamı verirler.

Cümle lafız yönüyle istifham, anlam yönüyle *nefy* olabilir, bir diğer ifadeyle, istifham cümlesi nefy anlamı da verebilir. Örneğin فمن يهدي من أضلّ الله (Rûm, 30/29) âyetinde, zâhir itibariyle istifham, manası ise "Allah'ın saptırdığını kimse hidâyete erdiremez" şeklindedir. Bu ifadeye atfen gelen وما لهم من ناصرين (Rûm, 30/29) ifadesi bunun delilidir. Yine, أفأنت تُنقِذُ من في النار (Bakara, 2/30) âyetinde de bir nefy manası mevcuttur yani "onları kurtaramazsın" denilmektedir[2145]. Nefye bir başka örnek de هل جزاء الإحسان إلا الإحسان؟ (Rahmân, 55/60) (İyiliğin karşılığı ancak iyiliktir.) âyetidir[2146]. Şu halde âyetteki soru edâtı hel, olumsuz edât işlevini yerine getirmektedir. Cümle lafız yönüyle istifham, anlam yönüyle *nehiy* de olabilmektedir. Örneğin أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه (Tevbe, 9/13) âyetinde bu anlamda (لا تخشوهم فالله أحق أن تخشوه takdirinde) gelmiştir[2147].

İstifham cümlesiyle, *taaccub* anlamı kastedilmesine ise şu örnekleri verebiliriz: عمّ يتساءلون (Nebe', 78/1), لأيّ يوم أجّلت (Mürselât, 77/12) gibi, bu örnekler lafiz yönüyle istifhâm, mana açısından ise taaccubtur[2148]. İstifhâm yapısında gelen ve taaccub anlamı yansıtan cümleler olarak ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظلّ (Furkan, 25/45, 46) âyetini[2149] ve ما هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق (Furkân, 25/7) âyetini[2150] de

---

[2142] Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 32-33.

[2143] el-Beyûmî, *Fethu'l-habîr*, I, 300. Sekkâkî, Bakara, 2/28 âyetine taaccub, ta'cîb, inkâr ve tevbîh anlamlarını vermiştir. Başka örnekler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 314-315; Zerkeşî, *el-Bürhân*, IV, 284.

[2144] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 188; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 442.

[2145] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 188; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 434; Atîk, *İlmu'l-maâni*, s. 96. Arapça'da istifhamın nefy için gelmesine benzer bir şekil Türkçe'de de söz konusudur. Bilindiği gibi, "mi" biçimbiriminin temel işlevi soru cümlelerini kurmaktır: İşi becerebilecek mi?, Toplantıya geliyor musunuz?, gibi. Ancak aynı öğenin bu işlevinin kimi kullanımlarda azaldığı, hattâ yitirildiği görülür. Genellikle, onaylanması istenen olumsuz bir yargının vurgulanarak belirtilmesi amacını yansıtan şu tür cümleler vardır: İnsan annesine bunu yapar mı? (Yapmaz!), Böyle bir adama arka çıkılır mı? (Çıkılmaz), Sen hiç paranı sakağa atar mısın? (Atmazsın) gibi. Bkz. Aksan, *Anlambilim*, s. 204.

[2146] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 199; Emîn, *İlmu'l-maâni*, s. 97; Atîk, *İlmu'l-maâni*, s. 96.

[2147] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 58; Emîn, *İlmu'l-maâni*, s. 96; Atîk, *İlmu'l-maâni*, s. 107.

[2148] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 189. Başka örnekler için bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 197-199. İstifhamın taaccub örnekleri için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 305; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 166.

[2149] İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, s. 27.

[2150] Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 314; Kazvînî, *Telhîs*, s. 164; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 170; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59; Emîn, *İlmu'l-maâni*, s. 98; Atîk, *İlmu'l-maâni*, s. 97.

gösterebiliriz. ما أصحاب الْمَيْمَنَة (Vâkı'a, 56/8) ifadesinde de taaccub vardır[2151]. Bu örnek (teki taaccub), *tefhîm* olarak da isimlendirilebilir. ماذا يَستعجل منه المجرمون (Yûnus, 10/50) âyeti de bundandır, bu âyet, acele ettikleri azap için tefhîmdir[2152].

İstifham cümlesi, *emir* anlamına da gelebilir. Örneğin, أأسلمتم (Âl-i İmrân 3/20) âyetinde kastedilen anlam أسلموا şeklinde[2153], فهل أنتم منتهون؟ (Mâide, 5/41) âyetinde ise انتهوا anlamında[2154] emir kastedilmektedir. Biçimsel olarak istifham olan ألست بربكم (A'râf, 7/172) âyeti ise mana açısından *takrîr* ifade etmektedir[2155]. ألم نشرح لك صدرك (Şerh, 94/1) âyetinde de takrîr manası mevcuttur[2156].

İstifham yapısı *tefeccü'* manası için de kullanılabilmektedir. Örneğin, ما هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة (Kehf, 18/49) âyeti böyle bir durum için örnek verilmiştir. Lafız yönüyle istihbâr (istifham) olduğu halde mana yönüyle ألا تنزل ifadesinde olduğu gibi *arz*, هَلاَّ خيراً من ذلك ve بني ضَوْطَرَى لولا الكَمِيَّ المقنّعا ifadelerinde olduğu gibi *tahdîd* anlamında gelebilmektedir[2157]. Bazen, istifham biçimindeki bir yapının *ifhâm* için kullanıldığı olur. Örneğin, وما تلك بيمينك (Tâhâ, 20/17) âyetinde, Allah, Musa'nın bilmediği (kendisine gizli olan) bir durumu ortaya koymuş, ona bunu göstermiş, öğretmiştir[2158]. Aynı âyet (وما تلك بيمينك يا موسى), *isti'nâf* anlamı için de verilmiştir[2159]. İstifham cümlesi, *bildiri (ihbâr) ve tahkîk* anlamı da verebilmekte ya da en azından bu anlam için de kullanılabilmektedir. Örneğin, هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر (Dehr, 1) âyeti ile kastedilen istifham değil قد أتى manasında tahkiktir[2160].

İstifham yapısı, *bir şeye dikkat çekmek (tenbîh) ve sakındırmak* için de kullanılabilmektedir. Örneğin أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير âyetinde yapılmakta olan bir hataya karşı; أ فأنت تسمع الصم أو تهدي العمي (Zuhruf, 43/40) âyetinde ise bâtıl bir şeye, olmayacak bir şeye karşı; فأين تذهبون (Tekvîr, 81/26) âyetinde ise gidilen, tutulan yolun bozukluğuna karşı uyarı (tenbih) niteliğinde istifham yapısı kullanılmıştır[2161].

[2151] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 186. Rummânî, mâ, lem ya da leyse'nin başına gelen hemzenin tahkik ve takrîr bildirecegini söylemiş ve أما أحسنت إليك؟ ألم أكرمك؟ ألست بخير من زيد؟، ألست خيراً من زيد؟ örneklerini vermiştir. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 33.

[2152] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 186.

[2153] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 27; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 106-107.

[2154] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 443; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 58; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 106-107. Hûd, 11/14 âyeti de emir anlamında gelmiştir. Alak, 96/9-13 âyetlerinin başında "gördün mü?" ifadesi ise "bana bildir" demektir. Lafzen istifham ancak anlamı emirdir. Bkz. Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 95-96; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 107.

[2155] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 187; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 166.

[2156] Kazvînî, *Telhîs*, s. 164-165; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 99; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 99.

[2157] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 186-187; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 108-110.

[2158] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 187-188; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 445-446.

[2159] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 59.

[2160] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 188-189; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 110.

[2161] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 315; Kazvînî, *Telhîs*, s. 164; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 167; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 444-445; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 60; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 100; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 106.

İstifham yapısı, edepsizlik yapana أَلَمْ أُؤَدِّب فلاناً، أَلَمْ تر ما فعلت بفلان؟ denilmesi gibi *vaîd* (tehdit etme) anlamını da yansıtabilir[2162]. Ancak yukarıdaki ifadenin söylenebilmesi ve tehdid (vaîd) anlamı taşıyabilmesi için muhatabın "filan kişiyi terbiye etmesini (dövmesini)" bilmesi gerekir. İstifham lafzı yerine göre *tehekküm* (alay) anlamı da verebilir. Örneğin, أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا (Hûd, 11/87) âyetinde[2163] ve أَ عقلك يسوّغ لأن تفعل كذا ifadesinde, tehekküm anlamı söz konusudur[2164]. İstifham yapısının zaman zaman *istibtâ* (yavaştan alma, yavaş görme) anlamını yansıttığı da görülmektedir. Örneğin مَتَى نَصْرُ اللهِ (Bakara, 2/214) âyeti[2165] ve أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا (Hadîd, 57/16) âyeti için de bu anlam zikredilmiştir. Son âyet için başka anlamlar da zikredilmiştir[2166].

Yukarıda saydıklarımız dışında, biçimsel olarak istifham yapısında gelen أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ (Mâide, 5/116) âyetinde hristiyanlara iddia ettikleri şeyde *tebkît* olduğu; أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا (Bakara, 2/30) âyetinde ise *istirşâd* anlamı bulunduğu[2167]; هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ؟! (Saff, 61/10) âyeti için *teşvîk*[2168]; الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ (Hâkka, 69/1-2) âyeti için *tehvîl*[2169]; أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ (Duhân, 44/13) âyeti için *istib'âd*[2170]; مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ (Bakara, 2/255) âyeti için *ta'zîm*[2171]; أَ هَذَا الَّذِي مَدَحْتَهُ كَثِيراً ifadesi için ise *tahkîr (aşağılama)*[2172] anlamları zikredilmiştir. تَرَى هَلْ يَرْجِعُ الدَّهْرُ أَحِبَّانَا الَّذِينَ ابْتَعَدُوا؟ ifadesinde daha önceden bilinmeyen bir şeyin bilinmek istendiği yani soru sorulduğu anlaşılmaz, aksine, sevdikleri kişilerin geri dönmesi *temenni*si ifade edilir[2173]. Gayrı âkıl varlıklara yöneltilen sorular da temenni anlamı çerçevesinde görülür.

[2162] Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 305; Kazvînî, *Telhîs*, s. 164; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 166; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 60; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 99; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 105.

[2163] İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 27; Kazvînî, *Telhîs*, s. 167; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 446; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 104.

[2164] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 60.

[2165] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 445; Kazvînî, *Telhîs*, s. 164; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 60; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 101.

[2166] Bkz. İbn Hişâm, *Muğni 'l-lebîb*, s. 27; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 167 (kendisini bir iş için gönderdiğin kimse henüz o işe gitmemiş ve yapmamış ise, أما فعلت؟ diyerek istibtâ ve tahdid ifade edilir). Ayrıca bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s.198-199.

[2167] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 187; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 441-442.

[2168] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 59; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 199; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 106.

[2169] Kazvînî, *Telhîs*, s. 167; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II. 442; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 59.

[2170] Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 315; Kazvînî, *Telhîs*, s. 168; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 446; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 59; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 101. أين شرق الأرض من أندلس؟، أين أنا منك؟ gibi istifhamlarda da *istib'âd* (iki mekan ya da olgu arasındaki uzaklık ifadesi) kastedilmektedir. Bkz. Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 101.

[2171] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 59.

[2172] Kazvînî, *Telhîs*, s. 167; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 446; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 59; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 199; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 99; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 100. Sekkâkî, ما هذا؟ ومن هذا؟ gibi ifadelerle sırf istihfâf ve tahkîk kastedilebileceğini söylemiştir. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 314.

[2173] Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 94-95.

أ سربَ القطا! هل من يعير جناحه لعلي إلى من قد هويت أطير؟ beyitini[2174] de temenniye

örnek verebiliriz[2175].

2- Nidâ Cümlesi

Dilin başlangıcını hayrete, hayretin ifadesini nidaya (Exclamation) bağlayanlara göre, dilin başlangıcı kadar eski olan nida, zabdolunamayan heyecanların, kendilerini çığlıklar hâlinde dış dünyaya dökmesidir. Alışılanların dışında bir hâlle karşılaşma, etkilenme, nidâ ile anlatım bulur[2176]. Nidâ, lugatta çağırma manasına gelir. Terim olarak nidâ, hitabedilenin yüz döndürmesini istemek maksadıyla ona yöneltilen sestir. Bu ses, gramer kategorisinde edât cinsine girer ve nida harfi adını alır[2177]. Nida edâtları şunlardır: yakın için "hemze" ve "ey"; uzak için ise يا، آ، أيّ، أيا، هيا، وا edâtları kullanılır. Bunlardan Lafz-ı celale sadece "yâ" ile kullanılır. Görüldüğü gibi, uzak ve yakın nidâ için farklı farklı edâtlar kullanılmakla birlikte, bazı belâgî amaçlardan dolayı, uzak olan yakın konumuna konularak yakın nidâ edâtlarıyla, yakın olan uzak konumuna konularak da uzak nidâ edâtlarıyla nidâda bulunmak mümkündür[2178].

Nida lafızları aslî anlamlarından çıkıp, karinelerden anlaşılan mecâzî başka anlamlar için de kullanılabilmektedir. Mecâz, bir yapının aslî mevzûu dışında kullanılması olup, burada nidâ yapısının nidâ dışında başka amaçlarla kullanılması konumuz olan yapısal çok anlamlılığı oluşturmaktadır. Yani, lafızlar kendi anlamlarında kullanıldıkları halde, yapı olarak başka anlamlara gelme ihtimalleri de bulunmaktadır. Şimdi nidâ lafızlarının kullanılabileceği diğer anlamları inceleyelim:

Tezallum ederek (şikâyet edip, acı çekerek) gelen birine يا مظلوم denilmesinde *igra* anlamı[2179]; يا لله للمؤمنين ifadesinde *istigâse* (yardım talebi); واحسيناه ifadesinde ise *nudbe*;

يا لك من قمبرة بمعمر خلا لك الجو فبيضي وأصفري

beyitinde *taaccub*[2180];

أيا قبر معن كيف واريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

beyitinde *tahassur ve teveccü'*[2181];

أيا منزلي سلمى سلام عليكما هل الأزمن اللاتي مضين رواجع

[2174] Mecnûn'a ait bir beyit. Bkz. İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, I, 129; Ya'kûb, *el-Mufassal fi şevâhidi 'l-Luga*, III, 371.

[2175] Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 98. Başka örnekler için bkz. Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 98-99.

[2176] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 225-226.

[2177] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 52.

[2178] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâga*, s. 65-66; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 211-212; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 113; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 114-116.

[2179] Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 306; Kazvînî, *Telhis*, s. 172-173; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâga*, s. 67; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 212; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 116. Başka örnekler için bkz. Atîk, *İlmu 'l-maânî*. s. 117

[2180] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâga*, s. 67; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 115-118; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 115-118. يا حسرةً على العباد (Yâsîn, 36/30) âyeti ve يا لنساء ويا للدواهي ifadelerinde de nida, taaccub anlamında kullanılmıştır. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 414-416; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467.

[2181] el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâga*, s. 67; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 212. Başka örnek için bkz. Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 115.

beyitinde[2182] *tezekkür*;

أيا منازل سلمى أين سلماك من أجل هذا بكيناها بكيناك

beyitinde ise *tahassur ve tadaccur* anlamı mevcuttur. Bu durum (son örnek) çoğunlukla yıkıntı, kalıntı ve binek hayvanları vb. şeylerin nidasında olur[2183]. ***Zecr*** (azarlama) anlamına gelince şu örneği verebiliriz[2184]:

يا قلبُ وَيْحَكَ ما سَمِعتَ لناصِحٍ لَمَّا ارتَمَيتَ ولا اتّقَيْتَ مَلامَا

Yukarıda saydığımız anlamlar dışında nidâ, *ihtisâs* için de kullanılabilmektedir. Bu durum ya *tefâhur* (övünme, gururlanma) için, أنا أكرم الضيف أيها الرجل ya da *tesâğur* (küçüksünme, hafife alma) için, أنا الفقير المسكين أيها الرجل gibi ya da sırf *maksûdun beyanı* için gelebilir, اللهم اغفر لنا أيتها العصابة (Ey Allahım, şu .... affet) gibi[2185].

3- Temennî Cümlesi

Temennî, gerçekleşmesi mustahîl olması sebebiyle gerçekleşmesi, meydana gelmesi ümit edilmeyen, beklenmeyen sevilen (mahbûb) bir şeyin talep edilmesidir[2186]. Aşağıdaki beyitte olduğu gibi[2187]:

ألا ليت الشباب يعود يوما فأخبره بما فعل المشيب

Gerçekleşmesi mümkün olduğu halde, elde etmek için fazla hırs gösterilip gayret edilmemesinden dolayı (mustahîl hükmüne giren) bir şeyin talep edilmesi de bu çerçeveye girer. Örneğin يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين (Zuhruf, 43/38), يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون (Kasas, 28/79) ve ليس لي قنطاراً من الذهب gibi[2188]. Eğer gerçekleşmesi için hırs gösteriliyor ve gerçekleşmesi bekleniyorsa, bu durum temenni olarak değil terecci olarak adlandırılır. Böylesi durumdaki bir şeyin talep edilmesi ise عسى ya da لعل ile ifade edilir. Örneğin, لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (Talâk, 65/1) ve وعسى الله أن يأتي بالفتح (Mâide, 5/52) gibi[2189].

Temennî, bir şeyin hasıl olması için duyulan hasreti ifade eder. Husûlü kesin olmayan hâl üzerindeki arzu, umma (terecci) adını alır ki, istekle ilgili olmayan (gayr-ı talebî) inşâ

[2182] Zû'r-Rumme'ye ait bir beyit. Bkz. Müberred, *Muktazab*, II, 176, IV, 144 (Selmâ yerine Meyy zikredilmektedir); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, IV, 271 (Menziletey Meyyîn şeklinde rivâyet edilmekte, ayrıca baştaki Eyâ şekli E şeklinde zikredilmiştir).

