



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**TEŞEKKÜL DEVRİ BELÂGAT İLMİNİN
EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ**

Doktora Tezi

Elif OKUR

İZMİR-2025

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**TEŞEKKÜL DEVRİ BELÂGAT İLMİNİN
EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ**

Doktora Tezi

Elif OKUR

Danışman: Doç. Dr. Eyup AKŞİT

Jüri Üyesi: Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mehmet ERGÜN

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Ferruh KAHRAMAN

**Bu çalışma Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TUBİTAK)
Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı (BİDEB) tarafından 2214-A
Programı kapsamında desteklenmiştir.**

İZMİR-2025

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Teşekkül Devri Belâgat İlminin Edimbilim Açısından İncelenmesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

20.12.2024

Elif OKUR

ÖZET

Doktora Tezi

TEŞEKKÜL DEVRİ BELÂGAT İLMİNİN EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ

Elif OKUR

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

İslam düşüncesinde Kur’ân-ı Kerîm’i anlama ve yorumlama çabasının bir neticesi olarak ortaya çıkan belâgat ilmini, modern dilbilimin alt dalı edimbilim açısından inceleyen bu çalışma, iki farklı geleneğe ait bu iki ilmin ortak noktalarını ortaya koymaktadır. Dili konuşur, dinleyen ve bağlam esaslı inceleyen bu iki ilim, farklı tarihsel dönemlerde ortaya çıkmalarına rağmen benzer amaç ve yaklaşımlar benimsemektedir. Modern bir disiplin olarak 20. yüzyılda ortaya çıkan edimbilimin birçok kuramının, klasik belâgat eserlerinde farklı terimlerle ve kavramsal çerçevelerle ele alındığı görülmektedir.

Bu bağlamda çalışmada öncelikle, belâgatın temel kavramları olan mûsned, mûsnedün ileyh, kasr, îcâz-itnab ve fasl-vasl konuları, edimbilimin söz edimleri, örtük anlam, bağlam ve konuşma ilkeleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Yapılan detaylı analiz sonucunda her iki disiplinin de dilin kullanım boyutuna odaklandığı, benzer teorik yaklaşımlar geliştirdiği ve dil-anlam ilişkisini benzer perspektiflerden ele aldığı tespit edilmiştir. Özellikle belâgattaki “makam” ve “muktezâ-yı hâle riayet” kavramlarının, edimbilimin kuramları ve konuşur-dinleyici etkileşimiyle yakından ilişkili olduğu görülmektedir.

Araştırmanın diğer önemli bir bulgusu da edimbilimin söylem, işbirliği, sezdirim, önvarsayım, çıkarım, gösterim ve nezaket gibi modern kuramlarının, belâgat ilminde terimleşmemiş olsa da farklı isimlerle yer aldığıdır. Bu durum, İslam medeniyetinde belâgat, tefsir, fıkıh usulü gibi ilimlerdeki dil çalışmalarının derinliğini ve özgünlüğünü göstermesi açısından dikkat çekicidir. Müslüman dilcilerin dil-bağlam

ilişkilisini sistematik bir şekilde ele almaları ve geliştirdikleri kavramsal çerçeve, modern dilbilim çalışmalarıyla önemli paralellikler göstermektedir.

Sonuç olarak bu araştırma, belâgat ilminde ileri sürülen dile dair görüşlerin modern dilbilim yaklaşımlarıyla örtüşen zengin bir teorik altyapıya sahip olduğunu ve modern dilbilime katkı sağlayabilecek özgün bir birikim barındırdığını ortaya koymaktadır. Her iki geleneğin kavramsal çerçevelerinin karşılaştırmalı incelenmesi, dilbilim ve dil felsefesi alanlarına yeni bakış açıları kazandırmaktadır. Bu karşılaştırmalı yaklaşım, hem klasik belâgat çalışmalarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakta hem de modern dilbilim teorilerinin tarihsel arka planına ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belâgatı, edimbilim, söylem, işbirliği, sezdirim, önvarsayım, bağlam.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

**An Examination of the Formative Period of Arabic Rhetoric from a Pragmatics
Perspective**

Elif OKUR

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of İslamic Sciences Program

This study which examines the science of *balāghah* (rhetoric), emerging as a result of efforts to understand and interpret the Qur’ān in Islamic thought, in terms of pragmatics, a subfield of modern linguistics demonstrates the commonalities between these two disciplines from distinct traditions. The research reveals that both focus on the speaker, listener, and context as essential elements of language analysis and despite arising in different historical periods, these fields adopt similar objectives and methodologies. Many theories in pragmatics, which developed as a modern discipline in the 20th century, are found to have been addressed in classical *balāghah* works, albeit with different terminologies and conceptual frameworks.

In this context, the study first compares the foundational concepts of *balāghah*, such as *musnad*, *musnadun ilayh*, *qasr*, *ījāz-itnāb*, and *fasl-waṣl*, with the principles of pragmatics, including speech acts, implied meaning, context, and conversational maxims. A detailed analysis reveals that both disciplines focus on the functional aspects of language, develop analogous theoretical approaches, and address the relationship between language and meaning from similar perspectives. Notably, concepts of *maqām* (context) and *muqtaḍā al-ḥāl* (appropriateness to the situation) in the *balāghah* closely align with pragmatics theories and the dynamics of speaker-listener interaction.

Another significant finding of the study is that modern pragmatics theories, such as speech acts, cooperation, implicature, presupposition, inference, deixis, and

politeness, though not explicitly terminologized in *balāghah*, are present under different designations. This underscores the depth and originality of linguistic studies in Islamic civilization, as seen in fields such as *tafsīr* (Qur’anic exegesis) and *uṣūl al-fiqh* (principles of Islamic jurisprudence). The systematic treatment of the language-context relationship by Muslim linguists and the conceptual frameworks they developed have remarkable parallels with modern linguistic studies.

In conclusion, this research demonstrates that the linguistic insights proposed in the science of *balāghah* possess a rich theoretical foundation that aligns with modern linguistic approaches and can offer special contributions to contemporary linguistics. A comparative examination of the conceptual frameworks of these two traditions provides new perspectives in the fields of linguistics and philosophy of language. This comparative approach not only facilitates a better understanding of classical *balāghah* studies but also sheds light on the historical foundations of modern linguistic theories.

Keywords: Arabic language and rhetoric, pragmatics, speech act, cooperation, implicature, presupposition, context.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
ÖN SÖZ.....	xiii

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	2
2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	3
3. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI.....	3
4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	4
5. İLGİLİ ARAŞTIRMALAR	5

BİRİNCİ BÖLÜM

EDİMBİLİM VE BELÂGAT İLMİ

1.1. EDİMBİLİM	8
1.1.1. Edimbilim ve Tarihçesi.....	8
1.1.2. Edimbilimin Ana Kavramları.....	15
1.1.2.1. Sözce.....	15
1.1.2.2. Sözceleme.....	16
1.1.2.3. Söylem.....	16
1.1.2.4. Bağlam.....	17
1.1.2.4.1. Konuşur.....	19
1.1.2.4.2. Dinleyici	20

1.1.2.4.3. Zaman ve Mekan	20
1.1.2.4.4. Ortak Bilgi	21
1.1.3. Edimbilimin Kuramları	23
1.1.3.1. Sözeylem Kuramı	23
1.1.3.2. Nezaket /İncelik İlkesi	30
1.1.3.3. İşbirliği ilkesi	33
1.1.3.4. Sezdirim	36
1.1.3.5. Gösterim	41
1.1.3.6. Çıkarım	46
1.1.3.7. Önvarsayım ve Gerektirim	48
1.2. BELÂGAT İLMİ	52
1.2.1. Belâgat ve Tarihçesi	53
1.2.1.1. Tanımı	53
1.2.1.2. Tarihçesi	54
1.2.1.2.1. Birinci Dönem	55
1.2.1.2.2. İkinci Dönem	56
1.2.1.2.3. Üçüncü Dönem	59
1.2.1.2.4. Dördüncü Dönem	60
1.2.2. Belâgat İlimleri	60
1.2.2.1. Beyân İlmi	61
1.2.2.2. Meânî İlmi	65
1.2.2.3. Bedî‘ İlmi	67

İKİNCİ BÖLÜM

TEŞEKKÜL DEVRİ MEÂNİ İLMİNİN EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ

2.1. MEÂNÎ İLMİNDE HABERÎ CÜMLENİN EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ.....	72
2.1.1. İsnad-ı Haberî'ye Ait Haller	74
2.1.1.1. Muktezâ-yı Zâhire Göre Kurulan Cümleler	74
2.1.1.2. Muktezâ-yı Zâhirin Aksine Kurulan Cümleler.....	79
2.1.2. Müsnedün İleyhe Ait Haller.....	82
2.1.2.1. Müsnedün İleyhin Zikredilmesi	83
2.1.2.2. Müsnedün İleyhin Marife Olması	86
2.1.2.2.1. Müsnedün İleyhin Zamir Olması.....	87
2.1.2.2.2. Müsnedün İleyhin Özel İsim (Alem) Olması	89
2.1.2.2.3. Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsul Olması	91
2.1.2.2.4. Müsnedün İleyhin İsm-i İşaret Olması	97
2.1.2.2.5. Müsnedün İleyhin Harf-i Tarif ile Gelmesi	101
2.1.2.2.6. Müsnedün İleyhin İzafetle Marife Olması.....	103
2.1.2.3. Müsnedün İleyhin Sıfat Alması.....	106
2.1.2.4. Müsnedün İleyhin Tekit Edilmesi	107
2.1.2.5. Müsnedün İleyhin Atf-ı Beyânı.....	109
2.1.2.6. Müsnedün İleyhin Bedel Alması	110
2.1.2.7. Müsnedün İleyhin Atf-ı Nesak Alması.....	111
2.1.2.8. Müsnedün İleyhin Fasl Zamiri Alması.....	115
2.1.2.9. Müsnedün İleyhin Nekra Gelmesi.....	115
2.1.2.10. Müsnedün İleyhin Muktezâ-yı Zâhirin Aksine Kullanılması....	117
2.1.2.10.1. Zamir Yerine İsm-i İşaretin Kullanılması.....	117
2.1.2.10.2. Açık İsim Yerine Zamir Kullanılması	119
2.1.2.10.3. Zamir Yerine Açık İsim Kullanılması	120

2.1.2.10.4. Birinci Tekil ve Çoğul Zamir Yerine Açık İsim Kullanılması	120
2.1.2.10.5. İltifat Üslubu	121
2.1.3. Müsnede Ait Haller	126
2.1.3.1. Müsnedin Cümle İçerisinde Zikredilmesi	126
2.1.3.2. Müsnedin İsim, Fiil ve Zarf Olarak Gelmesi.....	128
2.1.3.3. Müsnedin Müfret Olması	1311
2.1.3.4. Müsnedin Takyid Edilmesi ve Takyid Edilmemesi	132
2.1.3.5. Müsnedin Nekra Olması.....	133
2.1.3.6. Müsnedin Marife Bir İsim Olması.....	136
2.1.4. Fiil ve Fiilin Muteallikâtına Ait Haller	142
2.1.4.1. Mefûlün Cümle İçerisinde Zikredilmesi.....	142
2.1.4.2. Fâilin Zamir ya da Açık İsim Olarak Kullanılması	143
2.1.4.3. Fiilin Şart Edatlarıyla Takyit Edilmesi.....	143
2.1.5. Hazif.....	152
2.1.5.1. Fiil ve Fiilin Muteallikâtında Hazif.....	152
2.1.5.2. Müsnedün İleyhin Hazfi	162
2.1.5.3. Müsnedin Hazfi	170
2.1.6. Takdim-Tehir	176
2.1.6.1. Fiil ve Muteallikâtında Takdim ve Tehir.....	176
2.1.6.2. Müsnedün İleyhin Müsnede Takdim ve Tehiri	190
2.6.1.3. Müsnedin Müsnedün İleyhe Takdim ve Tehiri	194
2.1.7. Vasl-Fasl	196
2.1.8. İcâz-İtnâb	211
2.1.9. Kasr	230

2.2. MEÂNÎ İLMİNDE İNŞÂÎ CÜMLENİN EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ.....	241
2.2.1. Temenni	245
2.2.2. İstifham	247
2.2.3. Emir.....	254
2.2.4. Nehiy	257
2.2.5. Nidâ.....	260
2.2.6. Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması.....	262
SONUÇ.....	268
KAYNAKÇA	270
ÖZGEÇMİŞ	279

KISALTMALAR LİSTESİ

a.s	: Aleyhisselâm
b.	: bin
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
ed.	: Editör
ö.	: Ölümü
r.a	: Radiyallâhu anh
s.a.v	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfa aralığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz

ÖN SÖZ

İslâm Medeniyeti'nde dilbilim çalışmaları Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve yorumlama çabasının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak Arap dilinin gramerine yönelik yapılan çalışmalar sonrasında çeşitlenerek edebî tenkit ve belâgat ilimlerinin doğmasına sebep olmuştur. 10. asır sonlarına doğru belâgat edebî tenkitten ayrılarak müstakil bir ilim haline gelmiştir. 14. asrın sonlarına kadar geçen süreçte belâgat ile ilgili özgün eserler verilmiştir. Belâgat ilmi, sözün bağlama ve muhatapın durumuna uygun olarak açık, düzgün ve etkili bir şekilde ifade edilmesidir. Belâgat ilmi, modern dilbilim alanlarından biri olan edimbilimle yakından ilişkilidir. Konuşmacı, muhatap ve bağlam odaklı dil incelemesi yaklaşımı hem belâgat ilminin hem de edimbilimin ortak noktasını oluşturur.

Belâgatın müstakil bir ilim haline gelmesinde öncülük eden Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Ziyâeddin İbnü'l-Esir'in (ö. 637/1239) belâgat eserleri, edimbilimin söylem, nezaket, işbirliği, sezdirim, gösterim, çıkarım ve önvarsayım gibi kuramlarının temellerini taşımaktadır. Edimbilimin dile dair yaklaşımlarının ve kuramlarının kadim belâgat eserlerinde araştırılması, hem Arap dilindeki öncü çalışmaların daha iyi anlaşılmasına hem de belâgat geleneğimizin güncel bir perspektifle değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır. Bu doğrultuda çalışmanın ilk bölümü, "Edimbilim" ve "Belâgat İlmi" olmak üzere iki alt başlıkta ele alınmıştır. İlk alt başlıkta edimbilimin tanımı, tarihçesi, ana kavramları ve söylem, işbirliği, sezdirim, nezaket, gösterim, gönderim, çıkarım, önvarsayım ve gerektirim gibi temel kuramları incelenmiştir. İkinci alt başlıkta ise Arap belâgatının tanımı, tarihçesi ve beyân, meânî, bedî' gibi temel ilimlerinin oluşum süreçleri ele alınarak bu disiplinler tanıtılmıştır.

İkinci bölümde, edimbilime ait terim ve kuramların belâgat eserlerindeki yansımaları, meânî ilmi çerçevesinde iki ana başlıkta incelenmiştir. İlk başlıkta haberî cümlelerdeki isnad-ı haberîye, müsned, müsnedün ileyh ile fiil ve müteallikâtına ait haller; ikinci başlıkta ise temenni, istifham, emir, nehiy ve nida gibi inşâî cümleler edimbilim perspektifinden analiz edilmiştir.

Doktora eğitimim ve tez çalışmam sürecinde, tez danışmanım Doç. Dr. Eyup AKŞİT başta olmak üzere, tez izleme jüri üyesi Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU'na ve araştırma görevliliğim boyunca desteğini gördüğüm Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK'e teşekkür ederim. Akademik katkılarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi Safinaz ASRİ'ye, Fas'taki çalışmalarım sırasında yurt dışı danışmanlığımı üstlenen Karaviyyîn Üniversitesi Dâru'l-Hadîsi'l-Haseniyye Enstitüsü müdür yardımcısı Prof. Dr. Abdullah er-RÜŞDÎ'ye ve enstitü mensuplarına minnettarım. Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı hocalarıma, özellikle tezimi projelendirmede destek veren Dr. Öğr. Üyesi Tahsin YILDIRIM'a ve araştırma görevlisi arkadaşlarıma teşekkür ederim. Bu süreçte her daim yanımda olan aileme, özellikle bugünlere gelmemde büyük emekleri olan babam Hüseyin OKUR ve annem Melahat OKUR'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Ayrıca 2214-A Doktora Sırası Araştırma Burs Programı ile tarafıma destek sağlayarak Fas Dâru'l-Hadîsi'l-Haseniyye Enstitüsü'nde bir süre eğitim almamı sağlayan TÜBİTAK'a ve tüm çalışanlarına teşekkürü borç bilerek minnetlerimi sunuyorum.

Elif OKUR

İzmir-2024

GİRİŞ

Dil, insanı diğer canlılardan ayıran ve iletişim kurmasını sağlayan yetidir. İnsanın hem düşünce dünyasını şekillendiren hem de başkalarıyla etkileşimini mümkün kılan bu araç, bu sebeple geçmişten günümüze araştırmacıların ilgi odağı olmuştur. Arap dünyasında dile dair çalışmalar, nahiv ilminin kurucusu olarak kabul edilen Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 688) ile başlamıştır. Kur'ân'ın doğru okunup anlaşılması çabaları, İslam dünyasındaki dil çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Arapların farklı milletlerle temasının artmasıyla yaygınlaşan lahn (dil hataları) sebebiyle öncelikle gramer çalışmaları başlamış, ardından garibu'l-Kur'ân ve sözlük çalışmalarıyla devam etmiştir. Bu süreç, şiir ve nesirdeki söz sanatlarının incelenmesiyle genişleyerek edebî tenkit ve belâgat ilimlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

Belâgat, “*sözün fasih olmakla beraber yer ve zamana uygun olması*”¹ veya “*mânayı güzel ve uygun ifadelerle zihinlere akıtmaktır.*”² Arap edebiyatında belâgat önce edebî tenkit şeklinde başlamış, İslâmî dönemde ise Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı üzerindeki çalışmalar sebebiyle hızlı bir şekilde devam etmiştir. Bu itibarla edebî tenkit ve belâgat, tarihsel gelişim sürecinde yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu iki alan, 4/10. yüzyıl sonlarına kadar ortak bir çalışma alanı olarak varlığını sürdürmüştür. Sonraki süreçte belâgat, müstakil bir ilim dalı olma yolunda önemli adımlar atmış ve kendi terimlerini oluşturmaya başlamıştır. Bu dönüşüm süreci, 10. asrın sonları ile 14. asrın sonları arasındaki zaman diliminde gerçekleşmiş ve belâgat, edebî tenkitten ayrılarak bağımsız bir disiplin haline gelmiştir.

Edimbilim ise dilin somut iletişim ortamındaki kullanımını ve anlamını inceleyen yeni bir dilbilim dalıdır. Sözcüklerin ve ifadelerin içinde bulunduğu bağlama göre nasıl yorumlandığını, konuşurun gerçek maksadını ve dinleyicinin bu maksadı

¹ el-Hatîb Kazvîni, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâci (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/10.

² Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 269.

nasıl anladığını araştırır. Edimbilim, bir bilim dalı olarak Amerika ve Fransa menşeli olup 20. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Edimbilimin Arap dili dünyasına geçişi ise Kuzey Afrika ülkeleri olan Fas, Cezayir ve Tunus'daki dil alimleri aracılığıyla olmuştur. Türkçede “edimbilim” olarak isimlendirilen “pragmatics” veya “la pragmatique” terimleri için Arap dilinde “et-tedâvuliyye” kavramı kullanılmıştır. “et-tedâvuliyye” kavramını Arap dilinde ilk olarak kullanan ve yaygınlaşması için çalışmalarda bulunan Fas asıllı dilbilimci Taha Abdurrahman'dır. Halen hayatta olan bu dil bilimci sayesinde “et-tedâvuliyye” kavramı Arap dilbilimi çalışmalarında yerini almıştır.

Arap dünyasında edimbilim çalışmalarının tarihsel kökenleri 1970'lere dayansa da, bu alanın temellerinin çok daha eskilere uzandığı söylenebilir. Abdülkâhir el-Cürçânî, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr gibi belâgat alimlerinin eserlerinde edimbilimsel yaklaşımların temelleri bulunmaktadır. İslam medeniyetinin bilimsel birikimi, söz konusu alimlerin çalışmaları aracılığıyla dil çalışmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Bu düşünürlerin dil üzerine geliştirdikleri özgün yaklaşımlar, sonraki edimbilim araştırmalarına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla, modern edimbilim çalışmalarının temelinde İslam dünyasının zengin dilbilimsel mirası yatmaktadır.

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Belâgat ve edimbilim, dili benzer bir yaklaşımla ele alan iki disiplindir. Her ikisi de dilin kullanımını bağlam, konuşur ve dinleyici perspektifinden inceler. Edimbilimin dil kullanımı ve anlam üretme süreçlerine ilişkin yaklaşımlarının, klasik belâgat eserlerindeki görüşlerinden önemli ölçüde etkilendiği görülür.

Sözeylem, nezaket, işbirliği, sezdirim, gösterim, çıkarım ve önvarsayım gibi edimbilimsel kuramların klasik belâgat metinlerindeki yansımaları, bu çalışmanın temel araştırma alanını oluşturmaktadır. “Teşekkül Devri Belâgat İlminin Edimbilim Açısından İncelenmesi” başlıklı bu araştırma, söz konusu temellerin tesbiti bakımından büyük önem taşımaktadır.

Araştırma, belâgat ile edimbilim arasındaki ilişkiyi konu edinen Türkiye'de yapılmış ikinci doktora tez çalışmasıdır. Bu anlamda bilimsel açıdan alandaki önemli bir ihtiyacı karşılayacağı düşünülmektedir. Araştırmada edimbilimsel yaklaşımların

kadim belâgat eserlerinde incelenmesi, çift yönlü bir katkı sağlayacaktır. Bir taraftan İslam medeniyetindeki dil çalışmalarının öncü rolünün daha derinlemesine anlaşılmasını sağlayacak, diğer taraftan ise belâgat geleneğimizin güncel bir perspektifle değerlendirilmesine imkân tanıyacaktır. Bu çalışma, disiplinler arası bir yaklaşımla geleneksel dilbilim mirasımızın zenginliğini ortaya koyma açısından da öneme sahiptir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Araştırmanın temel amacı, belâgat ile edimbilim arasındaki ilişkiyi derinlemesine analiz etmektir. Edimbilimin 20. yüzyılda ortaya çıkmasına karşın, belâgat 10 ile 14. yüzyıllar arasında müstakil bir ilim halinde teşekkül etmiş ve dolayısıyla daha köklü bir geleneğe sahip olmuştur. Çalışma, edimbilim kuramlarının klasik Arap belâgat eserlerindeki temellerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın odağında, edimbilimin konuşur, dinleyici ve bağlam üçlü saçı ayağının Arap belâgatındaki sistemini ve sözce üretimini analiz etmek bulunmaktadır. Bu bağlamda, edimbilimin bağlam kavramı ile Arap belâgatındaki makam olgusu arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve söylem, sezdirim, işbirliği, nezaket, önvarsayım ile çıkarım kuramlarının kadim Arap belâgat ilmindeki yansımalarını tespit etmek hedeflenmektedir.

Çalışmanın nihai amacı, Avrupa’da son yüzyılda gelişen edimbilimin Arap belâgat geleneğinden ne derece etkilendiğini bilimsel bir yaklaşımla ortaya çıkarmaktır. Bu araştırma, iki farklı dilbilimsel gelenek arasındaki entelektüel etkileşimi anlamak ve değerlendirmek için kritik bir öneme sahiptir.

3. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI

Belâgat çok geniş ve kapsamlı bir alanı içerdiği için bu çalışmada, belâgatın edebî tenkitten ayrılarak müstakil bir ilim hâline geldiği 10. yüzyıl sonlarından 14. yüzyıl sonlarına kadar olan dönem ele alınmıştır. Belirtilen zaman dilimi, belâgat ilminin sistematik bir disiplin olarak teşekkül ettiği ve bu bağlamda klasik literatüre önemli katkılar sağlayan eserlerin ortaya konduğu bir devredir. Çalışmada söz konusu dönemde belâgatın müstakil bir ilim olarak şekillenmesinde etkili olan Abdülkâhir el-

Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-İ'câz*, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in *Meselü's-sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir* adlı üç klasik belâgat eseri esas alınmıştır.

Araştırmada bir doktora çalışması özelliğine uygun olarak zaman ve konu sınırlılıkları dikkate alınmıştır. Buradan hareketle, belâgatın üç temel disiplini olan meânî, beyân ve bedî' ilimlerinden yalnızca meânî ilmi esas alınmıştır. Meânî ilmi, belâgatın ana omurgasını oluşturan disiplinlerden biri olup, lafız ve mana arasındaki münasebeti derinlemesine ele alması bakımından öncelikli bir yere sahiptir. Bu tercih, araştırmanın kapsamını daraltarak daha derinlemesine bir inceleme yapılmasına olanak sağlamıştır. Dolayısıyla, beyân ve bedî' ilimleri bu çalışmanın konu alanı dışında bırakılmıştır.

4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik ve doküman analizi teknikleri kullanılmıştır. Araştırma, öncelikli olarak kapsamlı bir literatür taramasına dayalı teorik bir çalışma olarak tasarlanmış, konunun daha iyi anlaşılması için filolojik çözümlemelere yer verilmiştir. Ayrıca edimbilimin temel terimleri, belâgatın konularıyla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Buna istinaden, bağlam ve bağlamın unsurları olan konuşur ve dinleyici özellikleri; söylem, işbirliği, sezdirim, nezaket, gösterim, çıkarım, önvarsayım gibi kuramlar detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Metodolojik yaklaşımda, edimbilimin 20. yüzyılda Amerika ve Fransa'da ortaya çıkan bir bilim dalı olması nedeniyle öncelikle batılı kaynaklardan yararlanılmıştır. Daha sonra Arap dilindeki et-tedavuliyât çalışmaları ve Türkiye'de yapılmış araştırmalar incelenerek kapsamlı bir teorik çerçeve oluşturulmuştur.

Batı ve Arap dünyasında edimbilimle ilgili yapılmış çok çalışma bulunmaktadır. Ayrıca Türkiye'deki çalışmalar genellikle İngilizce ve Fransızca metinlerden tercüme ve yorumlama yöntemiyle hazırlanmıştır. Bu çalışmada genel itibarıyla batı kaynaklı İngilizce ve Fransızca kaynakların çevirilerinden, Arapça kaynakların ise orijinallerinden istifade edilmiştir. Çalışmada Arap dil ilimleriyle ilgili dokümanların içerik ve doküman analizi yapılmıştır. Daha sonra tüm bu verilerle yorumlama ve betimleme yöntemleri kullanılarak bir sonuca varılmıştır.

Çalışmamızın ilk bölümü, edimbilim teorilerinin ve belâgat ilminin temel disiplinlerinin araştırıldığı nazari, ikinci bölümü ise belâgatın teşekkül devrinin önemli dil alimlerinden Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *Delâ'ilü'l-İ'câz*, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in *Meselü's-sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir* adlı belâgat eserleri ekseninde uygulamalı betimsel analiz ile yürütülmüştür.

Belâgat konuları ele alınırken, söz konusu üç belâgat eserinin yanı sıra gerektiği yerlerde Zemahşerî'nin *el-Keşşaf* adlı tefsirine, Teftazânî'nin *el-Mutavvel* adlı eserine ve Abdülmüteâl Saîdî'nin *Buğyetü'l-İzah* adlı eserine başvurulmuştur.

Çalışmada istişhad olarak verilen ayetlerin mealleri hususunda genel olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait Kur'ân-ı Kerîm Meâli'nden yararlanılmıştır. Bununla birlikte, belâgat konularının daha derinlikli anlaşılması amacıyla gerekli görülen yerlerde farklı meallerden de istifade edilmiş ve gerektiğinde tarafımızca ayetlere farklı mealler verilmiştir.

Şiir çevirilerinde, metinlerin özgün dilsel ve edebî niteliklerini korumak adına ayrıntılı bir çalışma yürütülmüştür. Söz konusu çevirilerde, ilgili şairlerin divanlarının şerhleri referans alınarak filolojik bir yaklaşım benimsenmiştir. Şiir çevirisi alanında uzmanların da kabul ettiği üzere, şiir çevirisi son derece karmaşık ve çok boyutlu bir süreçtir.

Bu zorlu çeviri pratiğinde, iki temel strateji birlikte kullanılmıştır: yabancılaştırma ve yerlileştirme. Her iki yaklaşım da metnin bağlamsal özellikleri dikkate alınarak esnek bir şekilde uygulanmıştır. Bazen özgün metnin dilsel ve kültürel dokusunu korumak adına yabancılaştırma tercih edilirken, bazı durumlarda hedef dilin ve kültürün dinamikleri ön plana çıkarılarak yerlileştirme yöntemi benimsenmiştir.

5. İLGİLİ ARAŞTIRMALAR

Edimbilim ile ilgili Batı'da, Arap ülkelerinde ve Türkiye'de çeşitli çalışmalar yapılmış, kitaplar ve tezler yayınlanmıştır. Arap ülkelerinde ve Türkiye'de yapılan çalışmaların bir kısmı Fransızca ve İngilizce'den çeviri şeklindedir. Türkçe olarak yayınlanan müstakil edimbilim çalışmaları ise sınırlı sayıdadır. Arap ülkelerinde edimbilim ile belâgat ilişkisini inceleyen eserler ve tezler de bulunmaktadır. Bunlardan

önemli çalışmalardan birisi, bu çalışmada da kendisinden istifade edilen Mes'ud Sahrâvî'ye ait Arap dilinde edimbilimin sözeylem kuramını incelemeyi temel alan; *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-Arab -Dirâse Tedâvuliyye li Zâhirati'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye fî't-Turâsi'l-Lisâniyyi'l-Arabî-* adlı eseridir.³ Bir diğeri el-Kazvînî'nin *et-Telhîs* adlı eserine yazılmış şerhlerinin edimbilim açısından incelendiği *el-Eb'âdu't-Tedâvuliyye fî Şurûhi't-Telhîs li'l-Kazvînî* adlı eserdir. Sâbir el-Habâşe'ye ait olan eserde tüm meânî konuları incelenmemiş, eser, isnada ve müsnedün ileyhe dair haller, takdim-tehir ve bağlam konularıyla sınırlı kalmıştır.⁴ Yine araştırmada istifade edilen kaynaklardan biri de Ahmed Fehd Salih Şahin'in Arap gramerinde edimbilimin izlerini incelediği, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye ve Eseruhâ fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyyeti'l-Mu'âsıra* adlı eseridir.⁵ Edimbilimdeki arap belâgatına dair izleri inceleyen bir diğere eser de Rıdvân er-Rukbî'ye ait, *min'el-Belâga ilâ't-Tedâvuliyye* adlı eserdir. Eser, örnek olarak belirlediği bazı beyân ve meânî konularını edimbilim açısından yorumlamıştır.⁶ Edimbilimin kuramlarından önvarsayım kuramını, modern dil ilimleri ve Arap dil ilimleri açısından karşılaştırmalı inceleyen bir eser de, Hişâm İbrâhim Abdullâh el-Halîfe'nin *el-İftirâdu'l-Musbak* adlı eseridir.⁷ Bu eserlerin yanı sıra Arap belâgatı ile edimbilim ilişkisini Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* eserinde incelemesiyle çalışmaya kaynaklık eden bir araştırma da Bâdis Lehvîmel'e ait, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye fî Miftâhu'l-'Ulûm li's-Sekkâkî* adlı doktora tezi olmuştur. Bâdis Lehvîmel, *Miftâhu'l-'Ulûm*'da edimbilimin sözeylem, sezdirim ve gösterim kuramlarını bununla birlikte örtük sözler, muhatap, konuşur ve bağlam unsurlarını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.⁸ Bu çalışmalar gibi alana katkı sağlayan başka çalışmalarda yapılmıştır.

³ Mes'ud Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-Arab -Dirâse Tedâvuliyye li Zâhirati'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye fî't-Turâsi'l-Lisâniyyi'l-Arabî-* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2005).

⁴ Sâbir el-Habâşe, *el-Eb'âdu't-Tedâvuliyye fî Şurûhi't-Telhîs li'l-Kazvînî* (Tunus: Mediterranean Publishers, 2009).

⁵ Ahmed Fehd Salih Şahin, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye ve Eseruhâ fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyyeti'l-Mu'âsıra* (Ürdün: Modern Books World, 2015).

⁶ Rıdvân er-Rukbî, *min'el-Belâga ilâ't-Tedâvuliyye: Dirase tahliliyye fî'l-Bünyeti ve't-Tasavvur* (Ürdün: 'Âlemu'l-Kütübü'l-Hadîs, 2018).

⁷ Hişâm İbrâhim Abdullâh el-Halîfe, *el-İftirâdu'l-Musbak: Beyne'l-Lisâniyyâti'l-Hadîse ve'l-Mebâhisi'l-Lugaviyye fî't-Turâsi'l-Arabî ve'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehide, 2021).

⁸ Bâdis Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye fî Miftâhu'l-'Ulûm li's-Sekkâkî* (Cezayir: Câmi'at Muhammed Haydar Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Lugât, Doktora Tezi, 2012).

Türkiye’de yapılan çalışmalar, genellikle edimbilimi yabancı dil öğretimi kapsamında ele alan, edimbilim-çeviribilim ilişkisini konu alan çalışmalar ile edimbilimin kuramlarıyla alakalı tezler ve makalelerden oluşmaktadır. Bunun yanı sıra edimbilim ve Arap belâgatı ilişkisini inceleyen bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalardan ilki; Ahmet Kaplan’ın Bâdis Lehvîmel’e ait *et-Tedâvuliyye ve’l-Belâgatu’l-Arabîyye* adlı makalenin çevirisini yaptığı, *Arap Belâgatı ve Edimbilim* adlı makaledir.⁹ Edimbilimsel gösterimlerin Kur’ân tefsirlerinde incelendiği bir çalışma da, 2019 yılında Kamila Mohamed Shghwara Matoug tarafından yazılan *Yâsîn Sûresindeki Gösterici Unsurlar (Edimbilimsel İnceleme)* başlıklı Yüksek Lisans Tezidir.¹⁰ Arap dili ile edimbilim ilişkisini ele alan ilk doktora tezi olması bakımından önemli bir çalışma da 2020 yılında tamamlanan, Yusuf Akyüz’e ait *Arap Dilinde Edimbilim* başlıklı doktora tezidir. Çalışma, edimbilimin ana kavram ve kuramlarını Arap dilinde karşılaştırmalı olarak incelemiştir.¹¹

¹⁰ Kamila Mohamed Shghwara Matoug, *Yâsîn Sûresindeki Gösterici Unsurlar (Edimbilimsel İnceleme)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹ Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilim* (Erzurum: Atatürk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

BİRİNCİ BÖLÜM

EDİMBİLİM VE BELÂGAT İLMİ

Dil, yalnızca biçim ve sözdizimden ibaret olmayan, aynı zamanda bağlam duyarlı bir yapıdır. Edimbilim ve belâgat ilmi, dilin işlevselliğini, bağlam içindeki kullanımını ve etkili söylem oluşturma yollarını anlamayı amaçlayan iki önemli disiplindir. Edimbilim, bir bildirişim esnasında sözlü dili ve bağlamsal etkilerini incelerken, belâgat, bir mesajın nasıl daha etkili ve estetik bir şekilde iletilebileceğini araştırır. Şimdi sırasıyla bu iki ilmin tanımları, tarihçeleri ve önemli kuramları ele alınacaktır.

1.1. EDİMBİLİM

1.1.1. Edimbilim ve Tarihçesi

Edimbilim, dilbilimin sınırları tam olarak belirlenmemiş olmakla birlikte giderek daha fazla önem kazanan yeni bir ilim dalıdır. Felsefî temelleri üzerine inşa edilen edimbilim; Konuşurken ne yaparız? Kim, kiminle, niçin ve nasıl konuşur? Kişi söylediğinden başka bir şey kastedebilir mi? Söylemdeki örtüklüğün kalkması için bilmemiz gereken şey nedir? Konuşma taraflarının birbirini anlamasında bağlamın rolü nedir? gibi sorulara cevap bulmaya çalışır.¹² Bu ve benzeri sorulara ışık tutarak dilin iletişimdeki rolünü ve anlam üretme süreçlerini derinlemesine kavramayı hedefler.

İngilizce’de “pragmatics” Arapça’da “التَدَاوُلِيَّةُ” (et-tedâvuliyye) şeklinde isimlendirilen edimbilimin kökeni, Yunan filozofları tarafından kullanılan “iş, eylem” anlamındaki Yunanca “Pragma” kelimesine dayanmaktadır. Modern edimbilim teorisinin temelleri ise Amerikalı filozof Charles Sanders Peirce’ye dayanmaktadır.

¹² Françoise Armengaud, *el-Mukârabetu’t-Tedâvuliyye*, çev. Said ‘Allûş (Ribat: Merkezu’l-İnnâhi’l-Kavmî, 1986), 5.

Peirce, edimbilimin felsefî metodunu ilk kez açıklayan ve bu alanda önemli bir kuramsal katkı sağlayan kişidir.¹³ Edimbilimle ilgili en eski tanımı Peirce'in öğrencisi Charles W. Morris göstergebilimi üçe ayırdığı şu kısımlandırmada yapmıştır: 1. Söz dizimi/Sentaks: Göstergelerin birbirleriyle olan biçimsel ilişkisini inceler. 2. Anlambilim/Semantik: Göstergelerle onlara işaret eden eşyaların ilişkisini inceler ve 3. Edimbilim/Pragmatik: Göstergelerle bu göstergeleri yorumlayanların ilişkisini inceler.¹⁴

Morris'in bu kısımlandırmasını Çakır, trafik lambaları örneğiyle açıklamaktadır: “Üç rengin sırasını ve düzenini syntax (kırmızı > sarı > yeşil); her bir rengin anlamını semantics (kırmızı “dur”, sarı “hazır ol” ve yeşil “geç”); ve kişinin her bir rengi gördüğünde sergilediği davranışı pragmatics (kırmızıda durur ya da başka bir şey yapar, sarıda hazır olur ya da başka bir şey yapar ve yeşilde geçer ya da başka bir şey yapar) inceler.” Bu benzetmesiyle dil simgelerinin sıralama, düzen ve yapısının sentaks tarafından, simgelerin taşıdığı anlamların semantik tarafından ve dil simgelerinin kullanıcılarla olan etkileşiminin ise edimbilim tarafından analiz edildiğini belirtir.¹⁵

Edimbilim bir bildirişim esnasındaki sözlü dili araştırır. Sözcenin konuşur ve dinleyici olarak iki temel öznesi vardır.¹⁶ Edimbilim konuşurun sözcesini nasıl ürettiğine önem verir. Bazen konuşur doğrudan bir anlamı ifade ederken bazen de dolaylı bir anlam ifade eder. Bu yüzden edimbilim, sözcedeki yüzeysel yapıyı aşırp derin yapıyla da ilgilenir.¹⁷

Anne Marie Diller ve François Recanati edimbilimi, “*dilin söylemde kullanımının incelenmesi ve onun retorik yeteneğini ortaya koymasudur*” şeklinde tanımlar.¹⁸ George Yule ise edimbilimi, “*dilsel yapılarla bu yapıları kullananların arasındaki ilişkinin incelenmesi*” şeklinde tanımlayarak edimbilimin dört araştırma alanı olduğunu söyler. Edimbilim, konuşurun kastettiği manayı, söylemin bağlamsal

¹³ Ahmed Fehd Salih Şahin, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyyeti'l-Mu'âsıra* (Ürdün: Modern Books World, 2015), 5.

¹⁴ Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

¹⁵ Cemal Çakır, “Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24/3 (2004), 246.

¹⁶ Mahmûd ‘Akkâşe, *en-Nazariyyetu'l-Brâcmâtiyyetu'l-Lisâniyye (et-Tedâvuliyye)* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2013), 20.

¹⁷ ‘Akkâşe, *en-Nazariyyetu'l-Brâcmâtiyyetu'l-Lisâniyye*, 21.