[2183] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 67.

[2184] Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 67; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 211; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 115; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 118.

[2185] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 1/75 (ısâbe lafzının bulunduğu son örnek için); el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 67. Ayrıca bakılabilir: Kazvînî, *Telhîs*, s. 172-173.

[2186] Kazvînî, *Telhîs*, s. 151-152; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 164-165; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 62; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 207; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 81; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 111-112.

[2187] Ebu'l-Atâhiye'ye ait bir beyit. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luğa*, I, 329.

[2188] Kazvînî, *Telhîs*, s. 153; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 63; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 207; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 81-82; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 111-112.

[2189] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 63; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 207; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 113-114.

cümlesindendir[2190]. Ancak, temenninin haber mi yoksa inşâ mı olduğu konusunda iki görüş vardır. Bir görüşe göre temenni "leyse anlamında olduğu için haberdir" denilmiştir. Bu görüşe göre ليتَ لي مالاً ifadesinin manası ليس لي مالٌ şeklindedir. Diğer görüşe göre ise "eğer temenni haber olsaydı, söyleyeni tasdik ve tekzîb etmek caiz olurdu, şu halde temennî haber değil aksine inşâdır"[2191]. وَدِدْتُكَ عندنا ifadesi ve şâirin

وددتُ ـ وما تُغني الوَدَادَةُ ـ أنني بما في ضمير الحاجِيَّة عالِمُ

beyiti[2192] temennîye örnektir[2193].

Temennî ifadesi için dört edât kullanılmaktadır. Bunlardan *leyte* aslîdir. Bu lafız, asl-ı vaz'ında temennî için konulmuştur. Diğer üç edât (hel, lev, le'alle) ise yerine göre temenni için de kullanılabilen edâtlardır. Örneğin, فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا (A'râf, 7/53) âyetindeki *hel*, فلو أن لنا كرّة فنكون من المؤمنين (Şuarâ, 26/102) âyetindeki *lev*,

أسرب القطاطل من يعير جناحه لعلي إلى من هويت أطير

beyitindeki *lealle* temenni için kullanılmaktadır. Bu edâtların iki cümlenin başına gelmesi durumunda temenni ifadesi için cevabında gelen muzâri fiilin nasbedilmesi gerekir[2194].

4- Emir Cümlesi

Emir, isti'lâ (kendisini yüksek ve üstün telakki eden tarafından) ve ilzâm (zorunlu kılma) yoluyla, fiilin yapılmasının talep edilmesidir[2195]. İbn Fâris, emri, "Araplarda emir, emredilen onu yapmadığında, emredilenin âsî olarak isimlendirildiği durumdur" şeklinde açıklamıştır[2196]. Emir siğalarına birkaç örnek: فمن شهد منكم الشهر فليصمْه (Bakara, 2/185), لينفقْ ذو سعة من سعته (Talâk, 65/7), والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة (Bakara, 2/233).

Arapça'da bir fiilin yapılmasını istemek, birkaç şekilde meydana gelir. Zira, emir ifade eden asıl kalıp افْعَلْ siğası olmakla birlikte bu siğanın dışında, haber siğasıyla gelen mâzi (فَعَلَ yapısı) ve muzâri fiille [yalın halde (يفعلُ yapısı) ya da başında emir lâm'ı bulunan meczûm şekli (لِيَفْعَلْ yapısı)] de emir ifade etmek mümkündür. Aynı zamanda mastarın da emir ifade ettiği kullanımları vardır. Bu durumda mastar, emir fiilinin yerine geçmiş (nâib) olur (سعياً في الخير gibi). Emir ifade eden yapılar içerisine اسم- fiilleri de katmalıyız (آمين ونزال ودراكِ gibi)[2197]. Bir işin vukûu muhataptan istenirse, emr-i hâzır, huzûrda

---

[2190] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 49.

[2191] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 194; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 430.

[2192] Beyit, Kuseyyer Azze'ye ait. Bkz. Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi 'l-Luğa*, VII, 186.

[2193] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 194.

[2194] Kazvînî, *Telhîs*, s. 150-153; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 429; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 63-64; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 207; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 82-84; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 113.

[2195] Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 318; Kazvînî, *Telhîs*, s. 168-169; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 45; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 179; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 102; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 75.

[2196] Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 190.

[2197] Bakılabilir: Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 318; Kazvînî, *Telhîs*, s. 168-169; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 178, 179; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 102; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 75-76.

bulunmayandan istenirse emr-i gaib olur. Yine, bir işin olmasını ya büyük küçükten ister, ya küçük büyükten ister, ya da bu istek, ictimâî seviyeleri aynı kimselerin birinden digerine yönelir. Asıl emir bunlardan ilkidir. Bu şu demektir: Emir kalıplarının anlamları, kullanan kişiye ve kullanılan kişiye göre değişir. Emir kalıbının anlamını belirleyen unsurlardan biri de yer ve zamandır.

Emir sigalarının delalet edebileceği anlamlara gelince, Sübkî, el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc adlı eserinde (bkz: s. 15-22) emir için onaltı anlam zikretmiş, Menâfiu'd-Dakâik fî Şerhi Mecâmii'l-Hakâyik'te (bkz: s. 142-143) ise yirmi bir anlam zikredilmiştir[2198]. Emir sigaları, aslî anlamından çıkıp kelamın siyaktan ve hâl karinelerinden anlaşılan şu gibi başka mecâzî anlamlar da ifade edebilir:

Emir genellikle *icâb/vücûb* (zorunluluk) ifade eder. Emredenin Allah olduğu أقيموا الصلاة (Bakara, 2/43) âyetinde emir sigası vücûb ifade etmektedir[2199]. Bu gibi anlamlarda, yukarıdan aşâğıya doğru bir emir söz konusudur ve emredilen eylem terkedilemez.

Emir sigasının delalet edebileceği anlamlardan biri de *nedb* (teşvik)dir. Bu anlam için şu örnekler verilmektedir: فكاتبوهم (Bakara, 2/195) ve وافعلوا الخير (Hac, 22/77) gibi[2200]. Teşvik, bir işin yerine getirilmesi için arzuyu artırmaktır. فكاتبوهم إن عَلِمتُم فيهم خيراً (Bakara, 2/195) âyetinde de bu anlamda nedb/teşvik vardır. Kitâbet (yazışma) bu âyetten dolayı müstehabtır[2201]. Yine nedb için verilen bir diğer örnek de فانتشروا في الأرض (Cum'a, 62/10) âyetidir[2202]. Nedb anlamına yakın ve emir sigasıyla ifade edilebilen bir diğer anlam da teklif ve ilzam bulunmayan, nasihat vb. içerikli *irşâd*'tır. Örneğin, فاستشهدوا شهيدين من رجالكم (Nûr, 24/33) ve وأشهدوا إذا تبايعتم (Bakara, 2/282) âyetlerinde emir sigası irşâd anlamında gelmiştir[2203]. İrşâda bir diğer örnek de إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل (Bakara, 2/282) âyetidir[2204]. Nedb ile irşâd arasındaki fark ise, mendûbun âhiret sevabı için, irşâdın ise dünya menfaatleri (faydaları) için istenmesidir[2205]. Mendûba yakın bir diğer anlam da emir sigasıyla ifade edilebilin *te'dîb* (edeplendirme) anlamıdır. Buna كل مما يليك hadisi örnek olarak verilmektedir[2206]. Sübkî de te'dîbin menduptan olduğunu söylemiş ve aynı örneği (كل مما يليك) vermiştir. Daha sonra da âm ve hâssın birbirinden ayrılması gibi tedîb ve mendubun da birbirinden ayrılması gerektiğini söylemiştir[2207].

[2198] Emir'in çeşitli manaları için ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 50-51.

[2199] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 192; Râzî, *Mahsûl*, I, 201; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 171; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 17; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96, 142. Başka örnekler için bkz. el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, II, 48-49.

[2200] Râzî, *Mahsûl*, I, 201; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 142; ; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 171. Bu gibi ifadelerin nedb ifade etmesi, terkedilmesi memnu olmamasından dolayıdır.

[2201] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 17.

[2202] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 191; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 82.

[2203] Râzî, *Mahsûl*, I, 201; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 17; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 142. Başka örnekler için bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 177-178; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 104; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 78-79.

[2204] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 46.

[2205] Râzî, *Mahsûl*, I, 201; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 17.

[2206] Râzî, *Mahsûl*, I, 201; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 142.

[2207] Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 17.

Lafzen emir olan ancak *tehdit* ifade eden emir siğalarına ise şu örnekleri verebiliriz: اعملوا ما شئتم (Fussilet, 41/40) ve فتمتعوا فسوف تعلمون (Nahl, 16/55), ومن شاء فليكفر (Kehf, 18/29) gibi[2208]. Bir başka örnek Abîd'in

إذا لم تستحي فيها المُثَمَّلُ نافعاً فليشْرَبوا حتى سَقيناهم بكأسٍ مُرَّةٍ beyiti ve şu hadistir: فاصنعْ ما شئت yani "Allah seni cezalandıracaktır" demektir[2209]. *İnzâr* (uyarı) anlamı da tehdit kabul edilmektedir. Örneğin, قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار (İbrâhim, 14/30) âyetinde emir siğası inzâr ifade etmektedir de denilebilir. İnzâr'ı başka bir madde olarak kabul edenler de vardır. Şüphesiz inzar ile tehdid arasında fark vardır. Çünkü tehdid, korkutma (tahfîf), inzâr ise iblâğdır (ulaştırmadır). Ancak, inzâr sadece tahvîfte (korkutma durumunda, korkutma amacıyla) gelmektedir: قل تمتعوا (İbrâhim, 14/30) âyetinde olduğu gibi[2210].

Emir siğası, *ibâha* anlamı da verebilmektedir. كلوا واشربوا (Bakara, 2/187) ve فإذا حللتم فاصطادوا (Mâide, 5/2) ifadelerinde böyle bir anlam söz konusudur[2211]. Çünkü ibâha, birbirine denk, eşit iki şeyden birinin yapılmasını istemektir ve bu da îcâb değil, icâzettir[2212]. Yapılmasının mahzurlu olduğu zannedilen şeylerde emredilerek yapılmasının ya da yapılmamasının bir sıkıntı doğurmayacağı ifade edilir. İbâha'ya yakın bir diğer anlam da *imtinân* yani nimetlerin sayılması (ta'dad)dır. كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا (Nahl, 16/114) ve وكلوا مما رزقكم الله (Mâide, 5/88) âyetlerinde imtinân anlamı vardır[2213]. İmtinân ile ibâha arasındaki fark şudur: İbâha sırf bir izindir. İmtinânda bu izin, mahlukun ihtiyacı ve bu ihtiyaçlarını gidermedeki acziyetleri ile birlikte zikredilmektedir. Âyette rızkı verenin Allah olduğuna değinilmektedir[2214]. İmtinân anlamı, insanlar arasında söz konusu olursa, emir, başa kakmaya delalet eder. "Soframdaki leziz yemekleri ye, üstelik diş kirasını da al, sonra da bana saygısızlık göster! Bu Allah'dan reva mı?" ifadesini buna örnek verebiliriz.

Emir siğasının delalet edebileceği bir diğer anlam da *ikrâm*'dır. ادخلوها بسلام آمنين (Hucur, 46) âyetinde böyle bir durum söz konusudur[2215]. Buradaki بسلام آمنين karinesi buna delalet etmektedir. İlişki

---

[2208] İbn Kuteybe, *Tevîlu müşkili 'l-Kur'ân*, s. 280; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 190; Râzî, *Mahsûl*, I, 201; Kazvînî, *Telhîs*, s. 169; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 172; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 18; Suyûtî, *İtkân*, I, 543; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 142; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 46; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 105-106; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 80-81. Başka örnekler için bkz. el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, II, 49. (Tehdîd: bir işin vukûunda, fâilinin zarar göreceğini ifade eden emirdir.) Başka örnekler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 305.

[2209] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 190-191.

[2210] Râzî, *Mahsûl*, I, 201; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 18; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 143.

[2211] Râzî, *Mahsûl*, I, 201; Kazvînî, *Telhîs*, s. 169; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 18; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 96, 142; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 46; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 177, 179; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 105; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 79-80.

[2212] Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 96.

[2213] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 142; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 46.

[2214] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19.

[2215] Râzî, *Mahsûl*, I, 202; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 142; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 46.

yine izindir[2216]. ذق إنك أنت العزيز الكريم (Duhân, 44/49) âyetinde ise emir sigasının yansıttığı mana *ihâne* (hafife alma, basit, alçak görme) anlamıdır[2217]. Benzeri bir anlam olan *tehekküm* ise, muhatabı istihzâ etmek amacıyla mukteza-yı halin zıttına söz söylemektir. Tehekküm amacıyla va'd lafzıyla vaîd cihetinde gelir. Örnegin, فبشّرهم بعذاب أليم (Âl-i İmrân, 3/21) ve بشّر المنافقين بأنّ لهم عذابا أليما (Nisâ, 4/138) âyetlerindeki "müjdele" emri, vaat ve mahbub bir şey için zikredildiğinde gerçek anlamında sözkonusudur. Eğer, bu gibi lafızlardan sonra mekrûh bir şey zikredilecek olursa tehekküme delalet eder[2218].

Emir sigasıyla kastedilebilecek bir diğer anlam da *teshîr*dir. كونوا قردة خاسئين (Bakara, 2/65) âyetinde olduğu gibi[2219]. Teshîr ile tekvîn arasındaki fark ise tekvinde yokluktan hemen varoluş söz konusudur. Tekvinde küçümsenen, hor görülen bir duruma dönüşüm yoktur, teshîrde ise vardır. Teshîr, iş yapma (amel) yönüyle hor görülme ve küçümsenme demektir. Tekvin ile aralarındaki ilişki ise manevî benzerliktir, bu da oluşun kesinliğidir[2220].

Ta'cîz, yani muhatabın acizliğinin ortaya koyulması, emir sigasıyla da anlatılabilir. فأتوا بسورة من مثله (Bakara, 2/23) âyetinde ta'ciz anlamı vardır[2221]. Örnek verilen âyette de olduğu gibi taciz anlamında zıtlık, karşıtlık ilişkisi bulunur. Şöyle ki, taciz, ancak yapılması (insan için) mümteni olan şeyde söz konusu olur[2222]. Âyette, onlardan istenen benzeri bir surenin getirilmesi değil, bilakis bu noktada acizliklerini göstermektir. Lafzan emir, mananın ise ta'cîz olmasına bir başka örnek de فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان (Rahmân, 55/33) âyetidir[2223].

Emir sigası ile kastedilebilecek bir diğer anlam da *tesviye*dir. فاصبروا أو لا تصبروا (Tûr, 52/16) âyetinde olduğu gibi. Tesviye ile ibâha arasındaki fark, muhatap ibâhada, sanki fiilin yapılması caiz olmadığını tevehhüm etmiş gibidir ve kendisine terketmesinde bir zorluk bulunmadığı belirtilerek yapmasının mubah olduğu ortaya konur. Tesviyede ise muhatap sanki ikisinden biri (terketmesi ya da yapması) daha faydalı olduğunu vehmetmiştir. Bu durum ortadan kaldırılarak her iki ihtimal de birbiriyle eşitlenmiştir[2224]. Görüldüğü gibi, tesviye anlamı, birbirine zıt hallerin, söz söyleyence

---

[2216] es-Sübkî, *el İbhâc*, II, 15, 19.

[2217] Râzî, *Mahsûl*, I, 202; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 335; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 142; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 46; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 81.

[2218] el-Alevî, *et-Tırâz*, s. 476.

[2219] Râzî, *Mahsûl*, I, 202; Kazvînî, *Telhîs*, s. 169; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 142; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 82.

[2220] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19.

[2221] Râzî, *Mahsûl*, I, 202; Kazvînî, *Telhîs*, s. 169; et-Tıybî, *Tıbyân*, s. 172; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 305; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 142; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 46; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 177, 179; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 80.

[2222] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19.

[2223] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 191; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 80.

[2224] Kazvînî, *Telhîs*, s. 169; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 142-143; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 46; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 177, 179; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 107; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 79, 81.

eşitliğini ifade eden emirdir, "ister çalış, ister çalışma!" derken, birbirine zıt iki durum eylem eşitlenmektedir. "İster döv, ister kov; o adam, buradan gitmez!" cümlesini de aynı anlamda bir Türkçe örnek olarak zikredebiliriz.

Bir talep çeşiti olan *dua* ise kendinden üstün olan kişiye yapılınca söz konusu olur. اللهم اغفر gibi. Yine halifeye انظُرْ في أمري şeklinde söylenmesi de bir çeşit duadır. Şair şöyle demiştir[2225]:

إليك أشكو، فتقبَّلْ مَلَقي واغفِرْ خطاياي وثَمِّرْ وَرَقي

Emir sigası, şu ifadelerde de duâ anlamında kullanılmıştır: ربنا افتحْ بيننا وبين قومِنا ve اللهم اغفر لي (A'râf, 7/89) ve رب أوزعني أن أشكر نعمتك (Neml, 27/19) âyetlerinde olduğu gibi[2226]. انظر كيف ضربوا لك الأمثال (İsrâ, 17/48) âyetinde ise *taaccub* anlamı vardır[2227]. Lafzın emir, anlamın taaccub olmasına gösterilen örneklerden biri de أسْمِعْ بهم (Meryem, 19/38) gibi ifadelerdir.Yine,

أحْسِنْ بها خُلَةً لو أنها صدقتْ موعودَها، ولو أنّ النُّصْحَ مقبولُ

beyiti[2228] de taaccuba örnektir[2229].