¹⁸ Armengaud, *el-Mukârabetu't-Tedâvuliyye*, 6.

manasını, söylenenden daha fazlasının muhataba nasıl iletilebildiğini ve fiziksel, sosyal veya kavramsal uzaklığı ifade eden göreceli mesafenin ifade edilmesini incelemektedir.¹⁹ Anlam, sadece kelimelerde kökleşmiş bir şey ya da sadece konuşanla ve dinleyiciyle ilgili değildir. Anlam, sözdeki gizli manaya ulaşmak için belirli bir bağlamda konuşur ve muhatabın arasındaki dilsel tedavülde kendini gösterir.²⁰ Bu anlamda edimbilim, cümle manasıyla değil, belirli bir bağlamda konuşurun sözlerinin arka planında kastettiği manayla; sözün gerçekleştiği mekan, zaman, sözün üretildiği şartlar ve bağlamın etkisiyle ilgilenir.²¹

David Crystal'a göre ise edimbilim, “*dilin kullanıcıları açısından özellikle kullanıcıların tercihleri, sosyal etkileşimde karşılaştıkları kısıtlamalar ve iletişim sırasında kullandıkları dilin diğer katılımcılar üzerindeki etkisini irdeleyen bilim*”i ifade etmektedir.²² Dolayısıyla edimbilim, söylemin iki unsuru olan konuşur ve dinleyicinin ürettiği sözceyi bilgi birikimleri, kültürleri, içinde bulundukları psikolojik, sosyal ve fiziksel şartları, toplumsal statü ve rollerini dikkate alarak söylemi üretenin niyet ve amacını belirleyen bir ilim dalıdır.²³ Bu bağlamda edimbilim cümledeki iki manayı birbirinden ayırır. İlki bildirim cümlesinin manası, ikincisi konuşurun niyeti/kastıdır.²⁴ Konuşurun dili belirli bir bağlam içinde ne şekilde kullandığını incelediği için edimbilime “*kullanımbilim*” de denilmiştir.²⁵

Arap dünyasındaki akademik çevrelerde edimbilim için çeşitli terimler kullanılmaktadır. Bunlar arasında “التَدَاوُلِيَّةُ” (et-tedâvüliyye), “الْبِرَاقِمَاتِيَّةُ” (el-birâgmâtiyye), “الذَّرَائِعِيَّةُ” (ez-zerâ’iyye), “السِّيَاقِيَّةُ” (es-siyâkıyye), “النَّفْعِيَّةُ” (en-nef’iyye), “الْوِظْفِيَّةُ” (el-vazîfiyye), “الْمَقَامِيَّةُ” (el-makâmiyye), “التَخَاطُبِيَّةُ” (et-tehâtubiyye) ve “عِلْمُ الْمَقَاصِدِ” (ilmü’l-makâsid) gibi terimler yer almaktadır.²⁶

¹⁹ George Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, çev. Kusay el-Attâbî (Lübnan: Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L., 2010), 19,20.

²⁰ Şahin, *en-Nazariyyetu’l-Tedâvuliyye*, 10.

²¹ ‘Akkâşe, *en-Nazariyyetu’l-Brâcmâtiyyetu’l-Lisâniyye*, 22.

²² Engin Yılmaz, *Edim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem, 2020), 4.

²³ Yılmaz, *Edim Bilimine Giriş*, 1.

²⁴ ‘Akkâşe, *en-Nazariyyetu’l-Brâcmâtiyyetu’l-Lisâniyye*, 22.

²⁵ Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat, 1998), 105.

²⁶ Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilim* (Erzurum: Atatürk üniversitesi, Doktora, 2020), 36.

Edimbilim, Arap dilbilimine “التَدَاوُلِيَّة/et-tedâvuliyye” terimiyle girmiştir. “التَدَاوُلِيَّة” terimini ilk kullanan Faslı düşünür Prof. Dr. Taha Abdurrahman’dır. Taha Abdurrahman’ın “pragmatics” terimi yerine kullanım ve etkileşim manalarından dolayı tercih ettiği bu kavram, dilbilimciler arasında büyük kabul görmüş ve Arap dilbiliminde yerini almıştır.²⁷ “تَدَاوُلِيَّة” kelimesi “د-و-ل” kökünden türemiştir. Klasik Arapça sözlüklerde “دَوَّلَ” fiili, *bir halden bir hale intikal etmek* (إِنْتَقَلَ)²⁸, *bir mekandan bir mekana geçmek* (تَحَوَّلَ)²⁹ ve *deveran etmek-dolaşmak-evrilip çevrilmek-dönmek* (دَارَ)³⁰ manalarına gelmektedir. “تَدَاوَلَ” fiili ise “تَفَاعَلَ” kalıbından isteşlik bildiren bir kelime olarak en az iki kişinin bulunduğu bir eylemi ifade etmektedir. “تَدَاوَلْنَا الْعَمَلَ بَيْنَنَا” *işî aramızda elden ele geçirdik*, “تَدَاوَلَتْهُ الْأَيْدِي” *elinde dolaştırdı?*³¹, “تَدَاوَلَ الْقَوْمُ الشَّيْءَ بَيْنَهُمْ” *kavim bir şeyi aralarında dolaştırdı*³², “تَدَاوَلَ النَّقْدُ” *Alışverişte paranın el değiştirmesi*, “التَّدَاوُلُ فِي الْحُكْمِ” *görüş alışverişinde bulunmak*, “الكَلَامُ الـ . حَتَدَاوَلَ” *tedavülde olan/gündemde olan söz*, “قَابِلٌ لِلتَّدَاوُلِ” *bir şahıstan diğerine aktarılabilen söz*³³ gibi çeşitli cümle ve kalıplarda kök manasından uzaklaşmayarak dönüşüm (تَحَوَّلَ), intikal etme (إِنْتَقَلَ), değişim (تَبَادُلَ) ve birbirini izleme, takip etme (تَعَاقَبَ) anlamlarına gelmektedir.

Taha Abdurrahman “التَدَاوُلِيَّة/et-tedâvuliyye” kavramının, bildirişim ve etkileşim anlamlarındaki “التَّوَاصُلُ” ve “التَّفَاعُلُ” kavramlarını içerdiğini söylemektedir. Çünkü bir bildirişimde, sözü birbirine nakletme, sözün konuşur ve dinleyici arasında gidip gelmesi, dolaşması söz konusudur.³⁴

²⁷ Taha Abdurrahman, *fî Usûli 'l-Hivâr ve Tecdîdi 'İlmi 'l-Kelâm* (el-Dârü'l-Beyza, Fas: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2000), 28.

²⁸ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), XI/252; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabîyyeti'l-Muâsıra* (Kahire: 'Âlemu'l-Kütüb, 2008), I/787.

²⁹ Ahmed b. Zekeriya İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1979), II/314.

³⁰ Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabîyyeti'l-Muâsıra*, I/787.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/252.

³² İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Luga*, II/314.

³³ Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabîyyeti'l-Muâsıra*, I/787.

³⁴ Taha Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1993), 244.

Bu terimlerin anlamı, birden fazla durum arasında bir şeyin hareket ettiği, “dönüşüm” ve “aktarım” gibi süreçleri içeren bir yapıya işaret eder. Bu bağlamda edimbilim, konuşurun halinden dinleyicide başka bir hale dönüşen ve insanlar arasında dolaşarak etkileşim sağlayan dilin işleyişini inceler. Bu özellikleri nedeniyle “التَدَاوُلِيَّة” (et-tedâvüliyye) terimi, anlam genişliği ve kullanım zenginliği bakımından “الذَّرَائِعِيَّة” (ez-zerâ’i’iyye), “السِّيَاقِيَّة” (es-siyâkıyye), ve “النَّفْعِيَّة” (en-nef’iyye) gibi diğer terimlerden daha yaygın bir kabul görmüştür.³⁵ Şimdi, edimbilimin tarihçesine odaklanılacaktır.

Dilbilim çalışmaları 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında gelişme göstermiştir. Ancak bu dönemde dil kullanımının bazı meseleleri üzerine derinlemesine bir çalışma yapılmamıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra bilişsel değişimler ve dönüşümlerin meydana gelmesiyle dilin kullanımı ile ilgili meseleler hakkında araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Austin ve öğrencisi Searle’ün dil çalışmaları dilbilim araştırmalarına yeni bir ivme kazandırmıştır. Onların çalışmalarıyla edimbilime ait bazı kuramlar belirmeye başlamıştır.³⁶

Dil araştırmalarında modern yöntemlerden biri olan edimbilim Batı’da iki etkene bağlı olarak ortaya çıkmıştır: Charles Sanders Peirce, göstergebilim alanında önemli katkılarda bulunmuş ve bu disiplinin temellerini atmıştır. 1870 ve 1884 yılında çeşitli eserler kaleme almış ve 1878 yılında yayımlanan “How to Make Our Ideas Clear” makalesinde “speech act” (söz edimi) kavramını ortaya atmıştır. Bu çalışmalarının ardından, “Pragmatizm Üzerine Dersler” başlıklı yedi makalesinde “eylemler” konusunu derinlemesine incelemiştir. Edimbilim, Peirce’in bu çalışmalarıyla ortaya çıkmaya başlamıştır. Daha sonra öğrencisi Charles Morris göstergebilim araştırmalarını devam ettirerek sözün manasının incelenmesine ve dil ile kullanıcıları arasındaki ilişkinin araştırılmasına önem vermiştir.³⁷ Peirce, anlamın gerçek kriterinin yalnızca eyleme değil, bu eylemi yöneten nihai hedefe atıfta bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, bir ifadenin veya kavramın anlamı, yalnızca onun pratik sonuçlarında değil, aynı zamanda bu sonuçlara ulaşmayı amaçlayan ve eylemleri yönlendiren nihai hedefin belirlenmesinde yatar. Bu yaklaşım, Peirce’in pragmatizm

³⁵ Halîfe Bûcâdî, *Fî'l-Lisâniyyâtî't-Tedâvüliyye, Me'a Muhâvelâti't-Te'siliyye fî'd-Dersi'l-'Arabîyi'l-Kadîm* (Cezâir: Beytü'l-Hikme, el-'Ulma, 2009), 148.

³⁶ Hattâm Cevâd, *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ* (Ürdün Amman: Dâru Küñûz, 2016), 9.

³⁷ ‘Akkâşe, *en-Nazariyyetu'l-Brâcmâtiyyetu'l-Lisâniyye*, 27-30.

anlayışının temelini oluşturur ve anlamın statik bir yapıya değil, dinamik bir sürece dayandığını ifade eder.

Kant'a ait olan "Pragmatique" teriminin dil araştırmalarına girişi Morris'e dayanır. Morris, Peirce'in temellerini attığı göstergebilimi geliştirerek edimbilimi göstergebilimin bir parçası olarak kabul etmiştir. O, göstergebilimi söz dizimi, anlambilim ve edimbilim olarak üç ana kategoriye ayırmıştır.³⁸ Morris'in bu kısımlandırmasıyla edimbilimin ilk ortaya çıkışı gerçekleşmiştir. Morris, anlam ve dil ile onu kullananlar arasındaki ilişki üzerine yaptığı araştırmalarda edimbilimle ilgili ilk tanımı şöyle yapmıştır:³⁹ "*Edimbilim göstergelerle bu göstergelerin kullanıcılarının ilişkisini araştırmaktır.*"⁴⁰

Edimbilim, Morris döneminde göstergebilimin sınırları içerisinde; konuşma zamirlerinin araştırılması, zaman ve mekan zarfları vb. konularla sınırlı kalmıştır. 1950'li yıllardan sonra özellikle 1955 yılında Austin'in William James Felsefesi konusunda Harvard Üniversitesi'nde verdiği dersler, edimbilimin konularının formüle edilmeye başlamasında etkili olmuştur.⁴¹

Edimbilimin ortaya çıkışında analitik felsefenin etkisi büyüktür.⁴² Üç ana kola ayrılan analitik felsefe, dilin farklı yönlerini ele alarak edimbilime teorik katkılar sağlamıştır.⁴³ İlk olarak, Rudolf Carnap'ın mantıksal pozitivizmi, anlamı doğrulanabilirlikle ilişkilendirir ve dilin mantıksal yapısını analiz ederek bilimsel bir temel oluşturmayı amaçlar. İkinci olarak, Edmund Husserl'in dil fenomenolojisi, dilin bilinç ve öznel deneyimle olan bağını vurgular, bağlam ve niyetin önemine dikkat çeker. Son olarak, Ludwig Wittgenstein'in gündelik dil felsefesi, dilin anlamını kullanımında arar ve onun toplumsal bağlamdaki işlevine odaklanır. Bu üç yaklaşım, edimbilimin teorik zeminini şekillendirmiştir.

Edimbilim, Frege, Russell, Wittgenstein, Strawson, Carnap, Bar-Hillel gibi filozof ve mantıkçılarla birlikte ortaya çıkan gündelik dil felsefesinin içerisinde

³⁸ Levinson, *Pragmatics*, 1.

³⁹ 'Akkâşe, *en-Nazariyyetu'l-Brâcmâtiyyetu'l-Lisâniyye*, 30.

⁴⁰ Levinson, *Pragmatics*, 1; Armengaud, *el-Mukârabetu't-Tedâvuliyye*, 12.

⁴¹ Anne Reboul - Jacques Joeschler, *et-Tedâvuliyyetu'l-Yevm 'İlmun Cedid fi't-Tevâsul* (Beyrut: el-Munazzamatu'l-Arabiyye li't-Terceme, Dâru't-Talî'a, 2003), 29.

⁴² 'Akkâşe, *en-Nazariyyetu'l-Brâcmâtiyyetu'l-Lisâniyye*, 30.

⁴³ Mes'ûd Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab -Dirâse Tedâvuliyye li Zâhirati'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye fi't-Turâsi'l-Lisâniyyi'l-Arabî-* (Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2005), 22.

doğmuştur. Bu filozoflar, toplumsal ilişkiler ve bilgi düşüncesinden hareketle edimbilime giriş teşkil edecek bir teori üretmeye çalışmışlardır. Bağlamla/makamla ilgili kavramların doğruluk şartlarını ele alan örnek bir yapı oluşturma gayretine girmişlerdir. Böylelikle bu araştırmalar, söylemin konuşmacı ve dinleyici üzerindeki etkilerini inceleyen Anscombe, Perelman, Ducrot ve Orrecchioni gibi bazı sosyolog, psikanalizci, retorikçi ve dilbilimcilerin düşüncesinde edimbilimin ilk temellerinin atılmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁴

Edimbilimin içine doğduğu gündelik dil felsefesi, Wittgenstein tarafından kurulmuştur. Wittgenstein'in felsefesinin temelinde "dil" vardır. O, felsefenin kapalı kapılarının dil ile açılabilirliğini, felsefecilerin aralarındaki ihtilafların dili ihmal etmelerinden ve dili doğru bir şekilde anlamamalarından kaynaklandığını öne sürmüştür. Dili kullanım yönünden inceleyen Wittgenstein'in felsefesi, edimbilim kuramlarından *sözeylem* teorisini inşa eden Austin ve öğrencisi Searle'ün araştırmalarıyla gelişme göstermiştir.⁴⁵ Sadece sözeylem teorisi değil aynı zamanda analitik felsefe filozofları, dilin biçimsel özelliklerinden ziyade günlük dildeki kullanımına ağırlık veren *sezdirim*, *önvarsayım* gibi çeşitli edimbilimsel teoriler de ileri sürmüşlerdir.⁴⁶ Bu bağlamda, Austin ve Searle'ün üzerinde çalıştığı sözeylem teorisi, sonraki edimbilim araştırmalarının temelini atan ve bu alandaki çalışmalar için zemin hazırlayan önemli bir yer teşkil etmiştir. Austin ve Searle'ün araştırmalarıyla birlikte Paul Grice'in edimbilime yaptığı katkılar da önemli bir yer tutmaktadır. Grice "*Logic and conversation*" adlı makalesinde bir sözün yorumlanmasının yalnızca telaffuz edilen sözce ile değil, aynı zamanda konuşmanın bağlamı ile de şekillendiğini ifade etmiştir. Bu görüşüyle, anlamın belirlenmesinde bağlamın önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır. Grice, aynı zamanda işbirliği ilkesini de bu tartışmaya dahil ederek, edimbilime *işbirliği* ve *sezdirim* teorilerini kazandırmıştır. Bu teoriler, konuşma sırasında anlamın yalnızca doğrudan söylenenle değil, dolaylı ifadelerle de belirlendiğini ortaya koymuştur.⁴⁷

⁴⁴ Abduselam İsmâîlî Alevî, "Ma't-Tedâvuliyât", *et-Tedâvuliyât İlmu İsti'mâli'l-Luga*, ed. Hâfız İsmâîlî 'Alevî (Ürdün: Modern Books World, 2014), 17.

⁴⁵ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 23.

⁴⁶ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 25.

⁴⁷ Cevâd, *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ*, 20-21.

Edimbilim alanına bir katkı da 1973 yılında dilbilimci Robin Lakoff tarafından ortaya atılan *nezaket kuramı* ile olmuştur. Robin Lakoff “*The logic of politeness: or, minding your p’s and q’s*” adlı çalışmasında dil kullanımında açık ve kibar olmak gibi bir takım nezaket prensiplerinden bahsetmiştir.⁴⁸ Nezaket kuramı, 1978 yılında Brown ve Levinson’un Goffman’a ait “yüz” kavramını temel aldıkları çalışmalarıyla geniş bir çerçevede ele alınarak yaygınlık kazanmıştır.⁴⁹

Edimbilimin bu tarihi gelişimi, edimbilimin anlaşılmadığı sürece insan dilinin doğasının da anlaşılmayacağı fikrini ortaya koymuştur.⁵⁰ Dilbilimciler, edimbilime ve edimbilimsel araştırmaların bilimsel kıymetine dair bazı farklı bakış açılarına sahip olmuş olsalarda, çoğu araştırmacı edimbilimin temel önermesinin, dilsel bildirişime dair insan yeteneklerinin bilinmesi ve dilin kullanımına dair tümel kuralların üretilmesi olduğu konusunda hem fikirdir.⁵¹

1.1.2. Edimbilimin Ana Kavramları

1.1.2.1. Sözce

Sözce, dilbilimde, “*bir konuşurun, iki susku arasında ürettiği ve sözceleme edimiyle ortaya çıkan söylem*” olarak tanımlanır.⁵² Daha açık bir ifadeyle, sözce, iletişim kurmak amacıyla belirli bir bağlamda konuşur tarafından dile getirilen ifadedir. Sözce, yalnızca dile getirilen kelimelerden ibaret olmayıp, bağlamın, konuşurun niyetinin ve dinleyicinin algısının birleşimiyle anlam kazanır. Bir ifadenin sözce olarak tanımlanabilmesi, onun bir iletişim amacını taşıması ve belirli bir bağlama dayanmasıyla mümkündür. Bu nedenle aynı ifade, farklı bağlamlarda ve farklı konuşurlar tarafından kullanıldığında, başka bir sözceyi temsil edebilir.⁵³ Örneğin, “*Hava ne kadar güzel!*” ifadesi, bir bağlamda mutluluğu ve memnuniyeti

⁴⁸ Yılmaz, *Edim Bilimine Giriş*, 83.

⁴⁹ Neslihan Kansu-Yetkiner, “İncelik Kuramı ve Yüz Olgusu Bağlamında Çeviri Çalışmalarında İşlevsel-Edimbilimsel Eleştiri Yöntemi Uygulaması”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 33.

⁵⁰ Geoffrey Neil Leech, *Principles of Pragmatics* (New York: Longman Group Limited, 1983), 1.

⁵¹ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-’Arab*, 25.

⁵² Berke Vardar, Diğerleri, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2007), 181.

⁵³ Zeynep Erk Emeksiz, “Anlambilim: Tümce Anlamı”, *Genel Dilbilim-II*, ed. A. Sumru Özsoy, - Zeynep Erk Emeksiz (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013), 73.

ifade eden bir sözce olabilirken, başka bir bağlamda alaycı bir tepki olarak işlev görebilir.

Sözce, dilin bağlama duyarlı yönünü ortaya koyar ve konuşur-dinleyici etkileşimi içinde dinamik bir şekilde anlam kazanır. Bu nedenle edimbilimde sözce, dilin yalnızca yapısal yönünü değil, aynı zamanda sosyal, bağlamsal ve işlevsel yönlerini anlamak açısından da önemi haiz bir kavramdır.

1.1.2.2. Sözceleme

Sözceleme, “*belirli bir bağlamda sözce üretme edimi*” olarak tanımlanır.⁵⁴ İster sözlü ister yazılı olsun, her türlü bildirişim sürecinde hem sözce hem de sözceleme kavramları yer alır. Sözceleme, bir ifadeyi yalnızca dilsel bir yapı olmaktan çıkararak, bağlam ve iletişim amacına göre anlam kazandırır.

Sözceleme teorisi, sözceleme ediminin gerçekleştiği koşulları temel alır. Buna göre, belirli bir zaman diliminde, belirli bir mekanda, belirli bir konuşurun, belirli bir dinleyiciye yönelik belirli bir sözce üretmesi, bu teorinin ana çerçevesini oluşturur.⁵⁵ Konuşurun niyeti, dinleyicinin algısı, kullanılan bağlam ve zaman-mekan unsurları sözceleme sürecini şekillendirir.

Bu teorik çerçeve, iletişimi yalnızca dilsel bir düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal ve bağlamsal bir olgu olarak ele alır. Dolayısıyla sözceleme, dilin işlevselliğini ve iletişimdeki dinamik rolünü anlamada önemlidir.

1.1.2.3. Söylem

Söylem hem dilbilimsel hem de toplumsal bir kavram olarak, yazılı ve sözlü dil kullanımını ifade eder. “*Söyleyiş, telaffuz, kalıplaşmış söz, ifade ve bir veya birçok cümleden oluşan, başı ve sonu olan bildiri, tez*”⁵⁶ gibi anlamlara gelen söylem için, “*yazılı ve sözlü dil kullanımı, toplumsal bir pratik biçimi*”⁵⁷ ve “*geleneksel düşünme*

⁵⁴ Vardar, Diğerleri, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 181.

⁵⁵ Henriette Gezundhajt, “Sözceleme Dil Bilimi Nedir?”, çev. Rıza Filizok, *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi*, (2010), 1-2. http://turkoloji.cu.edu.tr/DILBILIM/dilbilim_ana_02.php (Erişim 1.11.2021)

⁵⁶ *Türk Dil Kurumu*, “Söylem” (Erişim 1. 11. 2021)

⁵⁷ Gülsüm Songül Ercan - Pınar Danış, “Söylem, Söylem Çözümlemesi ve Eleştirel Söylem Çözümlemesi: Tanımları ve Kapsamları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 528.

*yollarını oluşturan ve geleneksel düşünme yolları tarafından oluşturulan geleneksel konuşma biçimleri”*⁵⁸ şeklinde tanımlar yapılmıştır. Söylem, cümleleri aşan, cümleler arasındaki ilişkiyi ve bir bütün olarak nasıl birbirine bağlandıklarını ele alan dilsel bir yapıdır.⁵⁹

Söylem, dilin yalnızca cümle düzeyindeki yapısını değil, cümleler arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin oluşturduğu bütünlükteki anlamı ele alır. Ayrıca, söylem, dilin toplumsal bağlamla nasıl etkileşime geçtiğini ve bu bağlam içinde nasıl anlam kazandığını ortaya koyar.

Söylem analizi ise, dilin toplumsal ve kültürel bağlamlardaki işlevini anlamaya yönelik bir yöntemdir. Bu analizde, metnin dilsel yapısı, bağlamı, söylemin gerçekleştiği zaman ve mekan gibi unsurlar incelenir. Aynı zamanda söylemin ideoloji, güç ilişkileri ve toplumsal normlarla olan bağlantıları ele alınır. Özellikle eleştirel söylem analizi, dilin toplumsal eşitsizlikleri nasıl yansıttığını ve yeniden ürettiğini inceler. Söylem analizi, medya, politika, gündelik dil gibi farklı alanlarda kullanılarak dilin toplumsal gerçeklikleri nasıl inşa ettiğini anlamaya yardımcı olur. Bu yaklaşım, dilin sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda toplumsal bir pratik olduğunu vurgular.

1.1.2.4. Bağlam

Konuşma esnasında iletişimin sağlıklı bir şekilde devam etmesi için konuşur ve dinleyicinin birbirlerini en doğru şekilde anlamaları gerekir. Konuşurun, dinleyici tarafından doğru bir şekilde anlaşılması ancak konuşmanın bağlamına dikkat edilmesiyle gerçekleşebilir. Bu yüzden bağlam, edimbilim teorisinin oluşmasındaki temel unsurlardan sayılır.

Bağlam, konuşmaya eşlik eden konuşur, muhatap, zaman, mekan, katılımcı sayısı, genel hava, siyasi ya da iktisadi durum gibi söylenilen şeyin anlaşılması için gerekli olan tüm unsurlardan oluşur.⁶⁰ Bağlam, her türlü konuşmada sürekli kullanılan ancak hiçbir zaman belirtilmeyen dilsel terimlerden biridir.⁶¹

⁵⁸ Ercan - Daniş, “Söylem, Söylem Çözümlemesi ve Eleştirel Söylem Çözümlemesi”, 532.

⁵⁹ Vardar, Diğerleri, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 179.

⁶⁰ Şahin, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye*, 11.

⁶¹ Abdullah el-Kedâlî, *Tedâvuliyyetu'l-Makâm* (Mağrib: ‘Âlemu’l-Kütübü'l-Hadîs, 2017), 120.

Ullmann, bağlamı dil içi bağlam ve dil dışı bağlam olarak ikiye ayırır. “*Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce ya da sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim ya da birimler bütünü*”⁶² olarak tanımlanan dil içi bağlam sessel, sarfsal, nahivsel, sözlüksel ilişkilerde kendini gösterir.⁶³

Kültürel, duygusal, toplumsal bağlam gibi bağlamlardan oluşan dil dışı bağlam ise “*Duruma, konuşucu ve dinleyicinin dil dışı toplumsal, ekinel, ruhsal nitelikli deneyim ve bilgilerine ilişkin verilerin tümü.*”⁶⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla dil dışı bağlam konuşmanın meydana geldiği genel hava, zaman ve mekan, konuşur ve dinleyici, eylemler, sözün meydana gelmesiyle bağlantılı olaylar ve çeşitli eşyalardır. Yani konuşmanın anlaşılması için gerekli olan konuşur ve dinleyici arasındaki ortak bilgilerin tümünü, ifadenin yorumlanmasını etkileyen inançlar, gelenekler gibi her etkeni içerir.⁶⁵ Söylemin iki unsuru olan konuşur ve dinleyenin yaşı, cinsiyeti, mesleği, ekonomik durumu, eğitim düzeyi, kültürleri ve kişiler arası statü farkı konuşmayı etkiler. Bağlam bunların hepsini kapsar.⁶⁶ Bu yüzden edimbilim, belirli bir bağlamda dilsel üslubu inceler. Bağlam, edimbilimin etrafında döndüğü temel unsurdur.⁶⁷

Konuşurun niyetinin ve muhataba iletmek istediği mananın açıkça anlaşılması için konuşurun söylediği sözün bağlam içinde değerlendirilmesi gerekir. Çünkü bağlam birçok mana içerisinden kelimenin/sözcenin diğer anlamlardan uzaklaştırılıp kastedilen asıl anlamın bulunmasını sağlar.⁶⁸ Örneğin bir iş yerinin müdürü kapıdan giren çalışanına “*Saat 9.30.*” dese bu söz “*Neden geç kaldın?*” demek anlamına gelebilir. Dolayısıyla sözcede kastedilen anlamı belirleyen temel etkenlerden biri bağlamdır.

⁶² Vardar, Diğerleri, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 31.

⁶³ Menâr Neccâr, “Mefhûmu’l-Brâğmâtiyye ve Nazariyyetu’l-Makâm”, *et-Tedâvuliyyât İlmu İsti’ mâli’l-Luga*, ed. Hâfız İsmâîlî ‘Alevî (Ürdün: Modern Books World, 2014), 71.

⁶⁴ Vardar, Diğerleri, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 31.

⁶⁵ Neccâr, “Mefhûmu’l-Brâğmâtiyye ve Nazariyyetu’l-Makâm”, 72.

⁶⁶ Philippe Blanchet, *et-Tedâvuliyye min Austin ilâ Goffman*, çev. Abdurrezzak el-Cemayî’î Sabir el-Habâşe (Ürdün: Modern Books World, 2012), 18.

⁶⁷ Neccâr, “Mefhûmu’l-Brâğmâtiyye ve Nazariyyetu’l-Makâm”, 72.

⁶⁸ Meryem Vaslullâh er-Rahîlî, *Eserü’s-Siyâk fî Tevcîhi’l-Ma’nâ* (Suudi Arabistan: Câmi’at Taibah, Külliyyetu’l-Âdâb ve’l-Ulûmi’l-İnsâniyye, Doktora Tezi, 2010), 6-7.

Aynı şekilde konuşur ve dinleyenin sosyal mesafesi de konuşmanın seyrini etkiler.⁶⁹ Mesela konuşur ve dinleyici birbirlerini tanıyorlarsa sözce üretimi daha kısa olabilir. Çünkü konuşur, dinleyiciye bildiğini düşündüğü bilgileri tekrar söylemez. Örneğin Boğaziçi Üniversitesi’ni kazanan bir öğrencinin haberini, onu tanıyan ve üniversite sınavına girdiğini bilen birine vereceksem “*Ahmet Boğaziçi’ni kazanmış*” demem yeterlidir. Ama tanışıklığım olmayan birine Ahmet’in kim olduğunu açıklamam ve onun üniversite sınavına girdiğini söyleyerek sözcelerimi uzatmam gerekebilir.

Bağlam, kapalı olanın açığa çıkarılmasını, iki muhtemel anlamdan birinin belirlenerek kastedilmeyen anlamın önünün kesilmesini sağlayarak konuşurun maksadına ulaşılmasını sağlayan en önemli karinedir. Bununla birlikte söylemdeki genel ifadenin özelleştirilmesini, mutlak lafzın sınırlandırılmasını ve mananın çeşitlenmesini sağlar. Bu açıdan konuşma taraflarının bağlamı ihmal etmesi başarılı bir iletişimin gerçekleşmesini engeller.⁷⁰

Örneğin, konuşurun muhatabına sorduğu “*Bu senin oğlun mu?*” sorusunun arkasındaki gizli mana sözün bağlamıyla ilgilidir. Sorunun bağlamı değiştikçe anlamı farklılaşır. Yani konuşur muhataptan evet ya da hayır cevabı almak için mi bu soruyu sordu ya da övme, yerme gibi sözün makamlarından birini kullanarak bir imada mı bulundu? Eğer çocuk bir suç işlediye çocuğu velisinin yanına götüren kişi, “*Bu senin oğlun mu?*” sorusunu kınama makamında sorabilir ya da çocuk bir şey başarmışsa bu soru övme makamında olabilir. Dolayısıyla sözcenin doğru anlaşılması ve iletişimin sağlanması için sözün bağlamının, makamının bilinmesi gerekir.⁷¹ Bağlamın konuşur, dinleyici, zaman, mekan ve ortak bilgi gibi unsurları vardır:

1.1.2.4.1. Konuşur

İnsanın niyetini ifade ettiği bir iletişim kaynağı olarak dil, konuşurun onu kullanmasıyla ortaya çıkar. Bu açıdan konuşur, söylemin oluşmasında merkez

⁶⁹ Cevâd, *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ*, 18.

⁷⁰ Rahîlî, *Eserü’s-Siyâk fî Tevcihi’l-Ma’nâ*, 12.

⁷¹ Şahin, *en-Nazariyyetu’t-Tedâvuliyye*, 21.

konumdadır. Konuşur maksadını muhatabına ifade etmek için en uygun göstergeleri seçerek, bu göstergeleri bağlama uygun bir şekilde kullanır.⁷²

Mananın inşasında temel rol oynayan konuşur, sözün tüm parçalarında mevcut bulunur ve sözün unsurları arasındaki ilişkilerin itici gücüdür. Nitekim kendi isteğini ve inancını ifade etmek için konuşma eylemini başlatan kişidir. Bu açıdan konuşur bildirimi gerçekleştiren ve konuşmayı oluşturan iki tarafın varlığını zorunlu kılan konuşma faaliyetinin esas unsurudur. Ayrıca konuşur, ulaştırmak istediği şeye göre sözünü hareket ettirici bir güce sahip olması sebebiyle sözünü ürettiği makama ve maksadına uygun olarak sözceyi kurma hakkına sahip olan kişidir.⁷³

1.1.2.4.2. Dinleyici

Konuşurun hitabını yönelttiği kişidir ve iletişim sürecinde önemli bir rol oynar. Konuşurun, iletişime uygun dilsel göstergeleri seçerken dinleyiciyi dikkate alması gereklidir. Dinleyiciyle konuşur arasındaki geçmiş ilişkiler, dinleyicinin sosyal konumu ve diğer bağlamsal faktörler, söylemin biçimlenmesinde etkili olur. Bu durum, dinleyicinin iletişime verdiği cevabı belirleyen çerçeveyi de şekillendirir.

Dinleyicinin toplumsal statüsü, cinsiyet, konuşur ile olan yakınlık derecesi ve yaş farklılığı gibi unsurlar, söylemin resmiyet ya da samimiyet düzeyini belirleyen başlıca etkenlerdir. Örneğin, resmi bir bağlamda statü farkı yüksekse daha saygılı ve formal bir dil kullanılırken, samimi bir ortamda konuşur ve dinleyici arasındaki yakınlık, söylemi daha rahat ve gündelik hale getirebilir. Bu bağlamda dinleyici, söylemin doğasını ve iletişim stratejilerini belirlemede aktif bir unsur olarak öne çıkar. Dolayısıyla dinleyici, söylemin üretimini doğrudan etkileyen temel unsurlardandır.⁷⁴

1.1.2.4.3. Zaman ve Mekan

Konuşur ve dinleyicinin diyaloglarını hangi zaman ve mekanda gerçekleştirdikleri kastedilen manaya ulaşmada önemli iki unsurdur. Bu yüzden söylemin oluşmasında zaman ve mekan gösterimlerinin seçilmesi oldukça önemlidir.

⁷² Şahin, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye*, 12.

⁷³ Necvâ Bin 'Âmir, *ed-Dımnî fî'l-Kavl: Bahsün fî Ususihi'n-Nahviyye ve't-Tedâvuliyye* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisıyye li'l-Kitâb, 2021), 118-119.

⁷⁴ Şahin, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye*, 15.

Zaman ve mekan gösterimlerine dilsel sistemin bir parçası olarak bakmak gerekir. Bu gösterimlerin kastettikleri manalar, söylemin bağlamının farklılaşmasıyla değişir. Aynı şekilde bir bağlam unsuru olarak mekanın belirlenmesi, söylemin yapısını etkiler. Örneğin, mekan bir kutlama mekanıysa ona uygun ifadelerle söylem oluşturulurken, konuşmanın gerçekleştiği mekan mezarlık ise söylem taziye ifadeleriyle oluşturulacaktır. Bu açıdan söylemin mekanının bilinmesi dilsel unsurların kullanımını belirler.⁷⁵ Yani söylemin yapısında zaman ve mekan unsurlarının rolü, konuşur ve dinleyici tarafından bildirilişimin başarılı bir şekilde yürütülmesine katkısında kendini gösterir.

1.1.2.4.4. Ortak Bilgi

R. Stalnaker, ortak bilgi kavramını inceleyen ilk kişi olarak kabul edilir. O, bu kavramı önvarsayımla ilişkilendirmiştir. Ancak varsayılan bilgilerin sadece varsayılan bir şey olmaması gerçekte de mevcut olması gerekir. Ortak arka plan, neyin doğru olduğuna değil neyin uygun olduğuna ilişkin ortak inanca benzer. Ortak arka planın önvarsayımla ilişkisi önvarsayımın özünde, sözün bilgiyle uygun olması ve bu bilginin muhataplar arasında karşılıklı olarak bilinmesi halinde bir ifadeden bilgi üretilmesi olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Bu yüzden Stalnaker'a göre ortak arka plan önvarsayımın bir cüzüdür. Stalnaker'dan sonra ortak arka plan bilgisi kavramı daha da derin ve kapsayıcı gelişmelere sahne olmuştur.⁷⁶

Ortak bilgi, konuşurun söylemi üretmesi ve dinleyicinin de konuşurun maksadına ulaşmasında dayanılan temel zemindir. Bir tümcenin manasının anlaşılması için konuşur, dinleyici, zaman ve mekan unsurlarından daha fazlası gerekir. Söylem için önemli olan diğer unsur, konuşurla muhatap arasındaki ortak bilgidir. Söylem üretilirken konuşur ve dinleyicinin sahip oldukları ortak bilgiden hareketle diyaloga başlanılır.⁷⁷ Konuşma taraflarının arasındaki ilişkiye göre uygun bir söylem stratejisi belirlenir. Başarılı bir iletişim gerçekleştirmek için konuşur sözünü yöneltirken bu ilişkiye riayet eder.⁷⁸ Örneğin, “*Gelirken ekmek al.*” gibi doğrudan bir talep, daha

⁷⁵ Şahin, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye*, 16-19.

⁷⁶ Kedâli, *Tedâvuliyyetu'l-Makâm*, 120-121.

⁷⁷ Şahin, *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye*, 19.

⁷⁸ Abdullah el-Hâdî bin Zâfir eş-Şehrî, *Istirâfîyyâtü'l-Hitâb: Mukârabe Lugaviyye Tedâvuliyye* (Libya Bingazi: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehide, 2004), 45.

samimi bir ilişkiye işaret ederken; “*Gelirken ekmek alabilir misin?*” ya da “*Ekmek alabilmen mümkün mü?*” ifadeleri, daha resmi ve nazik bir hitap biçimini yansıtır. Bu örneklerde, konuşurun aynı isteği farklı dilsel ifadelerle yönelttiği görülmektedir. İfade biçimindeki bu değişiklik, konuşur ile dinleyici arasındaki ilişkiye, bağlama ve iletişim normlarına duyulan hassasiyetin bir sonucudur. Bu durum, dilin yalnızca bir iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin ve statülerin bir yansıması olduğunu göstermektedir.

Ortak bilgi; genel dünya bilgisi, dil sisteminin bilinmesi, zamanın bilgisi ve mekanın bilgisi gibi bilgileri kapsar:⁷⁹

- a. Genel dünya bilgisi: İnsanların birbirleriyle iletişim kurma ve düşünme tarzlarının bilgisi, toplum içinde söylemleri nasıl gerçekleştirdiklerinin bilgisi ve toplumsal, ekonomik, dinî ve kültürel bilgileri kapsar.
- b. Dil sisteminin bilgisi: Anlamları ve kültürleriyle ilişkileri de dahil olmak üzere her düzeyde dil sisteminin bilgisidir.
- c. Zamanın ve mekanın bilgisi: Dinleyiciye yöneltilen söylemin gerçekleştiği zamanın ve gerçekleşme mekanının bilgisidir.

Bu bilgiler hitabın üretilmesinde önemli bilgilerdir. Ancak böylece dinleyici hitabı doğru bir şekilde yorumlayacak ve konuşurun niyetini anlayacaktır.

Taha Abdurrahman bağlamın unsurlarını şu şekilde sınıflandırır:⁸⁰

1. el-Unsûru’z-zâtî: Konuşurun inançlarını, maksatlarını, önem verdiği şeyleri ve isteklerini kapsar.
2. el-Unsûru’l-mevdûî: Sözün gerçekleştiği zamansal ve mekansal şartlar gibi dışsal gerçeklikleri kapsar.
3. el-Unsûru’z-zevâtî: Konuşurlarla muhatap arasındaki ortak bilgiyi kapsar.

Söylemin bağlamı, genel olarak, söylemin üretildiği koşulların toplamını ifade etmektedir. Bu koşullar, sosyal ve maddi çevreyi, konuşma taraflarının imajlarını, kimliklerini, fikirlerini, sahip oldukları ilişkileri ve söz alışverişlerini kapsar.

⁷⁹ Şehrî, *Istirâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 49-50.

⁸⁰ Şehrî, *Istirâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 44-45.

Dolayısıyla, edimbilim tanımlanırken, genellikle bağlamın bir ifadenin anlamı üzerindeki egemenliğinin incelenmesi minvalinde tanımlamalar yapılmaktadır.⁸¹

1.1.3. Edimbilimin Kuramları

Edimbilim, dilin bağlam içindeki kullanımını inceleyen bir disiplin olarak, çeşitli kuramsal yaklaşımlarla şekillenmiştir. Temel kuramlar arasında, John Austin'in dilin eylemsel gücünü açıklayan "Söz Edimi Kuramı", Grice'ın iletişimdeki örtük anlamları ele aldığı "İşbirliği İlkesi" vb. kuramlar yer alır. Bu kuramlar, dili sadece yapı ve anlam açısından değil, aynı zamanda bağlamsal ve işlevsel yönleriyle de kavramayı hedefler.

1.1.3.1. Sözeylem Kuramı

Sözeylem kuramı (Speech Acts/أَفْعَالُ الْكَلَامِ), John Langshaw Austin tarafından 1955 yılında ortaya atılan bir kuramdır. Austin, Harvard Üniversitesinde "*William James Seminerleri*" adı altında bu kuramdan bahsetmiştir. Ölümünden sonra bu ders notları, 1962 yılında "*How to do Things with Words*" adlı eserde yayınlanmıştır.⁸²

Austin'e göre dilin görevi bir şeyi doğrudur ya da yanlıştır diye betimlemekle sınırlı değildir. Austin, kendisiyle bir şey bildirilen ya da betimlenen sözcelere "saptayıcı sözceler (constative)" der. Saptayıcı sözler vakıya uygunsa doğrudur, vakıya uygun değilse yanlıştır. Bunun yanında kendisiyle sadece bir şey bildirmediğimiz aynı zamanda bir şey yaptığımız "edimsellerin (performative)" de olduğunu söyler. Edimseller dış dünyadaki bir şeyi betimlemezler bu nedenle doğru ya da yanlış diye vasıflandırılmazlar. Örneğin, isim vermek, vasiyet bırakmak, özür dilemek, vaat vermek ve nasihat etmek edimsellerden bazılarıdır.⁸³

Derslerinin başlangıcında doğru ve yanlış ihtimalli saptayıcı sözcelerle, kendisiyle bir eylem gerçekleştirilen edimsel sözceleri birbirinden ayıran Austin, daha sonra bu ayrımı terk etmiş aslında saptayıcı sözcelerin de birer edimsel olduğunu

⁸¹ Oswald Ducrot - Jean-Marie Schaeffer, "Makâmu'l-Hitâb", *el-Kâmûsu'l Mevsû'î'l-Cedîd li'Ulûmi'l-Lisân* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2007), 677.