Emir sigası, *temenni* anlamına da gelebilmektedir. Örneğin, İmrul Kays'a ait şu beyite bakalım[2230]:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

Beyitte, şâirin niçin müterecci değil de mütemenni olarak görülmesi gerektiği sorulabilir. Çünkü temenni, mustahil olanla, gerçekleşmesi beklenmeyen şeyle ilgilidir, gecenin açılması ve sabahın olması da mustahil olan bir durum değil, aksine beklenen bir durumdur. Ancak, şâir, seven kişi açısından uzunluğundan dolayı gecenin açılmasını ve sabahın olmasını mustahil olan bir şey konumuna koymaktadır. Bu sebepledir ki ليل المحب بلا آخر (sevenin gecesi, sonsuz/uzun olur) denilir. Şâir, burada, sevgiliye karşı duyulan aşkın ateşinden ve geceleyin başına gelen sıkıntılarından kurtulmayı temenni etmiştir[2231]. Yine, görülen bir kişiye (şahsa) كُنْ فلانًا denilmesi, lafzın emir, mananın ise temenni

---

[2225] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 193. Başka örnekler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, s. 319; Râzî, *Mahsûl*, I, 202; Kazvînî, *Telhîs*, s. 170; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 173; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 177-178; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 102-103; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 77. Örnek olarak verilen bu beyit şu şekilde rivâyet edilmiş. لاهُمَّ ربَّ البيت و المُشْرَق يباك أدعُو: فتقبّلْ مَلَقي! اغفرْ حطاياي، وثَمِّرْ ورقي Bkz. Ya'kûb. *el-Mufassal fî şevâhidi 'l-Luga*, XI, 221.

[2226] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 143; el-Hâşimî. *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 46. Emir fiilin dua anlamına gelmesi için ayrıca bkz. Hassân, *el-Lugatu 'l-Arabiyye*, s. 371; el-Beyûmî, *Fethu 'l-habîr*, II, 49.

[2227] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 21; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 143; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 48.

[2228] Ka'b b. Züheyre ait beyit için bkz. el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri 'l-Arab*, II, 790 (Ahsin bihe yerine Vâhen lehe şeklinde rivâyet edilmiş); Radî, *Şerhu 'r-Radî*, IV, 454; Bağdâdî, *Hizânetü 'l-Arab*, XI, 308 (Ahsin yerine Ekrim rivâyet edilmekte); Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi 'l-Luga*, VI, 294 (Ekrim rivâyeti).

[2229] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 192; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 82.

[2230] İmrul Kays'a ait beyit için bkz. el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri 'l-Arab*, I, 262; *Dîvânu İmri 'i 'l-Kays*, s. 18; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi 'l-Luga*, VI, 467.

[2231] Kazvînî, *Telhîs*, s. 169-170; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 15, 19-20; Güzelhisarlı, *Menâfiu 'd-Dakâik*, s. 143. Ayrıca bakılabilir: el- Râzî, *Mahsûl*, I, 202; Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, s. 46; Emîn, *İlmu 'l-maânî*, s. 104; Atîk, *İlmu 'l-maânî*, s. 78. Şu da var ki, gecenin bu emre karşılık vermesi mümkün değildir, çünkü o ne duyar ne de duyduktan sonra gereğini yapar. Bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâğatu 'l-vâzıha*, s. 177-179.

olmasına örnektir[2232]. Eğer bu ifade uzaktan gelen bir kişi için söylenmiş olursa tahmin anlamı vereceği açıktır. Ancak karşıdaki kişiye söylendiğinden temenni olarak adlandırılmaktadır.

Emir sigasıyla ifade edilebilecek bir diğer anlam da *ihtikâr* anlamıdır. Hz. Musa'nın sihirbazlara hitaben söylenen ألقوا ما أنتم ملقون (Yûnus, 10/80) âyetinde böyle bir anlam söz konusudur. Yani "onların getireceği sihir, Hz. Musa'nın getireceği şey karşısında çok hakîrdir" anlamındadır. İhâne (hafife alma, küçümseme) ile ihtikâr arasındaki fark ise, ihâne (hafife alma), herhangi bir inanç (itikad) olmaksızın söz ya da fiille ya da ikisini de terkederek (söz ve fiilde bulunmaksızın) olurken, ihtikâr ya sırf itikatla ilişkilidir ya da itikat gereklidir[2233].

Bir yapı, lafız yönüyle emir, anlam yönüyle *tekvîn* olabilir. Örneğin, كن فيكون gibi[2234]. İbn Fâris'in lafzın emir, anlamın ise tekvin olmasına verdiği örnek ise كونوا قِرَدَةً خاسئين (Bakara, 2/65) âyetidir ve tekvin ancak Allah tarafından olur[2235]. Fakat, İbn Fâris'in tekvine örnek olarak verdiği bu âyet, teshîr anlamına da örnek olarak getirilmektedir. Ancak, bizim burada önemle üzerinde durduğumuz, bu örneğin tekvîn için mi, teshîr için mi olduğu değil, emir yapısının aslî anlamı dışında birden fazla anlam için kullanılabileceğini ve dolayısıyla emir yapısının yapısal çok anlamlılık yönünü ortaya koymaktır.

Emir sigası, birbirine denk, aynı seviyedeki insanlardan birinin diğerinden bir işi yapması istenmesi durumunda bu talep *iltimâs* olarak adlandırılmaktadır. Birbirine denk olan iki kişiden birinin diğerine أعطني القلم demesi halinde iltimâs söz konusu olur[2236]. Emir sigasının mecâzî olarak ifade edebileceği anlamlardan biri olarak *tekzîb* anlamı zikredilmiş ve örnek olarak da قلْ فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين (Âl-i İmrân, 3/93) ve قلْ هلمّ شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرّم هذا (En'âm, 6/150) âyetleri zikredilmiştir[2237]. Bir diğer anlam ise *meşveret* anlamıdır. فانظرْ ماذا ترى (Sâffât, 102) gibi[2238].

Emir sigası yapılmakta olan bir eyleme delalet ederse *devâm* anlamı vermektedir: اهدنا الصراط المستقيم (Fâtiha, 1/6) âyeti bu anlama örnektir[2239].

Lafız itibariyle emir, anlam itibariyle ise *haber* olabilir. Örneğin, فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيراً (Tevbe, 9/83) âyetinin manasının أنهم سيضحكون قليلا ويبكون كثيرا şeklinde olduğu söylenmiştir[2240]. Emir lafzıyla

---

[2232] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 192.

[2233] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 16, 20. Örnek için bakılabilir: Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 143.

[2234] Râzî, *Mahsûl*, I, 202; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 16, 20: Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 143; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 82.

[2235] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 191; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 82.

[2236] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 319; Kazvînî, *Telhîs*, s. 170; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 46; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 177-179; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 103; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 77-78.

[2237] Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 21; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 143.

[2238] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 21-22; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 143.

[2239] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 46.

[2240] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 192; Suyûtî, *İtkân*, II, 764; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 83. Ef'il bih taaccub yapısının, lafzen emir ancak anlam yönüyle taaccub olduğunu söylemeye gerek yok sanıyoruz. Bkz. et-Tıybî, *Tibyân*, s. 177.

haber anlamının kastedilmesine verilen bir diger örnek de şudur: فليمدد له الرحمن مدا (Meryem, 19/75)[2241]. Sübkî, إذا لم تستح فاصنع ما شئت hadisinin de aynı olguya yani صنعت ما شئت anlamına geldigini söylemiştir[2242]. Yine ولنحمل خطاياكم yani ونحن له حاملون demektir[2243]. Bunların dışında şu iki âyeti de aynı çerçevede degerlendirebiliriz: قال إني أشهدُ الله واشْهَدوا أني بريئ مما (A'râf, 7/29) ve قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد تشركون من دونه (Hûd, 11/54). Çünkü bu iki âyette de emir sigasında gelen fiiller, haber cümlesine atfedilmişlerdir, birincisi أمر ربي ifadesine atfedilen أقيموا emri, ikincisi ise وأشهدُ ifadesine atfedilen واشْهَدوا emridir. Bu tahlil sonucu yeni cümle قال إني أشهدُ الله وأشهدكم أني ve قل أمر ربي بالقسط وإقامة وجوهكم عند كل مسجد بريئ مما تشركون من دونه şeklinde olacaktır[2244].

Emrin gelebileceği anlamlardan biri olarak zikredilenlerden biri de *i'tibâr*dır. Ebu Âsım, انظر إلى ثمره إذا أثمر (En'âm, 6/99) âyetini bu anlam için örnek vermiştir[2245]. Lafzen emir, mananın *teslîm* olmasına ise şu âyet örnek verilmiştir: فاقضِ ما أنتَ قاضٍ (Tâhâ, 20/72)[2246]. Ancak aynı âyet, *ta'vîz* anlamı için de örnek olarak verilmektedir. كلوا من طيبات ما رزقناكم (Bakara, 2/172) âyetinin *in'âm* anlamına da gelebileceği, çünkü, her ne kadar burada ibâha anlamı olsa da, bu emrin zâhirinin nimetin zikredilmesi oldugu da söylenmiştir[2247]. مُتْ بدائِكَ ve نِتْ بغَيْظِكَ ifadelerindeki ve قل موتوا بغيظكم (Âl-i İmrân, 3/119) âyetindeki emir lafzı ise *telhîf ve tahsîr* (تلهيف وتحسير) anlamlarını ifade etmektedir[2248].

Yukarıda saydıklarımız dışında kapıyı çalana ادخل demek, bize göre *izin* anlamına gelen ve lafzen emir olan bir ifadedir. تزوج هنداً أو أختها gibi bir ifade ise *tahyîr* anlamını yansıtır. Başka bir ifadeyle, emir sigasının bu örnekteki kullanımı, yerine getirilecek işin seçilmesinde serbestlik ifadesi verir[2249]. "Babanı dinle!" gibi bir anlatım ise öğüt niteliğinde tenbîh bildiren bir emir olması durumu söz konusu olabilir. Emir lafzı, *kınama* (levm) anlamında, memnûniyetsizlige yol açan bir işin vukûu ile ilgili olarak kullanılabilir: "Rakibin öldü; sen artık gül, sevin!" demek gibi.

Son olarak şunu da hatırlatmak istiyoruz. Emir sigası bazı kullanımlarında şarta da delalet edebilir. Şarta delalet eden emir sigaları ise bize göre gerçek emir anlamı ifade etmez. "Gökyüzünü

[2241] Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 402, III, 412-414; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, I, 174, *İtkân*, I, 543, II, 764; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 95; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, II, 49. Çünkü Kadîm olan Allah, kendisine emretmez. Bkz. Rummânî, *Maâni'l-hurûf*, s. 57. Ankebut, 29/12 âyeti de aynı şekilde degerlendirilmelidir.

[2242] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 16, 20.

[2243] Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 413-414; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467; el-Beyûmî, *Fethu'l-habir*, II, 49.

[2244] Emîn, *İlmu'l-maâni*, s. 120-121.

[2245] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 21-22; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 143.

[2246] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 191; es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 22.

[2247] Bkz. es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 21.

[2248] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 192.

[2249] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 319; Atîk, *İlmu'l-maâni*, s. 79.

bak, güzelliğini görürsün" anlamındaki انظر إلى السماء، ترَ جمالها ifadesini buna örnek olarak gösterebiliriz. Bunun birçok örnekleri vardır.

5- Nehiy Cümlesi

Nehiy (yasaklama), isti'la (kendisini üstün ve yüksek telakki eden tarafından) ve ilzâm (zorunlu kılma) yoluyla fiilin yapılmamasının istenmesidir; tek bir sigası olup o da lâ-yı nâhiyeli muzâri fiildir[2250]. ولا تفسدوا في الارض بعد إصلاحها (A'râf, 7/, 56, 85), ولا تقربوا الزنى "Zinaya yaklaşmayın" (İsrâ, 17/32) gibi.

Nehyin başka sigaları da vardır. Örneğin bir şeyin helal olmadığını açıklamak (Bakara, 2/32 gibi), kendi yapısıyla nehye ve harama delalet eden lafız ile ifadede bulunmak (Nahl, 16/90 ve Nisâ, 4/23 gibi) ya da emir sigasının anlam yönüyle nehiy ifade etmesi (En'âm, 6/120) gibi. Ancak biz burada nehiy anlamını değil, nehiy ifade eden kalıpları ele aldığımız için onlara değinmeyeceğiz.

Nehiy sigası dilde, tercih edilen görüşe göre haram kılmaga delalet etmekte kullanılır. Cumhura göre nehiy, tahrim ifadesinde hakikattır. Bu, mutlak söylendiğinde böyledir. Eğer, onu hakiki manasından mecâzî manasına çevirecek bir delil bulunacak olursa, delilin gösterdigi mana anlaşılır[2251]. Nehiy sigası, karinelerin yardımıyla asıl manasından çıkıp mecâzî anlamlar ifade edebilir. Bu mecâzî anlamlarda nehyeden, nehyedilen şey ve kişi, yer ve zamanın da büyük bir önemi vardır.

Nehiy cümlesinin aslî anlamı dışında kullanılabilen anlamlardan biri *dua* anlamıdır[2252]: ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا (Bakara, 2/286), ربنا لا تزغ قلوبنا "Rabbimiz kalplerimizi eğriltme..." (Âl-i İmrân, 3/8) âyetlerinde olduğu gibi. Yine اللهم لا تشمت بي أعدائي ifadesinde emir lafzının anlamı tahrim değildir. dua yoluyla iltica söz konusudur, لا تغلب على أعدائي anlamı kastedilmektedir[2253].

Nehyin, birbirine denk olan iki kişiden biri tarafından digerine yapılması, *iltimâs* anlamını ortaya çıkarır. Rütbe ve konumca (ve yaşça) denk olan birinin digerine أيها الأخ لا تتوان عن تحصيل العلوم والمعارف şeklinde söylemesi gibi[2254]. Bir arkadaşa söylenen لا تضربْ غلامك، لا تعاقبه ifadelerinde ise *şefâat* anlamı vardır. ولا تحزَنْ عليهم ولا تكُ في ضَيْقٍ مِمّا يمكرون (Nahl, 16/127) ve إذ يقولُ لصاحبه لا تحزَنْ (Tevbe, 9/40) âyetlerinde *terfîh* anlamı, *rahatlatma* anlamı söz konusudur[2255].

[2250] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 320; Kazvînî, *Telhîs*, s. 170; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 50; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 187; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 109; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 83.

[2251] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 49.

[2252] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 320; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 49; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 187; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 84. Nehyin delalet ettiği anlamlar için ayrıca bakılabilir: Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 52.

[2253] Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 83; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 96; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 109.

[2254] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 320; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 49; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 187; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 110; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 85. Bir başka örnek: يا ابن أمّ لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي (Tâhâ, 20/94).

[2255] Rummânî, *Maânî'l-hurûf*, s. 83-84.

Nehiy sigası, لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم (Mâide, 5/101) âyetinde olduğu gibi *irşâd*[2256], ولا تحسبنّ الله غافلا عما يعمل الظالمون (İbrahîm, 14/42) âyetinde olduğu gibi *devâm*, ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء (Âl-i İmrân, 3/169) âyetinde olduğu gibi *beyân-ı âkıbet*[2257], لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم "Hiç özür dilemeyin. Siz inandıktan sonra, inkar ettiniz" (Tevbe, 9/66) âyetinde olduğu gibi *tey'îs* (ümitsizlige düşürme)[2258],

يا ليل طُلْ يا نوم زُل يا صبح قفْ لا تطلع

beyitindeki لا تطلع ifadesinde olduğu gibi temenni[2259] anlamı verebilir. Akılsız varlıklara yöneltilen emirler, temennî anlamı verirler.

Nehiy sigası, yukarıda sayılan anlamlardan başka, itaat etmeyen hizmetçiye لا تطع أمري söylenen sözde olduğu gibi *tehdît*[2260] (ve yine babanın oğluna لا تقلعْ عن عنادك، ولا تدرسْ دروسك demesi de böyledir), لا تلتفت وأنت في الصلاة denilmesinde *kerâhet*[2261] anlamı verir. Kerâhet anlamına başka bir örnek ولا تمش في الأرض مرحا (İsrâ, 17/37) âyetidir. Dikkat edilirse, burada bizce, mutlak olarak saga sola bakma ya da yürüme yasaklanmamakta, aksine kayıt getirilerek (وأنت في الصلاة ve مرحاً) bu söylenmekte ve kerâhet kastedilmektedir. لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم لا تمدن عينيك (Hicr, 15/88) âyetinde ise "kafirlere verilenler, az ve hakir şeylerdir" anlamında *hakîr ve küçük görme* söz konusu iken, لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم (Hucurât, 49/11) âyetinde *tevbîh* anlamı bulunmaktadır[2262].

Söylenenler ışığında اصبروا أو لا تصبروا (Tûr, 52/16) âyeti için tesviye anlamı zikredilebilir. Ancak hem emirde hem de nehiyde tesviye anlamını veren bizce emir ya da nehiy sigaları değil, *ev* edâtıdır. Şu da var ki, emir ya da nehiy sigaları ev ile birlikteki kullanımlarında vücûp ya da tahrim anlamı da ifade etmezler ve bu yönleriyle cümle düzeyinde yapısal çok anlamlılık oluştururlar.

Biz, emir sigasının olduğu gibi nehiy sigasının da *şart* anlamına delalet edebileceğini ve لا تكن رضاً فتعصر ولا يابساً فتكسر gibi ifadelerdeki fe-yi sebebiyyenin emrin şart manasında olduğunu gösterdiğini düşünüyoruz. Bu gibi ifadelerde emir ya da nehiy sigasının şart anlamı değil *tahzîr* (sakındırma) anlamı içerdiği de söylenebilir. "Yolun ortasından gitme, araba çarpar!" dediğimizde muhatabı uyarmış, bu sözü arabaya çarpılmaması için sakındırmak amacıyla söylemiş oluruz.

[2256] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 49; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıh* , s. 187. Başka örnekler için bkz. Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 110-111; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 86.

[2257] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 49-50.

[2258] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 50; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 87-88.

[2259] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 50; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 187; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 111; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 85.

[2260] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 320; Kazvînî, *Telhîs*, s. 170; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 50; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 187; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 112; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 88. Başka örnekler için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 306.

[2261] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 50.

[2262] Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 86-87.

cb- Haberî cümlelerde (İsim ve Fiil Cümlesi) Yapısal Çok Anlamlılık

Arap Dili'nde iki temel cümle yapısı vardır: İsim cümlesi ve fiil cümlesi. İsim cümlesi, en az iki ögeden, mübtedâ ve haberden oluşurken, fiil cümlesi de yine en az iki ögeden, fiil ve fâilinden oluşur. Arap dilcileri her iki cümle yapısının bu temel iki öğesini *umde* olarak değerlendirmişler ve bunları *müsnet* (bih) ve *müsnedun ileyh* ya da *mahkûm bih* ve *mahkûmun aleyh* isimleriyle isimlendirmişlerdir. Bu iki öğe, ister inşâ cümlesi olsun, ister haber cümlesi olsun her cümlede bulunmalıdır. Bunun dışındakiler ise *kayd* olarak takdir edilir. Bunlardan, fâil, naib-i fâil, haberi bulunun mübteda, kâne'nin ismi gibi aslı mübteda olanlar *müsnedun ileyh*; tâm fiil, merfûu ile yetinen mübteda, mübtedanın haberi, kâne ve benzerlerinin haberi gibi aslı mübtedanın haberi olanlar, isim-fiil, emir fiili yerine geçen (nâib) mastar ise *müsnet* olurlar. Muzâfun ileyh, mavsûlun sılası ve yukarıda zikredilenler dışındakilere yani kayıtlara gelince bunlar, şart ve nefy edâtları, mef'ûller (beş mef'ûl), hâl, temyîz, tevâbi' (sıfat, bedel, tevkid, atf) ve nevâsıh (kâne ve kardeşleri, inne ve kardeşleri)tır[2263].

Haber, söyleyeni tasdik ve tekzib etmenin caiz olduğu, söyleyene söylediği şey hakkında sâdık ya da kâzib diyebileceğimiz durumlardır. Bu da muhatabın mazi, mustakbel ya da dâim (geniş) bir zamandaki bir durumu anlatmasıdır: قام زيد، يقوم زيد، قائم زيد gibi. Haber, tasdîk ve tekzib yönüyle, vacip, câiz ve mümteni olabilir. Örneğin, النار مُحرقة ifadesi vâcib, لقي زيد عمراً ifadesi ise caiz, حملت الجَبَل örneği ise mümteni olan haberdir[2264]. Çünkü "Ateş yakıcıdır", "Zeyd, Ömerle karşılaşmış olabilir", "Dağın hamile kalması ise akla uygun değildir, mümtenidir".

Dilin birçok işlev ve anlam için kullanılabileceğini ve bu işlev ve anlamları da dilin hüküm bildiren en küçük birimi olan cümleyle sağlayabileceğini söylemiştik. Şimdi biz burada, cümlenin gelebileceği anlamları, Arap dili çerçevesinde ele alacağız. Söz konusu edilen işlev ve anlamlar, Arap Dili'nde, genellikle أغـراض الخـبر ya da أغـراض الإنشـاء gibi başlıklar altında ele alınmaktadır. Burada zikredeceğimiz maksatlar, haberle ilgili olanlardır. İnşâ cümleleriyle ilgili maksatlar, inşâî cümlelerde yapısal çok anlamlılık bahsinde ele alınmıştır.

Bu yaklaşımla, konuşmacının muhabata söylediği haber nitelikli sözden maksatı sadece *bildiri* olabilir. Bu durumda konuşmacı, cümlenin içerdiği hükmü muhataba aktarmayı amaçlar ve buna *faidetü'l-haber* denir حضر الأمير، لقد أصدر مجلس الوزراء مرسوماً بمضاعفة رواتب الموظفين gibi[2265]. Konuşmacı, muhataba söylediği haber nitelikli sözden maksatı bildiri olmayabilir ve böyle bir sözle, muhataba cümlenin içerdiği hükmü bildiği mesajını verir. Kur'ân'ı ezberleyen kişi için أنت حافظ القرآن demesi gibi, bu durum da *lâzımu'l-fâide* olarak adlandırılır[2266]. Bu tür ifadelerde karşıya yeni bir bilgi iletilmek amaçlanmaz.

Haberî cümleler, sadece yukarıda bahsettiğimiz iki işlev için kullanılmazlar, bunların dışında duruma göre başka birçok amaçlar da kastedilmiş olabilir. Hemen hatırlatmalıyız ki, haber uslubunun

---

[2263] Bkz. Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 139-140; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 48-49.

[2264] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 183.

[2265] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 166; Kazvînî, *Telhîs*, s. 40-41; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 49; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 32; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 146-147; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 56; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 40, 50-51.

[2266] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 166; Kazvînî, *Telhîs*, s. 40-41; et-Tıybî, *Tîbyân*, s. 49; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 32; Cârim-Emîn, *el-Belâgatu'l-vâzıha*, s. 146-147; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s.57-59; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 40, 51-52. Arap edebiyatında, gazel, övme, yerme, hicvetme gibi amaçlarla söylenen kasidelerin tümü haberî kelamın lâzımül fâide dahilindedir. Bkz. Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 60.

faidetül haber ya da lâzımul faide gibi bir anlam ifade etmediği durumlarda, kesinlikle bir inşâ anlamına delalet eder. Daha doğru bir ifadeyle cümlenin bildiri işlevi yanında daha birçok anlamlar da içerebilir. Tabiîdir ki, bu anlamların delaletinde en önemli şey yine karinelerdir.

Haber uslubuyla kastettiğimiz şey, emir, nehiy, arz-tahdid, istifhâm, medh-zemm, nida ve temenni-terecci gibi uslupların dışında kalanlardır. Yani mübteda-haberden ya da fiil ve fâilden oluşan ancak başına istifham, nehy vb. gibi edâtlar gelmeyen usluplardır. Haberî cümlelerde yapısal çok anlamlılık demek, haber cümlesinin asıl fonksiyonu olan faidetü'l-haber ya da lâzımul fâide anlamlarının dışında karinelerin belirleceği başka anlamlar ifade etmesi durumudur. Aşağıda görüleceği gibi, haber cümlesinin örneğin, emir, nehiy, istifham, taaccub, medh-zemm, arz-tahdid, recâ ifade etmesi, haberî cümlelerdeki yapısal çok anlamlılığı ortaya koyar.

Hem muhatıbın (konuşmacı) durumu, hem de muhatabın durumu, sözün söylendiği yer dikkate alındığında haber sigasının kullanılabileceği anlamlara geçmeden önce, bir sözün muhataba iletilirken muhatabın durumu dikkate alındığında ne gibi şeylere dikkat edilmesi, dolayısıyla söylenen sözün hangi çerçevede anlaşılması gerektiği üzerinde durmak istiyoruz. Burada zikredeceğimiz durum, konuşmacının sözü söylerken muhatabla ilgili olarak dikkate alması gereken durumlardır.

Kendisine söz söylenecek muhatab için üç durum söz konusudur. Ya (1) hükme karşı zihni boş olur (konudan habersizdir: câhil) ya (2) hüküm konusunda tereddütlü ve hükmü bilmeye istekli olur (müterreddid), ya da (3) tersine inandığından dolayı kendisine söylenecek sözün hükmünü inkarcı (münkir) durumda bulunur[2267]. Birinci durumda (haber ibtidâî) söz vurgulanmaz. Örneğin, أخوك قائم وما أبوك حاضر demek gibi[2268]. İkinci durumda (haber talebî) ise sözün hükmü güçlendirmek için tekid edilmesi güzel olur (güzel karşılanır). Örneğin, إن الأمير منتصر وما هو بمخذول gibi[2269]. Üçüncü durumda (haber inkârî) ise sözün bir ya da iki ya da daha fazla tekit edâtlarıyla, muhatabın hükmü inkar durumuna göre tekitlenmesi gereklidir. Örneğin, إن أخاك قادم أو إنه لقادم، أو والله إنه لقادم، أو لعمرى إن الحق ليس بخاف gibi[2270]. Şu halde, sözün tekitsiz olma, bir ya da daha fazla tekit edâtı içerme durumuna göre haber, birincide ibtidâî, ikincide talebî, üçüncüde ise inkarî olmaktadır[2271]. Sözün bu üç şeklin dışına çıkması, zahirin muktezasının dışına çıkmak olarak adlandırılır[2272]. Bütün bunların bir yeri ve bağlamı vardır.

[2267] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 170-171; et-Tıybî, *Tıybân*, s. 50-51; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 34-35; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s.164; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 71-72; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 37-38, 52-53.

[2268] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 170; Kazvînî, *Telhîs*, s. 41; et-Tıybî, *Tıybân*, s. 50; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 34; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 164; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 72; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 37-38.

[2269] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 170; Kazvînî, *Telhîs*, s. 41; et-Tıybî, *Tıybân*, s. 50; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 35; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 164; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 72; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 37-38.

[2270] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 170-171; Kazvînî, *Telhîs*, s. 41; et-Tıybî, *Tıybân*, s. 52; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 35; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 164; 72; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 37-38.

[2271] Kazvînî, *Telhîs*, s. 41-42; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 35; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 72; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 52-54. Tekit edâtları, inne, enne, lâm-ı ibtida, zamiru'l-fasl, tenbih harfleri, kasem, tekit nûnları, zâid hartler, lafzın tekrarı, kad ve şart emmâ'sı. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 35; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 61-71; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 55-60.

[2272] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 171. Hâl, sözün belirli bir şekilde söylenmesini gerektiren şey, durumdur: sözün belirli bir şekilde söylenmesini gerektiren durum, muhatap açısından gerçeğe uygun olsun ya da konuşmacı açısından, konuşmacının soru sormayan muhatabı, soru soran konumuna koymak gibi, gerçeğe uygun olmasın, değişmez. Zâhir-i hâl'de ise sözün öyle söylenmesini gerektiren durum gerçeğe uygundur. Zahir-i hâlin gerektirdiği her biçim, hâl'in gerektirdiği biçimdir. Ancak hâl'in gerektirdiği her biçim, zâhirin de böyle olmasını gerektirmez. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 36-37.

Sözler, bazı çıkarımlarla bazen muhatabın görünürdeki bağlamına hitap etmeyebilir. Bir diğer ifadeyle hâller, zahirin muktezasından çıkıp, sözün başka şekillerde söylenmesini gerektirebilir. Bu gibi durumlarda sözün söylendiği bağlamın ne gibi anlamlara delalet edebileceği görülebilir. Çünkü, uygun makamda uygun söz söylenilmesi, söylenen sözlerin makamlarını da gösterir.

1- Fâidetü'l-haber'i ya da lâzımu'l-fâideyi veyahut her ikisini bilen muhatap, bilgisi gereğince davranmadığı için cahil (bilmeyen) konumuna konulabilir ve söz, bu açıdan yaklaşılarak bilmeyene (câhil) hitap eder gibi söylenebilir. Namaz kılmanın vücubiyetini bilen ancak namaz kılmayana, bilgisi ışığında, bilmesinin gereği olarak onu yapmamasından dolayı yermek üzere الصلاة واجبة demek, babasına eziyen edene هذا أبوك şeklinde söylemek bu çerçeveye girer[2273].

2- Daha önceden, haberin cinsine işaret eden bir söz söyleyip, zihni boş olan (hükmü bilmeyen) müstereddit konuma konulabilir. Örneğin, ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون (Hûd, 11/37) âyetinde olduğu gibi. Çünkü, âyetin öncesinde gemi yapılması emredilmiş, sonra kendisine onlar için şefâat dilemesi nehyedilmiştir. Peygamber, soru soran biri olmamakla birlikte, müstereddit soru soran biri konumuna düşürülmüş, "Allah onları boğma hükmünü mü verdi?" şeklinde bir soru sorulmamakla birlikte, "Onlar, şüphesiz boğulacaklar" şeklinde cevap verilmiştir[2274].

3- Muhatap, iletilecek hükmü kabul etmez bir tavır içindeyse, bir diğer ifadeyle, üzerinde inkar alâmetleri zahir ise, zihni boş olan muhatabın münkir konumuna konulması mümkündür.

جاء شقيق عارضاً رمحه ان بني عمك فيهم رماح

beyitinde olduğu gibi. Şakîk, amcaoğullarının mızraklarını inkar etmiyor, ancak mızrağını omuzuna atmış olarak gelişi, onu inkar etmiş bir tavır içine koyuyor[2275].

4- Yine, hükümde müstereddit olanın, zihni boş olan kişi konumuna konulup, söz bu çerçevede söylenebilir. Örneğin, geldiği açıkça bilinmekle birlikte, yolcunun gelip gelmediği konusunda tereddüt edene, zihni boş kişiye söylercesine قدم الأمير şeklinde söylenebilir[2276].

5- Müstereddit olan, münkir konumuna konulur. Kurtuluşu uzak gören bir sâile talebî haber cihetiyle tekitsiz ya da tek bir tekit edâtıyla söylenilmesi gerekirken, inkârî haber cihetiyle birden fazla tekit edâtı kullanılarak إن الفرج لقريب şeklinde denilmesi bu çerçeveye girer[2277].

6- Bir diğer durumda ise, münkir, zihni boş birinin konumuna getirilir. Bu durum, muhatabın biraz düşünmekle inkarı zâil olacak kadar deliller bulunan kişiye hitaben söylenir. Örneğin, tıbbın

---

[2273] Kazvînî, *Telhîs*, s. 41; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 36.

[2274] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 173-174; Kazvînî, *Telhîs*, s. 42; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 51-52; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 36-37; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s.162-164; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 61. Başka örnekler için bkz. Yûsuf, 12/53; Tevbe, 9/103; Hac, 22/1 ve اعبد ربك إن العبادة حق له، واعبد ربك العبادة حق له gibi.

[2275] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 174; Kazvînî, *Telhîs*, s. 42-43; et-Tıybî, *Tibyân*, s. 52; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 37; Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 162-164; 62.

[2276] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 37.

[2277] et-Tıybî, *Tibyân*, s. 52-53; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 38.

faydasını inkar eden kişiye الطب نافع demek bu durumda söz konusudur[2278]. لا ريب فيه (Bakara, 2/2) ifadesi de bu duruma örnektir.

7- Son olarak zikredeceğimiz durum ise, münkirin müteredditt bir konuma konulmasıdır. Bu durumda muhatabın bir şeyi inkarı zayıf olduğunda, mutlak olmadığında söylenir. Edebin şerefliliğini inkarı zayıf olana إن الأدب شريف demek gibi. Haber, -hakkında bir tereddüt ve de inkar olmamakla birlikte- hükmün şerefliliğinden ve onu takviye etmek için de tekit edilebilir. Söze başlarken إن أُفضل ما نطق به اللسان كذا şeklinde söylemek gibi[2279].

Şimdi haber siğasının kullanılabileceği anlamlara geçebiliriz. Bunlardan birisi haber siğasında gelen ما أفعلَه yapısıdır. Örneğin, ما أحسنَ زيداً ifadesinde *taaccub* anlamı ortaya çıkmaktadır[2280]. ودِدتُك عندنا örneğinde ise *temennî* ifade eder. ما له عليّ حق ifadesinde *inkâr* anlamı vardır[2281].

Haber siğası, *emir* (talep) anlamında da gelebilmekte, haber siğası kullanılıp emir kastedilebilmektedir[2282]. Örneğin والمطلّقات يتربّصْنَ (Bakara, 2/234) âyetinde emir anlamında gelen bir haber yapısıyla karşılaşıyoruz[2283]. Kendisiyle bildiri kastedilmeyen emir anlamına والوالدات يُرضِعْن أولادَهن (Bakara, 2/233) âyetini de verebiliriz. Âyetin anlamı لترضع الوالدات أولادهن şeklindedir. Şu halde bu siğadan maksat, emzirmeyi annelerin yaptığını haber vermek değil, annelerin çocuklarını emzirmelerini emretmek[2284] ya da bu sürede (iki yıl) emzirmelerini tavsiyede bulunmaktır. Haber siğasıyla emir kastedilmesi, direk emir siğasıyla emrin kastedilmesinden daha beliğdir. Çünkü emir kastedilerek söylenen haber, emredilen şey sanki hemen sür'atle yapılmış bir konumda konularak bildiri şeklinde söylenmektedir[2285].

[2278] Kazvînî. *Telhîs*. s. 43; el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-belâğa*. s. 38; Cârim-Emîn. *el-Belâğatu'l-vâzıha*. s. 162-165; Atîk. *İlmu'l-maânî*. s. 63.

[2279] el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-belâğa*. s. 38.

[2280] İbn Fâris. *es-Sâhibî*. s. 183; Zerkeşî. *el-Bürhân*. II. 426. فعُل yapılarını da ekleyebiliriz. Kehf. 18/5 ve Saff. 61/3 âyetlerinde olduğu gibi. Bkz. Zerkeşî. *el-Bürhân*. II. 426. Taaccubun siğaları sadece ما أفعله وأفعِلْ به siğaları değildir. bunların dışında başka haber siğalarıyla da taaccub ifade edilebilir: لله درّه عالماً ve كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم gibi. Bkz: el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-belâğa*. s. 44.

[2281] İbn Fâris. *es-Sâhibî*. s. 183.

[2282] İbn Fâris. *es-Sâhibî*. s. 183-184; Kazvînî. *Telhîs*. s. 174; es-Sübkî. *el-İbhâc*. II. 21; Suyûtî. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. I. 1/74; et-Tehânevî. *el-Keşşâf*. II. 1467.

[2283] İbn Fâris. *es-Sâhibî*. s. 183-184; Zerkeşî. *el-Bürhân*. II. 401. 428; Suyûtî. *İtkân*. II. 764; et-Tehânevî. *el-Keşşâf*. II. 1467; Güzelhisarlı. *Menâfiu'd-Dakâik*. s. 95.

[2284] Zerkeşî. *el-Bürhân*. II. 401. 428. III. 409-412; es-Sübkî. *el-İbhâc*. II. 16. 21; Suyûtî. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. I. 1/74. *İtkân*. II. 764. Yûsuf. 12/47; Saff. 61/11 âyetlerinde de haber siğasıyla gelmiş emir anlamı vardr. Daha başka örnekler için bkz. Zerkeşî. *el-Bürhân*. II. 401-402. III. 409-412.