⁸² Daha geniş bilgi için çevirenin önsözüne bkz. Jhon Langshaw Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever (İstanbul: Metis, 2020), 10.

⁸³ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 42-44.

söylemiştir: “*Bildirmek de en az uyarmak ya da ilan etmek kadar bir edimsöz ediminde bulunmak demektir.*”⁸⁴

Austin şunu farketmiştir; örneğin “*Yağmur yağacak*” sözcüğü görünüşte saptayıcı bir cümledir ama özünde bu cümle “*Seni uyarıyorum yağmur yağacak*” anlamı taşıdığından dolayı da bir edimseldir. Bu yüzden Austin, edimseller üzerinde *açık edimsel fiiller* ve *gizli edimsel fiiller* olarak bir ayırımı yapmıştır.⁸⁵ Yani “*Yağmur yağacak.*” sözcüğü “dikkat et, şemsiyeni yanına al” gibi örtük anlamlar içermektedir.

Austin’in temel savı, “*bir şey söylemek bir şey yapmaktır*” sözüyle; bir şey söylerken sadece bir betimleme yapmıyoruz ya da bir durumu bildirmiyoruz aynı zamanda bir eylem gerçekleştirmiş oluyoruz, şeklindedir. Çünkü sözlerimizle sadece bir aktarımda bulunmayız; aynı şekilde evlilik, miras bırakma, bahse girme, hüküm verme, atama gibi eylemleri de gerçekleştiririz. Örneğin; “*X’i eşim olarak kabul ediyorum.*”, “*Bu gemiye ‘Queen Elizabeth’ adını veriyorum.*” “*Saatimi kardeşime miras bırakıyorum.*” ya da “*Seninle beş lirasına bahse girerim, yarın yağmur yağacak*” gibi sözcelerde sözü söylerken aynı zamanda o sözün gerektirdiği eylemi de gerçekleştiririz. Yani “*Eşim olarak kabul ediyorum*” dediğimde evlenmiş olurum ya da “*Miras bırakıyorum*” dediğimde o kişiye miras bırakmış olurum.⁸⁶

Austin bu konuda şöyle bir açıklamada bulunur: “*Söz söyleyen insanları eylemde bulunan insanların karşısına koyabilir, onların bir şey yapmadıklarını sadece konuştuklarını ya da bir şeyler söylediklerini ileri sürebiliriz; ancak ayrıca bir şeyi sadece düşünmeyi, o şeyi fiilen (yüksek sesle) söylemenin karşısına da koyabiliriz ve bu bağlamda o şeyi söylemek bir şey yapmak demektir.*”⁸⁷

John Austin, söz edimlerini üç ana kategoriye ayırır: düzsöz, edimsöz ve etkisöz.⁸⁸ Düz söz edimi, dilbilgisi kurallarına uygun, anlamlı bir cümle kurmayı ifade eder. Örneğin, “*Yarın hava yağmurlu olacak*” bir düzsöz edimdir. Edimsöz, bir düzsöz edimi aracılığıyla bir eylemi gerçekleştirmektir. Örneğin, bahse girmek, vaat etmek veya bir emir vermek gibi ifadeler, konuşurun belirli bir eylemi dil yoluyla gerçekleştirdiği edimsözlerdir. Etkisöz ise, konuşurun sözleriyle muhatap üzerinde bir

⁸⁴ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 149.

⁸⁵ Cevâd, *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ*, 89.

⁸⁶ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 43.

⁸⁷ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 115.

⁸⁸ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 117-122.

etki yaratmasını ifade eder. Dinleyiciyi ikna etmek, sevindirmek, üzme, korkutmak ya da vazgeçirmek gibi sonuçlar doğuran ifadeler, etkisöz kapsamına girer. Austin'in bu ayrımı, dilin yalnızca bilgi iletmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda eylemleri gerçekleştirme ve etkiler oluşturma kapasitesine sahip olduğunu ortaya koyar.

Bizler bir şey söyleyerek düzsöz edimi gerçekleştirirken söylediğimiz sözle bir şey yaptığımızda edimsöz gerçekleştirmiş oluruz. Örneğin, bir soru sorar ya da soruya cevap veririz, bir bilgi verir, bir uyarıda bulunur, bir niyeti ilan eder, atama yapar, eleştiride bulunur, bir saptama ya da betimleme yaparız. Bunların sonucunda muhatabın duygu, düşünce ve ediminde oluşan etki de etkisözü ifade eder.⁸⁹ Örneğin: odaya giren biri "*Oda çok soğumuş.*" şeklinde bir sözce kullandığında bu cümle gramere uygun anlamlı bir düzsözdür. Aynı zamanda bu cümle, muhataba klimayı kapatması için bir ricada bulunmayı ifade ettiğinden dolayı edimsözdür. Muhatabın harekete geçip klimayı kapatması ise etkisözdür. Ya da bir diğer ifadeyle "*Kapalı alanda sigara içmek yasaktır!*" cümlesi bir düzsözdür. Cümle manası bakımından kapalı alanda sigara içmeme konusunda muhataba uyarı anlamı taşıdığından edimsözdür. Bu söz, yanan sigaranın söndürülmesi gibi muhatapta bir etki oluşturmaya bakımından etkisözdür.

Austin'in söylemler konusunda yaptığı bir sınıflandırma da söylemleri, yerinde olan ve yerinde olmayan diye ayırmasıdır. Austin, söylenen sözlerin yerli yerinde olmasını belirli kurallara bağlar. Bu hususta yerine getirilmesi altı zorunlu koşulu belirtir:⁹⁰

- a.1. Belli uyuşimsal etkisi bulunan, kabul gören uyuşimsal bir işlem olmalıdır.
- a.2. Her kişi ve koşul, işlem için uygun kişiler ve koşullar olmalıdır.
- b.1. İşlem, kişiler tarafından hatasız bir biçimde yerine getirilmelidir.
- b.2. İşlem, kişiler tarafından eksiksiz bir biçimde yerine getirilmelidir.

f.1. İşleme katılanlar, işlemin gerektirdiği duygu ve düşüncelere sahip olmalıdır; söz konusu davranış şekli, işleme katılanların gerçekleştirme niyetinde olduğu şeyler olmalıdır.

⁸⁹ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 120-122.

⁹⁰ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 51-52.

f.2. İşleme katılanlar, yöneliminde oldukları o davranışı gerçekten de sergilemelidir.

Yukarıdaki bu altı koşul gerçekleşmezse edimsel sözcelem yerinde olmayan bir sözcelem olacaktır. Austin, söz edimlerini beş grupta toplar.⁹¹ Bunlar:

a. Hüküm belirticiler (Verdictives): Aklamak, suçlu bulmak, tespitle bulunmak, tanı koymak gibi bir hakem, bir jüri veya bir yargıç tarafından karar ve hüküm ifade eden söz edimleridir.

b. Erk belirticiler (Exercitives): Atama yapmak, emir vermek, ısrar etmek, uyarmak ve oy vermek gibi bir nüfuzun, bir gücün ve bir hakkın kullanılmasını ifade eden söz edimleridir.

c. Sorumluluk yükleyiciler (Commissives): Vaatte bulunmak, söz vermek, sözleşme yapmak ve garanti vermek gibi bir yükümlülük altına girilmesidir.

d. Davranış belirticiler (Behabitives): Özür dileme, teşekkür etme, taziyede bulunma, tebrik etme ve meydan okuma gibi tutum ve davranışlarda bulunmaktır.

e. Serimleyiciler (Expositives): Konuşma esnasında yanıt verme, açıklamada bulunma, bildirme, kabul etme ve itiraz etme gibi yaptığımız davranışları içerir.

Austin'den sonra öğrencisi Searle söylem kuramını geliştirmiş ve ona önemli katkılarda bulunmuştur. Searle, Austin'den farklı olarak söz edimlerini şu şekilde sınıflandırmıştır.⁹²

Kesinleyiciler: Söylenen sözün doğru olduğu konusunda konuşuru yükümlülük altına sokan söz edimlerdir. İddia etmek, savunmak, bildirmek, tahmin etmek, itiraf etmek, varsaymak gibi edimler bu gruba girer.

Yönelticiler: Muhataba söylenen eylemi yaptırmaya çalışan söz edimidir. Emretmek, rica etmek, önermek ve yasaklamak bu edimlerden bazılarıdır. Bu tür edimlerde konuşur muhataptan yapmasını istediği davranışı dışarı vurur.

Yükleyiciler: Searle'ün yükleyicileri Austin'in sınıflandırmasıyla farklılık göstermez. Austin'de olduğu gibi bu kısım da söylendiğinde bir yükümlülük altına girilen yemin etmek, garanti vermek ve vaatte bulunmak gibi edimleri içerir.

⁹¹ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 162-163.

⁹² John R. Searle, *Söz Edimleri*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000), 49-51.

Dışavurucular: Konuşurun içinde bulunduğu ruhsal durumu dışı vurarak ifade ettiği söz edimidir. Özür dilemek, teşekkür etmek ve tebrik etmek gibi edimler bu gruba girer.

Bildirgeler: Dünyada bir değişiklik meydana getirmeyi amaçlayan söz edimleridir. Atamak, işten kovmak ve istifa etmek bu edimlerden bazısıdır.

Searle, Austin'in üçe ayırdığı söz edimlerini belli bir dilde sözce üretmek anlamında "sözceleme edimi", belli bir nesneye gönderim yaparak ona belirli bir anlatım kazandırmak anlamında "önerme edimi", edimsöz edimi ve etkisöz edimi olarak dörde ayırır.⁹³ Ayrıca Searle, Austin'in söz edimlerini, yerinde olması ve yerinde olmamasına göre ayırdığı ikili tasnifine, başarılı olsa da kusurlu olabilen söz edimlerini ekler. Bu yüzden başarılı edimlerle kusurlu edimler arasında ayrım yapar. O, doğru ya da yanlış olanın önermeler olduğunu buna göre edimsöz edimlerinin başarılı veya başarısız olacaklarını söyler. Mesela, emir verme yetkisi olan biri, kendinden statü olarak düşük birine emir verdiğinde bu edim başarılı olurken, emir veren statü bakımından düşükse emir verme edimi başarısız olur. Ancak başarılı bir edim kusurlu da olabilir. Mesela emir veren kişi, bu sözü istemeden söylüyorsa veya karşısındaki kişi bu emri yerine getirecek şartları taşımıyorsa bu edim başarılı ancak kusurlu bir edim olur.⁹⁴

Searle, bildirim cümlelerinde de başarılı olduğu halde kusurlu olan söylemleri ele alır. Örneğin, bir konuda dayanağı olmayan kişi "*Kitabı Mehmet aldı.*" diyerek bir bildirimde bulunduğu anda, kitabı Mehmet'in aldığına dair bir dayanağı yoksa bu başarılı ama kusurlu bir bildirim sayılır. Searle bu değerlendirmeleriyle edimsöz edimlerinin başarılı ve başarısız olmalarından başka kusurlu da olabildiklerini ve Austin'in gözden kaçırdığı hususun da bu olduğunu ileri sürer. Searle, edimsöz ediminin başarılı ve kusursuz bir edim olması için belirleyici bazı koşulların olduğundan bahseder. Ona göre edimsöz gücünün bileşenleri şu şekildedir⁹⁵:

1. Edimsöz ereği: Her edimsöz ediminin belli bir ereği, hedefi vardır. Örneğin bir kişi bir şey yapmaya yemin ettiğinde o kişiye bir şey yapma sorumluluğu yüklenir. Başarılı ve kusursuz edim, hedefine ulaşmış erektir.

⁹³ Searle, *Söz Edimleri*, 34.

⁹⁴ Searle, *Söz Edimleri*, 35.

⁹⁵ Searle, *Söz Edimleri*, 36-39.

2. Edimsöz ereğinin şiddet derecesi: Edimsöz edimlerinin bir edimsöz ereğine ulaşmada farklı şiddet dereceleri bulunur. Örneğin, bir kişi muhatabına bir işi yapması için rica eder, diğeri ise aynı işi yapması için muhatabına ısrar eder. Bu durumda ısrar eden kişi, ricada bulunan kişiden daha güçlü bir çaba gösterir. Yine örneğin, emir ifadeleri rica ifadelerinden daha güçlü edimlerdir. Çünkü emredici ifadelerin şiddet derecesinin daha büyük olması, konuşurun dinleyici üzerindeki otoritesinden kaynaklanmaktadır.

3. Edimsöz ereğine ulaşma yolu: Bazı edimsöz edimleri, edimsöz ereğini elde etmek için bazı koşullar olmasını gerekli kılar. Örneğin, emir verme ve yemin etmenin ereği aynıdır. Ancak emir vermede konuşur bu ereği dinleyici üzerindeki otoritesini kullanarak elde eder.⁹⁶

4. Önerme içeriği koşulları: Gerçekleştirilen bir edimin edimsöz gücü, söz konusu edimin önerme içeriğiyle bağlantılı olarak belirli koşulları gerekli kılar. Örneğin, söz verme eylemi, konuşurun gelecekte bir eylemi gerçekleştireceği yollu bir önerme içeriğini gerektirir. Dinleyen kişi ya da başka bir kişinin bir eylemi gerçekleştireceği konusunda söz verilemeyeceği gibi geçmiş zamanda meydana gelmiş bir şey için de söz verilemez.⁹⁷

5. Hazırlayıcı koşullar: Edimsöz edimleri bazı varsayımlar içermektedir. Örneğin, konuşur söz verme ediminde bulunduğu, yapmak için söz verdiği şeyin dinleyicinin yararına olduğunu, dinleyicinin bu şeyi kendisinden istediğini ve verdiği sözü yerine getirebilecek durumda olduğunu varsayar. Varsayımları genel itibarıyla edimin ereği belirler. Bu yüzden ereği aynı olan tüm edimsöz edimlerinin ortak varsayımları bulunur. Örneğin, emir verme, ricada bulunma, yalvarma gibi ereği dinleyiciye bir şey yaptırmak olan edimsöz edimlerinin, hazırlayıcı koşul olarak konuşurun istediği şeyin dinleyicinin yerine getirebilecek durumda olduğunu varsaymasını gerektirir. Searle bu varsayımları edimsöz gücünün arkasındaki varsayımlar olarak ifade eder.⁹⁸

6. İçtenlik koşulu: Konuşur bir edimsöz ediminde bulunduğu aynı içeriğe sahip ruhsal durumu veya zihinsel durumu dışı vurur. Örneğin, konuşur bir şey

⁹⁶ Searle, *Söz Edimleri*, 37.

⁹⁷ Searle, *Söz Edimleri*, 37.

⁹⁸ Searle, *Söz Edimleri*, 38.

hakkında söz verdiğinde o şeyi yapma yönelimini, bir şey için emir verdiğinde o şeyin yapılması isteğini dışa vurur. Elbette, konuşurun bir şey yapma yönelimi olmadan da o şey hakkında söz vermesi ya da bir şeyin yapılmasını istemediği halde o şeyin yapılması için emir vermesi de meydana gelebilir. Bu tarz edimsöz edimleri başarılı ancak kusurlu edimler olurlar. Kusurlu edimsöz olsalar da konuşur bu başarılı edimsöz edimleriyle o edimin içtenlik koşulunun belirlediği ruhsal durumu dışa vurmuş kabul edilir.⁹⁹

7. İçtenlik koşulunun şiddet derecesi: Aynı edimsöz ereğinin şiddet dereceleri farklı olabileceği gibi aynı ruhsal durumun dışavurumunun da şiddet dereceleri farklı olabilir. Örneğin, konuşur rica ederken de yalvarırken de bir isteğini dışa vurur. Ancak konuşurun rica ederken dışavurduğu istek gücü yalvarırken dışavurduğu istek gücünden daha düşüktür.¹⁰⁰

Searle, edimsöz gücünün bileşenleri olarak saydığı bu yedi unsuru dikkate alarak edimsöz ediminin başarılı ve kusursuz olması için; temel koşul, önerme içeriği koşulu, hazırlayıcı koşul ve içtenlik koşulunun sağlanması gerektiğini vurgular.¹⁰¹

Konuşur bir iletişim esnasında anlatmak istediğini, sözcesini en yalın biçimde düz anlamıyla ifade ederek dinleyiciye yönlendirir. Ancak konuşur her zaman bu kadar yalın ifadeler kullanmayıp ima, ironi ve eğretilmeler yoluyla söylediğinden farklı şeyler kastedebilir. Bu açıdan Searle, söylemleri doğrudan ve dolaylı olarak ikiye ayırır. Doğrudan olan söylem konuşurun niyetini/kastını doğrudan ifade ettiği söylemdir. Örneğin, konuşur masadaki bir arkadaşına “*Tuza uzanabilir misin?*” dediğinde bu sözcenin doğrudan anlamı olan harfi manasını kastedebilir. Yani konuşur muhataptan evet ya da hayır cevabını beklediği bir soru sormuş olur. Ancak dolaylı anlama bakıldığında bu sözceyle kastedilen “*Lütfen bana tuzu uzat.*” manasında bir ricada bulunma da olabilir.¹⁰² Searle bu değerlendirmeleriyle söylenilen ile kastedilen şey arasındaki farka dikkat çekmektedir.

⁹⁹ Searle, *Söz Edimleri*, 39.

¹⁰⁰ Searle, *Söz Edimleri*, 39.

¹⁰¹ Searle, *Söz Edimleri*, 40.

¹⁰² John R. Searle, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: BilgeSu, 2011), 59-60; ‘Akkâşe, en-Nazariyyetu’l-Brâcmâtîyyetu’l-Lisâniyye, 107.

1.1.3.2. Nezaket /İncelik İlkesi

İletişimin temel amacı, bireyler arasında bilgi, duygu ve düşüncelerin etkili bir biçimde aktarılmasını sağlamaktır. Bu sürecin etkin bir şekilde gerçekleşebilmesi için dilin doğru ve verimli bir biçimde kullanılması, ayrıca iletişimi olumsuz yönde etkileyebilecek her türlü aksaklık ve engelden kaçınılması gerekmektedir. Toplumsal ilişkilerimiz iletişimde söyleyeceğimiz şeyleri sınırlandırır. Nezaket, iletişim sırasında karşı tarafı rencide etmeden kibar bir şekilde konuşmayı gerektirir. Nezaket kuramıyla edimbilimin ilgisi de buradan gelmektedir. Edimbilimsel açıdan nezaket, sosyal bir varlık olan insanların birbirleriyle olan ilişkisinde başarılı bir iletişim sağlanması için dilin nasıl kullanıldığını göstermeye çalışır.¹⁰³

Konuşur ve muhatabın arasındaki iletişimi etkileyen bazı iç ve dış etkenler vardır. Konuşma faaliyetini gerçekleştirenler arasındaki yaş, statü farklılığı veya aradaki dostluk bağının derecesine bağlı sosyal mesafe, konuşur ve muhatabın diyalogunu etkiler.¹⁰⁴ Bu etkenler konuşmacıların nezaket kurallarına uymalarını gerektirir.

Söylemin yöneltildiği dinleyiciye değer verecek şekilde konuşmayı ifade eden nezaket, insanların kültürleri ve dilleri arasında genel olarak bulunan iletişimsel davranış biçimi olması bakımından evrensel bir olgudur.¹⁰⁵ Nezaket, toplum üyeleri arasında iyi ve uyumlu ilişkiler kurma ve sürdürme becerisi olarak bir ilişki yönetimidir. Sosyal iletişim stratejileri yelpazesinin bir parçasını teşkil eder.¹⁰⁶

Nezaket kuramı (Politeness/تَأَدُّب), 1973 yılında dilbilimci Robin Lakoff tarafından ortaya atılmıştır. Robin Lakoff “*The logic of politeness: or, minding your p’s and q’s*” adlı çalışmasında dil kullanımında açık ve kibar olmak gibi birtakım nezaket prensiplerinden bahsetmiştir.¹⁰⁷ Robin Lakoff’un nezaket ilkeleri şu şekildedir:¹⁰⁸

1. Dil kullanımında açık ol

¹⁰³ Neslihan Kansu-Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine* (İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi, 2009), 20.

¹⁰⁴ Cevâd, *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ*, 106.

¹⁰⁵ Geoffrey Neil Leech, *The Pragmatics of Politeness* (New York: Oxford University Press, 2014), 3.

¹⁰⁶ Leech, *The Pragmatics of Politeness*, 9.

¹⁰⁷ Yılmaz, *Edim Bilimine Giriş*.

¹⁰⁸ Cevâd, *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ*, 107-108.

2. Kibar ol

“Kibar ol” ilkesi şu kuralları kapsar:

- Karşıdakine dayatmada bulunma: Konuşurun karşısındakine herhangi bir şeyi zorlama ifadesinden kaçınması.
- Seçenek tanı: Konuşurun muhatabı kısıtlamadan ona seçebileceği fırsatlar tanınması.
- Dinleyiciye samimiyetini göster, arkadaşça davran: Konuşurun muhatabına sevgisini göstermesi, muhataba saygılı davranması ve onu takdir ederek iyi hissetmesini sağlaması.

Nezaket kuramı, 1978 yılında Brown ve Levinson’un çalışmalarıyla geniş bir çerçevede ele alınarak yaygınlık kazanmıştır. Brown ve Levinson, nezaket kuramında Erving Goffman’ın ortaya attığı “*belirli bir etkileşim sırasında diğer konuşmacıların da kabul ettiği üzere, bir bireyin etkin bir biçimde takındığı olumlu bir sosyal değer*” olan yüz kavramını temel almışlardır.¹⁰⁹ Nezaket ilkesinin temel kavramı “yüz” dür. Bu kavram hem olumlu açıdan hem de olumsuz açıdan değerlendirilmiştir. Kişi, eylemleri ve değerleri üzerinde en az müdahale ile etkileşimin olumsuz yönünü korur. Aynı zamanda, karşısındaki kişinin olumlu öz imajını mümkün olduğunca pekiştirerek etkileşimin olumlu yönüne katkıda bulunur. Konuşurun, yüz koruma stratejilerine uymadan gerçekleştirdiği eylemler, ‘yüz tehdit edici eylemler’ olarak tanımlanır. Örneğin, emir ifadeleri dinleyicinin olumsuz yüzünü tehdit edici ifadelerdir. Bu yüzden nezaket ifadeleri ilk olarak bu tehdit edici durumları en aza indirmek için dayatıcı eylemlerin derecesini azaltmaya yönlendirir. Bu açıdan dinleyiciye emir vermek yerine “*Sizi rahatsız ettiğim için özür dilerim ancak şunu yapabilir misiniz?*” gibi nezaket içeren ifadeler kullanmaya sevk eder. Ayrıca nezaket ifadeleri “*Giydiğin kazağı çok beğendim*”, “*Seninle konuşmak çok güzeldi.*” ve “*İyi günler.*” gibi takdir edici ifadelerde de çokça kullanılmaktadır.¹¹⁰

Bireyler iletişim esnasında karşısındaki kişinin sosyal statüsüne göre farklı yüzler sergilerler. Örneğin, bir arkadaş ortamında arkadaşımıza hitabımızla, okul ortamında hocamıza yaptığımız hitabımız aynı değildir. Ya da bir çocuğun anne ve

¹⁰⁹ Kansu-Yetkiner, “İncelik Kuramı ve Yüz Olgusu Bağlamında Çeviri Çalışmalarında İşlevsel-Edimbilimsel Eleştiri Yöntemi Uygulaması”, 33.

¹¹⁰ Hadumod Bussmann, *Routledge Dictionary of Language and Linguistics* (London and New York: Routledge, 2006), 916.

babasıyla iletişimde sunduğu yüz ile öğretmenine sunduğu yüz birbirinden farklıdır.¹¹¹ Konuşur, ilkinde daha samimi bir davranış sergilerken ikincisinde kelimelerini daha dikkatli seçmek zorunda kalır.

Brown ve Levinson’a göre her insan olumlu yüz ve olumsuz yüz olarak iki yüze sahiptir. Olumlu yüz, kişinin diğerleri tarafından saygı ve takdir görme, onaylanma ve beğenilme isteğini; olumsuz yüz ise, kişinin özgürlüğünü kısıtlayacak her türlü baskıdan korunma isteğini ifade etmektedir.¹¹² Yule, yüz kavramını olumlu ve olumsuz yüz olmak üzere iki temel ihtiyaca dayandırarak açıklar.¹¹³ Olumlu yüz, kişinin iletişim kurma ve başkalarıyla ilişki geliştirme ihtiyacını ifade eder. Bu, bireyin sosyal bağlarını güçlendirme ve kabul görme arzusunu yansıtır. Olumsuz yüz ise, bireyin özgürlüğüne ve bağımsız hareket etme hakkına duyduğu ihtiyacı temsil eder. Bu ikili kavram, bireyler arasındaki iletişimde sosyal ilişkiler ve kişisel sınırlar arasındaki dengeyi anlamada önemli bir çerçeve sunar.

Brown ve Levinson “yüz”ün tehdite maruz kalabileceğini söyler. Tehdit, konuşur ve muhatabın arasındaki sosyal mesafe, muhatabın statüsü ve kültürlerin gerektirdiği şeyle alakalıdır. Nezaket ise tehditkâr yüzü düzeltme ve dengeleme eylemi olarak iletişime müdahale eder.¹¹⁴ Brown ve Levinson, tehditin derecesiyle sistematik olarak ilişkili beş genel strateji önerir:¹¹⁵

1. Strateji: İfade etmekten geri durmaktır. Belirli iletişim durumlarında ifadeleri söylememek, söylemekten daha belîğ olabilir. Bu yüzden konuşur bazı sözlerin tehditkârlığından dolayı iletişime girmemeyi seçer.

2. Strateji: İfade etmekten kaçınarak dolaylı dil kullanımında bulunmaktır. Konuşurun ifade etmekten utanarak tariz/ima etmesidir. Böylelikle konuşur sözünün olumsuz etkisinden korunmayı ister.

3. Strateji: Açık ifadelerle dolaysız dil kullanmak: Konuşur acil durumlarda olduğu gibi ihtiyaçlarını doğrudan ifade eder. “Git!” emir ifadesi gibi kullanımlardır.

¹¹¹ Kansu-Yetkiner, “İncelik Kuramı ve Yüz Olgusu Bağlamında Çeviri Çalışmalarında İşlevsel-Edimbilimsel Eleştiri Yöntemi Uygulaması”, 33.

¹¹² Penelope Brown - Stephen C. Levinson, *Politeness -Some Universals in Language usage-* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 62; Ümit Deniz Turan, “Edimbilim II: Bilgi Değeri, Bilgi Yapısı ve Dilde Kibarlık ve Kabalık”, *Genel Dilbilim-II*, ed. A. Sumru Özsoy - Zeynep Erk Emeksiz (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013), 132.

¹¹³ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 100.

¹¹⁴ Brown - Levinson, *Politeness*, 91.

¹¹⁵ Brown - Levinson, *Politeness*, 68-69.

Brown ve Levinson açık sözlü ifade stratejisinin, konuşurun tehdidin şiddetini hafifletmek için bir çaba harcamaması anlamına geldiğini ancak bu tip ifadelerin birbirini iyi tanıyan ve aralarında sosyal bir mesafe olmayan kişiler arasında yaygın olduğunu ifade etmektedir.

4. Strateji: Olumlu yüzü koruyarak hareket etme: Olumlu nezakette konuşur yüzü korumak için kibar ve nazik bir tavır sergilemesi gerekir. Örneğin, “*Rica etsem, bir dakikalığına kaleminizi ödünç alabilir miyim?*” diyerek kibarlığı abartmak gibi.

5. Strateji: Olumsuz yüzü koruyarak hareket etme: Konuşurun kibarlığını ortaya koyarken abartısız davranmasıdır. Örneğin, “*Bana bir dakikalığına kalemini ödünç vermez misin?*” demek gibi.

Bu yüzden bir iletişim esnasında konuşur nezaket stratejileriyle hem dinleyicinin hem de kendisinin yüzüne karşı tehdit oluşturabilecek durumlardan korunmaya çalışır. Konuşur ve dinleyici karşı tarafın duygularını ve isteklerini önemsemezse, eleştirirse olumlu yüz tehdit edilmiş olur. Eğer karşıdaki kişiye emir verir, tavsiyede veya ricada bulunursa kişinin olumsuz yüzü tehdit edilmiş olur.¹¹⁶

1.1.3.3. İşbirliği ilkesi

Edimbilim, konuşma esnasında konuşur ve muhatapın başarılı bir diyalog gerçekleştirmelerini de incelemektedir. Herbert Paul Grice, konuşurun bir şey söylerken başka bir şeyi kastetmesinin ya da dinleyicinin duyduğu şeyden farklı bir anlam çıkarmasının nasıl mümkün olduğu konusuyla ilgilenmiş ve başarılı bir iletişimin ancak *işbirliği ilkesine* (*Cooperative Principle/مبدأ التعاون*) uyularak sağlanacağı sonucuna varmıştır.¹¹⁷

Grice’in teorisi, konuşmaya önem veren hitap kurallarının belirlenmesiyle ilişkilidir. Konuşma; konuşur, dinleyici/muhatap, söz, söylem gibi konuşmanın binasına katkı sağlayan farklı unsurlara işaret etmeyi gerektirir. Bu unsurların hepsi edimbilimin alanını belirler. Bu yüzden edimbilim tanımlarının çoğu bu kavramlarla bağlantılıdır.¹¹⁸

¹¹⁶ Sevgi Dereli, “Sözlü İletişimde Nezaket Stratejileri”, *Türkbilig* 15 (2008), 27.

¹¹⁷ Mahmûd Ahmed Nahle, *Âfâku Cedîde fi'l-Bahsi'l-Lugavî'l-Mu'âsir* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifetu'l-Câmi'yye, 2002), 34.

¹¹⁸ Bin 'Âmir, *ed-Dımnî fi'l-Kavl*, 200.

Kerbrat Orecchioni'a göre konuşma; her iki konuşma tarafının da başlayan iletişim sürecini ve aralarındaki söz alışverişini tasvir eden bazı hareketler yapmasını gerektirir. Bu alışverişi gerçekleştirdiklerinde onların konuşuyor oldukları söylenebilir.¹¹⁹ Jacques Moeschler ise bunu, sözün hakiki kullanımına ve hakiki konuşma taraflarının hakiki şartlardaki inşasına katkısına bağlar.¹²⁰

Grice, konuşmada sözün açık anlamı ile örtük anlamı arasındaki ilişkiyi açıklayan bir yorumlama mekanizması geliştirmeyi hedefler. Bu, muhatapın konuşulan sözün sadece açık anlamına değil, aynı zamanda ima edilen ya da örtük anlamına da dikkat etmesini sağlamayı amaçlar. Grice, bunun gerçekleşmesinin ancak anlamın sınırlarını ve yorumlama koşullarını kontrol eden belirli kurallara dayanılarak olacağını savunur.¹²¹ Bu bağlamda, bir bildirişimde konuşmacının söylediği sözün muhatap tarafından doğru anlaşılması için konuşur ve muhatapın işbirliği içerisinde olmasını savunduğu işbirliği ilkesini koyar.

Grice, işbirliği ilkesini “*Söyleyeceğinizi, konuşmanın amacı ve yönü doğrultusunda, gereken zamanda ve gerektiği kadar söyleyiniz.*”¹²² şeklinde tanımlamıştır. Ona göre konuşmada konuşur ile muhatap bazı ilkelere uyarak işbirliği içerisinde olurlar. Grice’ın teorisinde muhatap konuşurun söylemi inşa etmesinde ortak bir rol üstlenir. Zira muhatap, aralarındaki iletişimi sağlamak adına konuşurla işbirliği yapar. Bu durum, konuşmayı; belirli bir veya birden fazla hedef doğrultusunda ona katılan çeşitli tarafların işbirliği çabalarının bir sonucu haline getirir.¹²³

Grice, işbirliği ilkesi kapsamında bildirişimi oluşturan iki taraf için de dikkate alınması gereken dört kuraldan bahseder. Bunlar:¹²⁴

1. Nicelik kuralı (quantity): Söylenilen sözün ne az ne de çok gerektiği kadar bilgilendirici olmasıdır. Yani gereksiz sözden kaçınılmasıdır.
2. Nitelik kuralı (quality): Konuşurun doğru bilgi vermesi, doğruluğuna ve yanlışlığına emin olmadığı sözden kaçınmasıdır.

¹¹⁹ Bin ’Âmir, *ed-Dımnî fi’l-Kavl*, 201.

¹²⁰ Bin ’Âmir, *ed-Dımnî fi’l-Kavl*, 201.

¹²¹ Bin ’Âmir, *ed-Dımnî fi’l-Kavl*, 201.

¹²² H. Paul Grice, “Logic and Conversation”, *Syntax and Semantics 3: Speech Arts*, ed. Peter Cole - Jerry L. Morgan (New York: Academic Press, 1975), 45.

¹²³ Bin ’Âmir, *ed-Dımnî fi’l-Kavl*, 206.

¹²⁴ Grice, “Logic and Conversation”, 47.

3. Bağıntı kuralı (relation): Sözcenin, üzerinde konuşulan konuyla alakalı olmasıdır. İletişimin olumsuz etkilenmemesi için konuşma esnasında sözcelerin birbiriyle bağlantılı olması gerekir.

4. Tarz kuralı (manner): Sözcenin açık, anlaşılır, düzenli ve kısa olmasıdır.

Bu dört kural bir bildirilişimin başarılı olarak sağlanabilmesi için gereklidir. Yule işbirliği ilkesini şu senaryo ile örneklendirir: Bir kadın parkta oturmaktadır. Önünde büyük bir köpek uzanmış yerde yatmaktadır. Bir adam gelir ve kadının yanına oturur. Aralarında şöyle bir diyalog geçer:

Adam: *Köpeğin ısırır mı?*

Kadın: *Hayır.*

Bunun üzerine adam yerde yatan köpeği sevmeye çalışır ve köpek adamın elini ısırır.

Adam: *Sen köpeğinin ısırmadığını söylemiştin!*

Kadın: *Bu doğru. Ama bu benim köpeğim değil,* diye cevap verir.

Yukarıdaki kadınla adam arasında geçen diyalogdaki sorun iletişimsel bir sorundur. Adam kadına yerde yatan köpeği kastederek “*köpeğin ısırır mı?*” diye sormuştur bunun üzerine kadın “*hayır*” demiştir. Bu cevap, erkeğin bakış açısına göre beklediğinden daha az bilgi içermektedir. Çünkü kadının konuşmanın sonunda söylediği “*bu benim köpeğim değil*” bilgisini kendisine soruyu sorar sormaz vermesini ummaktadır. Yani kadının muhatabının beklediğinden daha az bilgi vermiş olması iletişimlerinde soruna yol açmıştır.¹²⁵ Dolayısıyla başarılı bir iletişimin gerçekleşmesi için söylemin gerektiği kadar bilgilendirici olma durumunun ihlali sebebiyle işbirliği sağlanamamıştır.

İnsanlar iletişim kurarken bu ilkeleri örtük olarak kabul ederler. Konuşurun konuşmanın gerektiğinden ne fazlasını ne de azını söyleyeceğini (nicelik), dürüst ve samimi olacağını (nitelik), söylediklerinin konuşmanın amacına uygun olacağını (bağıntı) ve açık olacağını (tarz) bildirilişim esnasında varsayarlar.¹²⁶ Örneğin; bir babanın anneye, “*Çocuklar nerede?*” diye sorması üzerine annenin “*Onlar ya dışarıda*

¹²⁵ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 67.

¹²⁶ Salâh İsmâîl, *en-Nazariyyetu 'l-Kasdiyye fî 'l-Ma 'nâ 'inde Grice* (Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, 2005), 88.

oyun oynuyorlar ya da bazı şeyler satın almaya gittiler, onların nerede olduğu konusunda tam emin değilim.” dediği bir diyalogda; anne gerektiği kadar bilgiyi doğru bir şekilde vermiştir. Aynı şekilde eşinin sorusundan hedeflediği şeyi anlayıp ona cevap vermiştir. Ayrıca bu cevabı ona açık bir şekilde yöneltmiştir. Dolayısıyla nicelik, nitelik, bağıntı, tarz kurallarına uyarak işbirliği ilkesine bağlı kalmıştır.¹²⁷

1.1.3.4. Sezdirim

Grice, işbirliği ilkesinden yola çıkarak *konuşma sezdirimi* (*Implicature*/الإِسْتِزَامُ/التَّخَاطُّبِي) olgusunu ortaya atar. Çünkü sezdirimin kaynağı işbirliği ilkelerinden birinin kasıtlı ihlalidir.¹²⁸

Bir konuşma esnasında kişi ya kastettiği şeyi söyler, ya söylediğinden daha fazla şeyi kasteder ya da söylediğinin aksinde bir şeyi kastedebilir. Grice da bundan yola çıkarak söylediğimiz şey ile kastettiğimiz şey arasındaki farklılığı açıklamaya çalışmıştır. Çünkü söylenilen şey, kelimelerin ve tabirlerin ifade ettiği şeydir. Kastedilen ise konuşurun dinleyiciye ulaştırmak istediği manadır. Grice, sözün taşıdığı açık mana ile gizli mana arasında bir geçit kurmayı düşünerek sezdirim fikrini ortaya atmıştır.¹²⁹

Grice, işbirliği ilkesiyle birlikte 1967 yılında Harvard Üniversitesi’nde verdiği derslerde sezdirim kavramının doğmasına vesile olmuştur.¹³⁰ Bu bağlamda Grice, sezdirimi ikiye ayırmıştır: Konuşmaya dayalı (sözel) sezdirim ve uzlaşımsal (geleneksel) sezdirim.¹³¹

Konuşmaya Dayalı Sezdirimler:

Konuşurun yukarıdaki sayılan nicelik, nitelik, bağıntı ve tarz kuralı gibi işbirliği kurallarından birini ya da birkaçını ihlal etmesi ile *konuşmaya dayalı sezdirim* (*conversational implicature*) meydana gelmektedir. Taha Abdurrahman konuşmaya dayalı sezdirimi, “*Konuşmanın taraflarından biri, bu ilkeleri ihlal ettiğinde, diğer*

¹²⁷ İsmâîl, *en-Nazariyyetu'l-Kasdiyye fi'l-Ma'nâ 'inde Grice*, 89.

¹²⁸ Ahmed Mütevekkil, “el-İstizâmu't-Tehâtubî”, *et-Tedâvuliyyât İlmu İsti'mâli'l-Luga*, ed. Hâfız İsmâîlî 'Alevî (Ürdün: 'Âlemu'l-Kütübü'l-Hadîs, 2014), 294.

¹²⁹ Nahle, *Âfâku Cedîde fi'l-Bahsi'l-Lugavî'l-Mu'âsir*, 33.

¹³⁰ Levinson, *Pragmatics*, 100.

¹³¹ Levinson, *Pragmatics*, 126.

tarafın karşısındaki kişinin sözünü, yüzeydeki anlamından uzaklaştırarak bağlamın gizli olarak işaret ettiği anlam doğrultusunda yorumlaması gerekmektedir. Bu yorumlama süreci, zahiri anlamdan çıkarım yapılarak elde edilen bir anlamı ifade eder.” şeklinde açıklayarak bu çıkarım sürecinin, konuşmaya dayalı sezdirim olarak ifade edildiğini belirtir.¹³²

Grice’a göre konuşurun niyetinin doğru bir şekilde anlaşılması muhatabın konuşulan bağlama uygun olarak varsayımlar üretmesiyle gerçekleşir. Konuşmaya dayalı sezdirimler cümlede görülmez, konuşurun sözcüsü bir ima içerir. Dinleyici bu imayı bağlama göre değerlendirerek anlar.¹³³ Bu açıdan Grice, bir konuşmada söylenen ile kastedilen/sezdirilen anlam arasında fark olduğuna işaret ederek söylenenden ziyade kastedilen mananın üzerinde durmaktadır. Zira konuşur, bazı amaçları gerçekleştirmek için kullandığı sözcüğün gerçek manasının ötesinde başka manalar sezdirme isteyebilir. Bu yüzden Grice, başarılı bir iletişimde konuşurun niyetinin doğru bir şekilde sezilmesinin gerektiğini savunur.¹³⁴ Bu kuram, kelimelerin yalnızca yüzeysel anlamlarının ötesinde, farklı anlamlar taşıyabileceğini vurgular. Ayrıca, dinleyicinin, konuşanın ifade ettikleri ile gerçekten neyi kastettiğini nasıl ayırt ettiğini de ön plana çıkarır.

Muhatap sezdirilen mesajı konuşurun niyeti ve konuşmanın bağlamını dikkate alarak anlar. Örneğin, sıcak bir günde çantasındaki suyun bittiğini gören kişi arkadaşına *Suyun var mı?* diye sorduğunda, arkadaşının yanında su olup olmadığını öğrenmekten ziyade susamış olduğunu sezdirip, *Suyundan içebilir miyim?* demek istemektedir.

Örneğin iki kişi arasında gerçekleşen şöyle bir diyalogda:

a. *Bu sene tatilde Londra’ya gidelim mi?*

b. *Dolar çok arttı.*

Yukarıdaki diyalogda (a) tatilde Londra’ya gitmek isteğini belirtmekte ancak cevap olarak (b) ilk bakışta anlamsız bir cümle gibi duran doların arttığını söylemektedir. Bağlama bakıldığında (b), (a)’nın isteğini, doların artması bu yüzden maddi açıdan gitmenin mümkün olmayacağı sebebiyle reddettiğini sezdirmektedir.

¹³² Abdurrahman, *fî Usûli’l-Hivâr ve Tecdîdi ‘İlmi’l-Kelâm*, 104.

¹³³ Kansu-Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine*, 17.

¹³⁴ Levinson, *Pragmatics*, 97.

Örneğin, işbirliği ilkelerinden nicelik ilkesinin ihlal edildiği anne ve oğlu arasında geçen şu diyalogda:

Anne: *Türkçe ve matematik sınavlarını geçtin mi?*

Oğul: *Matematik sınavını geçtim.*

Anne, oğlundan iki ders için cevap beklemektedir. Ancak oğlu sadece biri için cevap vermiştir. Anne, sezdirimin farkına vararak oğlunun Türkçe sınavından geçemediği çıkarımında bulunmuştur. Sözcenin gerektiği kadar bilgilendirici olmaması nedeniyle işbirliği ilkelerinden nicelik ilkesinin ihlali söz konusudur.

Yine örneğin, nitelik ilkesinin ihlal edildiği bir hoca ve öğrenci arasında geçen şu diyalogda:

Öğrenci: *Hocam “Tahran Türkiye’dedir.” bu doğru bir cümle değil mi?*

Hoca: *Tabiki, Londra da Amerika’da!*

Bu örnekte hoca öğrencisine doğruluğuna inanmadığı bir söz söylediği için nitelik ilkesini ihlal etmiştir. Hoca bu ihlali öğrencinin bilgisinin yanlışlığını fark etmesi için yapmaktadır. Zira hoca, öğrencisinin Londra’nın Amerika’da olmadığını bildiğini ve öğrencisinin kastettiği şeyi anlayacağını bilmektedir. Böylelikle söylediği sözden farklı bir şeyi öğrencisine sezdirmiştir.¹³⁵

Yine örneğin, bağıntı ilkesinin ihlal edildiği, iki arkadaş arasında geçen şu diyalogda:

a. *Zeyd nerde?*

b. *Amr’ın evinin önünde duran sarı bir araba var.*

Yukarıdaki sözcelere baktığımızda cevap soruya ait değilmiş gibi gözükmektedir. Çünkü (b) bağıntı ilkesini ihlal etmiştir. Ancak (a), Zeyd ile sarı arabanın Amr’ın evinin orda oluşu arasındaki alakayı düşündüğünde Zeyd’in sarı arabasının olduğunu ve şuan Amr’ın evinde olabileceğini sezmektedir.¹³⁶

Yine örneğin, tarz ilkesinin ihlal edildiği, iki kişi arasında geçen şu diyalogda:

a. *Ne istiyorsun?*

¹³⁵ Nahle, *Áfâku Cedîde fî'l-Bahsi 'l-Lugavî'l-Mu'âsır*, 36.

¹³⁶ Nahle, *Áfâku Cedîde fî'l-Bahsi 'l-Lugavî'l-Mu'âsır*, 37.

b. *Kalk, kapıya yönel, anahtarı kilide sok ve onu üç kere sola çevir sonra kapıyı ittir.*

(b), (a)'nın sorusuna sadece “*Kapıyı aç*” diye cevap vermektense “*Kalk, kapıya yönel, anahtarı kilide sok ve onu üç kere sola çevir sonra kapıyı ittir*” diyerek sözü uzatmasından dolayı tarz ilkesini ihlal etmiştir.¹³⁷

İşbirliği ilkelerinin ihlal edildiği bu örneklerde görüldüğü üzere konuşurlar örtük sözler yoluyla manayı ulaştırırlar. Dinleyiciler de gönderilen bu manaları çıkarım yoluyla elde ederler.¹³⁸

Grice, konuşmaya dayalı sezdirimleri ikiye ayırır. Bunlar: “Genelleştirilmiş konuşma sezdirimi” ve “özelleştirilmiş konuşma sezdirimi”dir. Genelleştirilmiş konuşma sezdirimi, bağlama gerek olmaksızın dinleyicinin konuşurun sözcesinden gerekli çıkarımlarda bulunarak sezdirimi anlayabilmesine denir.¹³⁹

Örneğin, Ali ve Ömer arasında geçen bir diyalogda:

Ali: *Ahmet ile Mehmet'i programa davet ettin mi?*

Ömer: *Ahmet'i davet ettim.*

Yukarıdaki diyalogda Ali, Ahmet ile Mehmet'in programa davet edilip edilmediğini sormakta ancak Ömer, Ahmet'i davet ettiğini söylerken Mehmet'ten bahsetmemektedir. Ali, söylemin bağlamına gerek duymaksızın Ömer'in sadece Ahmet'i davet ettiğini çıkarım yoluyla sezmektedir. Dolayısıyla bu diyalogdaki sezdirim, genelleştirilmiş konuşma sezdirimini ifade etmektedir.

Özelleştirilmiş konuşma sezdiriminde ise muhataba sadece konuşurun sözcesini dikkate almak yeterli olmaz, cümledeki sezdirimin anlaşılabilmesi için ilave özel bir bilgiye ihtiyaç duyulur. Yule, özelleştirilmiş konuşma sezdirimlerinin yaygın olarak kullanılan sezdirim türü olduğunu, bu yüzden genellikle sadece “sezdirimler” olarak isimlendirildiğini söylemektedir.¹⁴⁰

Örneğin; iki öğrenci arasında geçen şu diyalogda:

a: *Yarın profesörün dersine katılacak mısın?*

¹³⁷ Nahle, *Âfâku Cedîde fî'l-Bahsi 'l-Lugavî'l-Mu'âsir*, 37.

¹³⁸ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 71.

¹³⁹ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 72.

¹⁴⁰ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 75.

b: *Arkadaşlarım beni ziyarete gelecek.*

Yukarıdaki diyalogda konuşma taraflarının sözleri başlangıçta alakasız iki sözce gibi görülebilir. Konuşur muhatabından derse katılma konusunda “evet” ya da “hayır” şeklinde bir cevap beklerken “*Arkadaşlarım beni ziyarete gelecek*” şeklinde bir cevap almıştır. Bağlama baktığımızda (b)’nin öğrenci olduğu ve yarın okula gitmeyi arkadaşlarıyla birlikte olacağı anlaşılmaktadır. (b) bu şekilde cevap vererek derse katılamayacağını karşısındakine sezdirmektedir.

Geleneksel/Uzlaşım sal sezdirim:

Yukarıda bahsedilen sezdirimlerin aksine işbirliği ilkesine dayanmayan bir sezdirim türü de bulunmaktadır. Buna “*geleneksel/uzlaşım sal sezdirim (conventional implicature)*” denilmektedir. Geleneksel sezdirimde sezdirim sözcenin bağlamından bağımsız olarak ortaya çıkar. Geleneksel sezdirimler, edimbilimsel ilkelerden türetilmeyen yalnızca belirli sözlüksel ögelere uzlaşım çerçevesinde dayanan çıkarımlardır.¹⁴¹

Konuşma esnasında meydana gelme şartı olmayan, yorumlanması bağlama bağlı olmayan sezdirimin bu türü belirli kelimelerle yapılır. Örneğin “ama/lakin” sözcüğü bunlardan biridir. *Mary siyahı önerdi lakin ben beyazı seçtim*, sözcesinde “*Mary siyahı önerdi*” sözcesiyle “*Ben beyazı seçtim*” sözcesi arasında uzlaşım sal bir “lakin” bulunması sebebiyle çelişki/karşıtlık vardır. “Lakin” gibi lafızların yorumlanması her iki cümlelerin arasındaki çelişkiye ek olarak cümlelerin içerdiği bilgiler arasındaki bağlantıya dayanmaktadır.¹⁴²

Hatta/bile, henüz gibi sözcükler de geleneksel sezdirime sebep olan sözcüklerden bazılarıdır. Hatta/bile sözcüğü konuşurun beklentisinin tersine gerçekleşen bir durumu sezdirirken, henüz sözcüğü, o anki durumun daha sonraki bir zamanda farklı ya da tam tersi hale gelmesinin beklendiğini sezdirir. Örneğin, *John bile partiye geldi*. sözcesinde konuşur, beklentisinin tersine gelişen bir durumu dinleyiciye sezdirir.¹⁴³ Bu şekildeki örneklerde geleneksel sezdirimde bağlam dikkate alınmadan sözcüklere verilen anlamlarla sezdirim gerçekleşmektedir.

¹⁴¹ Levinson, *Pragmatics*, 127.

¹⁴² Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 78.

¹⁴³ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 78.

1.1.3.5. Gösterim

Gösterim, konuşma esnasında yaptığımız en önemli şeylerden birini tanımlamak için kullanılan teknik bir terimdir. Dil yoluyla işaret etmektir.¹⁴⁴ Her kelimenin bir anlamı vardır. Ancak bazı kelimeler bir söylem içerisinde belirli bir bağlamda kullanıldıklarında anlam kazanır. Örneğin, bağlamdan bağımsız olarak şöyle bir cümle kurulacak olursa; “**Bu** işi yarın yapacaklar. Çünkü onlar **bugün burada** değiller.” Bu cümle söylenildiği bağlama göre yorumlanabilecek birçok gösterimsel unsuru (bu, bugün, burada) içerdiği için kapalı bir anlama sahiptir. Ancak bu unsurların işaret ettiği gönderge bilindiğinde sözce doğru bir şekilde yorumlanabilir.¹⁴⁵ Dilbilimde bunun gibi unsurlar *gösterimler* (*deixis/التأشير*) olarak isimlendirilir.

Örneğin baba ve oğlu arasında şöyle bir diyalog geçmektedir:

Çocuk: “*Babacım **bu** nedir?*”

Baba: “*Hangi şeyi kastediyorsun oğlum?*”

Çocuk: “***Bu, bu** (eliyle önünü işaret ederek), anlamıyor musun?*”

Baba: “***Bu** ne? Rengi beyaz olan şey mi?*”

Çocuk: “*Hayır, **bu, oraya** bak.*”

Baba: “*Git ve elinle ona dokun.*”

Çocuk eliyle işaret ederek öne gider. “***Bu, bu.** Şimdi gördün mü?*”

Baba: “*Evet oğlum gördüm. O tahta silgisi.*”

Yukarıdaki diyalogda çocuk, bilmeyi istediği eşyayı gösterirken birçok dilsel edat kullanmaktadır. Bu edatlar “bu” ve “oraya” edatlarıdır. Ancak bu edatların işaret ettikleri mana kapalıdır. Anlamının belirlenmesi için başka edatlardan ya da konuşmanın bağlamından yardım alınması gerekir. Yukarıdaki örnekte bu şartlar sağlanmasına rağmen çocuk istediği cevabı alamamıştır. Çünkü çocuk kullandığı gösterimsel edatların tek başına yeterli olacağını ummuştur. Ancak “bu” işaret ismi yakında olan bir şeye işaret etmesi dolayısıyla baba, cevabı bulabilmek için yakındaki eşyalara bakışını yöneltmiştir. Babası cevap veremeyince çocuk, bu defa mekan ifade eden “oraya” edatını kullanmıştır. Gösterimin anlaşılmamasındaki sorun, bu iki işaret

¹⁴⁴ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 27.

¹⁴⁵ Nahle, *Âfâku Cedîde fî'l-Bahsi 'l-Lugavî'l-Mu'âsır*, 16.

edatının aynı mesafeyi ifade etmemesinden kaynaklanmaktadır. “Bu” edatı yakını ifade ederken “oraya” edatı uzak mekana delalet eden anlama sahiptir. Bu yüzden çocuğun söyleminde birbirine zıt ifadeler kullanması, dinleyicinin sorulan şeyi anlamamasına ve cevap verememesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla zamirler, işaret isimleri, zaman ve mekan zarfları gibi gösterimler mercisi belli olmayan, ancak edimbilimsel hitap bağlamı içerisinde belirlenebilen dilsel göstergelerdir.¹⁴⁶

Ben, sen, burası ve şimdi gösterimleri söylemin temel unsurları olan konuşur, muhatap, mekan ve zaman unsurlarına gönderimlerde bulunur. Konuşma esnasında konuşur “ben” zamirine, konuşurun hitap ettiği kişi “sen” zamirine, “burası” ve “şimdi” ise söylemin gerçekleştiği mekana ve zamana gönderimde bulunur. Dolayısıyla bu kelimelerin belirli bir gönderimden bağımsız olması imkansızdır.¹⁴⁷ Kişi, zaman ve mekan olarak üç kısma ayrılan gösterimler, dilsel terkiplerle o terkiplerin kullanıldığı bağlam arasındaki ilişkiye önem verdiği için edimbilim kapsamına girer.¹⁴⁸

Kişi/şahıs gösterimleri:

Kişi gösterimleri Türkçe’de “ben, sen, o, biz, siz, onlar” şeklindeki tekil ve çoğul kişi zamirlerini ifade etmektedir. Bu gösterimlerden “ben” tekil kişi zamiri her konuşma faaliyetinde sözcüde gözükme bile söylemin derin yapısında konuşura ait bir gösterim saklıdır.¹⁴⁹ Örneğin, konuşur bir başkasına haber vermek amacıyla “*Dışarıda hava soğumuş.*” dediğinde sözcüde “ben” zamiri kullanılmamış olsa da sözcü “*(Ben diyorum ki) dışarıda hava soğumuş*” anlamını içerdiğinden dolayı gösterimsel bir boyut taşımaktadır. Aynı şekilde konuşur, dinleyiciyle aynı ortamdaysa “ben-sen” gösterim zamirini telaffuz etmez. Çünkü bizzat görme olayı ben ve sen zamirlerinin göndergesini açık hale getirmiştir. Ancak söylem sırasında dilsel eylemi bir gerekçe göstermek, bir önvarsayım veya bir soru durumunda telaffuz edilebilir.¹⁵⁰

“Biz” zamiri, dilde hem gerçek anlamıyla çoğul bir gönderimi ifade etmek için kullanılabilir hem de kültürel veya sosyo-pragmatik sebeplerle tercih edilebilir. Özellikle, toplumsal aidiyet, tevazu veya resmiyet gibi durumlarda tekil bir özne dahi

¹⁴⁶ Şehrî, *Istrâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 79-80.

¹⁴⁷ Jean Cervoni, *el-Melfûziyye* (Suriye: İttihadu'l-Kitâbi'l-Arabî, 1998), 27.

¹⁴⁸ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 28; Şehrî, *Istrâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 82.

¹⁴⁹ Şehrî, *Istrâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 82.

¹⁵⁰ Şehrî, *Istrâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 83.

kendini ifade etmek için “biz” zamirine başvurabilir. “Biz” zamiriyle başlayan ifadelerde, dilsel bağlam genellikle bir gerekçe sunma veya söyleme ağırlık kazandırma ihtiyacı doğurur. Dinleyici, söylemin bağlamı ve kullanılan dilsel işaretler sayesinde, “biz” zamirinin göndergesinin tekil mi yoksa çoğul mu olduğunu anlayabilir. Bu tür durumlarda, zamirin gerçek anlamda çoğul bir grup mu, yoksa tekil bir kişi tarafından kullanılan kültürel bir ifade mi olduğunu ayırt etmek mümkündür.¹⁵¹ Örneğin, bir devlet başkanının yaptığı icraattan bahsederken “*ben yaptım*” değil de “*biz yaptık*” diye bahsetmesi gibi.

Kişi zamirleri muhatabın toplumsal statüsüne göre farklılık gösterebilmektedir. Muhatabımız hem bizden yaşça büyük hem de statü bakımından yüksek biriyse, örneğin okuldaki bir hocamızsa ona hitap ederken “sen” değil “siz” zamirini kullanmayı tercih ederiz. Aynı şekilde kişi zamirleri saygı ifade edildiğinde farklı kullanıldığı gibi kınayarak veya alay ederek muhataba bir durumu anlatmaya çalışırken de farklı kullanılabilir.¹⁵² Bir kafe sahibinin, işini bırakıp oturan garsonuna “*Efendim siz ne alırdınız?*” şeklinde bir hitap yöneltmesi gibi.

Arapça ve Türkçe gibi zamirlerin gizlenebildiği dillerde söz diziminde gizli zamirler de göndermeleri bağlam yoluyla anlaşılan bir gösterim türüdür. Bağlam, muhataba kastedilen manayı ifade ettiği için konuşur bu gizli zamirleri telaffuz etmez. Ancak emir gibi söylemlerde bu gizli zamirlerin bir kısmı söylemin taraflarının bizzat hazır bulunmasını gerektirir. Örneğin, aynı ortamda bulunduğumuz muhatabımıza emir vererek “*Oku!*” dediğimizde, bu söylemde gizli bir “sen” zamiri vardır. Buna ek olarak Arap dilinde bu müstetir zamirlerin bir kısmı cümlede zorunlu olarak gizlenir bir kısmının ise gizlenip gizlenmemesi konuşura bağlıdır.¹⁵³

Ben ve sen zamirlerinin göndergesi olan konuşur ve muhatabın kim olduğunun bilinmesi için bağlam gereklidir. Gösterim konusunda dikkat edilmesi gereken şahıs gösterimleri üçüncü şahıs zamirleridir. Üçüncü şahıs zamirleri dilsel bağlamda kaynağı bilinmezse gösterime girer. Dilsel kaynağı biliniyorsa gösterim değildir.¹⁵⁴

¹⁵¹ Şehrî, *Istrâtîciyyâtu'l-Hitâb*, 83.

¹⁵² Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 29.

¹⁵³ Şehrî, *Istrâtîciyyâtu'l-Hitâb*, 83.

¹⁵⁴ Nahle, *Âfâku Cedîde fi'l-Bahsi'l-Lugavî'l-Mu'âsir*, 18.

Zamirlerin kullanımında, eğer zamirin kaynağını belirlemeye yarayan karinede zayıflık varsa, söylemde kapalılık ya da karışıklık meydana gelmesi şeklinde sorunlar ortaya çıkabilir. Zamirin ona döndüğü kaynak çoğaldığında ya da konuşur ve muhatabın söz sırası değiştiğinde; konuşur muhatap, muhatapta konuşur olabilir.¹⁵⁵

Zaman gösterimleri:

“Dün, yarın, bugün, geçen hafta, gelecek sene, bir ay” gibi kelimeler zaman gösterimleridir. Bu gösterimlerin anlamı bizzat konuşma zamanı dikkate alınarak bağlamla belirlenir. Konuşma zamanı sözcedeki zaman gösteriminin odağıdır. Bu zaman gösteriminin odağı bilinmezse dinleyici ya da okuyucu için sözcenin anlamında karışıklık meydana gelir.¹⁵⁶

Zaman gösterimlerinin göndergesini belirlemek ve söylemi doğru bir şekilde yorumlamak, dinleyicinin konuşma zamanını bilmesiyle gerçekleşir.¹⁵⁷ Örneğin; bir dükkanın önüne geldik ve kapıda “*Bir saat sonra döneceğim*” yazıyor. Eğer yazıldığı zamanı bilmiyorsak, bu zaman gösteriminin hangi vakte delalet ettiğini bilemeyiz. Dolayısıyla dükkân sahibini ne kadar bekleyeceğimiz konusundaki bilgimiz tahminden öteye geçemeyecektir. Aynı şekilde konuşur “*Saat 10:00’da buluşalım*” dediğinde, muhatap “saat 10:00”dan kastedilen şeyin sabah mı, yoksa akşam mı olduğunu ya da zaman gösteriminin gelecek günü mü ifade ettiğini, konuşmanın zamanına ve bağlamına bakarak anlayabilir.¹⁵⁸

Emile Benveniste, zamanın işaret ettiği mananın, fiilin ya da zarfın zamanıyla değil ancak söylemin zamanıyla belirleneceğini ifade etmektedir. Mesela “dün” zaman zarfını kullandığımızda bunun işaret ettiği şey, konuşmanın gerçekleştiği zamanı belirler. Yani “dün” zarfı sözün üretildiği günden önceki günü ifade eder.¹⁵⁹ Bir başka deyişle, bu zaman zarfı, konuşmanın üretildiği anı referans alarak anlam kazanır. Böylece, “dün” gibi zamansal ifadelerin anlamı, yalnızca dilbilgisel yapılarıyla değil, söylemin bağlamı ile birlikte değerlendirilmelidir. Bu, dilde zamanın göreceli doğasını açıkça ortaya koyar.

¹⁵⁵ Nahle, *Âfâku Cedîde fî'l-Bahsi 'l-Lugavî'l-Mu'âsır*, 18-19.

¹⁵⁶ Nahle, *Âfâku Cedîde fî'l-Bahsi 'l-Lugavî'l-Mu'âsır*, 19.

¹⁵⁷ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 34.

¹⁵⁸ Nahle, *Âfâku Cedîde fî'l-Bahsi 'l-Lugavî'l-Mu'âsır*, 19.

¹⁵⁹ Cevâd, *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ*, 80.

Zaman göstergelerinin kullanıldığı en meşhur söylemler, ticari ilanlarda kullanılan hitaplardır. Örneğin; “İndirimlerden *şimdi* yararlanın.” tümcesindeki zaman gösteriminin göndergesi gösterimin söylenildiği andır. Ancak bu anın titiz bir şekilde belirlenmesi zordur. Çünkü bu zaman gösterim edatı ya sadece söylenildiği anı kapsar ya da birkaç seneye kadar uzanan bir zaman dilimini de ifade edebilir. Böylece ticari ilan üreticisi, söyleminde bu gösterimden edimbilimsel olarak yararlanmış olur.¹⁶⁰

Mekan gösterimleri:

“Burada, orada, üstünde, altında, sağında, solunda, önünde, arkasında” gibi sözcükler mekan gösterimleridir. “Burada ve orada” gibi bazı mekan gösterimleri konuşurun bulunduğu yere hareketle yakınlık ve uzaklığı ifade etmektedir.¹⁶¹ Bu gösterimler, kullanılması ve yorumlanması konuşurun konumunun bilinmesine ya da dinleyicinin bildiği başka bir mekana dayanan gösterimlerdir. Yani gösterimlerin anlaşılması ancak konuşurun kastettiği mana çerçevesinde mümkün olmaktadır.¹⁶² Örneğin bir kişi “**Burada** yaşamak istiyorum.” dediğinde “burada” gösterimi ile kastettiği “bu evde” “bu şehirde” “bu ülkede” mi anlamına gelmektedir? Bu mekan gösteriminin işaret ettiği mananın en doğru şekilde anlaşılması için konuşurun “burada” tabiriyle kastettiği mananın bilinmesi gerekir.

Konuşur, mekan gösterimlerinin kaynağını veya göndergesini belirlerken yalnızca dinleyicinin konumuna dayanarak bu gösterimlerin tarifini yapamaz. Bunun yerine, hitabında kullandığı diğer dilsel unsurları ve bağlamı da dikkate alır. Örneğin, “*Top arabanın arkasındadır.*” sözcesinde “arka” zarfı, tek başına kapalı bir anlama sahiptir ve doğrudan bir göndergede bulunmaz. Bu bağlamda, “arka” ifadesinin anlamı, konuşurun söyleminde geçen diğer unsurlarla ve özellikle de fiziksel mekanda işaret edilen nesnelerle ilişkilendirilerek açıklığa kavuşur. Bu, mekan gösterimlerinin anlamının yalnızca konuşur-dinleyici ilişkisiyle değil, daha geniş bir bağlamla şekillendiğini gösterir. “Arka, ön, üzerinde” gibi bu mekan gösterimlerinin işaret ettiği mananın anlaşılması,” konuşma taraflarının zihninde “araba” kelimesinin kaynağının bilinmesiyle mümkün olabilir.¹⁶³ Eğer konuşur ve dinleyici hangi arabadan

¹⁶⁰ Şehrî, *Istirâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 84.

¹⁶¹ Şehrî, *Istirâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 85.

¹⁶² Nahle, *Âfâku Cedîde fi'l-Bahsi'l-Lugavî'l-Mu'âsir*, 21-22.

¹⁶³ Şehrî, *Istirâtîciyyâtü'l-Hitâb*, 85.

kastedildiği konusunda ortak bir bilgiye sahip değilse gösterimlerin manası da anlaşılmayacaktır.

Dolayısıyla mekan gösterimleri de zaman gösterimleri gibi kendi başlarına bir anlam ifade etmeyip konuşma bağlamı ile anlamları belirlenebilen lafızlardır. Örneğin, “*Ben evin yakınında oturuyorum*” dersem “evin yakınında” mekan zarfının ancak konuşma mekanı ile ilişkilendirildiğinde bir değeri vardır. Aynı şekilde konuşur, bulunduğu konumu değiştirdiğinde ve oturduğu yerden uzaklaştığında mekan zarfı anlamsızlaşacaktır. Bu yüzden mekan gösteriminin kaynağını belirlemek için muhatabın söylemin üretildiği bağlama bakması gerekir.¹⁶⁴

Bazen yakınlık ve uzaklık ifadesi psikolojik bir mesafeyi de ifade edebilir. Konuşur bazen sevmediği yakınındaki bir şey ya da bir kişi için uzaklık ifade eden bir gösterim kullanabilmektedir. Örneğin, bir kişinin sevmediği bir nesne ya da kızdığı bir şahıs için “*Şunu gözümün önünden alın!*” sözcesini kurması gibi.¹⁶⁵

Burası, orası, şurası gibi mekan gösterimleri konuşma taraflarının birlikte bulundukları ortamda bir anlam kazanır. Yani konuşur ve dinleyicinin her ikisinin de işaret edilen şeye vakıf olmaları mekan gösterimlerinin bildirişimde anlaşılması için gereklidir.¹⁶⁶

Arap dilinde yer ve zaman gösterimlerindeki kapalılığı gidermek için bu yapılar ism-i tasgîr denilen küçültme kipine girdirilir. Bu üslup Türkçede “hemen” biçim birimiyle gerçekleştirilir. Örneğin; “رَأَيْتُ عَلِيَّ قَبْلَ الظُّهْرِ / *Ali'yi öğleden önce gördüm*” dediğimizde öğleden önce hangi saatte gördüğümüz konusunda dinleyici için belirsizlik vardır. Ancak konuşur “قَبْلَ/önce” sözcüğünü “قَبْلَ” şeklinde küçültme kipine sokarsa sözce, “رَأَيْتُ عَلِيَّ قَبْلَ الظُّهْرِ / *Ali'yi öğleden hemen önce gördüm*” manasına gelerek görme eyleminin vaktini sınırlamış olur.

1.1.3.6. Çıkarım

Edimbilimin temel kavramlarından biri olan çıkarım, Grice tarafından inşa edilmiştir. Grice'dan sonra Dan Sperber ve Deirdre Wilson'un çalışmalarıyla gelişme

¹⁶⁴ Cevâd, *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ*, 81.

¹⁶⁵ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 33.

¹⁶⁶ Nahle, *Âfâku Cedîde fi'l-Bahsi 'l-Lugavî'l-Mu'âsır*, 21.

göstermiştir. Çıkarım bu filozoflar tarafından insanlar arasındaki iletişimi anlamak ve söylemleri yorumlamak için temel mekanizma sayılmıştır.¹⁶⁷

Sözden çıkarmamız mümkün olan değişken duruma sahip bilgileri uzlaştıracak harfi içerikten üretebildiğimiz örtük herhangi bir cümleye *çıkarım* (*inference/الإِسْتِدْلَالُ*) denir.¹⁶⁸ Edimbilim bir söylemde sadece şifreleme ve şifreyi çözme şeklinde iki faaliyette bulunulmadığını aynı zamanda söylemdeki örtük olanın bulunup bağlama göre çeşitli yorumların yapılmasını inceler. Edimbilim, bu yorumlama faaliyetinde söylemin dilsel yanına odaklanmanın yeterli olmadığını, ancak örtük olanın şifresi çözülüp sezdirilen şeyin ortaya çıkarılmasının gerekliliğini ortaya koyar. Nitekim bir konuşma anında gerçekleşen söz alışverişi ve muhatapların anlama faaliyeti konuşurun göstergeleri yardımıyla gerçekleşir. Dinleyici bu göstergelerle konuşurun sözünden çıkarımlar yapar.¹⁶⁹

Edimbilimsel çıkarım, sözlerin yorumlanması esnasındaki çeşitli hipotez içeren sözlerin araştırılmasında ve dinleyicinin uygun hipotezi seçmesinde yatar. Çünkü sözün manası, geldiği bağlamın farklılaşmasıyla değişir. Bağlama boyun eğen bu manalar önermenin içeriğine ya da sözcenin mantıkî şekline bakarak yorumlanamaz ancak dinleyicinin bağlam unsurlarına odaklanarak çıkarımda bulunduğu konuşurun kastına göre yorumlanabilir. Mananın bu çeşidi edimbilimin ilgilendiği temel noktadır.¹⁷⁰

Dilbilim ve iletişim kuramları insanın nasıl iletişim kurduğu sorusuyla ilgilenirken “şifre/kod modeli”ni benimsemişlerdir. Dan Sperber ve Deirdre Wilson, Aristo’dan modern göstergebilime kadar olan dil teorilerinin kodlama modeli üzerine kurulduğunu savunurlar. Onlara göre bildirişim, konuşurun düşüncelerini dil vasıtasıyla şifrelemesi ve bu fikirleri anlamak için şifreleri çözmeye çalışan muhataba göndermesiyle gerçekleşir.¹⁷¹ Dan Sperber ve Deirdre Wilson bu kodlama modelini gösterimlerle mesajları birbirine bağlayan ve iletişimi mümkün hale getirecek

¹⁶⁷ ‘Abdusselâm ‘Îsâvî, *ed-Delâle beyne’t-Te’sîl ve’t-Tecdîd* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye li’l-Kitâb, 2021), 439.

¹⁶⁸ Catherine Kerbrat-Orecchione, *el-Mudmar*, çev. Rîta Hâtır (Beyrut: el-Munazzamatu’l-Arabiyye li’t-Terceme, 2008), 46.

¹⁶⁹ ‘Îsâvî, *ed-Delâle beyne’t-Te’sîl ve’t-Tecdîd*, 440.

¹⁷⁰ ‘Îsâvî, *ed-Delâle beyne’t-Te’sîl ve’t-Tecdîd*, 441.

¹⁷¹ Marie Anne Paveau - Georges Elia Sarfati, *en-Nazariyyâtü’l-Lisâniyyetü’l-Kübrâ -min en-Nahvi’l-Mukârin ilâ’z-Zirâi’yye-*, çev. Muhammed er-Râdî (Beyrut: Merkezi Dirâsâtü’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2012), 385.

sembolleri yorumlayan ve gönderimin keyfiyetini açıklayan bir sistem olarak vasıflandırılır.¹⁷² Dolayısıyla kodlama gönderimlerle bağlantılı olan mesajlarda kendini gösterir. Onlara göre iletişimin başarılı olması için gönderen ve gönderilen arasındaki şifrenin ortak olması gerekir. Ancak iletişim sadece şifreye değil çıkarıma da dayanır.¹⁷³

Son zamanlarda edimbilimsel araştırmalar, ona ulaşılan bilginin sadece bir parçasının şifreli olduğunu bu yüzden bildirişim sürecinin dayandığı mekanizmaların şifrelemeden ziyade çıkarımsal mekanizmalar olduğunu ispat etmiştir. Kodlama metodu Grice’a göre, sözsel iletişimi açıklamak için yeterli değildir. Bu yüzden Grice bildirişim faaliyetini vasıflandıracak başka bir metod önermeye çalışmıştır. Çıkarım metodu olarak isimlendirilen bu metod, zihinsel ve iletişimsel mekanizmalara yoğunlaşır. Bu açıdan bildirişim sadece şifreleme ve şifre çözme ile tamamlanmaz ancak lafızları üretme ve onları yorumlama ile tamamlanabilir. Çıkarım metoduna göre iletişim; üretim, gönderim, mesajı karşılama ve yorumlamadan oluşur. Yani, sözcenin üretilmesi, konuşur tarafından alıcıya gönderilmesi, alıcının bu sözceyi kabul etmesi ve onu yorumlaması bildirişimi sağlayıcı unsurlardır.¹⁷⁴

1.1.3.7. Önvarsayım ve Gerektirim

Konuşur bir bildirişim esnasında muhatabın bazı bilgileri bildiğini varsayar bundan dolayı konuşurken karşı tarafa bu bilgileri ifade etmez. Böylelikle söz söylenmeden karşı tarafa iletilmiş olur. Bu bilgiler dilbilimde *önvarsayım* (*presupposition*/اِفْتِرَاضُ الْمُسَبِّقِ) ve *gerektirim* (*entailment*/اَلْمَقْتَضَى) terimleriyle ifade edilmektedir. Yule, önvarsayımı “*Konuşmacı tarafından söylenmeden önce varsayılan şeydir.*” şeklinde tarif ederken; gerektirim kavramını “*konuşma esnasında söylenilen sözden mantıksal olarak çıkarılan şeydir.*” şeklinde ifade etmektedir. Önvarsayımı gerektirimden ayıran nokta, önvarsayımın konuşurların zihninde bulunup cümlede bulunmaması; gerektirimin ise konuşurlarda değil cümlede bulunmasıdır.¹⁷⁵

¹⁷² Paveau - Sarfati, *en-Nazariyyâtü'l-Lisâniyyetü'l-Kübrâ*, 383.

¹⁷³ ‘Îsâvî, *ed-Delâle beyne't-Te'sîl ve't-Tecdîd*, 441.

¹⁷⁴ ‘Îsâvî, *ed-Delâle beyne't-Te'sîl ve't-Tecdîd*, 442.

¹⁷⁵ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 51.

Kerbrat Orecchioni tarafından “açıklamaksızın sözün yapısından kaynaklanan tüm bilgiler” olarak da tanımlanan gerektirim, bir ifadenin içerdiği sözün doğru olması için kendisinin de doğru olma zorunluluğunu gerektiren içerik birimidir. Bu yüzden sözün gerektirimle bağlantısı sözcede kullanılan lafızları paylaşımlarından dolayı güçlüdür. Örneğin, “*Peter ile Moskova’yı ziyaret ettim.*” sözcesinde birden fazla gerektirim bulunur:

- *Moskovayı ziyaret ettim* : Peter’in eşliğiyle
- *Peter ile bir şeyler yaptım* : Moskova’yı ziyaret

Bu gerektirimler, konuşurun kendisine sorulan soruya cevap olarak ne sunduğuna göre belirlenir. Bu, örtüklüğün muhatabın konuşurdan beklediği şeyle ilgili olduğunu gösterir. O, söyleme süreci ve konuşurun sözdeki vurguyu seçmesiyle ortaya çıkar.¹⁷⁶

Yule, gerektirimle önvarsayımın birbirinden ayrıldığı “*Mary’nin erkek kardeşi üç at satın aldı.*”

örneğini ele alır.¹⁷⁷ Bu sözceden doğan önvarsayımlar şunlardır:

- *Mary adında bir kadın var.*
- *Mary’nin erkek kardeşi var.*

Bu sözcedeki gerektirimler ise aşağıdaki benzer mantıksal dizilerdir:

- *Mary’nin kardeşi bir şey satın aldı.*
- *Üç hayvan satın aldı.*
- *İki at satın aldı.*
- *Bir at satın aldı.*

Yukarıda örnek sözceden meydana gelen gerektirimler, konuşurun inançlarının geçerliliğine veya geçersizliğine bakılmaksızın cümleden doğan gerekliliklerdir. Gerektirim kavramı mantıksal yapısı gereği edimbilimde konuşura dayanan önvarsayım kadar yer etmiş bir konu değildir.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Bin ’Âmir, *ed-Dımnî fi’l-Kavl*, 41.

¹⁷⁷ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 52.

¹⁷⁸ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 52.

Sözlük anlamıyla “bir sözcede dinleyiciye ulaştırılmak istenen bildirinin dışında kalan, tartışma götürmeyecek biçimde sunulan bilgi”¹⁷⁹ şeklinde tanımlanan önvarsayım dilbilimci Levinson tarafından sezdirimin diğer bir türü olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁰ Zira önvarsayım da sezdirim gibi örtülü anlama sahip bir olgudur. Sözcede doğrudan görünmediği için, muhatap bu anlamı çıkarım yaparak çözümlemeye çalışır. Bu süreç, örtülü anlamların ortaya konulması ve çözülmesi bağlamında edimbilimin araştırma alanlarından biridir.¹⁸¹

Önvarsayım, konuşurun muhatabının zihninde birtakım fikirlerin bulunduğunu varsaymasıdır. Dolayısıyla önvarsayım kuramında iletişimi sağlayan iki tarafında ortak bir bilgiye sahip olması gerekir. Eğer konuşur ve muhatap ortak bilgiye sahip değillerse muhatap kendisine sunulan bilgiyi anlayamaz ve başarılı bir iletişim/bildirişim sağlanamaz. Örneğin; Bir kişi diğerine “*Pencereyi kapat*” dediğinde belli önvarsayımlarla söyler. Camın açık olması, onu kapatmaya davet için bir gerekçe olması, muhatapın hareket etmeye güç yetirebilir olması, konuşanın emir verecek konumda olması gibi.¹⁸² yine mesela “*Pencereyi kapatıyorum*” ya da “*Pencereyi kapatmıyorum*” cümlelerini söyleyen kişi pencerenin açık olduğuna dair bir önvarsayım taşımaktadır.¹⁸³

Yine iletişim ortaklarından konuşur muhataba “*Eşin ve çocukların nasıl?*” diye sorduğunda konuşur zihninde muhatapın evli ve çocuk sahibi olduğuna dair bir önvarsayım taşımaktadır. Eğer konuşur ve muhatap bu ortak bilgiye sahipse muhatap şöyle cevap verir: “*Eşim iyi, çocuklar da tatildeler.*” Ancak ortak bilgiye sahip değillerse konuşurun bu sorusunu muhatap anlamayacak veya şöyle cevap verebilecektir: “*Seni tanımıyorum.*” “*Evli değilim.*” ya da “*Eşimden boşandım.*”¹⁸⁴

Yine mesela Arapça öğretmeni Arapça eğitimi alan lisedeki bir öğrenciye “*Efâlû'l-hamsenin ref alame ti nedir?*” diye sorduğunda öğrenci de “*Sübûtu nun*” diye cevap verir. Çünkü öğretmen bu soruyu sorarken lise öğrencisinin muzâri fiilin ref

¹⁷⁹ Vardar, Diğerleri, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 155.

¹⁸⁰ Levinson, *Pragmatics*, 172.

¹⁸¹ Zeynel Kıran - Ayşe Eziler Kıran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin, 2018), 325.

¹⁸² Afakun cedide s. 26

¹⁸³ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 31.

¹⁸⁴ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 31.

alametleri dersini aldığıının önvarsayımına dayanır.¹⁸⁵ Dolayısıyla önvarsayımın konuşur ile muhatabın iletişimde oldukça önemi vardır.

Yule, vakıaya uygun ve vakıayla çelişen olmak üzere iki önvarsayımdan bahseder. Örneğin, “*Onun hasta olduğunu bilmiyordum.*” sözcesinde “o hastaydı” önvarsayımı bulunur. Onun hasta olduğu vakıaya uygun bir önvarsayımdır. Aynı şekilde, “*Ona söylediğimize pişman olduk.*” Sözcesi de “ona söyledik” şeklinde vakıaya uygun önvarsayım içerir.¹⁸⁶

Vakıayla çelişen önvarsayımlar ise; örneğin, “*Onun hasta olduğu gözüküyor.*” sözcesi “o hasta değil” önvarsayımı doğurur. Bu tarz sözceler edimbilimde vakıayla çelişen önvarsayımlar doğuran yapılardır. Bu sadece doğru olmayan bir önvarsayım değil hakikatin zıttı olan bir önvarsayımdır. Aynı şekilde “*Şayet benim arkadaşım olsaydın, bana yardım ederdin.*” şeklindeki bir şart sözcesi de “arkadaşım değilsin” önvarsayımını doğurur. Bu şart, şart cümlesindeki bilginin konuşma anında doğru olmadığı varsayılarak “gerçeklikle çelişen şart” olarak isimlendirilir.¹⁸⁷

Levinson’a göre istifham cümleleri de farklı önvarsayımlar doğurur. Levinson bu soruları evet ve hayır cevaplı sorular, alternatifli sorular ve ne?, kim?, nerede?, nasıl? gibi bilgi talep eden WH sorular olarak tasnif eder. Konuya dair şu örnekleri verir:

- *Cambridge Üniversitesi’nde dil profesörü var mı?*
- *Newcastle İngiltere’de mi Avustralya’da mı yer alır?*
- *Cambridge üniversitesinde dil profesörü kimdir?*

Levinson, *Cambridge Üniversitesi’nde dil profesörü var mı?* sorusunun “Cambridge üniversitesinde ya dil profesörü vardır ya da yoktur” önvarsayımını; *Newcastle İngiltere’de mi Avustralya’da mı yer alır?* sorusunun “Newcastle İngiltere’de ya da Avustralya’da yer alır” önvarsayımını, *Cambridge Üniversitesi’nde dil profesörü kimdir?* sorusunun ise “Cambridge Üniversitesi’nde dil profesörü olan biri var.” önvarsayımını içerdiğini söyler. Evet ya da hayır cevabını gerektiren soru cümleleri iki cevabın da mümkün olduğu tercihli yapısıyla boş önvarsayım meydana getirirken; alternatifli sorular, alternatif iki cevaptan birinin seçildiği önvarsayımlar

¹⁸⁵ Şahin, *en-Nazariyyetu’t-Tedâvuliyye*, 21.