[2285] es-Sübkî. *el-İbhâc*. II. 21. III. 414; Suyûtî. *İtkân*. II. 764-765; et-Tehânevî. *el-Keşşâf*. II. 1467; Güzelhisarlı. *Menâfiu'd-Dakâik*. s. 95.

Haber sigası, *dua* anlamında da gelebilmektedir, örneğin عفا الله عنه ve رحمه الله ifadelerinde olduğu gibi[2286]. Yine إياك نعبد وإياك نستعين (Fâtiha, 1/4) âyetini lafız açısından incelediğimizde haber olduğu halde, فأعِنّا على عبادتك şeklinde bir anlama gelerek dua ve talep ifade ettiğini görürüz. Kişi, أستغفر الله der, ancak bununla اغفِرْ anlamını kasteder, yani bu haberî cümlede de dua anlamı vardır. Aynı şekilde, لا تثريبَ عليكم اليومَ يغفِرُ الله لكم (Yûsuf, 12/92) ifadesinde ve şairin

استغفرُ الله ذنباً لستُ مُحصِيَهُ ربَّ العبادِ إليه الوَجهُ والعملُ

beyitinde[2287] duâ anlamı söz konusudur[2288]. Mâzi fiilin dua anlamında kullanılırken, هداك الله لصالح الأعمال gibi ifadelerde görüldüğü gibi, iyimserlik duyguları ortaya konularak, hidâyet gerçekten olmuşçasına haber sigasıyla getirilmektedir. رزقني الله لقاءك gibi örneklerde ise bir istek açığa çıkarılmaktadır[2289]. قاتله الله ما أشعره! ifadesi ise *medh* için söylenen ve ifadenin delalet ettiği anlamı (Allah'ın öldüresicesi) gerçekleşmesi istenmeyen, aksine *taaccub* ifade eden bir kullanımdır. هَبِلَته أمه، ثكلته ifadeleri de böyle olup, kişinin atışta ya da yaptığı bir işte hedefi bulmasına duyulan taaccub durumunda söylenir[2290].

Edebten dolayı emir sigasından vazgeçilerek ينظر مولاي في أمري ويقضي حاجتي şeklinde söyleyerek de bir *istek* bildirilebilmektedir[2291]. Muzâri fiille yapılan dua anlamındaki istekler, edep çerçevesinde değerlendirilebilir. Örneğin اسمح لي يا سيدي بالإنصات خفضات yerine يسمح لي سيدي بالإنصات denilmesi daha edepli ve saygılıdır[2292].

Haber sigası, ذُقْ إنك أنت العزيز الكريم (Duhân, 44/4) âyetinde olduğu gibi *inkâr ve tebkît* anlamına gelebilmektedir[2293]. Yine şair, Cerîr'i hicvederek

أبلغْ جريراً وأبلغ مَن يُبَلِّغُه أني الأغرُّ وأني زهرةُ اليَمَن

şeklinde söylerken, Cerîr de şâiri *tebkît* ederek

أم تكن في وُسُوم قد وَسَمْتَ بها من حانَ موعظةٌ يا زهرةَ اليَمَنِ؟

[2286] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 184; Kazvînî, *Telhîs*, s. 174; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 432; Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 119. Ayrıca bkz. Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 165, 371. Münâfikûn, 4; Nisâ, 4/90; Mutaffifîn, 83/1 âyetleri de bu çerçevede değerlendirilir. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 432.

[2287] Beyit ya kimseye nisbet edilmemekte ya da farklı kişilere nisbet edilmektedir. Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 37; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Arab*, III, 111, IX, 124; Ya'kûb, *el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga*, VI, 279.

[2288] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 185; (Fâtiha, 1/1/5 için) Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 429; (Yûnus, 10/92 için) et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467.

[2289] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 71-72.

[2290] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 331; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, I, 229-230.

[2291] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 71.

[2292] Emîn, *İlmu'l-maânî*, s. 120.

[2293] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 184; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 428.

şeklinde cevap vermektedir. سبحان الله ifadesinde *tazim*[2294] anlamı varken, haberle, سنريهم آياتنا في الآفاق (Fussilet, 41/53) âyetinde olduğu gibi *vaat*, وسيعلم الذين ظلموا (Şuarâ, 26/227) âyetinde olduğu gibi *va'îd* (tehdîd)[2295] de kastedilebilmektedir.

Lâ-yı nâfiyenin bulunduğu bir haber cümlesi (*olumsuz cümle*) ile, *nehiy* anlamı kastedilebilir. Nasıl ki haber kipiyle emir ifade edilebilmektedir, aynı şekilde haber kipiyle nehiy de ifade edilebilir. Örneğin, لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها hadisinde[2296] siga, (nehiy anlamında) haber sigasıdır, çünkü تزوج lafzında cîm dammeli yani fiil merfûdur. Nehy olsaydı, iki sakinin birarada bulunmasından dolayı meksur olarak meczûm gelirdi[2297]. لا يَمَسُّه إلا المطهَّرون (Vâkı'a, 79) âyeti de haber sigasının *nehy* anlamına gelmesine[2298] bir örnektir. Aynı şekilde وما تُنفقون إلا ابتغاء وجه الله (Bakara, 2/272) âyetinde nehy anlamı vardır, لا تُنفقوا takdirindedir. Daha önceden söylediğimiz gibi, haberin emir, nehiy, dua vs. anlamlarda kullanılması, sanki olmuş ve ondan haber veriliyormuşçasına teşvikte mübâlağa kastedilmektedir[2299]. Nefy cümlesinin de *dua* anlamı vardır, لا قدّر الله gibi[2300]. رب لا تبارك في أولئك القوم gibi.

Yine, إني فقير إلى عفو ربي ifadesinde *istirhâm*, رب اني وهَن العظم مني ifadesinde *izhâr-ı za'f*, رب اني وضعتها أنثى وضعت بما أعلم والله ifadesinde *izhâr-ı tahassur ve tahazzun* anlamı verilmekte, gelene *sevinç belirtmek* ve gidene *şetamet göstermek* için, جاء الحق وزهق الباطل gibi bir ifade kullanılabilmekte, *yermek* için tökezleyene الشمس طالعة denilebilmektedir[2301].

Bir cümle bazen lafiz yönüyle haber olduğu halde, anlam yönüyle *şart ve ceza* olabilmektedir. إنّا كاشفو العذاب قليلاً إنكم عائدون (Duhân, 44/15) âyetine baktığımızda zahiren haber olduğunu görürüz, ancak anlamı إنّا إن نكشف عنكم العذاب تعودوا şeklindedir. Yine, الطلاق مرتان (Bakara, 2/229) âyeti de böyledir, manası من طلّق امرأته مرتين فليمسكها بعدهما بمعروف أو يسرّحها بإحسان demektir[2302].

Şart, bir şeyi bir şeye ta'lîk etmektir. Şart cümlesi ve cevap cümlelerinden oluşur ve hükmü tahsîs etmek için gelir. Ancak bazen şart, hükmü tahsis etmek için gelmez. Örneğin, واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون âyeti, babanın oğluna söylediği أضعني إن كنت ابني ifadelerinde kastedilen, hükmü tahsis etmek değil,

---

[2294] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 184.

[2295] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 184; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 428-429.

[2296] Bkz. İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, Kitâbu'n-nikâh, hadis no: 1872; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-ummâl*, V, hadis no: 13015, XVI, hadis no: 44648.

[2297] es-Sübkî, *el-İbhâc*, II, 21.

[2298] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 184; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 428. Bakara, 83; Bakara, 84 âyetleri de aynı çerçevede değerlendirilmelidir.

[2299] Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 403, III, 409-412; et-Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1467; Güzelhisarlı, *Menâfiu'd-Dakâik*, s. 95. Haber sigasının nehy anlamına geldiği örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Bürhân*, III, 409-412.

[2300] Hassân, *el-Lugatu'l-Arabiyye*, s. 371.

[2301] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 33.

[2302] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 184; Zerkeşî, *el-Bürhân*, II, 429.

me'mûr bih'e etken olan *sebebe tenbîh*tir[2303]. Bu sebeple diyebiliriz ki, şart cümlesi de her zaman şart anlamına delalet edecek değildir. Şu halde, şart cümlesi için de yapısal çok anlamlılık söz konusudur. Bir başka örnek verelim: عظِ الظالمين إن سمعوا منك Burada şart anlamı değil, aksine *istib'âd* anlamı, bir şeyin gerçekleşmesinin uzak olduğunun ifade edilmesi kastedilmekte, "seni dinlemeleri çok uzaktır" anlamına gelmektedir[2304].

Yukarıda anlattığımız bütün durumlar, haber sigasıyla gelen bir cümlenin, farklı anlamlara gelebileceğini göstermekte, dolayısıyla bir yapının çokişlevselliğinden söz edilebilmektedir. Aynı çerçevede *haber yapısının inşâ anlamında kullanılması*na değinmek üzere şu örneklere de bakmak istiyoruz. Çünkü bu yapılar, gerçekte lafzen haber şeklinde geldikleri halde dilek (inşâ anlamı) yerine kullanılmaktadır. Örneğin, *akd sigaları* (sözleşme kipi), bir işin yerine getirilmesinde tarafların rızasını ifade eder ve bu sigaların yansıttığı anlam, sözün söylenilmesi ile meydana gelir. *Aldım-Verdim* (أعطيت ـ قبلتُ) gibi ifadeler bu gruba girerler. Oysa henüz alınmamış ancak alınacak ve alınması için gerekli şartlar yerine getirilecektir. Bununla birlikte haber, bu gibi anlatımlarda inşâ yerine kullanılmaktadır[2305]. Ukûd, çoğunlukla mâzi fiillerle yapılır, بعت واشتريت ووهبت وأعتقت vb. gibi. Az da olsa mâzi dışındaki fiillerle de yapılmaktadır, أنا بائع وعبدي حر لوجهه gibi[2306].

Yeminler ve şehâdetler de bu gruba girerler. Örneğin, "Allah'a sığınırım" kabilinden lafızlarda haber kipi, dilek (inşâ) manası ifade eder[2307]. Kasem, vâv, ba, te harfleriyle ve bunların dışındaki bazı ifadelerle (لعمرك ما فعلت كذا gibi) anlatılmaktadır[2308].

III - ÇOK ANLAMLILIĞIN ORTADAN KALDIRILMASI

Bir sözün doğru anlaşılmasının olmazsa olmaz şartları, giriş bölümü ve birinci bölümde de sık sık üzerinde durduğumuz gibi, iletişime katılanların iletişime karşı istekliliği, göstergelerin amaçlı olması, iletişime katılanların benzer bir yaşantı birliğine sahip olması gibi unsurlar dışında, bir sözün nerede, kim tarafından, ne zaman, nasıl, niçin söylendiğinin ortaya konulması, söylenen sözün ne gibi bir etki yaptığının araştırılması gibi unsurlardır. Şimdi genel olarak çok anlamlılık olgusunun ortadan kaldırılması ile ilgili kısaca değineceğiz. Kısaca diyoruz, çünkü tezimizin başından sonuna kadar genel çerçevede bu konuya değindik.

Dilin kullanılmasından asıl amaç -bazı istisnaları olmakla birlikte-, bildirişim/iletişimdir. Dille ifade edilen bir bildirinin, bir fikrin karşı tarafa eksiksiz anlatılabilmesi için öncelikle, ses, sarf ve nahiv düzeyinde, telaffuz, siga ve terkiplerin, ses tonu ve yardımcı dil unsurlarının (jest ve mimiklerin) yerli yerinde ve doğru bir şekilde ve üstelik amaçlı kullanılması gerekir.Örneğin قلب yerine كلب diyecek olursak, muhtemelen yanlış anlaşılma olacaktır. Ancak, dinleyici içinde bulunan bağlama göre,

---

[2303] es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 381.

[2304] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 35.

[2305] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 55.

[2306] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 44.

[2307] Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 55.

[2308] el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 44.

konuşmacının كلب değil de قلب anlamını söylemek istediğini anlama ihtimali de vardır. Nitekim, daha konuşmacı sözü bitirmeden onun ne demek istediğini ve sözünü nasıl bitireceğini genelde kestirebiliriz. Ama, herşeyden önce, kelimelerin telaffuzunun doğru yapılması, cümledeki ögelerin yerli yerinde olması ve *za'f-ı te'lîf* dediğimiz bir olgunun söz konusu olmaması gerekir. Bununla birlikte cümleler de anlamlı olmalıdır. Örneğin افترست القطةُ الاسدَ، وقرأ الكلبُ الرسالة، وابتلع القلمُ الشجرةَ gibi ifadeler söz dizimi itibariyle ve gramer kurallarına uygunluk açısından doğru olmakla birlikte mantıksızdır, akla uygun düşmez. Buna karşılık, mantıksal açıdan cümle doğru olmakla birlikte, gramer açısından yanlış olduğu durumlarda, bazen aklımızla ve daha önceki tecrübelerimizle, cümlenin kastedilen doğru anlamını bulabiliriz. Örneğin, صلى الإمام بالمصلون (*el-musallûn* lafzı mecrûr olmalıydı) ve إن تسعى في الخير تنالُ ثواب ربك ifadelerindeki (şart ve cevab fiilleri meczûm olmalıydı) gramer yanlışlığına rağmen iletilmek istenen mesajı hayat tecrübelerimizle anlayabiliyoruz[2309].

Konuşmacının, bir anlamı anlatmak için, kelimeleri hakikî anlamları dışında kullanması ve istediği anlamı ifade edecek kelime seçimini iyi yapamaması sonucu oluşan terkipteki karışıklık olarak tanımlayabileceğimiz *manevî takid* te sözün anlaşılmasına engel teşkil eder. Örneğin, *lisân* kelimesi ile bazen dil (iletişim dizgesi) kastedilebilir ve وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه denilebilir, bu sahih ve fasih bir kullanımdır. Ancak, *lisân* kelimesiyle câsus anlamı kastedilirse بثّ اخاكم ألسنته في المدينة bu hatalı olur ve sözde manevî bir takid ortaya çıkar[2310]. Bu sebeple, manevî takid'ten de sakınmak gerekir. Burada *ayn* lafzının kullanılması ile böyle bir karışıklık çözülebilir.

Siyâk, bağlam, iletişimde çok anlamlılığı ortadan kaldıracak en önemli unsurdur. Zira, kelimenin, dahil olduğu siyak dışında bir hayatiyeti yoktur. Söz konusu siyak ister yazılı olsun ister sözlü farketmez[2311]. Çünkü, tek bir lafzın medlulü bile siyaktan siyaka göre değişiklik gösterir. Örneğin, farklı siyaklara konulan أُحبُّ lafzının delaletleri farklı olur: أحب وطني، وأحب بنتي، وأحب الصدق، وأحب السيارة أسرع من الدراجة، القطار أسرع من السيارة، الطائرة أسرع من القطار، الطار أسرع من الدراجة، الفاكهة، وأحب القراءة ... gibi. Yine الطائرة أسرع من السيارة gibi. Örneklerde verilen sevmek ve hızlılık kavramları, birlikte kullanıldığı ifadelere göre farklı değerler ifade etmektedir. Şöyle ki, ülkemi sevmem, kızımı ve doğruluğu sevmemden farklıdır, meyveyi sevmem de okumayı sevmemden farklıdır. Şu halde إن المرأة أجمل من الوردة ya da إن الوردة أجمل من المرأة gibi bir cümle, yerinde bir ifade değildir. Çünkü kadın için söz konusu olan güzellik kavramı ile çiçek için söz konusu olan güzellik kavramı farklıdır. Bu da demektir ki, bir kelimenin delaleti, ancak siyakı içerisinde belirlenebilir. Bu sebeple, terkip siyakı içerisinde müfret bir kelimenin anlamının araştırılması doğru değildir, bunun yerine bir kelimenin anlamının sırf siyak içerisine girmesiyle anlamında bir çeşit değişme olduğunu bilmemiz gerekir. Bir başka örnek olarak الإصلاح

[2309] Bkz. Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 26-27. Ayrıca bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 18.

[2310] Cârim-Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, s. 6-7; Atîk, *İlmu'l-maânî*, s. 19-23. Ayrıca bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 18.

[2311] Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 8.

kelimesini verebiliriz. Bu kelime farklı siyak ya da terkiplere sokulduğunda farklı delaletler taşıyacaktır. الإصلاح الاقتصادي، وإصلاح الخطأ، وإصلاح الكرسي، والإصلاح بين المتخاصمين gibi[2312].

Yine bağlamın içinde bir unsur olan sözü kimin kime söylendiğinin belirlenememesi sonucu ne gibi bir anlam farkı olabileceğine bir örnek verelim. Örneğin meczûm muzâri fiille birlikte kullanılan lâ, nehy anlamı yansıtan bir kalıptır. Bu kalıbın kim tarafından kime yönetildiği ise farklı anlamlar ortaya koyacaktır. Şu cümlelere bakalım: (1) لا تُطِعْ صديق السوء. (Öğretmenin öğrencisine sözü), (2) اللهم لا يُطِعْ عبدك هواه. (Zayıfın sözü), (3) لا تُطِعْني! (Adamın oğluna, kölesine sözü), (4) لا تُطِعْ مثل هذا. (Bir terbiyecinin temiz kalpli oğluna sözü), (5) لا تُطِعْ عمرا. (Meslektaşın meslektaşa (dostun dosta) sözü). Birinci cümlede lâ, nehy ifade eder, çünkü bu söz, bir öğretmenin öğrencisine söylediği bir sözdür. Aynı kalıp, ikinci cümlede dua ifade etmektedir, çünkü zayıf bir kişi tarafından daha güçlü bir kişiye yönetilmiştir, ربنا لا تؤخذنا إن نسينا أو أخطأنا (Bakara, 2/286) âyetindeki durum da aynıdır. Üçüncü cümlede ise tehdit ya da vaîd söz konusu edilmektedir. Bir adamın oğluna ya da kölesine söylediği ve muhtemelen oğlu ya da kölesinin kendisine itaat etmediği bir duruma binaen söylenmiştir. Dördüncü cümlede ise lâ, tenzîh ifade etmektedir, yani لأن مثلك لا يفعل هذا anlamı hükmündedir. Son cümlede ise iltimas talebi vardır, çünkü söylenen söz, bir dostun bir başka dosta, bir meslektaşın bir diğer meslektaşa söylediği bir sözdür[2313].