¹⁸⁶ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 54.

¹⁸⁷ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 57.

içerir. Kim? Nerede? Nasıl? tarzındaki sorular ise soru sözcüğünün yerine koyulacak uygun bir sözcük elde edilen sorulardır. Kim? soru edatının yerine “herhangi biri”, nerede? soru edatının yerine “herhangi bir mekan” ya da nasıl? soru edatının yerine “herhangi bir yolla” sözcükleri koyulur.¹⁸⁸

Yule ise soru cümlelerini doğru kabul edilen önvarsayımlar üreten sorular ve doğruluğu garanti edilemeyen önvarsayımlar üreten sorular olarak ikiye ayırır. O, soru cümlelerinde istifhamın genellikle hakkında soru sorulan bilgide olduğunu söyler. Örneğin *Bisikleti nereden aldın?* sözcesinde önvarsayım bir bisiklet alındığı üzerindedir. Bunun gibi *Ne zaman ayrıldı?* Sorusu da “ayrıldı” önvarsayımını içerir. Bu tarz sorular konuşur ve dinleyici tarafından doğru kabul edilen önvarsayımlardır. Ancak *Ayrıldı mı?* şeklindeki soru cümlesi doğruluğu garanti edilemeyen bir “ayrıldı” önvarsayımını içerdiği için diğer soru tarzlarından farklıdır. Bu tarz soru cümlelerinde önvarsayımın doğruluğu bağlama göre belirlenir.¹⁸⁹ İlk soru tarzında soru soran kişi bisikletin satın alındığı ve ayrılmanın gerçekleştiğine dair bir bilgiye sahip olduğu için bisikletin nereden alındığını ve ayrılmanın ne zaman gerçekleştiğini sormaktadır. İkinci soru tarzında ise ayrılmanın gerçekleşip gerçekleşmediği henüz belirsizdir. Bu yüzden konuşur doğruluğu konusunda net bir önvarsayım taşımaz.

1.2. BELÂGAT İLMİ

Belâgat ilmi, sözün etkili, düzgün, farklı yollarla ve estetik bir şekilde ifade edilmesini inceleyen bir disiplindir. Hem sözlü hem de yazılı ifadelerde anlamın güçlendirilmesi, dinleyici veya okuyucu üzerinde istenilen etkinin yaratılması belâgatın temel amaçları arasındadır. Bu ilim, Arap dili ve edebiyatında önemli bir yer tutmuş ve fesahat, mecaz, teşbih gibi kavramlar etrafında gelişmiştir. Şimdi, sırasıyla belâgatın tanımı ve tarihsel gelişimi ele alınacaktır.

¹⁸⁸ Levinson, *Pragmatics*, 184.

¹⁸⁹ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 56.

1.2.1. Belâgat ve Tarihçesi

1.2.1.1. Tanımı

Sözün fasih, açık seçik olması anlamına gelen belâgat, *bir şeye, bir yere ulaşmak* manasında “بلغ” kökünden türemiştir.¹⁹⁰ Konuşanın, sözleri aracılığıyla dinleyicisine ulaşması ve ifade ettiği anlamı etkili bir şekilde iletmesidir. Bu bağlamda, belâgat, sadece doğru ve güzel konuşmayı değil, aynı zamanda sözle istenilen hedefe ulaşmayı sağlayan bir sanat ve beceriyi ifade eder.¹⁹¹

Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde bazı alimlerin belâgat tanımlarını aktarır en güzel tanımın; “*Lafzı manasıyla yarışmayan ve lafzı kulağa ulaşır ulaşmaz manası da kalbe ulaşmayan hiçbir söz belâgat olarak isimlendirilmeyi hak etmemektedir*” şeklinde olduğunu söylemektedir.¹⁹² Rummânî (ö. 994) ise belâgatı, “*Manayı en güzel lafızlarla dinleyicinin gönlüne akıtmaktır*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹³ Kazvîni’ye (ö. 1338) göre belâgat, “*Sözün fasih olmasıyla birlikte, muktezâ-yı hâl’e uygun olmasıdır.*”¹⁹⁴

Rağıb el-İsfahanî belâgatın, sözün bizzat kendisinin belîğ olması ve sözün söyleyen ya da söylenen açısından belîğ olması olarak iki şekilde kullanıldığını söylemektedir. Sözün belîğ olması; dilsel kurallara uygun olması, kastedilen anlama uygun olması, sözün kendisinin doğru olmasıdır. Sözün söyleyen ya da söylenen açısından belîğ olması ise; sözü söyleyen kişinin, söylediği sözü muhatabın kabul edeceği şekilde söylenmesidir.¹⁹⁵

Belâgat terimi, batı dillerinde iki farklı kavramla karşılanmaktadır. Bunlardan ilki, bir düşüncüyü veya duyguyu doğru, etkili ve estetik bir şekilde sözlü ya da yazılı olarak ifade etme yeteneğini anlatan “*éloquence*” kelimesidir. İkincisi ise, düzgün ve etkili konuşma sanatının prensiplerini ve yöntemlerini inceleyen bilim dalını ifade

¹⁹⁰ Ahmed b. Zekerîya İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Luga*, I/301; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tac'ül-Luga ve Sihah'il-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), 111.

¹⁹¹ İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Luga*, I/302.

¹⁹² Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 115.

¹⁹³ Hacımuftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 269.

¹⁹⁴ el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvîni, *Telhîs 'ü-l Miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 10.

¹⁹⁵ Râğıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyîd Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “b-l-ğ”, 60-61.

eden “rhétorique” terimidir.¹⁹⁶ Bu ayrım, belâgatın hem bireysel bir yetenek hem de sistematik bir bilim dalı olarak iki farklı boyutunun olduğunu ortaya koyar. Arap dil ilimlerinden biri olan belâgatın ortaya çıkışında, İslam öncesi ve sonrası dönemlerde çeşitli edebî ve dinî unsurlar etkili olmuştur. İslam öncesi dönemde, cahiliye şiiri, hitabet sanatı ve darb-ı mesel olarak adlandırılan atasözleri, belâgatın temellerini oluşturmuştur. İslam sonrası dönemde ise, belâgatın gelişiminde Kur'an'ın etkisi belirleyici bir rol oynamış; bu etkiler özellikle tefsir, fıkıh, kelim, felsefe, kitabet ve şiir gibi alanlarla ilişkilendirilmiştir.¹⁹⁷

1.2.1.2. Tarihçesi

İslam öncesi dönemde Araplar, şiir sanatına büyük bir önem atfetmişlerdir. Şairler, sadece edebî ürünler veren sanatçılar değil, aynı zamanda toplumlarının şerefini savunan, milli kimliklerini temsil eden figürler olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde, belirli zamanlarda düzenlenen panayırlar, şairlerin şiirlerini sergileyebileceği önemli kültürel etkinliklerdi. Devmetu'l-Cendel, Hecer, el-Muşakkar, Kezâ, Sahâr, Şahr, Hubâşe, 'Aden Ebyen, San'â, Zî'l-Mecâz, Enbâr, Hîre ve 'Ukâz adı verilen bu panayırlar arasında en ünlüsü, her yıl düzenlenen Ukâz panayırdı. Şairler, burada jürilerin karşısına çıkarak şiirlerini sunar, eserler üzerinde tartışmalar yapılır, eleştiriler getirilirdi. Jüri tarafından seçilen en güzel şiirler, Kâbe'nin duvarına asılır ve bu şiirler “Mu'allakât” olarak anılmaya başlanırdı. Mu'allakât olarak isimlendirilen yedi askı şiirleri, Arap edebiyatının en önemli ve en erken yazılı eserleri olarak kabul edilmekte olup, bu şiirler hem dilin inceliklerini hem de dönemin toplumsal ve kültürel değerlerini yansıtan önemli metinlerdir.¹⁹⁸

Panayırlarda eleştirisi yapılan sadece şiirler değildi. Bunun yanı sıra hitabeler/nutuklar da yarıştırılırdı. Hatipler bu hitabeleri/nutukları sunarken muhatapları olan topluluğun seviyesine, ilgisine ve muktezâ-yı hâle uygun olmasına önem verirlerdi. Bu yüzden seçtikleri kelimelerin ve manalarının anlaşılır ve hoş olmasına dikkat ederlerdi.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM, 2015), 216.

¹⁹⁷ Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, 219.

¹⁹⁸ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 271.

¹⁹⁹ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 272.

Cahiliye dönemi belâgat kaynaklarından biri de darb-ı mesel denilen atasözleriydi. Arap toplumunun her tabakasında yaygın olarak kullanılan darb-ı meseller de icâz, teşbih gibi belâgat unsurlarını taşımaktaydı.²⁰⁰ Bu bağlamda belâgat, ilk olarak edebî bir eleştiri (tenkit) disiplini olarak ortaya çıkmıştır. Arap şiirinin incelikleri, dilin etkili kullanımı ve estetik değerler üzerine yapılan çalışmalar, belâgatın temel ilkelerinin şekillenmesine zemin hazırlamıştır. İslam'ın doğuşuyla birlikte, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in indirilişiyle belâgat, gelişme sürecine girmiştir. Kur'ân'ın dilsel ve retorik özellikleri, onun mucizeliği (i'câzı) üzerine yapılan derinlemesine incelemeler, belâgatın daha sistematik bir bilim dalı olarak gelişmesini sağlamıştır.²⁰¹ Belâgatın geçirdiği bu gelişim aşamaları dört dönem şeklinde incelenebilir:

1.2.1.2.1. Birinci Dönem

Kur'ân'ın indirilişinden itibaren yaklaşık 4. (10.) yüzyıl sonlarına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde belâgat çalışmaları Kur'ân'ı en doğru şekilde anlamak amacıyla başlamış, edebî tenkit, dil ve edebiyat, kelimeler, tefsir gibi ilimlerle iç içe ele alınmıştır. Fetihler dolayısıyla sınırların genişlemesi ve Arap olmayanların İslam'la tanışması sonucu Kur'ân'ın yanlış anlaşılma endişesi meydana gelmiştir. Bu durum Arap dili gramerinin tespitine yönelik çalışmaları başlatmıştır. Gramere yönelik bu çalışmalar edebiyatla birlikte ele alındığı için belâgat konuları da bu eserler içerisinde ele alınmıştır. Sîbeveyhi (ö. 796), *el-Kitâb* adlı eserinde gramer konularının yanı sıra mûsned, mûsnedün ileyh, takdim-tehir, kıyasa muhalefet, ta'rif-tenkir, hazif, emir ve nehiy gibi belâgata dair konuları da işlemiştir.²⁰² Aynı şekilde Müberred (ö. 898) *el-Kâmil* adlı eserinde nahiv ve sarf konularının yanı sıra teşbih, istiaze, icaz ve itnab gibi belâgat ilminin konularını da işlemiştir.²⁰³

Dönemin belâgat alanında en önemli ismi kuşkusuz Câhiz (ö. 869)'dir. Belâgat ilminin gelişiminde öncü edipler arasında sayılan Câhiz, *el-Beyân* ve *Tebyîn* adlı

²⁰⁰ Hacımuftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", 272.

²⁰¹ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/381.

²⁰² Kılıç, "Belâgat", 5/381.

²⁰³ Ahmed Mustafa Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-belâga ve't-tâ'rif bi ricâliha* (Mısır: Şeriketi Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1950), 10.

eserinde beyân kelimesini belâgat anlamında kullanarak, belâgat ilmine dair farklı görüşleri ve bu görüşlere dair eleştirilerini dile getirmiştir.²⁰⁴ Eserinde konuşurun güzel bir mahreçe sahip olması, soğukkanlı ve gür sesli olması, duraklara dikkat etmesi gibi özelliklerin önemine vurgu yaparak, kelimelerin güzelleştirilmesi için konuşurun sözü uzatması veya kısaltması gereken yerde buna uygun davranması gerektiğini de belirtmiştir.²⁰⁵ İslamî belâgatın kurucusu kabul edilen Câhiz'in eseri, muktezâ-yı hâl, i'câz, teşbih, mecaz, istiare ve kinaye gibi içerdiği konular bakımından kendisinden sonraki belâgatçılar için birincil bir kaynak haline gelmiştir.²⁰⁶

Belâgatın ilk dönemini oluşturan bu süreçte, Kur'ân, dilsel özelliklerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamayı amaçlayan, “Beyânü'l-Kur'ân”, “Meânî'l-Kur'ân”, “İ'câzü'l-Kur'ân”, “Mecâzü'l-Kur'ân”, “Müşkilü'l-Kur'ân”, “İ'râbü'l-Kur'ân” başlıkları altında yapılan çalışmalarda da belâgat konuları işlenmiştir.²⁰⁷ Ebû 'Ubeyde'nin (ö. 824) *Mecâzu'l-Kur'ân* ve Ferrâ'nın (ö. 822) *Meânî'l-Kur'ân* adlı eserleri bu çalışmalara örnek olarak verilebilir. Onların Kur'ân ayetlerini ele alış tarzlarında belâgat ilminin izleri görülmektedir.²⁰⁸ Belâgat bu dönemde, İbnü'l-Mu'tez (ö. 908) de *Bedî' ilmi*, Câhiz'de *Beyân ilmi*, Kudâme b. Ca'fer (ö. 948) de *Nakd ilmi* olarak isimlendirilmiştir.²⁰⁹

Ebu Hilal el-Askerî'nin (ö. 1004) *Kitâbu's-sinâateyn*, Şerif er-Râzî'nin (ö. 1015) *Telhîsü'l-beyân fî Mecâzati'l-Kur'ân* ve *Mecâzatü'n-nebeviyye*, Ebu Mansûr es-Se'âlibî'nin (ö. 1037) *el-Fevâid ve'l-kalâid*, İbn Reşîk el-Kayravânî'nin (ö. 1063) *el-Umde* adlı eserleri bu dönemin önemli eserleri arasındadır.

1.2.1.2.2. İkinci Dönem

4. (10.) yüzyıl sonlarından 8. (14.) yüzyıl sonlarına kadar süren dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde, belâgat terimleri netleşmeye başlamış, sadece belâgat konularını ele alan eserlerin yazılmasıyla belâgat, bağımsız bir disiplin olarak kendini göstermiştir.²¹⁰

²⁰⁴ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 285.

²⁰⁵ Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâga*, 10.

²⁰⁶ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 286.

²⁰⁷ Kılıç, “Belâgat”, 5/381.

²⁰⁸ Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâga*, 13.

²⁰⁹ Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâga*, 9.

²¹⁰ Kılıç, “Belâgat”, 5/382.

5. yüzyılın meşhur alimi Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 1078) belâgatın temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen eseri *Delâ'ilü'l-İ'câz*'da Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının nazımda olduğunu vurgulamıştır. Bu eserde Cürcânî, Kur'ân'ın i'câzını açıklarken “nazm teorisi”ni ortaya atmıştır. Eserinde dilsel yapının edebî gücünü ortaya koyarken, belâgatın farklı yönlerine dair birçok önemli konuya yer vererek, Arap dilinin estetik ve retorik unsurlarına dair kapsamlı bir analiz sunmuştur.²¹¹

Cürcânî, nazm teorisini “*Kelimeler arasındaki nahiv kurallarının belirlediği anlamlar ilişkilerini ve anlam çeşitliklerini arayıp bulmak*”²¹² şeklinde tanımlayarak; güzellik ve çirkinliğin sadece lafız ve manada değil cümlelerin nazmında olduğunu söylemiştir.²¹³ Cürcânî'nin lafız-mana tartışması üzerine geliştirdiği nazm teorisi, her ne kadar nahiv ilmine odaklansa da nahvin sınırlarını aşmış ve belâgat ilmine zemin oluşturmuştur.²¹⁴

Cürcânî diğer eseri olan *Esrârü'l-Belâga*'da belâgatın beyân ilmine dair görüşlerine yer vermiştir. Hem Câhiliye dönemi hem de İslâmî dönem şairlerinin beyitlerine sıkça yer vererek görüşlerini açıkladığı eserinde Sîbeveyhi, Câhiz, Müberred, Âmidî (ö. 981), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 987) ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi birçok alimden yararlanmıştır.²¹⁵

Belâgat müstakil bir ilim olma yolunda Cürcânî ile zirveye taşınmış, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 1229) tarafından beyân, meânî ve muhassinât (bedî') şeklinde üç bölüme ayrılarak klasik şeklini almıştır.²¹⁶ Sekkâkî, birinci ve ikinci bölümleri sarf ve nahiv ilimlerinden oluşan *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünü, belâgat ilimlerine ayırmıştır. Eserinin üçüncü bölümüyle meşhur olan Sekkâkî, bu kısımda meânî, beyân ve bedî' ilimlerine sistematik bir şekilde yer vermiştir.²¹⁷

Sekkâkî, belâgatta meânî ilmini oluşturmak için Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-İ'câz* ve *Esrârü'l-Belâga* eserlerinden yararlanmıştır. *Delâ'ilü'l-İ'câz*'da yer alan konuları

²¹¹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/248.

²¹² Ebû Bekr Abdülkâhir b Abdîrahmân b Muhammed el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-İ'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1375), 151.

²¹³ Hacımüftüoğlu, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, 1/247.

²¹⁴ Abdullah Yıldırım, *Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 61.

²¹⁵ Hulusi Kılıç, “Esrârü'l-Belâga”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/435.

²¹⁶ Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, 274.

²¹⁷ Şevkî Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târih* (Dâru'l-Maârif, 1995), 287.

edebî yorum ve analizlerden arındırarak özetlemiş, kendi görüşlerini eklemiş ve bölümlere ayırarak meânî ilmini oluşturmıştır. Bu ilmi “meânî” olarak adlandırmasının ilham kaynağı, Cürcânî’nin “nazım nazariyesi” (meânî’n-nahv) şeklindeki isimlendirmesidir. Sekkâkî *Delâ’ili’l-İ’câz*’da yaptığı gibi *Esrârü’l-Belâga* eserinde de yer alan konuları aynı yöntemle özetleyerek beyân ilmini meydana getirmiştir.²¹⁸

Sekkaki, özellikle sonraki dönemde önemli bir etki bırakmış ve onun fikirleri, takip eden eserlerde belirgin bir şekilde izlenmiştir. Bu eserlerin çoğu, doğrudan ya da dolaylı olarak *Miftâhu’l-‘Ulûm* ile bağlantılıdır. Bazı çalışmalar, *Miftâhu’l-‘Ulûm* üzerine yapılan derinlemesine incelemeler ve yorumlar olarak karşımıza çıkarken, diğerleri bu eserin şerhi veya özetini sunan metinlerdir.²¹⁹ Bu bağlamda belâgat ilmi, Sekkâkî ile teşekkülünü tamamlamış ve ardından telhis ve şerhler dönemine girmiştir.²²⁰

Dönemin belâgatta diğer önemli bir ismi de Ziyâeddin İbnü’l-Esîr (ö. 1239)’dir. İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir fî Edebi’l-Kâtib ve’s-Şâ’ir* adlı eserinde beyân ilminin muhtevasını meânî ve bedî’ ilimlerinin konularını da içerecek şekilde genişletmiştir. Câhiz’in izlediği yolu takip ederek beyân kelimesini belâgatla aynı anlamda kullanmıştır. Zemahşerî (ö. 1144) ve Sekkâkî’de olduğu gibi Cürcânî ekolüne ters bir yönelim sergilemiştir.²²¹ Şevkî Dayf, İbnü’l-Esîr’in hicri 6. asırdan bu yana Cürcânî ekolünden uzak bir yaklaşım benimseyerek yazılan eserlerin en iyisi sayıldığını ifade etmiştir.²²²

Dönemin diğer önemli eserleri Zemahşerî’nin *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl* adlı tefsiri, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 1209), *Nihâyetü’l-İcâz fî dirâyeti’l-i’câz min Esrârü’l-belâga ve Delâ’ili’l-i’câz*, Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in *el-Câmi’u’l-kebîr fî sinâ’ati’l-manzûm mine’l-keîlâm ve’l-mensûr* gibi eserleridir.

²¹⁸ İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya’kûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/333.

²¹⁹ Yıldırım, *Sekkâkî’de Belâgat Tasavvuru*, 5.

²²⁰ Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, 272.

²²¹ Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 324.

²²² Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 334.

1.2.1.2.3. Üçüncü Dönem

8. (14.) yüzyıl ortalarından 13. (19.) yüzyıl sonlarına kadar süren uzun bir süreci kapsamaktadır. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserine yazılan şerhler, telhis ve haşiyeler ile Kazvî'nin, *Miftâhu'l-'Ulûm*'dan faydalanarak yazdığı *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eser üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likât şeklindeki çalışmalar bu dönemin belâgat çalışmaları olarak karşımıza çıkmaktadır.²²³ Kazvî (ö. 1338), *Miftâhu'l-'Ulûm*'un üçüncü kısmını telhis ederek yazdığı *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eseriyle meşhur olmuştur. Eserinde bedî' ilmini belâgattan bağımsız bir ilim şeklinde ele alarak Sekkâkî'nin bedî' ilminde yer verdiği bazı kavramları meânî ilmi konularına dahil etmiş ve bedî' sanatlarını otuz sekiz çeşide çıkarmıştır. Belâgat ilmine önemli katkılarıyla döneminin belâgat ve Arap dili alanında otorite olarak kabul görmüştür.²²⁴ Kazvî, *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eserinde yer alan bazı konuları daha anlaşılır hale getirmek ve bazı terimleri açıklamak amacıyla, *el-Îzâh* adını verdiği kendi şerhini oluşturmuştur. *el-Îzâh*'ın yazımında, Cürçânî, Sekkâkî ve Zemahşerî'nin eserlerinden örnekler vererek esere zenginleştirici eklemeler yapmıştır.²²⁵

el-Îzâh'tan sonra Kazvî'nin *Telhîs*'i üzerine pek çok şerh, hâşiye ve ta'likât yazılmıştır. Bunlardan en meşhuru belâgat ilminin önemli isimlerinden Teftâzânî'nin (ö. 1390) *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*' ve *Muhtasarü'l-Mutavvel* adlı eserleridir. Teftâzânî *el-Mutavvel*'de sadece şerh yapmamış birçok belâgat aliminin görüşlerine de yer vermiştir.²²⁶ *el-Muṭavvel* adlı kitabıyla belâgat ilmi konusunda önemli bir eser ortaya koyan Teftâzânî, aynı kitaptan özetlediği *el-Muhtasar* ile medrese eğitiminde iz bırakmış ve bu eserler, geleneksel eğitim kurumlarında hala okutulmaya devam eden, özgün niteliğini koruyan eserlerden olmuştur.²²⁷

Dönemin diğer önemli belâgat eserleri; Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 1355) *el-Fevâ'idü'l-Gıyâssiyye*, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 1413), *Havâşî's-Seyyid 'ale'l-*

²²³ Merâgî, *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâga*, 35.

²²⁴ İsmail Durmuş, "Kazvî'nin, Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/156-157.

²²⁵ Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 347.

²²⁶ Ekrem Çelik, *Belâgat İlminde Ekollerin Oluşumu ve Bu Oluşumu Etkileyen Faktörler* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 94.

²²⁷ Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/303.

Mutavvel, Hasan Çelebi'nin (ö. 1481) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mutavvel* gibi şerh ve haşiye şeklinde yazdıkları eserlerdir.²²⁸

1.2.1.2.4. Dördüncü Dönem

13. (19.) yüzyıl sonlarından itibaren günümüze kadar devam eden dönemi kapsamaktadır. Bu dönem modernleşmeyle birlikte belâgatta da yenilik arayışlarına girildiği, bu yüzden klasik tarz belâgat anlayışını sürdürenlerle Batı edebiyatından etkilenerik belâgata modern bir yaklaşım yöneltlenler şeklinde iki akımın oluştuğu bir dönemdir. Kendilerinden önce yazılan eserlerden yararlanıp konuyu kendi bakış açlarına göre ele alarak klasik belâgat anlayışını sürdüren belâgatçıların eserleri şunlardır: Hüseyin b. Ahmed el-Mersafi'nin (ö. 1889) *el-Vesiletü'l-edebîyye ile'l-'ulûmi'l-'Arabîyye*; Ahmed el-Hâşimî'nin (ö. 1943) *Cevâhirü'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*; Ahmed Mustafa el-Merâgî'nin (ö. 1952), *'Ulûmü'l-belâga adlı eseridir*. Belâgatı modern bir perspektifle ele alanlar, batı edebiyatındaki estetik çalışmalardan faydalanılmasının önemini vurgulayarak belâgatın edebi tenkitle iç içe olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu yaklaşımı benimseyenlerin eserleri: Emîn el-Hûlî'nin *Fennü'l-kavl, el-Belâga ve 'ilmü'n-nefs*; Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın, *Difâ' 'ani'l-belâga*; Ali el-Cârim – Mustafa Emîn'in, *el-Belâgatü'l-vâziha* adlı eserleridir.²²⁹

1.2.2. Belâgat İlimleri

Arap belâgatı, günümüze kadar gelen süreçte üç temel disiplin olarak beyân, meânî ve bedî' ilmine ayrılmıştır. Ancak bu disiplinler, belâgatın ilk dönemlerinde birbirinden bağımsız bir şekilde ortaya çıkmamış, aksine, başlangıçta birbirine karışık halde ele alınan konuların zamanla ayrışarak sistematik bir yapı kazanmasıyla oluşmuştur. Belâgat ilmi, teorik ve uygulamalı çalışmalarda derinleştikçe, her disiplin kendi alanında bağımsız bir ilim dalı haline gelmiştir.

Geleneksel belâgat tasnifinde, beyân, meânî ve bedî' olmak üzere üç ana bölüm bulunmaktadır. Meânî, bir sözün muktezâ-yı hâle (durumun gereğine) uygun şekilde

²²⁸ Kılıç, "Belâgat", 5/382.

²²⁹ Kılıç, "Belâgat", 5/383.

düzenlenmesini sağlayan kuralları ve prensipleri içerir. Bu bölüm, sözün bağlama uygunluğunu ve etkili bir şekilde aktarılmasını hedefler. Beyân, bir düşünceyi veya anlamı farklı yollarla ifade edebilmenin yöntemlerini ve tekniklerini inceler. Bu bölüm, özellikle teşbih, istiare, mecaz gibi sanatlardan yararlanarak ifadeyi güçlendirme yollarına odaklanır. Bedî‘ ise, beyân ve meânî şartlarını taşıyan sözlerin edebi ve estetik unsurlarla süslenmesini ele alır. Bu bölüm, sözde güzellik ve etkileyicilik sağlamak için kullanılan cinas, tıbak, tevriye, iktibas gibi sanatları kapsar.

Bu üç disiplin, Arap belâgatının teorik temelini oluşturarak sözün anlam, uygunluk ve estetik boyutlarını bir araya getirir. Belâgat, böylelikle sadece doğru ve etkili bir ifade sanatı değil, aynı zamanda düşüncenin zarif bir şekilde aktarılmasını sağlayan kapsamlı bir ilim olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.²³⁰ Bu disiplinlere dair yeterince akademik çalışma bulunduğundan, burada sadece temel özelliklerine kısaca değinmekle yetinilecektir.

1.2.2.1. Beyân İlmi

Arap belâgatı, uzun bir gelişim sürecinin sonucunda şekillenmiştir. Kelâm ilminin doğuşuyla paralel olarak belâgat alanındaki meseleler de ortaya çıkmış ve Arap alimlerinin eserlerinde genellikle birbirine karışmış bir şekilde ele alınmıştır. Bu dönemde, dilin inceliklerini ve anlatım tarzlarını kapsayan çeşitli konular, tek bir çerçeve altında “beyân” adıyla anılmaktaydı. Ancak zamanla, belâgatın farklı alanları ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu süreçte Arap belâgatının temel unsurları ayrıştırılarak her biri ayrı bir ilim dalı olarak ele alınmıştır.²³¹

Araplarda beyâna dair mülâhazalar, Cahiliye dönemine kadar uzanmaktadır. Bu dönemde dilin estetik gücü, anlam derinliği ve ifade biçimleri üzerine çeşitli düşünceler gelişmeye başlamıştır. İslam’ın doğuşuyla birlikte, Arapların şehirleşmesi, fethedilen bölgelerdeki istikrarın sağlanması ve genel zihinsel kalkınma gibi etkenlerle beyânî düşünceler daha da derinleşmiş ve genişlemiştir. Ayrıca, siyaset ve inanç alanındaki meselelerde farklı dinî gruplar arasında ortaya çıkan yoğun tartışmalar,

²³⁰ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 293.

²³¹ Abdulazîz Atîk, *‘İlmü’l-Beyân* (Beyrut: Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1985), 7.

dilin incelikleri üzerine yapılan mülâhazaların artmasına katkı sağlamıştır. Bu tartışmalar hem dilin hem de ifadelerin nasıl daha etkili ve doğru kullanılabileceğine dair yeni anlayışların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Cahiliye dönemi ve İslâmî dönemde şiirler üzerinden yapılan nakdî (eleştirel) çalışmalar ve beyânî mülâhazalar da bu sürecin önemli bir parçası olmuştur.²³²

Abbâsîler dönemine gelindiğinde, belâgata dair mülâhazaların artışıyla birlikte bu mülâhazaların kayıt altına alınması dönemin öncelikli çabalarından biri haline gelmiştir. Câhiz'in *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri, bu gelişimin en önemli örneklerinden biridir. Bu değişime, Abbâsî medeniyetinin etkisiyle özellikle şiir ve nesrin gelişimi, zihinsel hayatın ilerlemesi ve entelektüel birikimin artması gibi etkenler yol açmıştır.²³³

Abbâsîler dönemindeki entelektüel gelişmelerdeki bir diğer önemli etken, dilciler ve kelimciler olmak üzere iki farklı grubun ortaya çıkmasıdır. Dilciler, özellikle Cahiliye ve İslâmî döneme ait şiirleri, Abbâsîler dönemi şiirlerine kıyasla daha fazla ön planda tutmuşlardır. Eski şiirlerin dilsel ve nahivsel açıdan incelenmesi, dilcileri, dilin yapısal özellikleri ve üslup incelemeleri konusunda derinlemesine araştırmalar yapmaya sevk etmiştir. Bu araştırmalar, nahiv ilminin bazı özel üslup özelliklerinin istinbat edilmesine yol açmış ve dilin işleyişine dair yeni anlayışlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda, Sîbeveyh'in eski şiirlerin dilsel yapılarını çözümleyerek, hem dilin hem de nahiv kurallarının daha sistematik bir şekilde anlaşılmasına katkı sağladığı *el-Kitâb*'i, dilbilimsel anlamda önemli bir örnek teşkil etmiştir.²³⁴

Bu dönemde Ferrâ'nın *Meânî'l-Kur'ân* adlı eseri, Kur'ân'daki bazı terkiplerin özelliklerinin yorumlanması, tasvir edilmesi ve beyânî şekillerinin açıklanmasına yönelik önemli bir çalışmadır. Benzer şekilde, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzû'l-Kur'ân* adlı eseri de dönemin önemli eserlerinden biridir. Ebû Ubeyde, bu eserini belâgat açısından değil, daha çok bazı Kur'ân ayetlerinin yorumlanması perspektifinden ele almıştır. O, mecaz kavramını, mananın beyânını ifade etmek için bir araç olarak kullanmış ve mecazın anlam derinliğine işaret etmiştir. Bununla birlikte, *Mecâzû'l-Kur'ân* eseri, teşbih, istiare ve kinaye gibi beyânî üslupları da içermektedir.²³⁵ Ancak, hem Ferrâ

²³² Atîk, *İlmü'l-Beyân*, 7.

²³³ Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 20.

²³⁴ Atîk, *İlmü'l-Beyân*, 8.

²³⁵ Atîk, *İlmü'l-Beyân*, 8.

hem de Ebû Ubeyde'nin ele aldığı beyânî incelikler ve özellikler, belâgat ilminin sınırları içerisinde net bir şekilde tanımlanmış ya da somut bir şekilde sınıflandırılmış değildir. Ne Ferrâ'nın ne de Ebû Ubeyde'nin bu terimler ve kavramlar üzerinde yaptıkları tartışmalar, çağdaşları veya sonraki dönem alimlerinin zihninde belirgin ve kesin bir sınırlamaya tabi tutulmuş; beyânî delaletler ve manalar, açık bir şekilde tanımlanmış değildir. Bu, belâgat ilminin henüz tam anlamıyla sistematikleşmediği ve terimlerin çeşitli şekillerde yorumlanabildiği bir dönemin izlerini yansıtmaktadır.²³⁶

Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* ve *el-Hayevân* adlı eserlerinde belâgatın önemli unsurlarını derinlemesine incelemiş ve teşbih, istiare, kinaye, hakikat ve mecaz gibi beyânî üslupları ele almıştır. Câhiz, belâgat ilminin inceliklerine dair yaptığı derinlemesine tahlillerle, hem kendisinden önceki hem de sonraki belâgatçılardan daha ayrıcalıklı bir konumda yer almaktadır. Zira, belâgat konularını işlerken benimsediği özgün yöntemler ve yaklaşım biçimi, onu diğer belâgatçılardan ayıran belirgin bir fark olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle Câhiz, Arap belâgat ilminin temellerinin atılmasında öncü kabul edilmiştir.²³⁷

Câhiz'den sonra İbn Kuteybe (ö. 889), Ebû'l-Abbâs el-Müberred gibi alimler bu alanda eserler kaleme almışlardır. Bu aşamada beyân ilmine ait sanatları içeren şiir eleştirisi eserleri yazılmıştır. Bu dönemde İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih* adlı eseri beyân ilminin müstakil ilim haline gelmesinde önemli bir yer teşkil etmiştir. *el-'Umde*'de yer alan beyân ilminin mecaz, istiare, teşbih ve kinaye gibi sanatlarının tafsilatına dair bablar, beyân ilminin gelişmesine katkı sağlamıştır. Nitekim İbn Reşîk, her babın altında kendinden öncekilerin görüşlerini toplamış ve bu bilgileri kolaylaştırıcı bir biçimde sunmuştur.²³⁸

Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*'i belâgat ilminin esaslarına dayanan eleştiri niteliği taşıyan eseridir. Askerî, hem kendisinden önceki belâgatçıların ilminden yararlanarak hem de kendine özgü görüşlerini sunarak derinlemesine bir inceleme yapmıştır. Eserinde, beyân, i'câz, itnâb, teşbih, bedî' ve kelamın ilkeleri gibi konuları işlemiştir. Meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin çeşitli konularını bir arada toplamış olmakla birlikte, bu konuları belirli bir sistematik içinde ele almak yerine

²³⁶ Atîk, *İlmü'l-Beyân*, 9.

²³⁷ Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 58.

²³⁸ Atîk, *İlmü'l-Beyân*, 18.

daha çok kavramsal bir çerçevede işlemeyi tercih etmiştir. Beyân konularını, nakd/eleştiri ve edeb konularıyla karışık ele alan Askerî, teşbih, istiare ve kinaye üzerinde durmuş, ancak kinayeyi, bedî‘ sanatları arasında değerlendirmiştir.²³⁹

Beyân ilminin tarihi gelişimi Abdülkâhîr Cürcânî’ye gelene kadar bu şekilde devam etmiştir. Cürcânî beyân ilmi teorisinin koyulmasında kendinden önceki ilim adamlarının fikirlerinden istifade etmiştir.²⁴⁰ Cürcânî, Hicri 5. yüzyılda Arap tarihinde beyân nazariyesini ilk defa ortaya koyan kişidir. Ondan önce de bu ilme dair araştırmalar yapılmış olsa da hiç birisinde beyân ilminin incelikleri, Cürcânî’nin *Esrârü’l-Belâga* adlı eserindeki gibi işlenilmemiştir. Cürcânî, gerek beyân ilmindeki kısımlandırmaları, gerek analizlerindeki maharetiyle diğer belâgatçılardan ayrılmıştır. Beyân konularını işlediği *Esrârü’l-Belâga* adlı eserine beyân ismini vermeyip, içerisindeki araştırmalarını bazen beyân ilmiyle bazen fesahat ilmiyle isimlendirmiştir. Bu açıdan Cürcânî meânî, beyân ve bedî‘ konularını belâgat ilmi altında tek bir ilim olarak sunmuştur.²⁴¹ Arap belâgatında benzeri görülmemiş bu eserde hakikat, mecaz, istiare ve teşbih gibi beyân ilminin usullerine dair derin incelemeler yapmıştır. Ancak beyân konularından kinaye sanatına *Esrârü’l-Belâga*’da değil *Delâ’ilü’l-Î‘câz*’da yer vermiştir.²⁴²

Cürcânî’nin ardından, beyân ilminin sistematik bir şekilde ele alınmasında önemli bir yere sahip olan Sekkâkî, en meşhur eseri *Miftâhu’l-‘Ulûm*’da bu ilmi daha da derinleştirerek kapsamlı bir şekilde sunmuştur. Sekkâkî, eserini üç ana kısma ayırmış, ilk bölümde sarf ve iştikak, ikinci bölümde nahiv ilminin konularını ele almış, üçüncü bölümde ise meânî ve beyân konularına odaklanmıştır. Bu yapı, belâgatın temel bileşenlerinin anlaşılmasını sağlayan dilin inceliklerine dair derin bir bakış açısı sunmuştur. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm* eserinde üçüncü kısma ek olarak, belâgat ve fesâhat meselelerini de ele almış, ayrıca lafzî ve manevî bedî‘ sanatlarını detaylı bir şekilde incelemiştir.²⁴³ Sekkâkî’nin bu çalışması, Cürcânî’nin izlediği yolun daha da sistemleştirilmesi adına önemli bir katkı sunmuş, belâgat ilminin teorik yapısını zenginleştirerek sonraki ilim adamları için temel bir kaynak oluşturmuştur. Sekkaki,

²³⁹ Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 141-143.

²⁴⁰ Atîk, *‘İlmü’l-Beyân*, 21.

²⁴¹ Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 190.

²⁴² Atîk, *‘İlmü’l-Beyân*, 23.

²⁴³ Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987).

eserinde beyân ilminin teşbih, istiare ve kinaye konularına yer vererek beyân ilmini, “tek bir manayı, farklı üsluplarla ve bu üslupların manaya delaletinin açıklık derecelerine göre ifade etmeyi bilmek.” olarak tanımlamıştır.²⁴⁴ Bu bağlamda beyân ilminin amacı, duygu ve düşünceleri en uygun biçimde, yerinde ve zamanında ifade edebilmek, aynı zamanda edebî eserleri daha derin bir şekilde anlamaktır.²⁴⁵

1.2.2.2. Meânî İlmi

Ma‘nâ kelimesinin çoğulu olan meânî, belâgatın üç temel disiplininden biri olup, muktezâ-yı hâle uygunluk şartlarını ve sözün duruma, yere ve bağlama göre oluşturulma ilkelerini inceleyen bir ilim dalıdır. Bu yönüyle, sözün bağlama uygunluğunu sağlayarak, etkili ve anlamlı bir iletişim kurulmasına rehberlik eder. Meânî, belâgatın diğer disiplinleri olan beyân ve bedî‘ ile birlikte, dilin hem anlam hem de estetik boyutlarını kapsayan önemli bir alanı temsil eder.²⁴⁶

Meânî ilminin tarihsel gelişimi, nahiv ilmi ve nazım teorisiyle sıkı bir ilişkiye sahiptir. Arap dilbilgisinin günümüze ulaşan ilk eseri olan Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb* adlı eserinde, meânî ilmiyle ilgili cümle analizlerine ve cümlelerdeki takdim-tehir, tariftenkir, hazif gibi konulara yer verilmiştir. Bu nedenle bazı araştırmacılar, Sîbeveyhi’yi meânî ilminin ilk kurucusu olarak kabul etmektedir. Sîbeveyhi’den Cürcânî’ye kadar olan süreçte Meânî’l-Kur’ân, Mecâzü’l-Kur’ân ve Müşkili’l-Kur’ân tarzı eserlerde benzer konular dağınık bir şekilde işlenmiştir. Bîşr b. Mu‘temir’in (ö. 825) *Sahîfetü’l-Belâga*’sında ise lafız ve anlam uyumunun gerekliliği, manaların konum ve duruma uygun olarak belirlenmesi gerektiği, ayrıca dinleyicilerin kültürel seviyesine göre mânaların ayarlanmasıyla önemine dair görüşler, meânî ilminin temelini atmıştır.²⁴⁷

Belâgat ilmi kapsamında meânî ilminin ayrı bir bölüm olarak ele alınması daha önce de ifade edildiği üzere, Sekkâkî’nin beyân, meânî ve muhassinât (bedî‘) şeklindeki sınıflandırmasıyla meydana gelmiştir. Sekkâkî bu ilmi “meânî” olarak adlandırırken, Cürcânî’nin “nazım nazariyesi” (meânî’n-nahv) şeklindeki

²⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 162.

²⁴⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22.

²⁴⁶ İsmail Durmuş, “Meânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/204.

²⁴⁷ Durmuş, “Meânî”, 28/204.

isimlendirmesinden ilham almıştır.²⁴⁸ Cürcânî yeni bir biçim kazandırdığı nazm nazariyesini incelediği *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde takdim-tehir, hazif-zikir, fasl-vasl, icâz, itnâb ve müsâvât gibi konuları ele almasıyla meânî ilminin kurucusu sayılmıştır. Bu meseleleri ince bir muhakeme gücüyle değerlendirmesi sebebiyle kendinden sonra gelen belâgatçıların temel kaynağı olmuştur.²⁴⁹

Cürcânî'nin akabinde Fahreddîn er-Râzî, Cürcânî'nin eserlerinde dağınık halde bulunan konuları bir araya getirip kaynaştırmış ve *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz* adlı eserinde toplamıştır. Böylece kendisinden sonraki alimlerden Sekkâkî'ye belâgatı, meânî ve beyân olarak iki ana bölüme ayırma imkanı sağlamıştır.²⁵⁰

Sekkâkî, meânî ilmini şöyle tanımlar: “*Meânî ilmi, cümlelerin yapısal ve anlamsal özelliklerini, ayrıca bu yapılarla ilişkili olarak güzellik ve çirkinlik gibi halleri kavrayabilmektir. Cümle terkiplerinin bu özelliklerine vâkıf olmak, cümleleri muktezâ-yı hâle uygun bir şekilde kurma hususunda hatadan sakınabilmeyi mümkün kılar.*”²⁵¹ Sekkâkî, meânî ilmine tahsis ettiği bu bölümde, cümle terkiplerini ve bu terkiplerin bağlama göre kazandığı manaları derinlemesine inceleyerek dilin etkileyici gücünü ortaya koymuştur. İlk olarak cümle terkiplerini kayıt altına alarak cümleleri haber ve talep cümlesi şeklinde ikiye ayırarak incelemiştir. *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinde meânî ilminin birinci kanunu başlığı altında, haber cümlesiyle ilgili konuları; isnad-ı haberî'ye ait haller, müsnedün ileyhe ait haller, müsnede ait haller, fiil ve fiilin müteallıklarına ait haller, fasl ve vasl, icâz ve itnâb ve son olarak da kasr şeklinde ele almıştır. Meânî ilminin ikinci kanunu olarak da talep cümlesiyle ilgili konuları; temenni, istifham, emir, nehiy ve nidâ olarak incelemiştir.

Kazvînî ise Sekkâkî'den sonra meânî ilmini “*Arapça ifadenin muktezâ-yı hâle uygun olan hallerinin kendisiyle bilindiği ilim*” şeklinde tanımlayarak sekiz kısma ayırmıştır.²⁵² Haberî isnadın halleri, müsnedün ileyhin halleri, müsnedin halleri, fiilin müteallıklarının halleri, kasr, inşâ, fasl ve vasl, icâz, itnâb ve müsâvât şeklindeki

²⁴⁸ Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya'kûb”, 36/333.

²⁴⁹ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 279.

²⁵⁰ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 280.

²⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 161.

²⁵² Kazvînî, *Telhîs 'ûl Miftâh*, 12.

kısımlandırması, kendisinden sonraki alimler tarafından da eserlerinde referans alınmış ve böylelikle belâgat ilmi içinde kalıcı bir yer edinmiştir.²⁵³

1.2.2.3. Bedî‘ İlmi

Bedî‘ terimi, edebî sanatlarla zenginleştirilmiş ifadelerin, lafız açısından mükemmel, anlam bakımından uygun ve aynı zamanda bir uyum içinde olmasının kurallarını ve prensiplerini inceleyen bir ilim dalını ifade eder. Bedî‘ sözcüğünün şiire estetik katmak amacıyla edebî ve belâgatla ilgili sanatları ifade etmek için kullanıldığını söyleyen Câhiz, bu sözcüğün zamanla kapsamının genişlediğini ve belâgatın farklı konularını da içine alan bir özellik kazandığını ifade eder.²⁵⁴

Câhiz, eserlerinde bedî‘ sanatlarına yer vermekle birlikte, bu sanatlara dair kesin tarifler ve sınırlamalar getirmemiştir. Bunun yerine, bedî‘ sanatlarına ilişkin pek çok retorik örnek sunmuş ve Arap edebiyatındaki dilin estetik yönlerini derinlemesine incelemiştir. O dönemde şairler arasında yaygınlaşan bedî‘ ilmini ele alırken, bu ilmin yalnızca Araplara özgü olduğunu ve bu yönüyle Arap dilinin diğer dillere kıyasla üstün olduğunu vurgulamıştır.²⁵⁵

Bedî‘ ilmine dair ilk eseri İbnü’l-Mu‘tez, *Kitâbü’l-Bedî‘* ismiyle kaleme almıştır. İbnü’l-Mu‘tez eserinde *istiâre*, *teşbîh*, *kinâye* ve *temsîl* gibi bedî‘ sanatlarını çeşitleriyle birlikte incelemiş ve bedî‘ sanatlarının eserinde sayılanlardan ibaret olmadığını buna ilavelerin yapılabileceğini söylemiştir. Nitekim aynı dönemde Kudâme b. Ca‘fer, bedî‘ sanatlarına yenilerini ekleyerek bu sanatların sayısını otuza çıkarmıştır. Daha sonra Askerî’nin katkılarıyla bedî‘ sanatları otuz beşe yükselmiştir. Bu gelişmelerin ardından, İbn Reşîk bedî‘ sanatlarını daha da çeşitlendirerek sayıyı yetmişe çıkarmışlardır. Sayısı yetmişe ulaşan bedî‘ sanatları İbn Münkız’ın tasnifleriyle doksan beşe ulaşırken, Safiyyüddin el-Hillî’nin katkılarıyla bu sayı yüz kırk çeşide yükselmiştir.²⁵⁶

²⁵³ Mehmet Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 108.

²⁵⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî‘”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320.

²⁵⁵ Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 56.

²⁵⁶ Merâgî, *Târîhu ‘Ulûmi’l-Belâga*, 78-79.

Reşîdüddîn Vatvât (ö. 1177), yalnızca bedî‘ sanatlarına yer verdiği *Hadâ’iku’s-Sihr* adlı eserini Farsça olarak yazmıştır. Fars edebiyatında en eski belâgat metinlerinden biri kabul edilen bu çalışmada, müellif yaklaşık seksen edebî sanata yer vermiş ve her birini âyetler, özlü ifadeler ve şiirlerden örneklerle açıklamıştır. Cürcânî ve Fahreddin er-Râzî’nin dönemlerine gelindiğinde edebî sanatlar gelişerek müstakil eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Cürcânî *Esrâru’l-Belâga* adlı eserinde *cinas*, *seci’*, *tıbâk*, *hüsnü’t-ta’lîl* ve *mübâlağa* gibi bedî‘ sanatlarına yer vermiştir. Ancak Cürcânî, beyânî üslupların kapsadığı ek manaları ortaya çıkarmak için bu sanatlardan bedîi gayelerle değil de beyânî gayelerle bahsetmiştir.²⁵⁷ Râzî ise Vatvât’ın *Hadâ’iku’s-Sihr* adlı eserinden bazı bedî‘ sanatlarını naklederek bu ilmin müstakil bir ilim olmasında öncülük etmiştir.²⁵⁸ Bu dönemde Zemahşerî, meşhur tefsiri *el-Keşşâf*’ta *tıbâk*, *muşâkele*, *te’kîdu’l-medh bimâ yuşbihu’z-zem*, *iltifât*, *’istidrâd*, *el-leff* ve *n-neşr*, *murâ’âtü’n-nazîr*, *tenâsub*, *taksîm* ve *tecrîd* gibi bedi sanatlarına yer vermiştir. Ancak bedî‘ henüz müstakil bir ilim olarak kabul edilmediği için bu sanatları, bedî‘ ilmi perspektifinden değil, daha çok Kur’ân’ın belâgatı ve i‘câzı üzerindeki etkisi bağlamında incelemiştir.²⁵⁹

Bedî‘ sanatları Sekkâkî ile birlikte “muhassinât” adıyla belâgatın üç temel bölümünden biri haline gelmiştir. Sekkâkî *Miftâhu’l-’Ulûm* adlı eserinde yer verdiği bu bölümde, mana ile ilgili; *mutâbakat*, *mukâbele*, *müşâkele*, *müraât-ı nazîr*, *müzâvece*, *leff u neşr*, *cem’*, *tefrik*, *taksim*, *cem’ mea’t-tefrik*, *cem’ mea’t-taksim*, *cem’ mea’t-tefrik* ve *t-taksim*, *ihâm*, *te’kîdu’l-medh bima yuşbihu’z-zem*, *tevcîh*, *i’tirâz*, *istitbâ’*, *iltifat* gibi söz sanatlarından ve lafızla ilgili *tecnîs*, *reddü’l-acuz ale’s-sadr*, *kalb*, *seci’*, *tarsi’* ve *Kur’ân fâsılaları* gibi edebî sanat terimlerinden bahsetmiştir.²⁶⁰ Sekkâkî her ne kadar bu bölüme bedî‘ ismini vermese de bu ilmin müstakil bir ilim olması yolunda önemli bir adım atmıştır. Bedî‘ terimini ilk defa Bedrettin b. Mâlik (ö. 1287) *el-Misbâh fî’l-Meânî* ve *’l-Beyân ve’l-Bedî‘* adlı eserinde kullanmıştır.²⁶¹ Bedî‘ sanatlarının belâgatta bedî‘ ilmi adı altında yer alması ve bağımsız bir disiplin haline gelmesi ise Hatîb el-Kazvînî’nin *Telhîsü’l-Miftâh*’ı ile gerçekleşmiştir.²⁶² Kazvînî

²⁵⁷ Abdulazîz Atık, *’İlmü’l-Bedî‘* (Beyrut: Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, 2002), 29.

²⁵⁸ Hacımüftüoğlu, “Bedî’”, 5/321.

²⁵⁹ Atık, *’İlmü’l-Bedî‘*, 33-34.

²⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 423-432.

²⁶¹ Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, 288.

²⁶² Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya’kûb”, 36/333.

bedî' ilmini “*Fesahat ve muktezâ-yı hâle uygunluğu dikkate alınarak, sözün güzelleştirilmesine yönelik yönlerin incelendiği bir ilim dalıdır.*” şeklinde tanımlamıştır.²⁶³ Kazvînî’den sonra Bedî’ ilmi, müstakil olarak tek bir kitaba konu edilmeden belâgatın beyân ve meânî ilimlerinden sonra üçüncü fenni sayılmıştır.²⁶⁴



²⁶³ Kazvînî, *el-Îzâh*, 50.

²⁶⁴ Hacımüftüoğlu, “Bedî’”, 5/322.

İKİNCİ BÖLÜM

TEŞEKKÜL DEVRİ MEÂNİ İLMİNİN EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ

Meânî ilmi, klasik Arap belâgatında, bir ifadenin ikincil anlamını ve bağlama uygun anlatımını inceleyen önemli bir disiplindir. Bu ilim, bir düşüncenin doğru ve etkili bir şekilde iletilebilmesi için dilin nasıl kullanılacağını araştırır. Bu bağlamda, cümlelerin yapısı, ifadelerin muhataba uygun olarak seçilmesi ve anlamın en net şekilde aktarılması meânî ilminin temel hedeflerindendir. Meânî ilmi; isnad, müsned, müsnedün ileyh, haberî ve inşâî cümle, fiilin müteallıkları, kasr, îcâz, itnâb, vasl ve fasl vb. konuları ele alır. Bu ilim, ele aldığı meseleler itibarıyla hem anlambilim hem de edimbilime dair önemli görüş ve yaklaşımları içerir. Bu ilmin konularını ve içerdiği edimbilimsel yaklaşımları ele almadan önce belâgatta önemli bir terim olan muktezâ-yı hâl kavramını ele almak yerinde olacaktır.

Sekkâkî, muktezâ-yı hâli, “*Bir cümlelerin güzelliğinin açısından üstünlüğü ve makbul oluşu ya da bu hususlardaki düşüklüğü, cümlelerin, kendisine uygun bir makama göre söylenip söylenmemesine bağlıdır. Buna muktezâ-yı hâl denir.*” şeklinde ifade eder. Yani kelamın güzelliği, söylemi muktezâ-yı hâlin gerektirdiği şekilde ifade etmekle gerçekleşir. Eğer muktezâ-yı hâl, sözcenin tekit edilerek kurulmasını gerektiriyorsa; söylemin güzelliği, şüphenin zayıf ve güçlü olmasına göre söylemde tekit edatı bulunmasıyla gerçekleşir. Eğer muktezâ-yı hâl, söylemde hazfî gerektiriyorsa söylemin güzelliği hazifle, takdim-tehiri gerektiriyorsa söylemin güzelliği takdim-tehirle ya da fasl ve vasl, îcâz ve itnâb gerektiriyorsa söylemin güzelliği bu durumlara riayet ederek gerçekleşir.¹

¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 169.

Arap belâgatında cümlelerin farklı farklı söyleniş makamları vardır. Örneğin, teşekkür makamı şikayet makamından farklıdır, tebrik makamı taziye makamından, övgü makamı yergi makamından, rağbet ettirme makamı korkutma makamından farklıdır. Aynı şekilde ciddiyet makamının şaka makamından farklı olması gibi zeki birine hitap etme makamı, ahmak birine hitap etme makamından farklıdır. Bunlar gibi söylemin muktezâsına uygun makamlar çeşitlidir. Belâgatta buna “*her makamın bir sözü vardır*” anlamında “لكل مقام مقال” denir.²

Makam konusu, Arap belâgatının etrafında döndüğü temel unsurlarındandır. Belâgatta makam olgusu, edimbilimde bağlam terimiyle karşımıza çıkmaktadır. Belâgatta olduğu gibi edimbilimin etrafında döndüğü temel unsur da bağlamdır. Arap dâimiler makamı, muktezâ-yı hâl kavramlarıyla ele almışlardır. Hatta yukarıda belirtildiği gibi her makama uygun bir söz olması manasında “لكل مقام مقال” şeklinde kullanmışlardır.³ Makam terimi edimbilimde sözün gerçekleştiği sosyal şartları, sözün yorumunu etkileyen tüm etkenleri kapsayan dil dışı bağlam olarak yer bulur. Edimbilimin gayesi de dilsel üslubu belli bir makamda/bağlamda incelemektir.⁴ Bu açıdan edimbilimin Arap belâgatına uzanan kökleri vardır.

Makam terimi, modern dil bilimi çalışmalarında da önemli bir yer bulmaktadır. Dilsel ifadelerin üretiminde makamın rolü dil araştırmacıları tarafından kabul edilmektedir. Öyle ki filozof Max Black, (ö. 1988) 1970 yılında makam konusuna has müstakil bir ilim kurmayı önererek edimbilimi “السِّيَاقِيَّةُ” şeklinde isimlendirmeyi teklif etmiştir.⁵

Edimbilimde söylem teorisinin kurucusu Austin de, söylemde kullanılan sözcüklere açıklık getiren şeyin bağlam olduğunu, bu yüzden söylemin üretildiği ortamın önemli olduğunu vurgulamaktadır.⁶ Bu görüş Dilbilimci François Latraverse’in de üzerinde durduğu bir noktadır. Ona göre, konuşma ya herhangi bir gaye, ya belirli bir hedef, ya belirli bir ihtiyaç giderme ya da bir fayda elde etmek için

² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 168.

³ Neccâr, “Mefhûmu’l-Brâğmâtiyye ve Nazariyyetu’l-Makâm”, 74.

⁴ Neccâr, “Mefhûmu’l-Brâğmâtiyye ve Nazariyyetu’l-Makâm”, 72.

⁵ Neccâr, “Mefhûmu’l-Brâğmâtiyye ve Nazariyyetu’l-Makâm”, 63-64.

⁶ John Langshaw Austin, *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 122.

yapılır. Bu yüzden dil, farklı bağlamlarda ve farklı makamlarda gayeleri, maksatları pratik bir şekilde gerçekleştirmek için kullanılır.⁷

Belâgatta meânî ilminin tanımı yapılırken cümlenin muktezâ-yı hâle uygunluğuna dikkat çekilerek: “*Meânî ilmi, cümlelerin yapısal ve anlamsal özelliklerini, ayrıca bu yapılarla ilişkili olarak güzellik ve çirkinlik gibi halleri kavrayabilmektir. cümle terkiplerinin bu özelliklerine vâkıf olmak, cümleleri muktezâ-yı hâle uygun bir şekilde kurma hususunda hatadan sakınabilmeyi mümkün kılar.*” şeklinde ifade edilir.⁸ Dolayısıyla meânî ilmi, terkiplerin özelliklerine, bu terkiplerin makamlarıyla ilişkilerine, güzellik ve çirkinlik vasıflarına ve manaların hatalı gerçekleşmesinden sakınmaya riayet etmeyi esas alan bir ilimdir.⁹

Sekkâkî, muktezâ-yı hâle riayetden bahsederken makam ve söylem arasındaki bağlantıdan bahseder. Konuşur söylemindeki edimsel çağrışımlardan istediğini dinleyicinin anlamasını sağlayacak şekilde hazif, takdim, tehir, îcâz, itnâb, vasl ve fasl gibi çeşitli hitap unsurlarına sığırır.¹⁰ Sekkâkî’nin bahsettiği teşekkür, şikayet, tebrik, rağbet ettirme ve korkutma vb. iletişim makamları, onun söz edimlerinin çeşitliliğinin ve işlevlerinin farkında olduğunu gösterir.¹¹ Modern edimbilimde, Austin ve Searle’ün geliştirdiği söz edimleri teorisinden çok önce, Sekkâkî’nin söylemin farklı bağlamlarda farklı etkiler yaratabileceğini anladığını ortaya koyar. Bu, klasik Arap belâgat geleneğinin, dilin sadece yapısal değil işlevsel boyutunu da derinlemesine araştırma konusu yaptığını göstermesi açısından önemlidir.

2.1. MEÂNÎ İLMİNDE HABERÎ CÜMLENİN EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ

Haber cümlesi, doğru ya da yalan yahut doğrulamaya ya da yalanlamaya ihtimali olan cümle anlamına gelir. Sekkâkî, haber cümlesinin doğru veya yalan olmasının dayanağının “*bir sözcük ya da sözcük hükmündeki bir yapının diğer bir sözcük ya da sözcük hükmündeki bir yapıya isnat eden konuşurun verdiği yargı*” olduğunu söyler.

⁷ Muhammed Suvîrî, “el-Luga ve Delâlâtuhâ: Takrîbu Tedâvulî li’l-Mustalahi’l-Belâgî”, *Mecelletu ‘Alimu’l-Fikr* 3 (2000), 30.

⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 161.

⁹ Şahin, *en-Nazariyyetu’t-Tedâvuliyye*, 36.

¹⁰ Şahin, *en-Nazariyyetu’t-Tedâvuliyye*, 37.

¹¹ Reşîd er-Râdî, “ed-Delâlâtu’l-İstîlâmiyye fi’l-Lugati’l-‘Arabiyye ve’l-Kavâ’idi’t-Tehâtubiyye ‘inde Paul Grice”, *Mecelletu’l-Faysal* 280 (2000), 58.

Haberin doğruluğu veya yanlışlığı, haberin içeriğinde yer alan hükmün gerçeğe uygunluğuyla ilişkilidir.¹²

Haber cümlesinde konuşur, dinleyiciye iki şekilde bildirimde bulunur: Belâgatta, konuşurun muhatapla bir bildirişimde bulunmasının amaçlarından birisi, dinleyiciye bir haberin hükmünü bildirmektir. Dinleyici, konuşurun söyleminden yeni bir hüküm öğreniyorsa buna *fâide-i haber* denir. Örneğin konuşur, “زَيْدٌ عَالِمٌ/Zeyd alimdir” dediğinde, dinleyici Zeyd’in alim olduğunu bilmiyorsa yeni bir hüküm/bilgi öğrenmiş olur. Bir diğeri ise, eğer konuşur dinleyicinin bildiği bir haberi ona söylüyorsa, dinleyici bu söylemden konuşurun da meseleyi bildiğini anlar. Buna *lazım-ı fâide-i haber* denir. Örneğin, konuşurun, Tevrat’ı ezberlediğinin farkında olan muhatabına “قَدْ حَفِظْتَ التَّوْرَةَ/Tevrat’ı ezberledin.” demesi gibi.¹³

Edimbilimin temel konularından Austin’in inşa edip öğrencisi Searle’ün geliştirdiği söylem teorisi, belâgatta meânî ilmi kapsamında haber ve inşâ konusunda ele alınır.¹⁴ Haber, Searle’ün sözedimlerini sınıflandırmasına göre konuşurun bir inancını dışarı vurduğu, bir konu hakkında haber verdiği, bir bildiride bulunup aktarım yaptığı “*kesinleyiciler/assertifs/التقريريات*” grubuna girer.¹⁵

Bir bildirişimde konuşmayı gerçekleştiren taraflar, konuşur ve muhatap/dinleyicidir. Bildirişimde dinleyicide faydanın gerçekleşmesi için bazı şartlar vardır. Bunlardan ilki, herhangi bir sözcenin dinleyiciye bilgi sunması için cümle dilbilgisi kurallarına uygun olmalıdır. İkincisi, sözce düşüncenin/mantığın kurallarına uygun olmalıdır. Üçüncüsü, cümlede dinleyicinin söylemden yeni bir bilgi elde edebileceği bir isnad olmalıdır.¹⁶ Sekkâkî, haberle ilgili durumları üç grupta inceler: İsnad, müsnedün ileyh ve müsnedin durumları.

İsnad, terkipler ve bu terkiplerin oluşumunda rol oynayan unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi konu edinerek, meânî ilminin ana yapı taşını oluşturur. Meânî ilminde isnad, müsnedle (yüklem) müsnedün ileyh (özne) arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bu ilişki nedensellik belirtmeyen ve yoruma dayalı bir anlam taşır. İsnad, beş unsurdan

¹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 166.

¹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 166.

¹⁴ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-‘Arab*, 49.

¹⁵ Searle, *Söz Edimleri*, 49.

¹⁶ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-‘Arab*, 186.

oluşur. İlk unsur, kendisine bir anlam yüklenen isim veya özneyi ifade eden “müsnedün ileyh”dir. İkinci unsur, bir isme izafe edilen anlamı veya yüklemi temsil eden “müsned”dir ve bu, bir isim veya fiil olabilir. Üçüncü unsur, “isnad” olarak adlandırılan ve müsned ile müsnedün ileyh arasındaki olumlu veya olumsuz ilişkiyi ifade eden bir terimdir. Dördüncü unsur, “müteallikât” adı verilen, müsned ve müsnedün ileyhe bağımlı olan unsurlardır. Beşinci unsur ise “fâide”dir ve isnadın ortaya çıkardığı yeni anlamı ifade eder.¹⁷

Sekkâkî meânî ilmini, isnad konusu üzerine temellendirerek bu konuyu, isnad-ı haberî’nin halleri, müsnedün ileyh’in halleri, müsnedin halleri ve fiil ile fiilin müteallikâtına ait haller üzerinden inceler.

2.1.1. İsnad-ı Haberî’ye Ait Haller

Belâgatta, isnadı haberîye ait hallerin tahlilinde ve gerekçelerinde, hitabın konuşur, dinleyici ve bağlam unsurlarına önem verilerek edimbilimsel analizler gerçekleştirilmiştir. Sekkâkî, isnad-ı haberîye ait halleri muktezâ-yı zâhire uygun kurulan haber cümlesiyle muktezâ-yı zâhirin aksine kurulan haber cümlesi olarak ikiye ayırır:

2.1.1.1. Muktezâ-yı Zâhire Göre Kurulan Cümleler

Konuşurun bir bildirişimden gayesi, muhatapta istediği faydayı gerçekleştirebilmesidir. Bu faydayı gerçekleştirebilmesi için söyleminin makama uygun olması gerekir. Bu yüzden konuşur sözcisini, dinleyicinin bilgili ya da cahil oluşu, bilgisinde tereddütlü ya da inkarcı oluşuna göre yöneltmek mecburiyetindedir. Belâgatta, dinleyicinin haline göre haber cümlesi ibtidâî haber, talebî haber ve inkârî haber olarak üçe ayrılır:

İbtidâî Haber:

Arap belâgatçılar söylemin üretiminde dinleyicinin konuşur üzerindeki etkisiyle ilgilenmişlerdir. Söylemin oluşmasında dinleyicinin rolü, konuşurun onun durumunu

¹⁷ Recep Şentürk, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/153.

ve ihtiyalarını dikkate almasıdır. Belâgatılar dinleyicinin durumunu hâli zihin, tereddütü ve inkarcı olarak ayırırlar.

Konuşur bir haber cümlesi kurmak istediğinde söylemini muhatabının ihtiyalarına göre şekillendirmelidir. Yani muhatabın konu hakkında ne kadar bilgi sahibi olduğunu, düşünce yapısını, konu hakkında tutumunu ve inancını anlaması ve ona göre bir söylem oluşturması gerekir. Böylelikle söylem, muhatabın zihninde uygun bir etki yaratacak ve mesaj daha etkili bir şekilde muhataba iletilmiş olacaktır.

Muhatap, konuşurun söyleminden habersiz ise ya da muhatabın zihninde o söylemle ilgili herhangi bir tereddüt, şüphe ve inkar yoksa, konuşur sözcesini tekit edatı kullanmadan oluşturur. Hükmün tekidine ihtiyaç duymayan haber cümlelerine *ibtidâi haber* denir.¹⁸ Örneğın, konuşur konuyla ilgili herhangi bir şüphe ve inkar taşımayan muhataba Zeyd’in bilgili olduğunu “زَیْدٌ عَارِفٌ / Zeyd bilgilidir.” şeklinde herhangi bir tekit edatı olmadan söyler.

Talebî Haber:

Konuşur sözcesini konu hakkında tereddütleri ve şüpheleri olan birine yönlendiriyorsa, muhatabı zihnindeki bu tereddütlerden arındırmak ve inandırıcı olmak için sözcesini tekit edatı kullanarak ifade eder. Hükmün desteklemesi amacıyla Arapa’da tekit harfleri olan şüphesiz, muhakkak ki anlamında “إِنَّ” veya “لَ” harfleriyle cümleye başlanır. Bu haber çeşidinde muhatabın konu hakkında inkarı olmadığı için meselenin hakikatının bildirilmesine ihtiyaç duyar. Haber cümlesinin bu çeşidine *talebî haber* denir. Örneğın, Zeyd’in bilgili biri olduğu konusunda şüphesi olan muhataba “لَ زَیْدٌ عَارِفٌ / Şüphesiz ki Zeyd, bilgilidir veya “إِنَّ زَیْدًا عَارِفٌ / Muhakkak ki Zeyd, bilgilidir” denilmesi gibi.¹⁹

Cürcânî’ye göre sözcenin tekitli bir şekilde kurulması için konu hakkında tereddütü olan muhatabın, söylemin doğruluğu ve yalanlığı konusunda tam ortada olması yetmez. Tekit edatı muhatapta bir düşünce daha baskın olduğunda kullanılır. Yani muhatabın, konuşurun gerçekleştiğini söylediği şeyin gerçekleşmediğine, gerçekleşmediğini söylediği şeyin gerçekleştiğine inanması gibi konuşurun

¹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 170.

¹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 170.

söylediğinin tam aksini düşünmesi halinde (إِنَّ) tekit harfi kullanılır.²⁰ Cürcânî bu görüşünü destekleyici olarak Ebû Nüvâs’a (ö. 813) ait bir beyiti örnek verir:²¹

عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِنَ النَّاسِ إِنَّ الْغِنَى وَيَحْكُ فِي الْيَأْسِ

“Sen, sen ol, umut bağlama insanlara!

Bil ki gönül zenginliği, umuda bağlanmamaktadır.”

Ona göre, ikinci şatırın (إِنَّ) ile tekit edilmesinin sebebi, çoğu insanın başkalarına umut bağlaması, tamahkarlıktan vazgeçmemesi ve umut bağlamamanın bir gönül zenginliği olduğu konusunda bir düşüncelerinin olmayışıyla ilişkilidir.²²

İnkârî Haber:

Konuşur sözcesini o konu hakkında inkarı olan birine yönlendirecekse muhatabının inkarı ölçüsünde sözcesini tekit etmesi gerekir. Örneğin, muhatap konuşurun doğruluğunu inkar ediyorsa, konuşurun muhatabın inkarındaki şiddetine göre “إِنِّي لَصَادِقٌ / Şüphesiz ki ben elbette doğruyım” diyerek iki tekit edatı kullanması veya “وَاللَّهِ إِنِّي لَصَادِقٌ عَلَى هَذَا / Vallahi şüphesiz ben elbette bu hususta doğruyım” şeklinde üç tekit edatı kullanması gibi. Haber cümlesinin bu çeşidine *inkârî haber* denir.²³

Sözceyi daha fazla edatla tekit etmek, sözün kabul edilmediği bir bağlamda, sözün arkasında durup muhataba kabul ettirmek kastıyla vurguyu artırmak için gereklidir.²⁴

Aşağıdaki ayetlerde bu haber tarzının örneği görülür: اِذْ ارْسَلْنَا إِلَيْنِهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ مَآ أَرْسَلْنَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَنُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ قَالُوا مَآ أَرْسَلْنَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَنُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ

“Biz kendilerine iki kişi göndermiştik ama ikisini de yalancılıkla itham ettiler. Bunun üzerine bir üçüncüyle destekledik. Onlar “Biz size gönderilmiş elçileriz” dediler. Diğerleri ise şöyle karşılık verdiler: “Siz de ancak bizler gibi insanlarsınız. Hem

²⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 325.

²¹ el-Hasen b. Hânî' Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs*, thk. Mahmûd Kâmil Ferîd (Kahire: Matba'atu'l-Hicâzî, 1937), 246.

²² Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 325.

²³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 171.

²⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 327.

*rahmân herhangi bir şey indirmiş değil; siz sadece yalan söylüyorsunuz!” “Rabbimiz biliyor ki” dediler, “Biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.”*²⁵

Ayet, kendilerine üç elçi gönderildiği halde onları inkar eden bir toplumdan bahsetmektedir. Konuşur konumundaki elçiler, kendilerini yalancılıkla itham eden muhataplarına ibtidâî haber cümlesi söylemek yerine, onların inkar etmeleri ihtimalinden dolayı öncelikle “أَنَا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ” diyerek sözlerini *şüphesiz-muhakkak ki* anlamındaki “نَ” tekit edatıyla desteklemişlerdir. Sonrasında muhatapları olan toplum, onların bu sözlerini kabul etmeyip inkarlarını şiddetlendirdiklerinde elçiler, sözlerini kuvvetlendirecek dayanaklarını artırarak, “نَ” ve “لَ” tekit edatlarından ikisini de kullanmışlar, böylelikle “أَنَا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ” diyerek muhataplarını inandırmayı istemişlerdir.²⁶

Belâgatçıların, Ebu'l-Abbas el-Müberrid'in aynı gibi görünen ancak manalarının farklı olduğu şu cümlelerin açıklamasını aktarması, anlamların değişmesiyle lafızların değiştiğini göstermesi bakımından önemlidir: “عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ / Abdullah ayaktadır” cümlesi Abdullah'ın ayakta olduğunu haber verirken, “إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ / Şüphesiz ki Abdullah ayaktadır” cümlesi soru soran birisinin sorusuna cevap olarak söylenmiştir. “إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ / Şüphesiz Abdullah elbette ayaktadır” cümlesi ise Abdullah'ın ayakta olduğunu inkar eden kişiye cevap olarak söylenmiş bir cümledir.²⁷ Müberrid bu açıklamasıyla, konuşurun kastettiği anlamın gerçekleşmesine yardımcı olmak için dilsel ve makamsal araçları kullandığını ve konuşurun kastının, muhatabının durumunu dikkate aldığını gösterir.²⁸ Konuşurun sözcesini kurarken muhatabın durumunu dikkate alarak söylemini bu üç şekilde ifade etmesine belâgatta, cümlenin muktezâ-yı zâhire göre kurulması denilir.²⁹ Belâgatçılar muktezâ-yı zâhire göre kurulan sözcelerden bahsederken dinleyicinin halinin değişmesi ve bu hale konuşurun riayet etmesiyle söylemin farklılaştığı üzerinde durmuşlardır. Dinleyicinin şüpheci ya da inkarcı olup

²⁵ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), Yâsîn 36/14-16.

²⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 171.

²⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 315; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 171.

²⁸ Nahle, *Âfâku Cedîde fi'l-Bahsi'l-Lugavî'l-Mu'âsır*, 108.

²⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 171.

ifade etmesi, konuşurun doğruluğuna emin olduğu sözü söylemesini ifade eden *nitelik* kuralıyla yakınlık gösterir. Aynı şekilde sözcenin gerektiği ölçüde tekit harfiyle ya da tekitsiz kullanılması, söylenilen sözün gerektiği kadar bilgilendirici olmasını ifade eden *nicelik* kuralıyla yakınlık gösterir.

Talebî ve inkarî haber cümleleleri, dinleyiciyi inandırmak için tekit edatlarıyla kullanılması, dinleyicideki başka ihtimalleri ortadan kaldırması ve konuyla ilgili dinleyicideki gafleti gidermesi açısından edimbilimin söylem kapsamına girer.³² Searle'e göre tekit, söylemlerin “*kesinleyiciler*” kategorisine dahildir.³³

2.1.1.2. Muktezâ-yı Zâhirin Aksine Kurulan Cümleler

Belâgatçılara göre, haber cümlesi muktezâ-yı zâhire göre kurulduğu gibi muktezâ-yı zâhirin aksine göre de kurulabilmektedir. Sekkâkî bu üslubun belâgat ilminde uzman olan beyân sihirbazları tarafından kullanıldığını ifade eder.³⁴ Haber cümlesi, muktezâ-yı zâhirin aksine kurulduğunda konuşur muhataba ikincil anlamları ifade ederken aslında bir dilsel strateji gütmektedir. Sekkâkî muhatabın bu hallerini şöyle değerlendirir:

- Konu hakkında bilgisi olan birinin bilgisiz/cahil biri konumuna indirgenmesi:³⁵

Konu hakkında bilgisi olan birine bilgisiz/cahil biri gibi hitap edilebilir. Örneğin; *“Andolsun onlar, bunu وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ”* (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını **çok iyi biliyorlardı. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür, bir bilselerdi!**”³⁶ ayetinde, ilk önce muhatapların bilme eylemi kasem üslubu ile tekit edilerek “وَلَقَدْ عَلِمُوا” muhatapların konuyu *çok iyi bildikleri* ifade edilmiştir. Daha sonra aslında bir bilgilerinin olmadığını ifade eden “لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ” ifadesi kullanılarak *bir bilselerdi!* denilmiştir. Zemahşerî, muhatabın cahil konuma indirgenmesinin sebebinin, onların bilgileriyle amel etmedikleri için Allah tarafından ilimlerinden soyutlanmış, sanki ilmi olmayan

³² Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 207.

³³ Searle, *Söz Edimleri*, 49.

³⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 171.

³⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 171.

³⁶ el-Bakara 2/102.

insanlarmış gibi değerlendirildiklerini ifade etmektedir.³⁷ Muhatapların ilgili meseleyi çok iyi bildikleri konuşur tarafından bilindiği halde, söylem bilmeyen birine yöneltilir gibi tekitli bir şekilde ifade edilmiştir. Nitekim Zemahşerî'nin yorumunda olduğu gibi konuşur, muhataplarının hallerinden dolayı onları cahil konumuna koyarak tekit harfiyle söyleminin edimsellik gücünü artırmıştır.

- Konu hakkında soru sormayan kişinin soru soran kişi konumuna indirgenmesi:

Konu hakkında tereddütü olmayan birine üzerinde şüphe emareleri görüldüğünden dolayı tereddütlü olup da soru soran bir kişi gibi hitap edilebilir.³⁸ Örneğin; *“وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ”* *“Bir de onlar için dua et; şüphesiz ki (çünkü) senin duan onlara huzur verir.”*³⁹ ayetini öncesiyle birlikte ele alındığında Allah, Peygamber'e (s.a.v) tebük seferine katılmayıp pişman olanların mallarını sadaka olarak kabul etmesini ve onlara dua etmesini bildirmektedir. Ayette konuşur konumundaki Allah, muhatabı Peygamber (s.a.v) müteredditmiş gibi sözcesine (إِنَّ) tekit edatıyla başlamaktadır. Peygamber (s.a.v), Allah'ın dua et sözünü işittiğinde zihninde “duam onlara bir fayda sağlar mı?” şeklinde bir soru oluşmuş kişi yerine konularak, söylem bu soruya cevap veriliyormuş gibi tekit edatıyla ifade edilmiştir.

- Konu hakkında inkarı olmayan birine üzerinde inkar emaresi görüldüğünden dolayı inkarcı bir kişi gibi hitap edilebilir: ⁴⁰

Tekit edici (إِنَّ) harfinin söylemle en uygunluk sağladığı yerlerden birisi de muhatapla alay etmek için onun zannetmediği halde zanneden kişi konumuna indirgenmesidir. Cürcânî, bu üslupta *“yaptığın şey dolayısıyla sen şunu zannediyor olmalısın”* kastı olduğunu ifade eder.⁴¹ Örneğin Hacer b. Nadle el-Bâhilî'ye ait şu beyitte bu üslubun kullanımı görülür:⁴²

جَاءَ شَقِيقٌ عَارِضًا رَمَحَهُ إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحُ

“Şakik, mızrağını dizlerinin üzerine koyarak geldi.

³⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, ed. Ahmed Abdülmevcûd - Muhammed Mu'avvid (Riyad: Mektebetu'l-Abikân, 1998), 1/307.

³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 172.

³⁹ et-Tevbe 9/103.

⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 174.

⁴¹ Cürcânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 315.

⁴² Cürcânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 326; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 174.

Ey Şakik! Şüphesiz ki amcaoğullarının da var mızrakları.”

Beyitte kendisinden bahsedilen Şakik’in mızrağıyla gelişi, cesaretine ve kimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini sandığına delil olmaktadır. Bu haliyle sanki o, sadece kendisinde mızrak varmış başkalarında yokmuş gibi bir tavır sergilemektedir.⁴³ Bu yüzden şair onunla alay ederek “*sen bu yaptığınla bizde mızrak yok sanıyor olmalısın şüphesiz ki amcaoğullarında da mızraklar vardır*” şeklinde sözcesini tekit ederek ifade etmektedir.

- Konu hakkında inkarı olan birine inkarından vazgeçeceği düşünülerek inkar etmeyen biri gibi hitap edilebilir:⁴⁴

Örneğin; ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ “İşte kitap; **onda asla şüphe yoktur.**”⁴⁵ ayetinde Kur’ân üzerinde şüphe ve inkarları olan müşriklere rağmen ayette *Kur’ân’da şüphe olmadığı* hükmü, sanki muhatapların şüphe ve inkarları yokmuş gibi tekitsiz bir şekilde ifade edilmiştir. Sekkâkî, belâgatta bunun gibi cümlelerin muktezâ-yı zâhirin aksine kurulmasının yerinde kullanıldığı taktirde muhatabın ruhunu coşturacağını, kulağına hoş geleceğini, zihnine canlılık vereceğini söylemektedir.⁴⁶ Sekkâkî’nin sözcenin muktezâ-yı zâhirin aksine kurulmasıyla dinleyici üzerinde meydana geleceği etkilerden bahsetmesi, Austin’in söz edimlerini sınıflandırdığı etkisöz edimiyle paralel bir yaklaşımdır.

Muktezâ-yı zâhire uygun olarak kurulan haber cümleleri edimbilimde doğrudan söylem kategorisindeyken; haber cümlesi muhatabı, bilgisi olmayan, soru soran, inkar eden ya da inkar etmeyen bir hale indirgeyerek muktezâ-yı zâhirin aksine kullanıldığında söylemin bağlamının gerektirdiği dolaylı söylemler meydana getirir.⁴⁷

Muktezâ-yı zâhirin aksine kullanıldığında dinleyicinin söylemin asıl manasından çıkıp makam ve bağlamsal karinelere dayanarak sezdirilen ikincil manalara yöneltilmesi, sözcede söylenenden çok sezdirilenle ilgilenen Grice’ın sezdirim teorisiyle ilişkilidir. Grice işbirliği kuramındaki konuşma ilkelerinin ihlal

⁴³ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 326; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 174.

⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 174.

⁴⁵ el- Bakara 2/2.

⁴⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 174.

⁴⁷ Lehvîmel, *Mezâhiru’t-Tedâvuliyye*, 149.

edilmesiyle sezdirim olgusunun meydana geldiğini savunur. Konuşurla dinleyicinin ortak bilgilerine dayanarak konuşma ilkelerinin ihlal edildiği söylem, büyük oranda başarılı bir bildirişim gerçekleştirir. Dinleyici konuşurla aralarındaki ortak bilgiye dayanarak dil içi ve dil dışı bağlam karineleri yoluyla söylemden anlamlar üretir. Faslı araştırmacı Reşîd er-Râdi, söylemin muktezâ-yı zâhirin aksine kullanıldığı bu üslubun, Grice’ın teorisiyle benzerliğini yeni bir ilke üzerinden açıklar. Râdi, bildiri cümlesinin dinleyicinin zihninin boş-tereddütlü-inkarıcı durumlarına uygun bir şekilde gelmesi gerekliliğini; “*haberini muhatabın zihninin boş-tereddütlü-inkarıcı olmasına uygun olarak formüle et*” şeklinde ilkeye dönüştürerek bu ilkeyi “*uyumluluk (ٱٲٱٱٱٱ)*” olarak isimlendirir. Râdi, konuşurun söylemini bu ilkeye göre kurması gerektiğini, ancak makamsal ve bağlamsal bir karine olması halinde bu ilkelerin ihlal edildiğinde sezdirilen manalara sebep olduğunu söyler. Bu yüzden Arapçada haberin tekitli ve tekitsiz gelerek formüle edilmesi, Grice’ın teorisine benzer bir sistem oluşturur. Bu sistem Grice’ın işbirliği ilkesine karşılık genel ilke olarak *uygunluk* ilkesi, Grice’ın *nicelik, nitelik, bağıntı ve tarz* kurallarına karşılık *hâlî zihin, tereddüt ve inkar* kuralıdır.⁴⁸

Sekkâkî, İsnad-ı haberî’ye ait hallerden bahsettikten sonra, herhangi bir sözcede temel öge olan müsnedün ileyhe ait haller üzerine durur.