Dil, bir duygu, düşünce ya da olguyu her zaman açıkça ifade etme aracı değildir, aksine bazı durumlarda insanlar, duygu, düşünce ve olguları gizlemek için de kullanılır ve bu sebeple kapalılık ve gizlilik maksatlı olarak yapılabilir. Örneğin, rivâyete göre halife Vâsık, birilerine Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı konusunda görüşünü sorar. Halifenin Kur'ân'ın mahluk olmadığını söyleyenleri cezalandırdığını bilen kişi, soruya önce cevap vermez. Halife soruyu tekrarlayınca bu sefer من تعني يا أمير المؤمنين؟ diye sorar. Halife, إياك diyince, bu sefer, cevaben مخلوق şeklinde cevap verir. Burada soruya cevap veren kişi, görünüşte halifeye Kur'ân'ın mahluk olduğu şeklinde cevap vermiş gibi olmaktadır, ancak Kur'ân'ın değil de kendisinin mahlûk olduğunu kastetmektedir. Bir başka ifadeyle, bu cevap, her iki ihtimale de uygundur. Bir başka rivâyete göre halifelerden biri, imamlardan birisinden minbere çıkıp Ali b. Ebi Tâlib'e lanet okumasını ister. İmam'a bunu söylemek ağır gelir. Ancak, minbere çıkar ve لقد أمرني الخليفة أن ألعن عليّاً، لعنة الله عليه der. Her iki olayda da, kapalılık kasten yapılmaktadır. Sözü söyleyen, lafzın delalet ettiği muhtevayı bilmektedir ve söylediğinin de bilincindedir[2314].

Toffler de aynı olguya diplomatik ifadeler çerçevesinde yaklaşarak şunları söylemektedir: Diplomatik ifadeler o kadar yuvarlak kullanılır ki herkes neticede kendisine göre birşeyler anlar. Böylelikle sözün sahibi ileride, sorumlu tutulmaktan kendisini kurtarabilecek yorumlar yapabilir. Buna *genelleme taktiği* denir. Bilhassa bürokratların ve muhalefetin itiraz edebileceği bölümler havalı bir

---

[2312] Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 31-34.

[2313] Krş. Nahhas, *el-Edavâtu'n-nahviyye*, s. 73-74.

[2314] Süleymân, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 16.

soyutlukla maskelenir. Diplomatik mesajlar bunun örnekleriyle doludur. Bunların, çoğu zaman beyni uyuşturan bir üslupla yazılmalarının sebebi de budur[2315].

Bir benzeri durum da ilgâz'da yani bilmece türü şeylerde söz konusudur. İki anlamlı bir ya da daha fazla lafız, kasıtlı ya da kasıtsız olarak söylenmektedir: ما تقول فيمن توضأ، ثم لمس ظنبر نعله؟ şeklinde sorulur ve انتقض وضوءه بفعله şeklinde cevap verilir. Bu ifadedeki kapalılık, *na'l* lafzının hem ayakkabı hem de zevce anlamına gelebilmesindendir. İfadede kastedilen anlam ise zevce anlamıdır[2316].

Tezimizde iki tür çok anlamlılıktan bahsettik: Sözcüksel çok anlamlılık, yapısal çok anlamlılık. Sözcüklerin çok anlamlılığı cümle içine girdikten sonra, diğer ögelerle olan ilişkileri dahilinde yani lafzî karinelerle ve bununla birlikte sözcüğün içinde geçtiği cümlenin söylendiği bağlamla ortadan kaldırılabilmektedir. Yapısal çok anlamlılık ise üç düzeyde söz konusudur: Sarf düzeyinde, nahiv düzeyinde ve belağat düzeyinde. Sarf ve nahiv düzeyindeki yapısal çok anlamlılık yine lafzî karinelerle, diğer ögelerle olan cümle içi ilişkiler dikkate alındığında çözülürken, belagî düzeydeki yapısal çok anlamlılık ancak bağlamla, hâl karinesiyle çözülebilir.

Arap Dili'nin sözdizim yönüyle esnek olması, bir ifadenin birkaç farklı yolla ifade edilebilmesi, kelimelerdeki ve yapılardaki çok anlamlılık yönü vb. gibi özellikler, bu dile nisbet edilebilecek bir eksiklik olamaz. İbn Hişam'ın *Muğni'l-lebib* adlı eserini okuyanlar, Arapça'nın ifadede ne denli kesinlikten uzak bir dil olduğu izlenimine sahip olabilirler. Ancak bahsettiğimiz bu çok anlamlılık, anlatım genişliği ve anlam çerçevelerinin genişliği, daha önce de bahsettiğimiz gibi bir dilin eksiği değil aksine bir meziyetidir ve bahsedilen çok anlamlılık olgusu her dilde, her gelişmiş dilde söz konusudur[2317]. Dilde, çok anlamlılığın bir anlam bulanıklığına ya da kargaşasına sebep olması ise karinelerin (lafzî, manevî, maddî, aklî) ve bağlamların (hâl karinesi) belirlenmemesinden kaynaklanır. Ayrıca, bir sözün kapalı olması dinleyiciden de kaynaklanabilir. Zira, sözü dinleyenin anlama kapasitesi, zeka durumuna, konuşmanın yapıldığı dilin formlarına, konuşmayı yapanın mensup olduğu sınıfın terminolojisine âşinalığının farklı oluşuna, bir diğer ifadeyle konuyla alâkalı önbilgiden yoksun oluşuna göre de değişiklik arz eder.

[2315] Bkz. Alan, *Lisan ve İnsan*, s. 27.

[2316] Süleymân. *Medhal ile ilmi'd-delâle*, s. 17.

[2317] Krş: Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 153.

SONUÇ

Toplumsal bir olgu olan dil, öncelikle toplumu ve toplum da öncelikle iletişimi şart koşar. Bu yönüyle dilin temel fonksiyonu iletişimdir; insanlararası duygu, düşünce ve isteklerin aktarımını yapar. Ancak dili sadece iletişim düzeyinde düşünmek, dilin konumunu hafife almak olabilir. Bu sebeple, dil toplumun sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda onları etkileyen bir birimdir. Toplum dili etkilerken dil de toplumu etkiler. Bir diğer ifadeyle, dil olmadan düşünce de olamaz. Dil-düşünce içiçedir.

Bir dilin iletişim işlevini görmesi, bu dili konuşanların ve dialoğa katılanların bazı durumların farkında olmaları ile sağlanabilir. Kısaca kim, kime, neyi, nasıl, niçin, nerede, ne zaman ve hangi şartlardan etkilenerek söylediği, dolayısıyla karşı tarafında iletilen bir bilgiyi nasıl yorumlayıp, iletilen söze karşılık nasıl bir tepkide bulunduğu gibi faktörler, bir sözün en iyi şekilde anlaşılmasının şartlarıdır. İletişime istekli olmak, iletişimde kullanılan göstergeler üzerinde uzlaşılmış bulunmak, iletişim esnasında gürültü (ضجّة) olarak adlandırdığımız bozucu etkenlerin bulunmaması, iletişimin diğer şartları arasındadır.

İnsanlar, gördükleri, hissettikleri, farkına vardıkları nesneler ve olgular hakkında zihinlerinde oluşturdukları kavramlara karşılık olarak bir lafız vazederek, söz konusu nesne olmadığı halde ondan bahsedebilmekte, böylece kısa yoldan ihtiyaçlarını giderebilmektedir. Bu ihtiyaç, sadece bilgi aktarımı değil aynı zamanda salt iletişim, duygu iletişimi de diyebileceğimiz durumlardır aynı zamanda.

Lafız yani kelime, dilin temel taşı, dilin olmazsa olmaz ögesi olmakla birlikte, dili yansıtan en küçük birim cümledir. Çünkü, bir yargı, bir hüküm ya da herhangi bir durum, ancak cümle ile; kelimelerin birtakım dilbilgisel kurallar dahilinde biraraya gelerek oluşturdukları yargı, duygu ve bilgi birliği ile anlatılabilir.

Bir kelime, sözlük içerisinde birden fazla kavrama, anlama karşılık olarak geldiği görülür. Bu, kelimenin farklı bağlamlarda, farklı cümle kuruluşlarında, farklı anlatım biçimlerinde, birden fazla anlama gelebileceğini gösterir. Nitekim, sözlükteki bir kelimeye karşılık gelen anlamlar da, o kelimenin farklı terkip ve bağlamlarda cümle içine konulmuş halindeki anlamlardan birisidir. Bu anlamlar, kelimenin cümle içine konulduktan sonra oluşabilecek muhtemel anlamları yansıtır. Bu yönüyle, sözlükteki tüm kelimeler, çok anlamlıdır. Biz bu duruma, sözlüksel çok anlamlılık adını veriyoruz. Şu da var ki, bir kelime, cümle içine girdikten sonra, sözlükteki muhtemel anlamlardan sadece birini yansıtır. Muhtemel anlamlardan birinin belirlenmesi ise cümle içindeki söz-içi lafzî ve manevî karineler ve söz-dışı hâl karineleri ile, toplumsal, tarihsel, durum gibi çeşitlere de ayrılan geniş anlamıyla bağlamla sağlanır. Daha önceden de işaret ettiğimiz gibi, sözlükteki bir kelimeye karşılık olarak verilen anlamlardan her biri, kelimenin farklı terkip ve bağlamların kazandığı bir anlamdır. Eğer böyle olmasaydı, yani, kelime cümle içine girdikten sonra sözlükte belirtilen anlamlardan herhangi birisiyle belirlenemeseydi, bu durumda ne bir sözlük hazırlanabilirdi, ne de dilin temel fonksiyonu olarak gördüğümüz iletişim sağlanabilirdi.

Sözcüksel çok anlamlılık, Arap Dili'nde mecâz genel başlığı altında incelenmektedir. Bir lafız, delalet ettiği kavramıyla ilişkili olduğu başka kavramları da yansıtabilir. Bu ilişki, benzerlik ilişkisi olursa istiâre, benzerlik dışında birçok çeşitleri bulunan başka bir tür ilişki olursa mecâz-ı mürsel olarak adlandırılır. Teşbihte zikredilen bazı örnekler de istiâreden, dolayısıyla mecâzdan sayılmaktadır. Bir lafzın hakikat cihetiyle, birden fazla anlama gelmesi olarak kısaca tanımlanan iştirâk da sözcüksel

çok anlamlılık dahilindedir. Kinâye ise, yine mecâzın bir türü olup, lafızla, hem hakiki hem de mecâzî anlamın kastedilmesi durumudur.

Dilde, iletişimi bozucu etken olarak görüle-bilecek tek faktör, sözcüklerin çok anlamlılığı değildir, bunun yanısıra, kelimelerin kendi anlamlarıyla ilgili olmayan, fakat, kelimenin siga yapısından, kelimelerin terkiplerinden ve yine cümle kuruluşlarından kaynaklanan yapısal çok anlamlılık türü de söz konusudur. Sözcüksel çok anlamlılıkta olduğu gibi, yapısal çok anlamlılık da genelde bağlam çerçevesinde çözülebilmektedir. Yine de, bazı örnekler, ister sözcük ister cümle düzeyinde olsun, kastedilen anlamın sadece mütekellimde olduğunu göstermektedir.

Önsözde de değindigimiz gibi, çok anlamlılığın bir iletişim problemi olması sebebiyle, Giriş bölümünde insanın dil ile ilişkileri çerçevesinde dil çalışmaları, dilin tanımları, dilin temel fonksiyonu olan iletişim ve bu iletişimin gerçekleşme unsurları, iletişimi bozan faktörler ve anlama faaliyeti ve temel unsurları ele alınmıştır. Her ne kadar iletişim, konuşmacıdan başlasa da muhatapta, alıcıda bittigi ve bu sebeple bizim bildiklerimizin karşıdakinin anlayacağı kadar olduğu üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde, kavram ve kavramla ilişkili olan olgular (adlandırma, kavramlar arası ilişkiler ve çağrışım ilişkileri gibi) ve delalet üzerinde durulmuş, anlam çerçevesinde ise anlam, anlamın türleri, daralma, genişleme, genelleşme, iyileşme ve kötüleşme yönüyle anlam değişmeleri ele alınmış, anlam değişim ilişkilerine değinilmiş, çok anlamlılıkla direk fakat ters ilişkisi olan eş anlamlılık ve tek anlamlılık değerlendirilmiştir. Eş anlamlılığın, ilke olarak ve dilin vazedilmesinin gayesine ters düşmesinden dolayı mümkün olmadığı ve bunun yanısıra duygu değeri, tasarım ve tasavvurlar da gözetildiğinde bu olgunun gerçekleşemeyeceği ifade edilmiş, fakat, iletişim gerçeğinin, insanların bir kavramı, kendi lafzıyla olmasa da başka bir lafızla ifade edebilme ihtimalinin gözardı edilemeyeceğinden yola çıkılarak, yine de bu olgunun mümkün olabileceği anlatılmıştır.

İkinci bölümde, karine kavramı üzerinde durulmuş, lafzî, manevî, aklî, hâlî, maddî ve aklî olmak üzere çeşitlere ayrılmış, hâl karinesi günümüzdeki bağlam kavramı çerçevesinde düşünülmüş, karinelerin anlamı belirleyicilik özelliklerinden bahsedilmiştir. Bir anlamın belirlenmesi ise sadece bir karine ile belirlenebileceği gibi, bazen birden fazla karineye ihtiyaç duyulabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, bazı karinelerin bazı karinelere gereksinim bırakmayabileceklerine de işaret edilmiştir. Bu olgu ise karinelerin yardımlaşması başlığı altında ele alınmıştır. Söz bütünlügü de karinelerden sayılmıştır.

Üçüncü bölümde, çok anlamlılığın oluşumu incelendikten ve tanımı da ortaya konulduktan sonra, Arap Dili'nde sözcüksel çok anlamlılığa konu olabilecek alanlar tek tek ele alınmış (teşbih, mecâz ve çeşitleri, müşterek, kabileler arası lugat farklılıkları vb.), daha sonra çok anlamlılığın ikinci türü olan yapısal çok anlamlılık ve bunun Arapça'daki örnekleri üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Üçüncü bölümde bu konular üzerinde durulurken, zaman zaman karinelere de değinilmiş, kastedilen anlamın belirlenmesinde karinelerin fonksiyonlarına işaret edilmiştir.

Yapılan bu çalışma şunu ortaya koymuştur: Hiçbir söz, laf olsun diye söylenmez. Söylenen her bir sözün iletişimde bir değeri vardır. Bir sözle kastedilenin anlaşılabilmesi için sadece lafzın anlamını bilmek yetmez, bununla birlikte söz oyunları diyebileceğimiz mecaz ve çeşitlerinden haberdar olmak ve bir sözle kastedilebilecek anlamları bu söz oyunları çerçevesinde tahlil etmeye çalışmak, ama her şeyden önce sözün bağlamını ortaya koymak gerekir.

İletişimde/bildirişimde aktif taraf konuşmacı gibi görünse de, aslolan dinleyicidir. Çünkü biz ne söylersek söyleyelim, ne kastedersek kastedelim, iletilmek istenen ancak dinleyicinin/karşı tarafın anlamış olduğu şeydir. Bu sebeple, söylenen sözün karşı tarafa da uygun olup olmadığı da dikkate alınmalı, kastettiğimiz anlamın karşı tarafa aktarılırken, muhtemel yanlış anlamalar da ortadan kaldırılmalıdır. Yanlış anlamaları ise en önemlisi, sözcük ya da yapısal olarak ikiye ayırdığımız çok anlamlılık olgusu oluşturmaktadır. Tez boyunca da anlattığımız gibi, böyle bir ihtimale meydan vermemek için, iletilen mesajın hedefine doğru olarak ulaştığından emin olunması ve bu amaçla, mümkün olabilecek her türlü karinenin (lafzî, manevî, maddî, aklî, hâlî) seferber edilmesi gerekir.

Son olarak Karine bölümünde zikrettiğimiz belağatın tanımını ve Arapların özlü iki sözünü tekrarlamak istiyoruz:

"Belâğat, bir sözün söylendiği yere ve muhatab edilen kişilere uygun olmakla birlikte, anlamın, kişide büyük bir etki bırakacak şekilde sahih ve fasîh bir ibareyle açıkça anlatılmasıdır".

لكل مقام مقال ولكل كلمة مع صاحبتها مقام

KAYNAKLAR

Kur'ân-ı Kerim.

Abduh, Davud, *Dırasât fî ilmi'l-lugati'n-nefsî*, Birinci baskı, Matbuatu câmiati Kuveyt, 1984.

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1987.

Abdusselâm, Hasan, "*Hasâisu'l-Lugati'l-Arabiyye*", ss. 50-51, el-Mecelletu'l-Arabiyye, Şa'bân, Riyâd, 1414 h.

el-Acem, Refik, *el-Mantık inde'l-Gazâlî* (fi eb'âdihi'l-Aristovîyye ve husûsiyyâti hi'l-İslâmiyye), Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1989.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241 h.), *Müsnedu Ahmed*, Dâru'l-maârif, Mısr, 1980.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Altıncı baskı, İnkılâp kitabevi, İstanbul, ts.

Akerson, Fatma Erkman, *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma* (Bizim dilimizden öteki dile-Öteki dilden bizim dilimize), ABC Kitabevi, İstanbul, 1989.

Aksan, Doğan, *Türkçenin Sözvarlığı (Türk Dilinin Sözcükbilimiyle İlgili Gözlemler, Saptamalar)*, Engin Yayınevi, Ankara, 1996 (Türkçenin Sözvarlığı).

_____, Anlambilim *(Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi)*, Engin Yayınevi, Ankara, 1998 (Anlambilim).

_____, *Türkçenin Gücü (Türk Dilinin Zenginliklerine Tanıklar)*, Bilgi Yayınevi, Üçüncü basım, (Birinci basım 1987), Ankara, 1993 (Türkçenin Gücü).

_____, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili (Dilbilim Açısından Bakış)*, Şafak Matbaacılık, Ankara, 1993 (Şiir Dili ve Türk Şiir Dili).

_____, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, İkinci basım (İlk baskı, 1971), Ankara, 1978 (Ana Çizgileriyle Anlambilimi).

_____, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I-III, İkinci ve dördüncü baskı, TDK Yayınları, Ankara, 1990 (Her Yönüyle Dil).

Alan, Yusuf, *Lisan ve İnsan*, T. Ö. V. Yayınları, İzmir, 1994.

Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine* (Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri), Şule Yayınları, İstanbul, 1996.

ael-Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Yemenî, *Kitâbu't-tırâz* (el-mütedammin li-esrâri'l-belâgati ve ulûmi hakâiki'l-i'câz) (Müracaat: Muhammed Abdisselâm Şâhîn). Birinci baskı, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1995 (et-Tırâz).

Ali, Mustafa İbrahim, "*el-Müştereku'l-lafzî inde Ebi'l-Ameysel el-A'râbî* (Dırâsetun fi kitâbi mâ ittefaka lafzuhu ve ihtelefe ma'nâhu), ss. 383-439, Mecelletu külliyeti'l-âdâb, S. 63, Kâhire, 1994.

Ali el-Muttakî, Alaeddin (ö. 975 h.), *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-ahvâli ve'l-ef'âl*, İkinci baskı, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1986 (Kenzu'l-ummâl).

el-Alvânî, Mustafa, "*Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)*", (Çev. Galip Yavuz), C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi I, ss. 231-236, Sivas, 1996.

Atîk, Abdulazîz, *İlmu'l-beyân*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.

_____, *İlmu'l-bedî'*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.

_____, *İlmu'l-maânî*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.

Aristoteles, *Retorik* (Çev. Mehmet H. Doğan), Üçüncü baskı, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Arvasi, S. Ahmet, *Kendini Arayan İnsan*, Toker Matbaası, İstanbul, 1968.

Atademir, H. Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜ İF Yayınları, Ankara, 1974.

Aytaç, Bedrettin, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1994.

el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer (ö. 1093 h.), *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbu Lübâbi Lisâni'l-Arab*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-XIII (son iki cilt fihrist), Üçüncü baskı, Mektebetü'l-hâncî, Kâhire, 1989 (Hizânetü'l-Arab).

Baltaş, Zuhal-A. Baltaş, *Bedenin Dili* (İletişim Becerilerinizin Anahtarı, Sessiz Diliniz), Onyedinci basım (İlk basım, 1992), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

Banguoğlu, Tahsin, *Türkçenin Grameri*, Beşinci baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

Barthes, Roland, *Göstergebilimsel Serüven*, (Çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat), Üçüncü baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Başkan, Özcan, *Bildirişim, insan-dili ve ötesi*, Birinci baskı, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1988 (Bildirişim).

_____, *Lengüistik Metodu*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1967.

Bayrav, Süheylâ, *Yapısal Dilbilimi*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969.

Belâsî, Muhammed es-Seyyid Ali, "*et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd ve eseru küllin fi numuvvi'l-Arabiyye*", ss. 105-117, el-Lisân el-Arabî ("et-Terâdüf ve'l-müştereku'l-lafzî ve't-tezâd").

el-Beyûmî, Seyyid Mersî İbrahim, *Fethu'l-habîr fi edavâti't-tefsîr*, Birinci baskı, Dâru ebi'l-mecd, 1987 (Fethu'l-habîr).

Berke Vardar yönetiminde (Nüket Güz, Emel Huber, Osman Senemoğlu, Erdim Öztokat), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Abc Kitabevi, İkinci basım, İstanbul, 1998.

Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâğât)*, İkinci baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989.

Bingöl, Abdülkuddûs, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, MEB, İstanbul, 1993.

Birand, Kâmiran, *Mânevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, Türk Tarih Kurumu Basımevi - Ankara, 1960.

Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Altıncı baskı, Akçağ, Ankara, 1996.

Boucher, David, "*Geçmişi Yaratmak*", Emel Matbaacılık, Ankara. -İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott'ın Tarih Felsefesi- (Çev. Kubilay Aysevener), *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, S. 10, ss. 46-68, Aralık-1993.

Bozkurt, Fuat, *Türkiye Türkçesi*, Birinci baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, Kasım-1995.

Bulut, Ahmet, "*Arap Dilinde İlk Siga Meselesi*", UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 7, S. 7, ss. 709-735, Bursa, 1998.

el-Buhârî (ö. 256 h.), *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1987.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

_____, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İkinci baskı, Kitabevi, İstanbul, 2000.

Ca'fer, İhsân Muhammed, "*Nisbetu'l-elfâz lil-maânî inde'l-manâtıkati'l-Arab*", et-Turâs el-Arabî, S. 47, ss. 135-139, Şevvâl, Dımeşk, 1992.

el-Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr (ö. 255 h.), *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk: Hasan es-Sendûbî), I-II (1-2/3-4), Birinci baskı, Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrut, 1993.

el-Cârim, Ali, Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991.

Cary, Edmond, *Çeviri Nasıl Yapılmalı*, (Çev. Mete Çamdereli), İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

Catford, C., *"J. R. Firth ve İngiliz Dilbilimi"* (Çev. Ömer Demircan) Dilbilim Seçkisi (Günümüz Dilbilimiyle İlgili Yazılardan Çeviriler) İçinde, ss. 41-50, (Yayıma Hazırlayan: Doğan Aksan), TDK Yayınları, Ankara, 1982.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlu*, Onbirinci baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

el-Cevâlîkî, Ebu Mansûr Mevhûb b. Ahmed (ö. 540 h.), *Mâ câe ala Fealtü ve Ef'altü bi ma'nen vâhid müellef ala hurûfi'l-mu'cem*, (Thk: Mâcid ez-Zehebî), Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1982 (Kitâb Fealtü ve Ef'altü).

Cevdet Paşa, Ahmet (ö.1895), *Mi'yâr-ı Sedâd*, (Mantık Metinleri 2 içerisinde, hazırlayan: Kudret Büyükcoşkun), İşaret Yayınları, İstanbul, 1998.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Birinci baskı, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.

Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim-*, İnsan Yayınları, (Çev. Murat Çiftkaya), İstanbul, 1995 (Kelimelerin Büyülü Dünyası).

Cündioğlu, Dücane, *Kur'ân'ı Anlama'nın Anlamı (Hermenötik Bir Deneyim I)*, Dördüncü baskı, Kitabevi, İstanbul, 1998.

_____, *Sözlü Kültür'den yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, Birinci baskı, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1997 (Anlam'ın Tarihi).

_____, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân -Hermenötik Bir Deneyim* (II)- İkinci baskı, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1997 (Anlamın Buharlaşması).

_____, *Sözün Özü-Kelâm-ı ilâhî'nin tabiatına dâir-*, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1996 (Sözün Özü).

el-Cürcânî, Ebu Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed (ö. 471/474? h.), *Delâilu'l-i'câz*, (Talik: Ebu Fehd Mahmûd Muhammed Şâkir), Üçüncü baskı, Matba'atu'l-Medenî-Kahire, Dâru'l-Medenî-Cidde, 1992.

_____, *Esrâru'l-Belâğa*, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1991.

Çağlar, Güna, *"Bildirişme ve Dil: Dilin Nitelikleri"*, Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I, TDK Yayınları, Ankara 1980.

Çelebi, Muharrem, "*Arapça'da Ezdâd Meselesi*", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV, İzmir, 1987.

Çetin, Mustafa, *İlahî Mesaj ve Yorumu*, Birinci basım, Fakülte Kitabevi, Isparta, 1998.

Çiftçi, Adil, "*Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama Sorunu'*", ss. 53-60, İslâmiyât, c. 1, S. 2, Ankara, Nisan-haziran 1998 (Fazlurrahman ve Anlam).

Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Asa Kitapevi, Bursa, 1997.

ed-Dârimî, Ebu Muhammed ed-Dârimî (ö. 255 h.), *Sünenu'd-Dârimî*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.

Dayf, Şevkî, *el-Belâğatu, tatavvur ve târîh*, Sekizinci baskı, 1992.

Demir, Hilmi, *"Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni"*, Dinî Araştırmalar, c. 1, S. 2, ss. 137-163, Ankara, Eylül-Aralık 1998.

Demir, Necati, *"Dil'de Doğruluk ve Yanlışlık Kavramlarının Mantıksal ve Epistemolojik Temelleri Üzerine"*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi I, ss. 259-266, Sivas, 1996.

Demirezen, Mehmet, *"Türkçe'ye İngilizce'den Geçen Sözcükler ve Eşanlamlılık"*, Dilbilim Araştırmaları 1991, ss. 133-136, Hitit Yayıncılık, 1991 ("Eşanlamlılık").

Denâ', Muhammed Halîfe, *Kırâatu'n-Nusûsi't-Turâsiyye* (İşkâliyyât ve Davâbıt), Menşûrâtu külliyeti'd-da'veti'l-İslâmiyye, 1993.

Dîvânu Cemîl Büseyne (Cemîl b. Ma'mer el-Uzrî, ö. 82 h.), (Derleyen ve thk. İmîl Bedî' Ya'kûb), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1992.

Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî (Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Ca'fî el-Kûfî, ö. 354 h.), (Şerh: Mustafa Sebîtî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-II, Beyrut, 1986.

Dîvânu Hassân b. Sâbit, (Şerh ve takdim: Abde' Ali Mehennâ), İkinci baskı, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1994.

Dîvânu İmri'i'l-Kays, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Beşinci baskı, Dâru'l-maârif, Kâhire, ts.

Dilâçar, A., *Dil, Diller ve Dilcilik*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1968.

Doğan, Mehmet, *Dil Kültür Yabancılaşma*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990.

Ebu'l-Bekâ, Eyyûb Musa el-Hüseynî el-Kefevî (ö. 1094 h.), *el-Külliyât - Mu'cem fi'l-mustalahâti'l-furûki'l-luğavîyye*, (Thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mudarî), Birinci baskı, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1992 (el-Külliyât).

Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275 h.), *Sünenu Ebî Dâvud*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, ts.

Ebu Sa'd, Ahmed, *Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârâti'l-ıstılâhiyyeti'l-arabiyye el-kadîmu minhâ ve'l-müvelled*, Birinci baskı, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987 (Mu'cemu't-terâkîb ve'l-ibârât).

Eldemir, Aysu, "*Saussure'den Sonra Yapısal Dilbilimde Sözdizimi Konusundaki Tutumlar, Yöntemler ve Dönüşümlü Üretimsel Dilbilgisinde Chomsky*", Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I, ss. 129-148, TDK Yayınları, Ankara, 1980 ("Sözdizimi ve Chomsky").

Emîn, Bekrî Şeyh, *el-Belâğatu'l-arabiyye fi sevbihe'l-cedîd - İlmu'l-beyân*, Üçüncü baskı (Birinci baskı, 1982), Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1990 (İlmu'l-beyân).

Emîn, Bekrî Şeyh, *el-Belâğatu'l-arabiyye fi sevbihe'l-cedîd - İlmu'l-maânî*, Üçüncü baskı (Birinci Baskı, 1982), Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1990 (İlmu'l-maânî).

_____, *el-Belâğatu'l-arabiyye fi sevbihe'l-cedîd - İlmu'l-bedî'*, Birinci baskı, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987 (İlmu'l-bedî').

Erkman, Fatma, *Göstergebilime Giriş*, Birinci baskı, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enst. Temel İsl. Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, Ankara, 1998.

Felsefe Sözlüğü, İvah Frolov Yönetiminde Bilimler Akademisi, (Çev. Aziz Çalışlar), İkinci basım, Cem Yayınevi, İstanbul 1997.

Ferrâ, Ebu Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd (ö. 207 h.), *Maânî'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru's-surûr, I-III, Beyrut, 1955.

Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler (İnsan Bilimlerinin bir Arkeolojisi)*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Birinci baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

Fück, Johann, *el-Arabiyye, Dirâsât fi'l-luga ve'l-lehâcât ve'l-esâlîb*, (Trc. Ramazân Abduttevvâb, Mektebetü'l-hâncî, Mısır, 1980 (el-Arabiyye).

Gadamer, Hans - Georg, "*Tarih bilinci Sorunu*", Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım İçinde, ss. 79-106, (Derleyenler: Paul Rabinow ve William Sullivan, Çev. Taha Parla) Birinci baskı, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Garvin, L., "*Prag Dilbilim Okulu*", (Çev. Ahmet Kocaman) Dilbilim Seçkisi (Günümüz Dilbilimiyle İlgili Yazılardan Çeviriler) İçinde, ss. 25-31, (Yayıma Hazırlayan: Doğan Aksan), TDK Yayınları, Ankara, 1982.

Gazâlî, Hüccetu'l-İslâm Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505 h.), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (ma'a kitâbi Fevâtihu'r-Rahmût), I-II, Dâru'l-fikr, ts (el-Mustasfa).

_____, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantık*, (Şrh. Ahmed Şemsuddin), Birinci baskı, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990 (Mi'yâru'l-ilm).

Göka, Erol, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı* (Yorumsamacılık üzerine bir deneme), Birinci basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.

Gökberk, Ülker, "*Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi*", Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I İçerisinde, ss. 167-173, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1980 ("Yorumsama Kuramı").

Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi Yazılar*, İnkilâp Kitapevi, İstanbul, 1989.

_____, *Çeviri: Dillerin Dili*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1986 (Çeviri).

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 1997 (Sünnet ve Hadisin Anlaşılması).

Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970.

Guiraud, Pierre, *Göstergebilim*, (Çev. Mehmet Yalçın), İkinci baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

_____, *Anlambilim*, (Çev. Berke Vardar), Birinci baskı, Kuzey Yayınları, Ankara, 1984.

Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Araştırmaları 2*, Kur'ân Kitaplığı, Birinci baskı, İstanbul, ts.

Güzelhisarlı, Mustafa b. Muhammed, *Menâfi'u'd-dakâik fi şerhi Mecâmii'l-hakâyik*, Matba'atu'l-Hâc Muharrem Efendî el-Bosnavî, (Telif tarihi: 1246 h.), 1303 h. (Menâfi'u'd-dekâîk).

el-Halvânî, Muhammed Hayr, *el-Vâzıh fi ilmi's-sarf*, Dördüncü baskı, Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, Beyrut, 1987.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü* (geliştirilmiş ve genişletilmiş yeni basım), Remzi Kitabevi, Onuncu basım, İstanbul, 1996.

Hassân, Temmâm, *el-Lugatu'l-Arabiyye ma'nâhe ve mebnâhe*, Üçüncü baskı, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-küttâb, 1985 (el-Lugatu'l-Arabiyye).

el-Hâşimî, Ahmed (ö. 1943 m.), *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-maânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, Birinci baskı, Matba'atu medreseti vâlideti Abbâs Pâşa el-Evvel, Kahire, 1905 (Cevâhirul belâğa).

Hicâzî, Mahmûd Fehmî, *Medhal ile ilmi'l-luga*, İkinci baskı, Dâru's-sekâfe li't-tıbâati ve'n-neşr, Kâhire, 1978.

Hüseyn, Muhammed el-Hadr, "*et-Tazmîn*", ss. 229-231, el-Hidâyetu'l-İslâmiyye, c. 7, S. 5, Kâhire, Zu'l-Ki'de, 1353 h.

İbn Akîl, Behâuddin Abdullah b. Akîl (ö. 769 h.), *Şerhu İbn Akîl*, (Ma'ahu kitâbu Minhati'l-Celîl bitahkîki şerhi İbn Akîl, telif: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Matba'atü's-seâde, Mısır, 1958.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, "*el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye I*", ss. 302-311, el-Hidâyetu'l-İslâmiyye, c. 6, S. 6, Kâhire, Zu'l-hicce, 1352.

_____,"*el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lugati'l-Arabiyye II*", ss. 354-361, el-Hidâyetu'l-İslâmiyye, c. 6, S. 7, Kâhire, Zu'l-hicce, 1353.

İbn Cinnî, Ebul Feth Osmân (ö. 392 h.), *el-Hasâis*, (Thk: Muhammed Ali en-Neccâr), Üçüncü baskı, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-küttâb, 1986.

_____, *Sırru Sınâati'l-İ'râb*, (Thk. Hasen Hindâvî), I-II, İkinci baskı, Dâru'l-kalem, Dımeşk, 1993.

İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî (ö. 654 h.), *Tahrîru't-Tahbîr* (Thk. Hufnî Muhammed Şeref), Dâru't-taâvun, Kahire, 1995.

İbn el-Cezrî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî (ö. 833 h.), *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, I-II, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, yy, ts.

İbn Fâris, Ebul Hasan Ahmed b. Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 390-95? h.), *es-Sâhibî fi fikhi'l-lugati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arab fi kelâmihâ*, (Thk. Omar Fârûk et-Tabbâ'), Birinci baskı, Mektebetü'l-maârif, Beyrût, 1993 (es-Sâhibî).

İbn Hişâm, Cemâluddin el-Ensârî (ö. 761 h.), *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârîb*, (Thk. Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullah; Müracaat: Saîd el-Afğânî), Birinci baskı, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1992 (Muğni'l-lebîb).

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dînevrî (ö. 276 h.), *Edebu'l-kâtib*, (Şerh ve takdîm: Alî Fâ'ûr), Birinci baskı, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1988.

İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, (Şerh ve nşr. Es-Seyyid Ahmed Sakr), Üçüncü baskı, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Beyrut, 1981.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 275 h.), *Sünenu İbn Mâce*, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

İbn Mücâhid, Ebu Bekr Ahmed b. Mûsa b. el-Abbâs (ö. 324 h.), *Kitâbu's-seb'a fi'l-kıraât*, (Thk. Şevkî Dayf), Üçüncü baskı, Dâru'l-maârif, 1988 (es-Seb'a).

İbn Reşîk, Ebu Ali el-Hüseyn el-Kayravânî (ö. 463 h.), *el-Umde fi mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih*, (Thk. Muhammed Karkazân), Birinci baskı, I-II, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1988 (el-Umde).

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Endelûsî (ö. 458 h.), *el-Muhassas*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

İbn Yaîş, Müveffikuddin Yaîş b. Ali (ö. 643 h.), *Şerhu'l-Mufassal*, I-X (I-V, VI-X), İntişârât Nâsır Hüsrev, Tahran, ts.

İnam, Ahmet, "*Çözümlemeci Düşüncenin Felsefedeki Yeri Üstüne*", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, S. 10, ss. 2-7, Emel Matbaacılık, Ankara, Aralık 1993.

İşler, Emrullah, "*Secde Kelimesi ve Türkçe'ye çeviri Sorunu*", İslamiyat, temmuz-eylül, c. 1, S. 3, ss. 105-115, Ankara, 1998,

_____, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1997.

_____, "*Fitne Katilden Beter mi?*" İslâmiyât, c. 2, S. 2, ss. 137-153, nisan-haziran 1999.

Kâsım, Nezzâr Muhammed Ali, "*Hulûl Arabiyye li'müşkilâti'l-istircâ'i'l-hâtı' li'l-ma'lûmât*", ss. 4-16, c. 29, S. 1, Risâletu'l-Mektebe, Amman, 1994 ("Hulûl Arabiyye").

Karadavut, Ahmet, *Arap Dilinde Hazif*, SÜ SBE Doğu Dilleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1991.

Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.

Kazvînî, Celâluddin Muhammed b. Abdirrahman el-Hatîb, *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâga*, (Şerh:

[redacted]

el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yûsuf (ö. 624 h.), *İnbâhu'r-ruvât ala enbâhi'n-Nuhât*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Birinci baskı, I-IV, Dârı'l-fikri'l-Arabî, Kâhire (Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut), 1986 (İnbâhu'r-ruvât).

el-Kınnevcî, es-Seyyîd Muhammed Sıddîk Hasan Hân (ö. 1307 h.), *el-Bulga fi Usûli'l-Luga*, (Thk: Nezîr Muhammed Mektebî), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Birinci baskı, Beyrut, 1988 (el-Bulga).

Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları* (Saussure'den Günümüze), Birinci baskı, Onur Yabancı Diller Kitap

el-Kureşî, Ebu Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb (ö. h. dördüncü yüzyıl başları), *Cemheretü Eş'âri'l-Arab fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, (Thk. Muhammed Ali el-Hâşimî), İkinci baskı, I-II, Dâru'l-kalem, Dımeşk, 1986 (Cemheretü Eş'âri'l-Arab).

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1969.

el-Lubâbîdî, Ahmed b. Mustafa ed-Dımaşkî, *Letâifu'l-luga*, Dâru't-tıbâati'l-Âmire, 1311 h.

Lyons, John, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, (Çev. Ahmet Kocaman), Türk Dil Kurumu Yayınları, Olgaç Basımevi, Ankara, 1983.

_____, *el-Luga ve ilmu'l-luga*, (Arapçaya trc. Mustafa Altûnî), Birinci baskı, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1987.

Mâlik b. Enes (ö. 179 h.), *el-Muvatta'*, Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrut, 1988.

Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvuruhe*, İkinci baskı, Mektebetü Lübnân nâşirûn, Beyrut, 1996.

Mehmed Hâlis (ö. 1912 m.), *Mîzânu'l-Ezhân*, (Mantık Metinleri 1 içerisinde, hazırlayan: Kudret Büyükcoşkun), İşaret, İstanbul, ts.

Miller, A., "*Ruhdilbilim İçin Temel Öneriler*" (Çev. Veysel Kılıç), Dilbilim Seçkisi (Günümüz Dilbilimiyle İlgili Yazılardan Çeviriler) İçinde, ss. 151-161, (Yayıma Hazırlayan: Doğan Aksan), TDK Yayınları, Ankara, 1982.

Morris, Charles W., "*Göstergeler Kuramının Temelleri*" (Çev. Yurdanur Salman) Dilbilim Seçkisi (Günümüz Dilbilimiyle İlgili Yazılardan Çeviriler) İçinde, ss. 143-150, (Yayıma Hazırlayan: Doğan Aksan), TDK Yayınları, Ankara, 1982.

el-Mu'cem'u'l-Arabî el-Esâsî, (Heyet) Lârûs, 1988.

Mukâtil b. Süleyman, İbn Beşîr el-Ezdî el-Horâsânî el-Mirvezî Ebu'l-Hasan (ö. 150 h.), *Kitâbu'l-vücûh ve'n-nazâir*, (Tahriç: Ali Özek), İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993.

Müberred, Ebul Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö. 285 h.), *el-Muktadab*, (Thk. Muhammed Abdul Hâlık Azîmet), I-IV, Âlemu'l-kütüb, Beyrut, 1963.

Müslim, İbn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö. 261 h.), *Sahîhu Müslim*, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

en-Nahhâs, Mustafa, *Dırâsât fi'l-edâvâti'n-nahviyye*, İkinci baskı, Şeriketu'r-Rebî'ân li'n-neşr ve't-tevzî', Kuveyt, 1986 (el-Edâvâtu'n-nahviyye).

Nesâî (ö. 303 h.), *Sünenu'n-Nesâî*, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Menâhicu'l-bahs inde müfekkirî'l-İslâm* (ve'ktişâfu'l-menheci'l-ilmî fi'l-âlemi'l-İslâmî), Üçüncü baskı, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1984.

Nüveyrî, Şihâbu'd-Dîn Ahmed Abdulvehhâb (ö. h.), *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1929.

Öçal, Şamil, "*Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî*", İslâmiyât, c. 2, S. 1, ss. 61-84, ocak-mart 1999.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Yedinci baskı, Bilim Yayınları, Ankara, 1996.

_____, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yayınları, İstanbul, 1995.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1998.

Özkırımlı, Atilla, *Dil ve Anlatım*, Birinci baskı, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994.

Öztokat, Erdim, *"Anlam Çözümlemesi: Temel Fransızca'da "Duygu" Sözlüksel Alanı"*, Dilbilim IX, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Yabancı Diller Egitim Bölümü Dergisi, ss. 155-176, İstanbul, 1990 ("Anlam Çözümlemesi").

Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize* (Çev. Vural Ülkü), I-II, Birinci baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1985-1986.

Poyraz, Hakan, *Dil ve Ahlak*, Birinci baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.

er-Radî, Radiyyuddin Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâzî (ö. 688 h.), *Şerhu'r-Radî ala'l-Kâfiye*, I-V, (Tashih ve talik: Yûsuf Hasan Ömer), İkinci baskı, Menşûrâti Câmiâti Gâziyûnus, Bingâzî, 1996 (Şerhu'l-Kâfiye).

er-Râgıb el-İsfehânî (ö. yaklaşık h. 425 yıllarında), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, (Thk: Safvân Adnân Dâvûdî), Birinci baskı, Dâru'l-kalem, Dımeşk (Dâru'ş-şâmiyye, Beyrut), 1992 (Müfredât).

er-Râfiî, Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Dördüncü baskı, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1974.

er-Raîz, Abdulvekîl Abdulkerîm, *Zâhiretu'l-i'râb fi'l-Arabiyye*, Birinci baskı, Menşûrât cem'iyyeti'd-da'veti'l-İslâmiyyeti'l-âlemiyye, Trablus, 1990 (*Zâhiretu'l-i'râb*).

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (ö. 606 h.), *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut (Mahsûl).

_____, *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, (Thk. Bekrî Şeyh Emîn), Birinci baskı, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1985 (Nihâyetü'l-îcâz).

Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1992.

Ricoeur, Paul, *"Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek"*, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım İçinde, ss. 27-45, (Derleyenler: Paul Rabinow ve William Sullivan, Çev. Taha Parla) Birinci baskı, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Rifat, Mehmet, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, Birinci baskı, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1990.

_____, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları* (Temel Metinlerin Çevirisiyle Birlikte), yazko, İstanbul, 1983.

er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsâ (ö. 384 h.), *Kitâbu maâni'l-hurûf*, (Thk. Abdulfettâh İsmâil Şelbî) İkinci baskı, Dâru'ş-şurûk, Cidde, 1981.

Sağman, Hâfız Ali Rıza (1890-1965), *"Kur'ân-Mahiyeti-Başka Dile Çevrilmesi"* (Neşreden: Dücane Cündioğlu), ss. 99-124, İslâmiyât, c. 1, S. 2, Ankara, Nisan-haziran 1998.

Said Paşa (ö. 1891), *Hulâsa-i Mantık*, (Mantık Metinleri 1 içerisinde, hazırlayan: Kudret Büyükcoşkun), İşaret, İstanbul, ts.

es-Sa'rân, Mahmûd, *İlmu'l-luga*, Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, ty.

de Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, (Yayımlayanlar: Charles Bally-Albert Sechehaye / Albert Riedlinger'in işbirliğiyle), (Çev. Berke Vardar), Birinci baskı, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

es-Sâyih, Ahmed Abdurrahim, *"el-Arabiyye ve felsefetü'l-i'râb"*, el-Lisânu'l-Arabî (Mecelletun devriyyetun li'l-ebhâsi'l-lugaviyye ve neşâti't-tercemeti ve't-ta'rîb), ss. 97-99, c. 9, S. 1, Rebât, 1972.

_____,"*el-Lugatu'l-insâniyye, Neş'etuhe-felsefetuhe mefhûmuhe ve tatavvuruhe*", el-Lisânu'l-Arabî (Mecelletun devriyyetun li'l-ebhâsi'l-lugaviyye ve neşâti't-tercemeti ve't-ta'rîb), ss. 97-99, c. 9, S. 1, ss. 49-69, Rebât, 1972 ("el-Lugatu'l-insâniyye").

Searle, J. R., *"Söz Eylem Nedir?"* (Çev. Oya Gödekli), Dilbilim Seçkisi (Günümüz Dilbilimiyle İlgili Yazılardan Çeviriler) İçinde, ss. 187-204, (Yayıma Hazırlayan: Doğan Aksan), TDK Yayınları, Ankara, 1982.

Sehâvî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman (ö. 902), *el-Makâsidu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehira ale'l-elsine*, Dâru'l-hicre, Beyrut, 1986 (el-Makâsidu'l-hasene).

Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali (ö. 626 h.), *Miftâhu'l-ulûm*, (Talik: Naîm Zerzûr), İkinci baskı, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1987.

Selâmî, Abdulkadir, *"Zâhiratâ'l-müşterek ve't-tezâd inde İbn Sîde (ö. 458 h.)"*, Mecelletu buhûsi câmi'ati Haleb, S. 14, ss. 63-84, 1989.

Seyyid Cürcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816 h.), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, İhtar Matba'sı, İstanbul, 1308 (Ta'rîfât).

Sezer, İsmail Hakkı, *"Kur'ân'da Arap Sarf ve Nahvine Dair Üç Mesele"*, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi IV, ss. 155-182, Konya, 1994.

Sîbeveyh, Ebu Bişr Amr b. Osmân b. Kanber (ö. 180 h.), *el-Kitâb*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Hârun), I-IV+fihrist, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1. Cilt üçüncü baskı 1988; 2. Cilt Üçüncü baskı, 1988; 3. Cilt ts; 4. Cilt, İkinci baskı, 1982.

Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Trc. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

Soysal, M. Orhan, *Edebî Sanatlar ve Tanınması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1992.

Sözen, Edibe, *Söylem*, Paradigma, İstanbul, 1999.

Subhî's-Sâlih, *Dırâsât fi fikhi'l-luğa*, Üçüncü baskı, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1388 h.

es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman (ö. 911 h.), *Kitâbu'l-iktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, (Thk. Ahmed Muhammed Kâsım), yy, 1976 (el-İktirâh).

_____, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâ'iha* (Şerh ve Talik: Muhammed Cârulmevla Beg, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahîm, Ali Muhammed el-Beccârî), Menşûrâtu'l-mektebeti'l-asriyye, Beyrut, Saydâ, 1987 (el-Müzhir).

_____, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*, Dârul kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts (Eşbâh ve'n-nazâir).

_____, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Takdim ve talik: Mustafa Rayb el-Bugâ), İkinci baskı, I-II. Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1993 (İtkân).

es-Sübkî (es-Sebkî), Alî b. Abdilkâfî ve oğlu Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1995 (el-İbhâc).

Süleymân, Fethullah Ahmed, *Medhal ile ilmi'd-delâle*, Birinci baskı, Mektebetu'l-âdâb, 1991.

Şâra, Sayın, *Yorumbilimsel Söyleşi*, (Macit Gökberk Armağanı), TDK Yayınları, Ankara, 1983.

eş-Şemsân, Ebu Evs İbrahim, *"Cevânib mine'l-istihdâmi'l-vazîfi lil'luğa"*, el-Mecelletu'-Arabiyye lil ulûmi'l-insâniyye, S. 37, ss. 32-65, Câmiatu Kuveyt.

Şeriati, Ali, *Muhammed'i Tanıyalım*, (Çev. Ali Seyyidoğlu), Dördüncü baskı, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996.

et-Taftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Sa'duddin (ö. 792 h.), *Şerhu Muhtasari'l-Maânî fi'l-Maânî, ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Matba'atu Gadîr, Kum, 1349 h. (Şerhu'l-Muhtasar).

Tahir'ul-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, (Neşre hazırlayan: Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973.

Taylan, Necip, *Mantık, Tarihçesi, Problemleri*, Üçüncü baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994 (Mantık).

et-Tehânevî, Muhammed Ali (ö. h. 12. yy.), *Mevsû'âtu keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Thk. Ali Dahrûc), Birinci baskı, Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996 (el-Keşşâf).

et-Tıybî, Şerefuddin Hüseyn b. Muhammed (ö. 743 h.), *Kitâbu't-Tibyân fi ilmi'l-maânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, (Thk. Rehâdî, Atiyye Matar el-Hilâlî), Birinci Baskı, Âlemu'l-kütüb, Beyrut, 1987 (Tibyân).

Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûre (ö. 279 h.), *Sünenu't-Tirmîzî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Tura, Sabahat, "*Anlam ve Yorum*", Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I İçerisinde, ss. 104-123, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.

Uçar, Şahin, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

el-Usûd, Muhammed Halîfe, "*Delâletu'l-İsm*", ss., 363-374, Mecelletu külliyeti'd-da'veti'l-İslâmiyye, S. 12, Trablus, 1995.

Uygur, Nermi, *Dilin Gücü (Denemeler)*, Kabalcı Yayınları, Dördüncü basım, 1994

Uzun, Leyla Subaşı, "*Deyimleşme ve Türkçede Deyimleşme Dereceleri*", Dilbilim Araştırmaları 1991, ss. 29-39, Hitit Yayınevi, 1991.

Uzun, Taceddin, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, Damla, Konya, 1997.

Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü (Bütünlük üzerine)*, Sidre Yayınları, Ankara.

XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler), Berke Vardar yönetiminde Ö. Demircan, E. Doğuman, N. Güz G. Işık, Ş. Ozil, E. Öztokat, O. Senemoğlu, N. Sevil, E. Sözer, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983.

Vâfî, Ali Abdu'l-Vâhid, *İlmu'l-luga*, Dokuzuncu baskı (1. baskı, 1940), Dâru nehdati Mısr li't-tıbâ' ve'n-neşr, Kahire, ts.

Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İkinci baskı, Multilingual, İstanbul, 1998.

Veysel, "*Söz-Eylem Kuramı*", Dilbilim IX, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Yabancı Diller Eğitim Bölümü Dergisi, ss. 249-258, İstanbul, 1990.

Wein, Hermann, Tarih, *İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, (Çev. İsmail Tunalı), İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1959 (Dil Felsefesi).

Wunderlich, Dieter, "*Metindilbilim*" (Çev. Emil Sözer) Dilbilim Seçkisi (Günümüz Dilbilimiyle İlgili Yazılardan Çeviriler) İçinde, ss. 205-216, (Yayıma Hazırlayan: Doğan Aksan), TDK Yayınları, Ankara, 1982.

Ya'kûb, İmîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufassal fî şevâhidi'l-lugati'l-Arabiyye*, Birinci baskı, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-XIV, Beyrut, 1996 (el-Mufassal fî şevâhidi'l-Luga).

Yalçın, Mehmet, *Şiirin Ortak Paydası*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 1991.

Yavuz, Y. Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, Birinci baskı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993.

Za'belâvî, Salâhuddîn, "*Tazmîn*", ss. 61-107, c. 15, S. 1, Mecelletu mecma'i'l-luğati'l-Arabiyye biDımeşk, 1980.

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım (ö. 337 h.), *el-İzâh fi ileli'n-nahv*, (Thk. Mâzin el-Mübârek), İkinci baskı, Dâru'n-nefâis, Kum, 1363 h.

Zemahşerî, Ebul Kâsım Cârullah b. Ömer el-Hârezmî (ö. 538 h.), *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, I-IV, Birinci baskı, Dâru'l-fikr, 1983 (Keşşâf).

_____,"*ed-Dururu'd-dâir el-muntahab min kinâyât ve'stiârât ve teşbîhâti'l-Arab*", (Thk. Behîce el-Hasanî), Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmî el-Irâkî, c. 16, ss. 224-267, Bağdâd, 1968 ("ed-Dururu'd-dâir").

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah (ö. 794 h.), *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Cemâl Hamdi ez-Zehebî, İbrahim Abdullah el-Kürdî), I-IV, İkinci baskı, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1994 (el-Bürhân).

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