2.1.2. Müsnedün İleyhe Ait Haller

Belâgatçılar müsnedün ileyhin hallerinin tahlilinde ve gerekçelerinde, söylemin konuşur, dinleyici ve bağlam unsurlarına önem vererek edimbilimsel analizler gerçekleştirmiştir. Belâgatta müsnedün ileyhin zikredilmesi veya hazfedilmesi, çeşitli şekillerde marife olarak gelmesi, sıfat alması, tekid edilmesi, atf-ı beyânı, bedel alması, fasl zamiri alması ve nekra gelmesi gibi muktezâ-yı zâhire göre kullanıldığı yerler ile muktezâ-yı zâhirin aksine kullanıldığı yerler incelenmiştir. Müsnedün ileyhin muktezâ-yı zâhire göre kullanıldığı yerler şu şekildedir:

⁴⁸ Râdî, “ed-Delâlatu’l-İstîlâmiyye”, 58-59.

2.1.2.1. Müsnedün İleyhin Zikredilmesi

Konuşurun dinleyiciye yönelttiği bir cümlede aslanan müsnedün ileyhin zikredilmesidir. Sekkâkî, konuşurun müsnedün ileyhi şu gayeler sebebiyle cümle içinde kullandığını söyler:

- Müsnedi belirli bir müsnedün ileyhle sınırlamak için:⁴⁹

Müsned olan sözcük, her müsnedün ileyhe nisbet edilecek genel bir şeyse ve onun belirli bir müsnedün ileyhle sınırlandırılması amaçlanıyorsa bu durumda müsnedün ileyh olan sözcüğe cümle içerisinde yer verilmesi gerekir.⁵⁰ Örneğin, konuşur ve dinleyici evde bir kişinin olduğunu bilmekteyse konuşur o kişinin kim olduğu söyleyerek, dinleyicinin zihninde ihtimal dahilinde olan kişileri sınırlandırmış olur. Eğer müsnedün ileyh olan sözcük, cümlede zikredilmezse evde kimin bulunduğu bilinemez. Konuşur, “*عليّ في البيت / Ali evdedir.*” şeklinde bir cümle kurduğunda müsnedün ileyh olan “Ali” sözcüğünü zikrederek, evde bulunma eylemini, Ayşe’ye ya da Ahmet’e değil, Ali’ye isnad etmektedir. Böylelikle dinleyicinin zihnindeki müsnedün ileyh yerine gelebilecek sözcükler, Ali’yle sınırlandırılmıştır.

- Cümledeki karineye dayanarak müsnedün ileyhin tespit edilemediği şartlarda dinleyici tarafından müsned ileyhin anlaşılması için:⁵¹

Konuşur, dinleyiciye “*مَنْ جَاءَ وَمَنْ ذَهَبَ؟ / Kim geldi ve kim gitti?*” şeklinde bir soru yönelttiğinde dinleyici “*زَيْنَبُ وَ فَاطِمَةُ / Zeynep ve Fatma*” diye cevaplarsa, cümledeki karine kapalı olduğu için gelenin kim, gidenin kim olduğu anlaşılmaz. İletişimde aslanan, konuşmanın taraflarının birbirini en doğru şekilde anlamalarını sağlamaktır. Bu nedenle dinleyicinin soruyu, *Gelen Zeynep’tir, giden Fatma’dır/ الَّذِي جَاءَ زَيْنَبُ وَالَّذِي ذَهَبَ فَاطِمَةُ* “ şeklinde cevaplaması gerekir.

Müsnedün ileyhin dinleyicinin yanlış anlamasının önüne geçmek için söylemde zikredilmesi Grice’ın konuşma kurallarında, sözü belirsizlikten uzak anlaşılır bir şekilde söylemek manasında “*tarz kuralı*” olarak ifade edilir. Dolayısıyla bu gaye,

⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 177.

⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 177.

⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 177.

dinleyici ile konuşurun faydalı bir bildirişim sağlaması için kurallar koyan edimbilimsel işbirliği ilkesiyle ilişkilendirilebilir.

- Dinleyicinin sözü anlamayacak kadar kıt anlayışa sahip olduğuna dikkat çekmek için:⁵²

Örneğin, her iki konuşma tarafının da Ali'nin geldiğini bildikleri bir diyalogda, konuşur dinleyici anlamıyormuş gibi davranarak “جَاءَ عَلِيٌّ / *Ali geldi.*” diyerek müsnedün ileyh olan “عليٌّ” sözcüğünü konuşmasında zikredebilir.

- Söylemi daha fazla açıklamak ve pekiştirmek için:⁵³

Örneğin, şair Amr b. Külsûm'ün aşağıdaki beyitinde “biz” sözcüğünü pekiştirmek için müsnedün ileyh olan nun-u mütekellim (biz-biz) iki kez kullanılmıştır.⁵⁴

وَقَدْ عَلِمَ الْقَبَائِلُ مِنْ مَعَدٍ إِذَا قَبْ بِأَبْطَحِهَا بُنِينًا

بَأْنَا الْمُطْعَمُونَ إِذَا قَدَرْنَا وَأَنَا الْمُهْلَكُونَ إِذَا ابْتُلِينَا

“Ma'ad kabileleri o çakıllı yerde kurulunca çadırlar

Bilirler ki dilersek doyuran **biziz**, sınırırsak helak eden **biziz**.”

- Müsnedün ileyh olan kişiyi yüceltmek ya da aşağılamak amacıyla:⁵⁵

Örneğin, Ömer'in (r.a) savaşa katılıp katılmadığı sorulduğunda, konuşurun cevap olarak “نَعَمْ شَارَكَ فِي الْحَرْبِ / *Evet, savaşa katıldı*” diyebilecekken övgü amacıyla “أَمِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ شَارَكَ فِي الْحَرْبِ / *Müminlerin emiri savaşa katıldı.*” demesi gibi.

Konuşurun söylemi pekiştirme gayesi ve müsnedün ileyhi yüceltme ve aşağılama gayeleri, edimbilimsel açıdan söylemin, konuşurun otoritesine boyun eğen bir unsur olduğunu gösterir.⁵⁶

- Bereket umma ve söylemekten lezzet alma amacıyla:⁵⁷

⁵² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 177.

⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 177.

⁵⁴ ‘Amr İbn Külsûm, *Dîvânü'l-'Arabü'l-Mu'allakât: Mu'allaka 'Amr b. Külsûm* (Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2012), 65.

⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 177.

⁵⁶ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 106.

⁵⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 177.

Örneğin, Tevhid inancına sahip birinin “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ/ *Allah her şeyin yaratıcısıdır.* ve “اللَّهُ رَازِقُ كُلِّ شَيْءٍ/ *Allah her canlıya rızık verendir*” demesi gibi.

- Dinleyicinin söze kulak vermesi amacıyla sözü uzatmak için.⁵⁸

Konuşur, dinleyicinin sözüne kulak vermesini arzu ettiğinde, müsnedün ileyhi açıkça belirtmek suretiyle sözünü uzatır. Bu üslup, övme, övünme, mersiye gibi sebeplerden ötürü kullanılabilir. Örneğin, aşağıdaki beyitte şair bir kişiyi övmek amacıyla sözünü uzatarak müsnedün ileyhi tekrar zikretmiştir.⁵⁹

فَعَبَّاسٌ يَصُدُّ الْخَطْبَ عَنَّا وَعَبَّاسٌ يُجِيرُ مَنْ اسْتَجَارَا

“Abbas bizden sıkıntıları uzaklaştırır.

Ve Abbas kendisine sığınanı da korur.”

Sekkâkî bu gibi başka sebeplere de binaen müsnedün ileyhin zikredilebileceğini söylemektedir.⁶⁰

Sekkâkî, müsnedün ileyhin sözce içerisinde kullanılmasının gayeleri üzerinde durmuştur. Ona göre her ne kadar müsnedün ileyhin zikredilmesi aslolan şey olsa da konuşur müsnedün ileyhi zikrederken bazı maksatlar taşır. Kasıt, konuşurun söylemden hedeflediği ve muhataba ulaştırmak istedi anlamdır. Edimbilimle ilgilenen dilciler de konuşurun sözündeki kasıtlılığın önemi üzerine odaklanırlar. Bu açıdan Sekkâkî’nin üzerinde durduğu konuşurun gayesi/kastı mevzusu, edimbilimin araştırma alanında olan bir meseledir.

Aynı zamanda edimbilim konuşurun kastının yanı sıra konuşurun ve dinleyicinin hali ve bağlamla ilgilenir. Müsnedün ileyih olan kelimeyi sınırlandırmak, müsnedün ileyhin dinleyici tarafından bilinmesini sağlamak, dinleyicinin kıt anlayışına dikkat çekmek, dinleyicinin söze kulak vermesini sağlamak gibi gayeler, Sekkâkî’nin dinleyicinin haline odaklandığı gayelerdir. Müsnedün ileyhin bereket umma ve söylemekten lezzet alma kastıyla zikredilmesi ise konuşurun haline riayet edilen edimbilimsel gayelerdir.

⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 178.

⁵⁹ Abdülmüteâl Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh li Telhîsi’l-Miftâh* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1999), 1/59.

⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 178.

2.1.2.2. Müsnedün İleyhin Marife Olması

Arap dilinde aslanan müsnedün ileyhin marife (belirli) olarak gelmesidir. Arapçada özel isimler, zamirler, ism-i mevsuller, ism-i işaretler marife kabul edilir. Aynı şekilde harf-i tarifle (ال) marife olan ya da hakiki izafetle marife bir kelimeye muzaf olan kelimelerde vardır. Müsnedün ileyh bunlardan biri şeklinde marife gelebilir.

Müsnedün ileyhin sözcüde marife olarak gelmesinin arka planında bazı anlam incelikleri bulunur. Öncelikle müsnedün ileyhin marife olması dinleyiciye daha önemli bir bilgi sağlar. Çünkü konuşurun sözcüsünde dile getirdiği hükmün, dış gerçeklikte gerçekleşme ihtimali ne kadar uzaksa dinleyiciye sunulan cümledeki bilgi daha güçlüdür. Ancak konuşurun sözcüsünde dile getirdiği hükmün, dış gerçeklikte gerçekleşme ihtimali ne kadar yüksekse verilen bilgi o kadar zayıftır.⁶¹ Örneğin, konuşur dinleyiciye, “شيء موجود” / **Bir şey mevcuttur**” dediğinde müsnedün ileyh olan “bir şey” sözcüğü nekra (belirsiz) bir sözcük olarak kullanılmıştır. Anlam olarak bakıldığında, hangi şeyin mevcut olduğu belli olmadığından ve her şeyin mevcut olması muhtemel olduğundan, sözcüde konuşurun verdiği bilgi zayıftır. Aynı şekilde konuşur dinleyiciye “عندي قلم” / **Bende bir kalem var.**” dediğinde konuşurun yanında herhangi bir kalemin olma ihtimali çok yüksektir. Bu yüzden sözce, dinleyici için basit bir cümledir. Ancak konuşur, sözcüdeki müsnedün ileyh olan “kalem” sözcüğünü “عندي قلم ذهب” / **Bende altın kalem var.**” şeklinde nitelenerek kısmen marife yapılarak kullandığında, hükmün gerçekleşme ihtimali daha düşük olduğundan, dinleyiciye verdiği bilgi daha önemli ve değerlidir.

Başka bir örnekle ifade etmek gerekirse her gün onlarca insanın geldiği bir dükkan düşünüldüğünde; bu dükkanın sahibi eşine, “حضر رجل إلى دكان اليوم” / **Bugün dükkana bir adam geldi**” derse, dükkana gün içinde herhangi bir adamın gelme ihtimali çok yüksek olduğu için bu bilgi dükkan sahibinin eşi için çok da değerli bir bilgi değildir. Ancak dükkan sahibi “حضر علي إلى دكان اليوم” / **Bugün dükkana Ali geldi**” dediğinde Ali’nin

⁶¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 178.

gelme ihtimali herhangi bir adamın gelme ihtimaline göre daha düşük olduğu için eşine verdiği bu bilgi daha önemlidir.

Sekkâkî müsnedün ileyhın marife olarak gelmesini gerektiren durumları şu şekilde ifade eder:

2.1.2.2.1. Müsnedün İleyhin Zamir Olması

Müsned ileyh şu durumlarda zamir olarak gelebilir:

- Makam, hikaye makamıysa: ⁶²

Konuşur kendisinden bahsediyorsa müsnedün ileyhi birinci şahıs zamiri (ben) olarak kullanabilir. Sekkâkî, Ebû Temmâm'a (ö. 846) ait şu beyiti örnek gösterir: ⁶³

أَنَا الَّذِي يَجِدُونِي فِي صُدُورِهِمْ لَا أَرْتَقِي صَدْرًا مِنْهَا وَلَا أَرِدُ

“Ben onların boğazlarında kalan,

Ne geri çıkan ne de ileri giden bir lokmayım.”

Diğer bir örnek de Amr b. Külsüm'ün (ö. 584) muallakasından bir beyittir: ⁶⁴

وَنَحْنُ التَّارِكُونَ لِمَا سَخِطَ لَنَا وَنَحْنُ الْآخِرُونَ لِمَا رَضِينَا لَنَا

“Biz, terk ederiz kızdığımızda

Biz, alırsız hoşnut olduğumuzda”

- Makam hitap makamıysa: ⁶⁵

Konuşur, dinleyiciye hitap ederken müsnedün ileyhi ikinci tekil şahıs zamiri (sen) olarak kullanabilir. Sekkâkî bu konuda Ebû Temmâm'a ait şu beyiti örnek verir: ⁶⁶

أَنْتَ الَّذِي تُنَزِّلُ الْأَيَّامَ مَنَزِلَهَا وَتُمْسِكُ الْأَرْضَ عَنْ خَسْفٍ وَزَلْزَالٍ

“Sen kötü günlerde bir dayanak

Sarsılma ve zelzeleye karşı yeryüzünü tutan kişisin.”

⁶² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 179.

⁶³ Ebû 'Alî el-Merzûkî, *Şerhu Divânî'l-Hamâse li Ebi Temmâm* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 1/294.

⁶⁴ İbn Külsüm, *Dîvânu'l-'Arabu'l-Mu'allakât*, 53.

⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 179.

⁶⁶ Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, thk. Garîde eş-Şeyh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000), 1/359.

Ebû Temmâm'ın şu beyitinde de aynı kullanım görülür:⁶⁷

أَنْتَ الَّذِي لَمْ تَدَعْ سَمْعًا وَلَا بَصَرًا إِلَّا شَفَا فَأَمَرَ الْعَيْشُ إِمْرَارًا

“*Sen öldüğün için perişan olduk*

Bu nedenle hayat zorlaştı.”

Konuşur ile dinleyici arasında gerçekleşen söz ediminde asıl olan sözün belirli bir dinleyiciye yöneltilmesidir. Ancak bazı sözcelerde konuşur “sen” zamirini kullansa da sözün yöneltildiği kişi belirli bir kişi değildir. Bu tarz sözcelerde söylem herkesi içine alır. Bu üslubu, dinleyicileri heyecana sevk eden retorik söylemlerde görürüz. Retorik söylemlerde hitap herkese yöneliktir. Aynı şekilde kitleleri heyecana getirmek için kullanılan “*Sen Fatih’in torunusun.*” gibi söylemlerde de belirli bir dinleyiciyle sınırlandırılmayan, dinleyici konumundaki herkesi kapsayan bu üslup tercih edilmektedir. Örneğin konuşur, “*أَلِيٍّ لَّيْمٍ إِنَّ أَحْسَنَ إِلَيْهِ أَسَاءَ إِلَيْكَ* / *Ali alçak biridir. Sen ona iyilik yaptığında sana kötülük yapar*” şeklinde sözcesinde “sen” zamiriyle belirli bir kişiyi kastetmemektedir; Ali’nin iyiliği kötülükle karşılaşmasının umumi bir şey olduğunu bir başka deyişle kendisine iyilik yapan herkese aynı davrandığını vurgulamaktadır.⁶⁸ Bu üslubun benzerleri Kur’ân-ı Kerîm’de de sıkça görülür. Örneğin, “*وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ*” *O günahkârları rablerinin huzurunda başlarını önlerine eğmiş halde sen bir görsen.*”⁶⁹ ayetindeki bu hitap tarzında, belirli bir muhatap kastedilmeyip, söylemde bir umumilik vasfı bulunur. Bu ayette Allah’ın hitabıyla elçisi Muhammed’i (s.a.v) muhatap almış olabileceği gibi hitabını genel olarak hesap günü günahkarların halini görebilecek tüm insanlara yöneltilmiş olması da mümkündür.⁷⁰

Ben, sen, o gibi şahıs zamirleri, modern dilbilimde *şahıs gösterimleri* kapsamında incelenir. Gösterimler, dilsel yapıların kullanıldığı bağlamla olan ilişkisine odaklandığı için edimbilimin inceleme alanlarından biri olmuştur.

Sekkâkî müsnedün ileyhin kişi zamirleri olarak gelmesini makam üzerinden inceler. Makamın hikaye ya da hitap makamı olmasına göre sözcenin kurulduğu

⁶⁷ Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, 1/359.

⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 180.

⁶⁹ es-Secde 32/12.

⁷⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 180.

üzerinde durur. Verdiği örneklerde şahıs zamirlerinin göndermeleri ancak bağlam içinde bilinebilecek gösterimlerdir.

- Müsnedün ileyh muhatap tarafından biliniyorsa:

Dinleyici eğer söylemde daha önce zikredildiği için ya da söylemdeki dil içi ve dil dışı karineler vasıtasıyla müsnedün ileyhi biliyorsa konuşur, müsnedün ileyhe üçüncü tekil şahıs zamiri (o) ile gönderimde bulunur. Örneğin, *فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ* “*Kim bağışlar, düzeltme yolunu tutarsa onun mükâfatını Allah verir. Hiç şüphesiz o haksızlık edenleri sevmez.*”⁷¹ ayetinde daha önce Allah lafzı geçtiği için ikinci cümlede Allah lafzı yerine “o” üçüncü şahıs zamiri kullanılmıştır.⁷²

Zamirlerin kullanımında, eğer zamirin kaynağını belirlemeye yarayan karinede zayıflık varsa, söylemde kapalılık ya da karışıklık meydana gelmesi şeklinde sorunlar ortaya çıkabilir.⁷³ Sekkâkî, bu karışıklığın önlenmesi için zamirin göndergesinin bilinmesi gerektiğine değinir. Yukarıdaki ayet örneğinde olduğu gibi “o/هو” şahıs gösteriminin göndergesinin bilinmesi, ancak dil içi ve dil dışı karinelerle mümkün olur. Ayetin bağlamında Allah lafzının daha önce kullanılması, muhatabı “o” şahıs gösteriminin göndergesinin Allah lafzı olduğu bilgisine götürür.

2.1.2.2.2. Müsnedün İleyhin Özel İsim (Alem) Olması

Müsnedün ileyh şu durumlarda özel isim olarak gelebilir:

- Makam bir kişiyi muhatabın zihninde ona özel ismiyle bilinir kılma makamıysa:⁷⁴

Eğer konuşur müsnedün ileyhi dinleyicinin zihninde kendine has ismiyle bizzat görünür hale getirmek istiyorsa bu durumda müsnedün ileyh özel isim olarak gelir. Örneğin, “*زَيْدٌ صَدِيقٌ لَكَ*” / *Zeyd* senin arkadaşındır.” cümlesinde müsnedün ileyh olan

⁷¹ eş-Şûrâ 42/40.

⁷² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 180.

⁷³ Nahle, *Âfâku Cedîde fi'l-Bahsi'l-Lugavî'l-Mu'âsir*, 18.

⁷⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 180.

“Zeyd/زيد” sözcüğü özel isim olarak kullanılmıştır. Aynı üslup Mâlik b. Üveymir’in beyitinde şu şekilde geçmektedir:⁷⁵

أَبُو مَالِكٍ قَاصِرٌ فَقَرَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَمُشِيعٌ غَنَاهُ

“*Ebu Malik muhtaç olduğunda başkasına el açmaz*

Ancak zenginliğinde cömert davranır.”

- Makam müsnedün ileyhi övme ve yerme makamıysa:⁷⁶

Konuşur müsnedün ileyhi yüceltmek veya aşağılamak istiyorsa müsnedün ileyhi güzel ya da kötü bir anlama sahip özel ismiyle zikredebilir. Örneğin, تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ

“*Ebû Leheb’in elleri kurusun! Kurudu zaten.*”⁷⁷ ayetinde geçen Ebu Leheb ismi, peygamberin amcası olan Abdül‘uzzâ b. Abdilmuttalib’in künyesidir. Onun “Alev babası” manasında kötü bir anlama sahip Ebu Leheb ismiyle şöhret bulmasından dolayı ayette iki özel isimden en meşhur olanı kullanılmıştır.⁷⁸

- Makam özel ismin anılmasıyla bereket umma, haz alma makamıysa:⁷⁹

Konuşur bereket umma, haz alma gibi gayelerle sözcesinde müsnedün ileyhe özel ismiyle yer verebilir. Örneğin, Kays b. Mülevvah’a (ö. 690) ait bir beyitte şair, sevdiği kadın Leyla’nın adını anmaktan haz aldığı için ona ait özel ismini zikretmektedir.⁸⁰

بِاللَّهِ يَا ظَبِيَّاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا لَيْلَايَ مِنْكُنَّ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ

“*Ey vadinin ceylanları söyleyin bana*

Leyla sizden mi yoksa bir beşer mi?”

- Makam kinaye makamıysa:⁸¹

⁷⁵ Ebû Ali el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l Hamâse*, thk. Ahmed Emîn - Abdusselâm Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991), 1/552.

⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 181.

⁷⁷ Tebbet 111/1.

⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 181.

⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 181.

⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 181.

⁸¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 181.

Sekkâkî, Tebbet suresi 1. ayeti örnek göstererek ayette “Ebû Leheb’in elleri/يَدَا/” tabirinin “bu cehennemliğin iki eli” anlamında kinaye olduğunu söylemiştir. Sekkâkî, bunlar gibi başka makamlar sebebiyle de müsnedün ileyhin özel isim olarak gelebileceğini ifade etmektedir.⁸²

Meânî ilminde söylemin temel rûknü olan müsnedün ileyhin özel isim olarak getirilmesi, özel isimle bilinir kılma, övgü, yergi, haz alma ve bereket umma gibi edimsel gayeler taşır. Bu, dildeki sözcelerin anlamına sadece dil bilgisi kurallarıyla erişilemeyeceğini açıkça gösterir. Sekkâkî bu gayeleri söylemin makamına göre yorumlamıştır. Onun bu analizi, makama göre övme, yerme, bereket dileme ve haz alma gayelerini içerdiğini, konuşurun kastını ifade etmede makama uygunluğa riayet ettiğini göstermektedir.

2.1.2.2.3. Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsul Olması

Arapçada anlamı ancak kendisinden sonra gelen sözceyle açıklık kazanan (الَّذِي), (الَّذَانِ – الَّذَيْنِ), (الَّذِي), (الَّتِي), (الَّتَانِ – اللَّتَيْنِ), (اللَّوَاتِي – اللَّوَاتِي), (مَا) ve (مَنْ) gibi kapalı dil birimlerine ism-i mevsul denir. Arap dilinde konuşurun kastını ifade etme yollarından biri de ismi mevsullerdir. İsm-i mevsulle kurulan cümle ile ism-i mevsulsüz kurulan cümle aynı manayı ifade etmez. Bu yüzden konuşurun kastı, söyleyeceği şeyi dinleyicinin bildiği bir söylemle ifade etmekse sözcesinde ism-i mevsul kullanır. Çünkü ism-i mevsul, ancak muhatabın içeriğini bildiği söylemin başına getirilir.⁸³

Sözcenin içeriğinin dinleyici tarafından bilinmesi açısından ism-i mevsul, edimbilimsel boyut taşır. Bu, ismi mevsul edatından sonra gelen sıra cümlesinin önvarsayılan bir şey olmasıyla alakalıdır. Cürcânî’nin, ism-i mevsulle kurulan cümle ile ism-i mevsulsüz cümlelerin arasındaki farkı gösterdiği şu örneğinde önvarsayımın boyutu gözükür:

Konuşur, muhataba bilmediği bir konuda ilk defa haber veriyorsa sözcesini “هَذَا” /قَدِمَ رَسُولًا مِنْ الْحَضْرَةِ/ *Bu sultanın elçisi olarak geldi*” şeklinde kurarken, muhataba daha

⁸² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 181.

⁸³ Cürcânî, *Delâilü’l-Î‘câz*, 200.

önceden hakkında bilgi sahibi olduğu şey konusunda bir bilgi veriyorsa “هَذَا الَّذِي قَدِمَ” / *Bu, elçi olarak gelen kişidir*” şeklinde ifade eder.⁸⁴ İkinci cümle “bu, hani elçi olarak gelen kişi vardı ya işte o” gibi bir anlam taşır. Bu durumda konuşur, muhatabının ism-i mevsulden sonra gelen sıla cümlesi hakkında bilgi sahibi olduğunu önvarsaymış olur. Bu yüzden ism-i mevsuller önvarsayım oluşturan unsurlardan biridir. Dolayısıyla Arap dilinde ism-i mevsul konusu edimbilimin önvarsayım teorisiyle ilişkilidir. Belâgatta ism-i mevsullü cümlelerin analizinde önvarsayım tabirini kullanılmasa da “muhatabın bildiği şeye işaret eder” gibi ifadelerin, önvarsayımına işaret ettiği görülmektedir.⁸⁵

Cürcânî’nin bu analizi ayrıca muhatabın haline odaklanılmış bir tahlil olması açısından da edimbilimsel bir yaklaşımdır. Cürcânî muhatabı bilgili ve bilgisiz olarak ayırmakta, bilgisiz bir muhataba verilen haberle bilgili bir muhataba verilen haberin farklılığından bahsetmektedir. Bu analiziyle haber cümlesi ile ism-i mevsulle oluşturulmuş önvarsayım cümlesinin yapısının farklılığını göstermektedir. Bu açıdan belâgat, müsnedün ileyhin ism-i mevsulle birlikte kimden bahsedildiği belli olan bir sözce aracılığıyla dinleyicinin zihnine getirilmek istenmesinin belli gayelerle kullanıldığına odaklanır. Sekkâkî konuşurun söylemindeki bu gayeleri şöyle ifade eder:

- Konuşur veya dinleyici müsned ileyh hakkında sınırlı bir bilgiye sahipse:⁸⁶

Bir söylemde konuşur, sözcesini kendisiyle dinleyici arasındaki ortak bilgiye dayanarak kurar. Eğer konuşur ve dinleyici, bahsedilen şey ya da kişi hakkında sınırlı bir ortak bilgiye sahipse konuşur, sözcesinin anlaşılması için ism-i mevsul kullanarak hitabını dinleyiciye yönlendirir.⁸⁷ Örneğin, “الَّذِي كَانَ مَعَنَا أَمْسَ رَجُلٌ عَالِمٌ فَأَعْرِفُهُ” / *Dün bizimle birlikte olan kişi alim biridir. Ben onu tanımıyorum*” cümlesinde bahsedilen kişi hakkında konuşur ve dinleyicinin her ikisinin de sahip olduğu ortak bilgi, önceki gün beraber olmalarıdır. Bu yüzden konuşur, hakkında tek bilgiye sahip olduğu birinden

⁸⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 201.

⁸⁵ Halife, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 173.

⁸⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 181.

⁸⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 200; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 181.

muhabatına bahsetmek için müsnedün ileyhi “الَّذِي” ism-i mevsulü ile kullanarak dinleyicinin hitabını anlamasını sağlamıştır.

Konuşurun dinleyiciyle arasındaki ortak bir bilgi birikimi, edimbilimin söylemin oluşmasında önem verdiği unsurlardan biridir. Bu ortak bilgi, makamın kuşattığı arka plan bilgisidir. Belâgatta konuşur, dinleyicinin bildiği o ortak bilgiye ism-i mevsul kullanarak atıf yapar.⁸⁸

- Konuşur sözcesinde müsnedün ileyhin ismini açıkça belirtmek istemiyorsa:⁸⁹

Belâgatta konuşurun dinleyiciyle aralarındaki ortak bilgiye dayanarak örtük ve dolaylı anlatım yaptığı yerlerden biri de, müsnedün ileyhin ismini açıkça belirtilmek istemediği kullanımlardır. Örneğin; konuşurun, müsnedün ileyhi açıkça anmak istemediği için “الَّذِي ضَرَبَ زَيْدًا / عليّ حضر” *Ali geldi*” diyebileceği yerde özneyi anmadan, “الَّذِي ضَرَبَ زَيْدًا / Zeyd'i döven geldi” diyerek ism-i mevsulle sözünü uzatması gibi. Sekkâkî, ismin açıkça zikredilmeme üslubunun, sözcenin uzamasına sebebiyet vermesine rağmen belâgatta çokça kullanıldığını ifade eder.⁹⁰

- Konuşur sözünü pekiştirmek istiyorsa:⁹¹

Konuşur bazen ism-i mevsulü, hakkında konuştuğu şeyi pekiştirme gayesiyle kullanabilir. Örneğin; “وَرَأَوْدَتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ” *“Evinde bulunduğu kadın, onunla birlikte olmak istedi.”*⁹² ayetinde Yusuf’un (a.s) evinde bulunduğu kadının ismi anılmayıp bu şekilde bir ifade kullanılması, Yusuf’un (a.s) kadının evinde yaşamasına rağmen ona herhangi bir yakınlıkta bulunmadığını ifade ederek Yusuf’un (a.s) iffetini pekiştirmiştir. Aynı şekilde işlenilen fiilin kötülüğünden dolayı ayette bu kadının özel ismi olan “Züleyha” zikredilmeden ism-i mevsulle ona gönderimde bulunulmuştur.⁹³

- Konuşur, müsnedün ileyhe haber olacak şeyi öncesinde ima etmek istiyorsa:⁹⁴

Konuşur sözcesinde müsnedün ileyhi ism-i mevsul ile oluşturarak dinleyene yüklemine ne olduğuna dair bir imada bulunur. Böylelikle ismi mevsul şeklinde gelen

⁸⁸ Habâşe, *el-Eb’âdu’t-Tedâvuliyye*, 128.

⁸⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 181.

⁹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 181.

⁹¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 181.

⁹² Yûsuf 12/23.

⁹³ Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh li Telhîsi’l-Miftâh*, 65.

⁹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 182.

müsnedün ileyhi duyan dinleyici haberin nasıl şekilleneceğini sezebilir. Örneğin, إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ *“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, onları da nimetlerle dolu, içinde ebedî kalacakları cennetler bekliyor.”*⁹⁵ ayetinde “İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar...” şeklinde ismi mevsulle gelen müsnedün ileyh, haberinin müjdeleyici bir şekilde geleceğini ima ettirir. Çünkü iman etmenin ve bu imana yaraşır işler yapmanın sonucunun güzel olacağı bilinen bir şeydir. Aynı şekilde; إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ *“Gerçekleri inkâr eden ve inkârcılığa saplanmış olarak ölenlere gelince, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üzerindedir!”*⁹⁶ ayetinde de inkar edip bu hal üzere ölen kimseler hakkında devam edecek sözün de kötü bir şekilde geleceği ima edilmiş olur. Konuşurun bu imaları, dinleyiciye sözcenin olumlu ya da olumsuz devam edeceği konusunda çıkarım yaptırır.

Edimbilimle ilgilenen dilbilimciler bildirilişimin sadece açık ifadelerle olmayacağını aynı zamanda kastedilenin örtük ifadelerle de muhataba iletileceğiyle ilgilenmişlerdir. Bu örtük sözler, konuşurun kastına ve muhatabın sezgisine dayanır.⁹⁷ Belâgatta ism-i mevsul yoluyla yapılan ima üslubu, edimbilimde örtük sözler kapsamında ele alınan bir olgudur. İma söylemin durumu ve makamı ile ilgilidir. Nitekim sözcedeki ima dinleyicinin bağlamı/makamı dikkate alarak çıkarım yapmasıyla anlaşılır.

Müsnedün ileyhin ism-i mevsul yapılarak müsnedi ima ettirdiği bu tür sözceler, ayrıca yüceltme, küçümseme, pekiştirme ve dinleyeni bir hataya karşı uyarma iması da taşıyabilir:

- Konuşur müsnedün ileyhi yüceltmek veya küçümsemek istiyorsa:⁹⁸

فَغَشَّيْهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشَّيْهُمْ *“Denizden saran şey onları sardı.”*⁹⁹ ayetinde (مَا) ism-i

mevsulü ile onları saran şeyin büyüklüğü ifade edilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁵ Lokmân 31/8.

⁹⁶ el-Bakara 2/161.

⁹⁷ Ömer Belher, *Tahlîlu’l-Hitâbi’l-Mesrahî: fî Dav’i’n-Nazariyyetu’t-Tedâvuliyye* (Cezayir: Dâru’l-Emel, ts.), 60.

⁹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 182.

⁹⁹ Tâhâ 20/78.

¹⁰⁰ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer el-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîs Miftâhi’l-‘Ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1971), 219.

- Konuşur, müsnedi yüceltmek istiyorsa:¹⁰¹

Örneğin; Emeviler döneminin büyük şairlerinden Ferezdak'ın (ö. 732) şu beyitinde¹⁰² “إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ”/Semayı yükselten zât” şeklinde gelen müsnedün ileyh ile kendisinden sonra gelecek müsnedin yüce ve azametli olduğunu ima edilir:¹⁰³

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا
بَيْتاً دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ

“*Semayı yücelten zât, bize direkleri daha sağlam, daha yüksek bir ev inşa etti.*”

- Konuşur müsnedin durumunu pekiştirmek istiyorsa:¹⁰⁴

Örneğin; Abde b. et-Tabîb'in (ö. 645) beyitinde müsnedin durumu pekiştirilmektedir:¹⁰⁵

إِنَّ الَّتِي ضَرَبَتْ بَيْتاً مُهَاجِرَةً
بِكُوفَةِ الْجَنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا غُولُ

“*Kûfe'ye hicret edip oraya yerleşen kişiye olan sevgimi, gulyabaniler benden alıp götürdü artık.*”

Beyitte müsnedün ileyh konumundaki “Kûfe'ye hicret edip yerleşen kişi/ إِنَّ الَّتِي ضَرَبَتْ بَيْتاً مُهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجَنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا غُولُ” ibaresi ile müsnedin, sevginin bitişini ifade eden bir şey olacağı ima edilir. Böylelikle sevginin kaybolacağı da pekiştirilmiş olur.¹⁰⁶

- Dinleyiciyi fark etmediği bir hataya karşı uyarmak isteniyorsa:¹⁰⁷

Örneğin; Abde b. et-Tabîb'in beytinde bu gayeyi taşıyan bir kullanım görülmektedir:¹⁰⁸

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِخْوَانَكُمْ
يَشْفِي غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تُصْرَعُوا

“*Helak olmanız sizin kardeş zannettiklerinizin gönüllerine su serper.*”

¹⁰¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 182.

¹⁰² Ebû Firâs Hemmâm Ferezdak, *Dîvânü'l-Ferezdak*, thk. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987), 489.

¹⁰³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 220.

¹⁰⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 182.

¹⁰⁵ Yahyâ el-Cubûrî, *Şi'ru 'Abde b. et-Tabîb* (Bağdad: Dâru't-Terbiye, 1971), 59.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 221.

¹⁰⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 182.

¹⁰⁸ Cubûrî, *Şi'ru 'Abde b. et-Tabîb*, 48.

Şair bu beyitte muhataplarının farkında olmadıkları hatalarını müsnedün ileyihi “الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِيَّاهُكُمْ” / *sizin kardeş zannettikleriniz*” şeklinde ism-i mevsulle getirerek, dost zannettiği kişilerin gerçekte düşmanları olduğunu bildirmeyi amaçlamaktadır.

- Dinleyicinin zihninin, söylenilecek şeye merak eder bir şekilde yönelmesi isteniyorsa:¹⁰⁹

Örneğin; Ebu'l-Alâ el-Me'arrî şu beyitinde bu üslubu kullanır:¹¹⁰

وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ

“İnsanların asıl hayrete düştüğü şey, cansızdan canlı bir varlığın yaratılmasıdır.”

Şair müsnedün ileyihi ism-i mevsul getirerek dinleyicide bir merak uyandırmıştır. Zira şair, “insanların hayrete düştüğü şey” deyince okurda bir merak uyanmakta ve böylelikle okur, bu şeyin ne olduğunu öğrenmek için müsnedi dört gözle beklemektedir.

Cürcânî, bu gayelerin dışında konuşurun vehme dayalı cümlelerde ism-i mevsulü çokça kullandığını belirtir. Konuşur bir şeyi zihninde ölçer biçer canlandırır, sonra bunu ism-i mevsulle ifade eder.¹¹¹ Örneğin, Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 783-84) bir beytinde bu kullanım görülür:¹¹²

أَخُوكَ الَّذِي إِنَّ رَبَّهُ قَالَ إِنَّمَا أَرَبْتُ وَإِنْ عَاتَبْتَهُ لَأَنْ جَانِبَهُ

“Gerçek kardeşin, şüphe uyandıran bir şey yaptığında sana 'şüphelendim' diyendir; onu azarladığında ise boynunu büküp sessiz kalan kişidir.”

Cürcânî, konuşmanın vehme dayalı yapısında ism-i mevsulün sıkça kullanıldığını vurgularken, aslında konuşmacının zihninde canlandığı, hayalinde şekillendirdiği bir kişiyi ya da durumu karşı tarafa aktarma sürecine dikkat çeker. Bu tür ifadelerde konuşmacı, somut bir varlığa işaret etmekten ziyade, zihninde belirginleşen “ideal” bir kişiliği tarif eder. Dolayısıyla, burada, şair, muhatapın gerçek dünyada tanıdığı birinden ziyade, zihin dünyasında var olmasını umduğu niteliklere

¹⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 182.

¹¹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 183.

¹¹¹ Cürcânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 184.

¹¹² Ebû Muâz Beşşâr İbn Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, thk. Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, (Cezayir: Sekâfetu'l-'Arabiyye, 2007), 1/326.

sahip bir “ideal kişi” den söz etmektedir. Beşşâr b. Bürd’ün beytinde geçen "*Gerçek kardeşin, şüph e uyandıran bir şey yaptığında sana ‘şüphelendim’ diyendir; onu azarladığında ise boynunu büküp sessiz kalan kişidir.*" ifadesi, bu tarz bir zihinsel tasvir örneğidir. şair, burada gerçek bir dostluk ve güvenin nasıl olması gerektiğini anlatmak için bir tasavvur yapar. Bu sözler muhatabında da “Gerçek dost nasıl olur?” sorusunun zihinde canlanmasına yol açar; ancak bu soyut niteliklere sahip bir kişi, gerçek hayatta belki de karşılaşılmamış, yalnızca bir ideal olarak tasarlanmıştır.

Müsnedün ileyhin ism-i mevsulle kullanılmasının gayeleri, konuşur ve muhataba yönelik edimsel gayelerdir. Pekiştirme, yüceltme, aşağılama, açıkça söz etmekten kaçınma gibi gayeler konuşurun söylemini yöneltmedeki niyetini ifade eden edimbilimsel kasıt olgusuyla ilişkilidir. Konuşurun dinleyiciyi ism-i mevsulün akabinde gelecek sözceyi bekler hale getirmesi, dinleyicinin halini etkilemeye yönelik edimbilimsel bir yaklaşımdır.

Sekkâkî’nin bahsettiğı bu gayeler, muhatap tarafından doğru bir şekilde anlaşıldığında bildirişim tam anlamıyla gerçekleşmiş olur. Muhatabın konuşurun kastını anlaması için belâgatçılar farklı sözce yapılarını kullanmışlardır. Bu sözce yapılarıyla muhatap tarafından sözcedeki örtük olanın çıkarım yoluyla anlaşılması umulmaktadır. Belâgatta konuşurun kastını ifade eden bu analizlerin, sözcedeki örtük mana ile ilgilenen Grice’ın inşa ettiğı edimbilimsel çıkarım olgusuyla yakından bağlantılı olduğı görölmektedir.

Çıkarım, bir bildirişimde söylemi yorumlamak için temel ilke sayılır. Bu bakımdan edimbilimin temel kavramlarından biridir. Nitekim edimbilim, konuşurun bir söylemdeki açık ve örtük ifadelerinin çeşitli bağlamlara göre yorumlanması ve ne kastettiğinin çözümlemesi üzerine incelemelerde bulunurken çıkarımı kullanır.¹¹³

2.1.2.2.4. Müsnedün İleyhin İsm-i İşaret Olması

Dinleyicinin zihninde müşahhas bir suret oluşturmak için bazı maksatlarla işaret ismini müsnedün ileyh olarak kullanabilir. Sekkâkî bu maksatları şöyle sıralar:

¹¹³ ‘İsâvî, *ed-Delâle beyne ’t-Te’sîl ve ’t-Tecdîd*, 439.

- İşaret ismi kullanmaktan başka seçenek olmadığına veya müsnedün ileyhi tam olarak açıklamak için:¹¹⁴

Örneğin Hutay‘e’nin (ö. 678) şu beyitinde bu kullanım görülür:¹¹⁵

أُولَئِكَ قَوْمٌ إِنْ بَنَوْا أَحْسَنُوا الْبُنَىٰ وَإِنْ عَاهَدُوا أَوْفَوْا وَإِنْ عَقَدُوا شَدُّوا

“İşte bunlar öyle bir kavim ki, bina etseler en güzelini kurarlar; söz verdiklerinde sadıktırlar, bir anlaşma yaptıklarında ise ona sımsıkı sarılırlar.”

Hutay‘e’nin beyitinde işaret isminin kullanımı, “bunlar” ifadesiyle işaret edilen kavmi tam olarak tanımlamak ve niteliklerini vurgulamak amacı taşır. Burada, “أُولَئِكَ /işte bunlar” işaret ismiyle başlayarak, muhatabın dikkatini, işaret edilen kavim üzerine yoğunlaştırır. İşaret ismi, muhataba doğrudan bir grubun üstün özelliklerine işaret ederken, aynı zamanda onların sağlam karakter ve güvenilirlik gibi özelliklerini sıralayarak bu grubu belirginleştirir. Beyitte geçen işaret ismi, “bunlar” ifadesiyle anlatılan grubun, sıradan bir topluluk değil, örnek alınacak değer ve özelliklere sahip bir kavim olduğunu vurgular.

- Müsnedün ileyhin yakınlık, uzaklık mesafesini açıklamak için:¹¹⁶

Arapçada bir kişinin yakın mesafede olduğu (هَذَا-هَذَا) “bu”, orta uzaklıkta olduğu (تِلْكَ-تِلْكَ) “şu”, çok daha uzak olduğu (تِلْكَ-تِلْكَ) “o” şeklindeki işaret isimleriyle ifade edilir. Örneğin, yakın, orta ve uzak mesafedeki Ali, Ayşe ve Zeynep’i işaret etmek için sözce şöyle kurulur: “/Bu Ali, şu Ayşe ve o Zeynep.”

- Müsnedün ileyhi işaret ismi yaparak onun açık bir şekilde ortaya konulmasına önem verildiğinin vurgulanması için:¹¹⁷

Örneğin, *“İşte bunlar Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlardır ve işte bunlar kurtuluşa erenlerin de ta kendisidir.”*¹¹⁸ ayetinin öncesinde “gayba iman edip namazı ikame edenler”den bahsedilmekte ardından bu ayet söylenmektedir. Bahsi geçen kişilerin gayba iman

¹¹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 183.

¹¹⁵ Ebû Müleyke Cervel Hutay‘e, *Dîvân’ul-Hutay‘e*, thk. İbn Sekît (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1993), 76.

¹¹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 183.

¹¹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 183.

¹¹⁸ el-Bakara 2/5.

etme ve namazı ikame etme vasıflarıyla muttasıf olmalarından dolayı “işte bunlar/أُولَئِكَ” işaret isminden sonra söylenenleri hak ettiklerine dikkat çekme gayesiyle ismi işaretle marife olmuştur.¹¹⁹

- Dinleyicinin söylemi anlamayacak kadar kıt anlayışlı birisi olduğuna dikkat çekmek için:¹²⁰

Şair Ferezdak’ın, muhatabı Cerir’e (ö. 728) karşı atalarıyla övündüğü şu beyitinde, Cerir’e kıt anlayışlı birisiymiş gibi hitapta bulunmaktadır:¹²¹

أُولَئِكَ آبَائِي فَجِنِّي بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتَنَا يَا حَرِيرُ الْمَجَامِعُ

“Ey Cerir! **İşte bunlar** benim atalarım. Meclis bizi buluşturduğunda sen de onların bir benzerini getir.”

Beyitte, muhatap olan Cerir’in, şair Ferezdak’ın atalarının üstün niteliklerini tam olarak algılayamadığı ima edilmektedir. “işte bunlar/أُولَئِكَ” şeklindeki işaret ismi kullanılarak Ferezdak, atalarının değerini Cerir’e göstermek ister ve ona sanki bu üstün özellikleri kavrayamıyormuş gibi hitap eder. Bu işaret ismiyle Ferezdak, muhatabını küçümseyerek, kendi soyunun görkemine dikkat çekmekte ve bu üstünlüğün Cerir tarafından tam anlamıyla anlaşılmadığını ima etmektedir.

- Yakın işaret ismi kullanarak muhatabı küçümsemek için:¹²²

Sekkâkî bu üsluba şu ayetleri örnek olarak verir: **“Bu mu** أَهْلًا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا”¹²³ şeklinde müşriklerin Allah’ın peygamberini alaya aldıkları bu ayette “bu/هَذَا” sözcüğü değersizleştirme ve küçümseme ifade etmektedir.¹²⁴ Yine aynı minvalde müşrikler, İbrahim’in (a.s) onların tanrı kabul ettiği putları inkar ettiğini bildiklerinden, İbrahim’den (a.s) kınayıcı ve alay edici bir söylemle “bu/هَذَا” ifadesiyle bahsetmişlerdir: أَهْلًا الَّذِي يَذْكُرُ إِلَهَتَكُمْ”¹²⁵ Zemahşerî, konuşmacının muhatabını iyilikle “İlâhlarınızı diline dolayan **bu mu**?”¹²⁵

¹¹⁹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 224.

¹²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 183.

¹²¹ Ferezdak, *Dîvânü’l-Ferezdak*, 360.

¹²² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 184.

¹²³ el-Furkân 25/41.

¹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/352.

¹²⁵ el-Enbiyâ 21/36.

ya da kötülükle anabileceğini, söyleme, bağlama göre bir anlam verileceğini söylemektedir. Eğer bağlam, iyilik ya da kötülükle anmaktan birisine delalet ediyorsa ifade kayıt altına alınmadan mutlak bırakılır. Örneğin. “*Falan kişinin seni andığını duydum.*” denildiğinde muhatap bu söylemi kendisini anan kişi dostsa övgü olarak, düşmansa yergi olarak algılar. Ayetlerde de bu durum söz konusudur.¹²⁶

- Uzaklık ifade eden işaret ismi kullanarak yüceltme kastetmek için:¹²⁷

Bu üsluba Züleyha'nın Yusuf'un (a.s) göz kamaştırıcı güzelliğiyle üstün bir konumda oluşuna dikkat çekmek ve bundan dolayı seilmeyi hak ettiğini, kendisinin onu sevmesinde abes bir durum olmadığını vurgulamak amacıyla söylediği şu sözü örnek gösterilmektedir: *قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ “Kadın dedi ki: “İşte hakkında beni kınadığınız şahıs odur.”*¹²⁸ ayetinde Züleyha, Yusuf (a.s)'ın yanında bulunduğu halde onun için yakınlık ifade eden هَذَا işaret ismini değil de uzaklık ifade eden ذَلِكَ işaret ismini kullanarak onun yüceliğine, üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Yine, ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ *“İşte şu kitap; onda asla şüphe yoktur.”*¹²⁹ ayetinde de Kur'an'ın yüceliğine işaret edilerek uzaklık ifade eden işaret ismiyle “şu yüce kitap” manası kastedilmiştir.¹³⁰

- Ya da uzak işaret ismi kullanarak aşağılama kastetmek için:¹³¹

Örneğin, konuşur müsnedün ileyhin kendisi açısından uzaklığını ya da müsnedün ileyhin seviye bakımından düşüklüğünü ifade etmek üzere ismi işaret kullanabilir. Örneğin, *ذَلِكَ اللَّعِينُ فَعَلَ كَذَا / O mel'un bunu yaptı.*” demek gibi.

Yakınlık ve uzaklık ifadesinin hakiki bir mesafenin yanı sıra psikolojik bir mesafeyi ifade etmesi dilin pragmatik boyutuyla ilgilenen Yule tarafından “gösterim” konusu üzerinden incelenmiştir. Ona göre bir kişinin sevmediği bir nesne ya da şahıs için “*Şunu gözümün önünden alın!*” demesi gibi konuşur bazen sevmediği yakınındaki bir şey ya da bir kişi için uzaklık ifade eden bir gösterim kullanabilmektedir.¹³² Edimbilimsel gösterimler kendi anlamları yanı sıra bulundukları bağlamda anlam

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/144-145.

¹²⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 184.

¹²⁸ Yûsuf 12/32.

¹²⁹ el-Bakara 2/2.

¹³⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 184.

¹³¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 184.

¹³² Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 33.

kazanan ifadelerdir. Bu bakımından belâgatta ism-i işaret yoluyla müsnedün ileyhın kendisini ya da uzaklık ve yakınlık mesafesini açıklama, işaret ismi kullanarak vurgu yapma, küçümseme ve yüceltme gibi gayeler konuşurun kastı ve bağlam odaklı edimsel gayelerdir. Söylemde işaret ismi kullanarak dinleyişinin kıt anlayışına dikkat çekmek ise dinleyicinin halinin göz önünde bulundurulduğu edimsel bir gayedir.

2.1.2.2.5. Müsnedün İleyhin Harf-i Tarif İle Gelmesi

Arapçada bir ismin marife/belirli hale getirilmesinin bir yolu da o kelimenin başına harf-i tarif diye adlandırılan (أل) takısının getirilmesidir. Müsnedün ileyh şu gayelerle harf-i tarifli getirilebilir:

- Müsnedün ileyh olan sözcük bir şeyin sırf hakikatini ifade ediyorsa:¹³³

Örneğin, “أَلْمَاءُ مَبْدَأُ كُلِّ حَيٍّ” / *Su her canlının başlangıcıdır.*” cümlesinde müsnedün ileyh konumundaki cins isim olarak “su/أَلْمَاءُ” sözcüğü suyun hakikati ve mahiyetinden bahsetmesinden dolayı başına (أل) takısı alarak belirli hale getirilmiştir.¹³⁴ Arap dilinde cins isimlere eklenen (أل) takısına lâm-ı ta’rif el-cinsiyye denilmektedir. Bu sözcede su, kimyasal yapısı H₂O olan tüm sıvıları kapsayan bir sözcüktür. Cins ifade eden sözcüklerin konuşurun referansına, özel bir zamana ve mekana ihtiyacı yoktur. Onun doğruluğu geldiği ifadenin edimbilimsel boyutuna bağlı değildir. Bilimsel bir söylem olması açısından tek başına doğrudur.¹³⁵

Ebu’l-‘Alâ el-Ma’arrî’nin (ö. 1057) şu beyiti bu kullanıma örnektir:¹³⁶

وَالْخَلُّ كَالْمَاءِ يُبْدِي لِي ضَمَائِرَهُ
مَعَ الصَّفَاءِ وَيُخْفِيهَا مَعَ الْكَدْرِ

“*Dost su gibidir; duruyken içini gösterir, bulanıkken sırlarını gizler.*”

Aynı üslup, أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ “Onlar, kendilerine *kitap, hikmet* ve *peygamberlik* verdiğimiz kimselerdir.”¹³⁷ ayetinde “النُّبُوَّةَ”, “الْحُكْمَ”, “الْكِتَابَ”

¹³³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 184.

¹³⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 184.

¹³⁵ Habâşe, *el-Eb‘âdu’t-Tedâvuliyye*, 162.

¹³⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 184.

¹³⁷ el-En‘âm 6/89.

sözcükleriyle kastedilen belirli bir kitap, hikmet ya da peygamberlikten bahsetmek değil de cins isim olarak bahsedilmelerinden dolayı başına (ال) takısı alarak marife olmuşlardır.¹³⁸

- Müsnedün ileyh umûm ve istiğrak ifade ediyorsa:¹³⁹

Cins isimlerin başına gelen lâm-ı ta'rif'in bir çeşidi de "lâm-ı ta'rif istiğrâkiye"dir. Eklendiği sözcüğün cins olarak tüm fertlerini kapsar. Sekkâkî bu üsluba şu ayetleri örnek gösterir: *"İnsan gerçekten"* **إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** *"ziyandadır. Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar müstesna."*¹⁴⁰ ayetinde müsnedün ileyh olan "insan/الإنسان" sözcüğü, başına (ال) takısı alarak marife bir şekilde gelmiştir.¹⁴¹ Zemahşerî "الإنسان" sözcüğünün cins ifade ettiğini söylemektedir.¹⁴² Bu sözcüğün marife olarak gelmesi onun genel anlamda bir insanı kastetmemesi, tüm insanları/insan cinsini ifade etmesi sebebiyledir. Dolayısıyla anlam, "tüm insanlar/insanoğlu gerçekten ziyandadır" şeklindedir.

Yine, **وَلَا يَفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ اتَّيَّ** *"Sihirbaz amacı ne olursa olsun başarıya ulaşamaz."*¹⁴³ ayetinde sihirbaz anlamına gelen "السَّاحِرُ" sözcüğü başına (ال) takısı alarak tüm sihirbazları ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetin anlamı "tüm sihirbazlar amacı ne olursa olsun başarıya ulaşamaz" şeklindedir.

- Müsnedün ileyh ahdiyye ifade eden harf-i tarif gelmesi:¹⁴⁴

Lâm-ı ta'rifin bir çeşidi de konuşma taraflarının bildiği bir şeyin başına gelen "lâm-ı ta'rif ahdiyye"dir. Örneğin, **كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ** *"Firavun'a da bir elçi göndermiştik. Firavun o elçiye hemen karşı çıktı."*¹⁴⁵ ayetinde elçi anlamındaki "رَسُولٌ" sözcüğü ilk olarak bilinmeyen bir elçiye ifade ettiğinden dolayı nekra/belirsiz olarak gelmiştir. Anlam olarak "Firavun'a da elçilerden herhangi birini gönderdik" manasındadır. Daha sonra artık kendisinden bahsedilen elçi bilinen bir duruma

¹³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 185.

¹³⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 185.

¹⁴⁰ el-Asr 103/2-3.

¹⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 185.

¹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/427.

¹⁴³ Tâhâ 20/69

¹⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 186.

¹⁴⁵ el-Müzzemmil 73/15-16.

geldiğinden dolayı belirli/marife olarak “الرَّسُولُ” şeklinde harf-i tarifli gelmiştir.¹⁴⁶

Çünkü konuşur bir şeyden önceden bahsettiyse artık o sözcük, dinleyici için bilinen bir şey konumuna gelir.

Arapçada lâm-ı ta’rif ahdiyye, önvarsayımlar üreten bir unsur olarak edimbilimsel özellik taşır. Örneğin, bir önvarsayım içermesi bakımından “adam/رَجُلٌ” sözcüğünün belirli ya da belirsiz kullanılışı arasında fark vardır. Eğer konuşur, “شَاهَدْتُ /رَجُلًا” *Bir adam gördüm.*” derse herhangi bir adam gördüğünden bahseder. Dinleyicinin zihninde gördüğü adama dair bir bilgi yoktur. Bu yüzden “adam/رَجُلٌ” sözcüğünü nekra olarak kullanmıştır. Ancak konuşur dinleyicinin zihninde o adam hakkında bir bilgi olduğunu varsayıyorsa *Ben (senin de bildiğin) adamı gördüm.* anlamında (شَاهَدْتُ الرَّجُلَ) şeklinde marife olarak kullanır.¹⁴⁷

Yukarıda Sekkâkî’nin verdiği ayet örneğinde de, dinleyicinin önvarsayımına göre ilk olarak belirsiz kullanılan sözcük daha sonra belirli kullanılmıştır. Dinleyici, herhangi bir elçinin geldiğinden habersizken “رَسُولٌ” şeklinde gelen sözce, artık dinleyicide gelen bir elçinin varlığına dair bir önvarsayımının olduğu bilindikten sonra *o elçi varya hani firavuna gelen* manasında “الرَّسُولُ” olarak kullanılmıştır. Buradan hareketle, edimbilimdeki gibi bir önvarsayım tabiri kullanılmasa da belâgatta, konuşur ve dinleyicinin önvarsayımına göre kullanımlarının incelendiği görülmektedir. Bu da lâm-ı ta’rifî önvarsayım üretilmesi konusunda incelenen önemli bir konu olarak karşımıza çıkarmaktadır.

2.1.2.2.6. Müsnedün İleyhin İzafetle Marife Olması

Sekkâkî, müsnedün ileyhin şu durumlarda izafetle/isim tamlaması yapılarak marife olabileceğini söyler:

- Müsnedün ileyh olan sözcük ancak izafetle dinleyicinin zihninde bilinir olacaksa:¹⁴⁸

¹⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/246.

¹⁴⁷ Bûcâdî, *Fî'l-Lisâniyyâti't-Tedâvülüyye*, 184.

¹⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 186.

Konuşur marife bir müsnedün ileyhi dinleyiciye açıklamak için başka bir yol yoksa izafet terkihiyle ifade edebilir. Örneğin, konuşur dinleyiciye bir çocuktan bahsetmek istediğinde eğer o çocuk hakkında kendisinin veya dinleyicinin tek bilgisi, o kişinin Zeyd'in oğlu olduğuysa sözcesinde, “Zeyd'in oğlu / زَيْدٍ / غُلَامٌ” şeklinde ifade eder.¹⁴⁹ Böylelikle bahsedilen kişi belirsiz bir kişiyken “Zeyd'in oğlu” şeklinde isim tamlaması olduğunda, belirli bir kimse konumuna getirilerek dinleyici tarafından hitabın anlaşılması sağlanır.

- Makam ihtisar/sözü kısa tutma makamıysa:¹⁵⁰

İsteği kısa ifade etme makamında söz, ancak izafetle ifade edilebilecekse bu durumda müsnedün ileyhi izafetle marife yapılabilir. Örneğin, Ca'fer b. 'Ulbe el-Hârisî'ye (ö. 762) ait şu beyitte şair (مَنْ أَلَذِيْ أَهْوَاهُ) *sevdiğim kişi* gibi bir ifade kullanıp sözü uzatmak yerine (هَوَايَ) *sevdiğim* şeklinde izafetle söylemiştir:¹⁵¹

هَوَايَ مَعَ الرُّكْبِ الْيَمَانِيْنَ مُصْعِدٌ جَنِيْبٌ وَجُنْمَانِيْ بِمَكَّةَ مُوثِقٌ

“*Sevdiğim, Yemen kervanıyla birlikte uzaklara gitti; bedenim ise Mekke’de mahpus kaldı.*”

- Ayrıntılardan kaçınmak isteniyorsa:¹⁵²

Konuşur hitabında gereksiz ayrıntılardan kaçınmak için sözcesini izafetli bir şekilde dinleyiciye yöneltebilir. Örneğin, Mervân b. Ebû Hafsa (ö. 798) aşağıdaki beyitinde müsnedün ileyhi olan “بنو مَطَرٍ” tamlamasıyla kabilesini kastetmektedir. Kabilesini oluşturan kişilerinin isimlerini vermeyip ayrıntıdan kaçınmıştır:¹⁵³

بَنُو مَطَرٍ يَوْمَ اللَّقَاءِ كَأَنَّهُمْ أُسُودٌ لَهَا فِي غَيْلِ حَفَّانٍ أَشْبَلُ

“*Benî Matar kabilesi, savaş zamanında Haffân ormanında yavrusunu koruyan bir aslan gibidir.*”

¹⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 186.

¹⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 186.

¹⁵¹ Ebû'l-Kâsım Zeyd bin Ali el-Fârisî, *Şerhu Hamâse Ebi Temmâm*, thk. Muhammed Osman Ali (Beyrut: Dâru'l-Evzâ'i, ts.), 2/87.

¹⁵² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 186.

¹⁵³ Saîdî, *Buğyetü'l-İzâh li Telhîsi'l-Miftâh*, 1/75.

- İzafetle mecazi bir nükte yapmak isteniyorsa:¹⁵⁴

Konuşur birine beceriksiz, aptal vb. ithamlarda bulunmak istediğinde izafet yapısına başvurabilir. Örneğin, şairi bilinmeyen bir beyitte bu kullanımın bir örneği görülür:¹⁵⁵

إِذَا كَوَّكَبُ الْخَرْقَاءِ لَاحَ بِسَحْرَةٍ سُهَيْلٌ أَذَاعَتْ غَزْلَهَا فِي الْقَرَائِبِ

“Beceriksiz kadın, Süheyl yıldızı görününce yününü kabilesindeki diğer kadınlara dağıtır.”

Bu beyitte, izafet tamlamasıyla mecazi bir anlatım yapılmış ve kadın ince bir nükte ile beceriksizlikle nitelendirilmiştir.

- İzafetle tazim/yüceltme ifade etmek isteniyorsa:¹⁵⁶

Konuşur kendisini ya da başka birisini yüceltmek için müsnedün ileyhi izafetle marife olarak getirebilir. Örneğin, “عَبْدِي حَضَرَ/ **Benim kölem geldi**” denilirse izafetli bir şekilde gelen “benim kölem” ifadesiyle konuşur kendini yüceltir. Veya “عَبْدُ الْخَلِيفَةِ حَضَرَ/ **Halifenin kölesi geldi**” denilirse “halifenin kölesi” ifadesiyle halife yüceltilmiş olur.¹⁵⁷

- İzafetle tahkir/aşağılama ifade etmek isteniyorsa:¹⁵⁸

Konuşur, sözcesinde birini aşağılamak için müsnedün ileyhi izafetle marife getirebilir. Örneğin, “وَلَدُ الْحَجَّامِ عِنْدَهُ/ **Hacamatçının oğlu onun yanındadır**” demek gibi. Sekkâkî, daha değişik gayelerle de müsnedün ileyhin izafet şeklinde gelebileceğini söylemiştir.¹⁵⁹

Müsnedün ileyhin izafetle marife olarak getirilmesi konusunu, Sekkâkî edimbilimsel gayeler üzerinden incelemiştir. Bu gayeler, edimbilimin ana konularından konuşurun kastı, dinleyicinin hali ve makama riayet edilen gayelerdir. Dinleyicinin anlaması için müsnedün ileyhi izafet yoluyla zihinde bilinir kılmak,

¹⁵⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 187.

¹⁵⁵ Muhammed Hasan Şürrâb, *Şerhu's-Şevâhidi's-Şi'riyye fî Ümmâti'l-Kutubi'n-Nahviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 1/90.

¹⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 187.

¹⁵⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 187.

¹⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 187.

¹⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 187.

dinleyicinin durumuna riayet edilmesi kadar Grice'ın işbirliği ilkesinde *tarz kuralı*na denk gelir. Nitekim tarz kuralı, sözü belirsizlikten uzak anlaşılır söylemeyi hedef alan bir yaklaşımdır. Yine ayrıntıdan kaçınmak ve sözü kısa tutma gayeleri, hem söylemin makamına hem de işbirliği ilkesinde sözü yeterli kelimeyle ifade etmeyi hedefleyen *nicelik kuralı*na riayet edilmesinde kendini gösterir. Yüceltme, aşağılama ve mecazi bir nükte ifade etme gayeleri ise konuşurun kastıyla ilgili edimsel gayelere karşılık gelmektedir.

2.1.2.3. Müsnedün İleyhin Sıfat Alması

Sekkâkî, marife bir müsnedün ileyhin şu gayelerle sıfat alabileceğini söyler:

- Müsnedün ileyhi daha fazla açıklamak maksadıyla:¹⁶⁰

Örneğin, bir cisimden bahseden konuşur, “*الجِسْمُ الطَّوِيلُ الْعَرِيضُ الْعَمِيقُ مُحْتَاجٌ إِلَى فَرَاغٍ يَشْغَلُهُ*”

Uzun, geniş, derin cisim kaplayacağı boş bir yere ihtiyaç duyar.” sözcesinde cismi, uzun, geniş ve derin şeklindeki sıfatlarıyla söyleyerek dinleyiciye cismin niteliğine dair daha açıklayıcı bilgi sunmuştur.¹⁶¹

- Müsnedün ileyhi övme ve yerme maksadıyla:¹⁶²

Örneğin, “*اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ*” / *Takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan*

var eden, biçim ve özellik veren Allah” sözcesinde Allah lafzının sıfat olarak övülmesi ve “*إِبْلِيسُ اللَّعِينُ ضَالٌّ مُضِلٌّ*” / *Mel'un şeytan, hem sapan hem saptırandır.*” sözcesinde şeytan sözcüğünün sıfat olarak yerilmesi gibi. Sekarp 188

- Müsnedün ileyhi tahsis etmek maksadıyla:¹⁶³

Örneğin, konuşurun “*زَيْدٌ التَّاجِرُ عِنْدَنَا*” / *Ticaretle uğraşan Zeyd yanımızdadır.*”

sözcesiyle, bahsettiği kişiyi(Zeyd) belirgin hale getirmek için ticaretle uğraştığını belirtmesi gibi.¹⁶⁴

- Müsnedün ileyhi tekit etmek maksadıyla:¹⁶⁵

¹⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 187.

¹⁶¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 187.

¹⁶² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 187.

¹⁶³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 188.

¹⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 188.

¹⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 188.

Örneğin, “أَمْسِ الدَّابِرُ لَا يَعُودُ”/ *Geçmiş olan dün geri dönmez*” sözcesinde “دُن/أَمْسِ” sözcüğünün zaten geçmişe delalet etmesi bakımından “geçmiş olan/الدَّابِرُ” sözcüğüyle nitelenmesi tekit ifade eder.

Müsnedün ileyhin sıfat alması, müsnedün ileyhi dinleyiciye daha ayrıntılı bir şekilde sunma ve belirgin hale getirme gayeleri, dinleyicinin söylemi anlamasını ve kastedilene ulaşmasını hedef alan gayelerdir. Müsnedün ileyhin izafetle kullanılmasında olduğu gibi bu gayeler, söylemin anlaşılması için konuşur ve dinleyicinin edimbilimsel işbirliği ilkesine bağlı kalmasıyla yakından alakalıdır. Aynı zamanda müsnedün ileyhin sıfat alma yoluyla övülme, yerilme ve tekit edilmesi konuşurun kastına riayet edilen değerlendirmelerdir.

2.1.2.4. Müsnedün İleyhin Tekit Edilmesi

Sekkâkî marife bir müsnedün ileyhin şu gayelerle tekit edilebileceğini söyler:

- Müsnedün ileyhin mecazi anlamda veya hataen kullanıldığı zannının önüne geçmek için:¹⁶⁶

Konuşur bazen müsnedün ileyhi mecazen ya da dalgınlıkla hataen kullanabilir. Bu yüzden dinleyicinin zihninde, konuşurun sözcesini bir hata sonucu dalgınlıkla mı söylediği ya da konuşurun sözcesini gerçek manada kullanıp kullanmadığına dair bazı vehimler oluşabilir. Bundan dolayı konuşur, dinleyicideki bu tür zanları ortadan kaldırmak için müsnedün ileyh olan sözcüğü tekit edebilir. Örneğin, konuşurun sadece “أَعَرَفَ زَيْدٌ زَيْدٌ/ *Bildim*” demesi yeterliyken “أَعَرَفْتُ أَنَا/ *Ben bildim*” demesi gibi. Yine “أَعَرَفَ زَيْدٌ زَيْدٌ/ *Zeyd Zeyd bildi*” ve “أَعَرَفَ زَيْدٌ نَفْسَهُ/ *Zeyd'in kendisi bildi*” cümlelerinde de müsnedün ileyh tekitli bir şekilde gelmiştir. Sekarp 189

- Müsnedün ileyhi dinleyicinin zihnine yerleştirmek için:¹⁶⁷

Sekkâkî müsnedün ileyhi tekit etmenin, “أَعَرَفَ زَيْدٌ زَيْدٌ/ *Zeyd Zeyd bildi*” sözcesinde olduğu gibi bazen sadece müsnedün ileyhi pekiştirme gayesiyle de yapılabileceğini söyler.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 189.

¹⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 189.

¹⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 189.

- Marife bir müsnedün ileyhle genellilik/umum kastedilmediği zannını ortadan kaldırmak için.¹⁶⁹

Örneğin konuşur, “أَعَرَفَنِي الرَّجَالُ/ *Adamlar beni tanıdı.*” şeklinde bir cümle kurduğunda dinleyicinin zihninde, adamların tümünün mü yoksa bazısının mı konuşuru tanıyıp tanımadığı konusunda bir şüphe bulunabilir. Bu şüpheyi ortadan kaldırmak için konuşur, cümlesini “أَعَرَفَنِي الرَّجَالُ كُلَّهُمْ/ *Adamların hepsi beni tanıdı*” şeklinde kurarak müsnedün ileyh olan “adamlar/الرَّجَالُ” sözcüğünü “hepsi/كُلُّ” sözcüğüyle tekit etmiş olur.¹⁷⁰

Cürcânî, konuyu şu örnek üzerinden değerlendirir: Eğer konuşur, bir topluluğun tümünün geldiğinden bahsedecekse “جَاءَنِي الْقَوْمُ/ *Bana topluluk geldi.*” demeyip, “جَاءَنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ/ *Bana topluluğun hepsi geldi.*” der. Cürcânî’ de “كُلُّ” sözcüğünün bu kullanımını dinleyici açısından ele alır. Konuşur, “جَاءَنِي الْقَوْمُ/ *Bana topluluk geldi.*” deyip sözü keserse dinleyici, topluluktan gelmeyenlerin olabileceğini ama konuşurun onları dikkate almayıp belirtmediğini düşünebilir. Ya da topluluktan bir grubun ya da bir kişinin o eylemi gerçekleştirdiği, ama konuşurun genelleştirici bir tavır takındığını düşünebilir. Bu yüzden “جَاءَنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ/ *Bana topluluğun hepsi geldi.*” demek, topluluktan gelmeyen kimsenin olabileceği yönündeki şüpheyi ortadan kaldırmak içindir.¹⁷¹

Sekkâkî, “*Her adam bilgilidir*” كَلُّ رَجُلٍ عَارِفٌ ve “*Her insan canlıdır*” كَلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ cümlelerinin de aynı kategoride olduğunu söylemiştir.¹⁷² Ancak Kazvîni “كُلُّ” lafzının “her” ve “hepsi” anlamında iki farklı kullanımının olduğunu söyleyerek Sekkâkî’nin bu görüşüne karşı çıkmıştır. (كُلُّ) lafzının ilk kullanımı, umûm ifade eden “her” manasındaki kullanımıdır. Nekra bir kelimeye muzaf olarak tesis ifade eder.¹⁷³ حَضَرَ “*Ve* كَلُّ شَيْءٍ فَصَلَّاهُ تَفْصِيلاً” cümlesi buna örnektir. Aynı şekilde كَلُّ رَجُلٍ *Her bir adam geldi.*” cümlesi buna örnektir.

¹⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 189.

¹⁷⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 189.

¹⁷¹ Cürcânî, *Delâilü’l-Î‘câz*, 278.

¹⁷² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 189.

¹⁷³ Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh li Telhîsi’l-Miftâh*, 1/85.

biz *her şeyi* açık açık anlattık.” ayetinde de (كُلُّ) lafzı nekra bir kelime olan (شَيْءٍ) şey kelimesine muzaf olarak umûm ifade etmektedir.

(كُلُّ) lafzının ikinci kullanımı, tekit ifade eden “hepsi” manasındaki kullanımıdır.¹⁷⁴ /حَضَرَ الرِّجَالُ كُلُّهُمْ/ *Adamların hepsi geldi.*” cümlesi buna örnektir. Yine, /سَجَدَ الْمَلَائِكَةُ/ *Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler.*” ayetinde “melekler secde etti” denildiğinde dinleyicinin aklına acaba meleklerin hepsi mi secde etti? diye bir soru gelebilir. O yüzden ayet, “melekler secde etti, hepsi” şeklinde gelerek (كُلُّ) lafzıyla meleklerin hepsinin secde ettiği vurgulanmaktadır.

Müsnedün ileyhın tekit edilmesinin gayeleri, dinleyicinin halinin dikkate alındığı edimsel gayelerdir. Müsnedün ileyhın mecazen veya hataen kullanıldığı ya da müsnedün ileyhın genellilik ifade ettiği zannının önüne geçmek için tekit edilmesi, dinleyicinin yanlış düşüncesini giderip doğru bilgiyi yerleştirmeyi hedefleyen bir yaklaşımdır. Konuşur söylemini kurarken hitabını yönelttiği kişinin durumuna göre uygun dilsel araçlar kullanır. Dinleyicinin zannı, şüpheleri ve inançları söylemde hangi üslupların kullanılacağını belirler. Dinleyicide yanlış bir düşüncenin oluşmasının önüne geçmeyi hedefleyen üsluplardan biri de söylemin tekitli kurulmasıdır.

2.1.2.5. Müsnedün İleyhin Atf-ı Beyânı

Arap dilinde atf-ı beyân kendinden önce gelen kelimeyi açıklayan kelimedir. Örneğin, /قَادَتْ صَدِيقَتُكَ زَيْنَبَ بِالسَّيَّارَةِ/ Arabayı *arkadaşın Zeynep* kullandı.” sözcesinde konuşur, muhatabına arabayı arkadaşının kullandığını söylerken, diğer arkadaşları arasından hangi arkadaşı olduğunu belirtmek için “Zeynep/زَيْنَبَ” diyerek müsnedün ileyh olan “arkadaş/صَدِيقَةٌ” kelimesine açıklık getirmiştir. Sekkâkî, bu konuya şu ayeti örnek verir: لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْنَ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ *“İki tanrı edinmeyin, O tek bir tanrıdır.”*¹⁷⁵ ayetinde “iki tanrı/الْهَيْنَ” sözcüğünden sonra “iki” anlamındaki اثْنَيْنِ kelimesi; “bir ilah

¹⁷⁴ Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh*, 1/85.

¹⁷⁵ en-Nahl 16/51.

/إله/ sözcüğünden sonra “bir” anlamına gelen وَاحِدٌ kelimesi önceki kelimeleri sayı bakımından açıklamak gayesiyle getirilmiştir.¹⁷⁶

Belâgatta bir bildirişimin başarılı olarak sağlanabilmesi, konuşurun dinleyiciyle anlayacağı şekilde açık konuşmasına dayanmaktadır. Arap dilinde söylemde açıklığı ve anlaşılabilirliği artıran üsluplardan biri de atf-ı beyândır. Edimbilimde, Grice’ın sözcenin açık ve anlaşılır olmasını ifade eden *tarz kuralı*, belâgatla ortak bir hedefi taşıyan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı gayeyi taşıyan diğer bir ifade tarzı da Arap dilinde “bedel” konusudur.

2.1.2.6. Müsnedün İleyhin Bedel Alması

Arap dilinde bedel, kendinden önceki kelimeyi açıklayıp pekiştiren kelimedir. Müsnedün ileyh, anlamı pekiştirme, açıklık getirme ve hükmü tekrarlama amacıyla bedel alabilir. “سَلَبَ زَيْدٌ ثَوْبَهُ” / Zeyd’in *elbisesi* alındı.” ve “جَاءَ الْقَوْمُ أَكْثَرُهُمْ” / Kavmin *çoğu* geldi.” sözcelerinde müsnedün ileyh olan “Zeyd/زَيْدٌ” ve “kavim/الْقَوْمُ” sözcükleri, “elbise/ثَوْبٌ” ve “çoğu/أَكْثَرُ” kelimelerini bedel olarak almıştır. İlk cümlede alınma hükmü Zeyd üzerinde değil elbise üzerindedir. Çünkü konuşurun *alındı* diye bahsettiği şey Zeyd’in kendisi değil Zeyd’in elbisesidir. Aynı şekilde ikinci cümlede konuşur, *kavmin çoğu geldi* dediğinde *gelme* hükmü kavmin hepsini mi, yarısını mı kapsıyor belli değildir. Konuşur, sözcesinde “çoğu” kelimesini bedel olarak kullanarak dinleyicinin zihninde oluşabilecek kapalılığı gidermiş olur. Bu yüzden cümledeki *gelme* hükmü “kavmin çoğu” üzerindedir.¹⁷⁷ Sekkâkî, bu konu için şu ayetleri örnek olarak verir:¹⁷⁸

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Bizi *dosdoğru yola* ilet; *nimetine erdirdiklerinin yoluna*.”¹⁷⁹ ayetlerinde ilk olarak, Allah’tan dosdoğru yola iletmesi istenmektedir. Okuyucu olan muhatabın zihninde, dosdoğru yolun ne olduğu konusunda bir soru işareti oluşabileceği için akabinde gelen ayet, bu yolun ne

¹⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 190.

¹⁷⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 190.

¹⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 190.

¹⁷⁹ el-Fâtiha 1/6-7.

olduğunu açıklayarak; nimet verdiklerinin yolunun dosdoğru olduğunu ifade etmektedir.

Müsnedün ileyhin atf-ı beyân ve bedel alması, aynı zamanda dinleyicinin zihnindeki kapalılığı giderme kastı taşıması itibariyle dinleyicinin haline riayeti hedefleyen kullanımlardır. Söylem, konuşurun kastının en açık şekilde dinleyiciye ulaşması için sözcenin farklı üsluplarla kullanılmasını gerektirir.

2.1.2.7. Müsnedün İleyhin Atf-ı Nesak Alması

Arap dilinde atf-ı nesak, atıf harfleriyle iki kelime veya cümleyi birbirine bağlamaya denilmektedir. Sekkâkî, müsnedün ileyhin atf-ı nesak almasındaki gayeleri şöyle sıralar:

- Müsnedün ileyhi dilde ekonomiklik ilkesi gereğince hem muhtasar bir şekilde hem de daha ayrıntılı getirmek için:¹⁸⁰

Örneğin konuşur, Zeyd, Amr ve Halid'in geldiğinden bahsedecekse dilde ekonomiklik ilkesi gereğince sözcesini, “جاءَ زيدٌ وجاءَ عمرو وجاءَ خالدٌ / *Zeyd geldi, Amr geldi ve Halid geldi.*” şeklinde kurmayıp, “جاءَ زيدٌ وعمرو وخالدٌ / *Zeyd, Amr ve Halid geldi.*” şeklinde ifade eder. Böylece konuşur hem sözcesini kısaltmış hem de gelen üç kişinin ismini belirtilerek daha ayrıntılı bilgi vermiş olur.¹⁸¹

- Müsnedi hem muhtasar bir şekilde hem de daha ayrıntılı getirmek için:¹⁸²

Cümlede müsned görevi gören kelimeyi kısaltmak ve aynı zamanda ayrıntılı getirmek için de müsnedün ileyh olan kelime, “hemen, akabinde” anlamında “فَ”, “sonra” anlamında “ثُمَّ”, “hatta, bile, dahil” anlamında “حَتَّى” atıf harflerini alabilir. Örneğin, “جاءَ زيدٌ ثمَّ عمرو ثمَّ خالدٌ / *Zeyd, peşinden de Amr ve Halid geldi*” ve “جاءَ زيدٌ ثمَّ عمرو ثمَّ خالدٌ / *Zeyd, sonra Amr, sonra da Halid geldi*” cümleleri gibi.¹⁸³

İbnü'l Esîr, atıf harfi olan “فَ” ve “ثُمَّ” harfleri için zamansal farklılığa dikkat çeker. “فَ” bir şeyin art arda yapıldığını ifade ederken, “ثُمَّ” atıf harfinin ise terahhî yani

¹⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 190.

¹⁸¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 190.

¹⁸² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 190.

¹⁸³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 190.

mühlet, süre anlamını içerdiğinden bir müddet geçtikten sonrayı ifade etmek için kullanıldığına dikkat çeker.¹⁸⁴ Dolayısıyla Zeyd'in, Amr'ın ve Halid'in gelişleri hakkında dinleyiciye bilgi vermek isteyen konuşur, sözcisini bu kişilerin gelişlerindeki zamansal farklılığı dikkate alarak kurar. İlk cümlede “ف” atıf harfî, Amr ve Halid'in Zeyd'in hemen akabinde geldiğini ifade ederken “نم” atıf harfî, Zeyd'den bir zaman sonra Amr'ın geldiğini ondan da bir zaman sonra Halid'in gelme eylemini gerçekleştirdiğini ifade eder. Her ikisinde de ilk gelen Zeyd, ikinci ve üçüncü Amr ve Halid olmasına rağmen cümlelerde zamansal farklılık vardır. Görüldüğü üzere Arap dilinde konuşurun kastı, söylem üzerindeki inceliklerle ortaya konulmaktadır.

Dil alimlerine göre “حَتَّى” atıf harfî ise “حَتَّى” dan sonraki kelimenin önceki kelimenin kapsamında olması gerektiği şeklinde bir incelik taşımaktadır. Burada şöyle bir soru ortaya çıkar. Eğer “حَتَّى” dan sonraki kelime önceki kelimeye dahilse neden özel olarak o isim cümlede belirtilir? Böyle bir durumda konuşurun zihninde mevcut olan bilgi ve kasıt ön plana çıkar. Örneğin, konuşur, muhatabına kavmin geldiğini bahsederken gelmesini beklemediği bir kişiyi şöyle ifade eder: “جَاءَ الْقَوْمُ حَتَّى خَالِدٍ / *Kavim hatta Halit de geldi.*”¹⁸⁵ Halit'in o topluluğa dahil olmasına rağmen onun adını özel olarak zikretmesi, konuşurun zihninde var olan bilgiyle ilgilidir. Bu yüzden konuşurun kastı, beklentisinin tersine bir durumun gerçekleştiğini ifade etmektir.

Sekkâkî'nin “حَتَّى” atıf harfîyle, konuşurun beklentisinin aksinin ifade edilmesinden bahsettiği bu nokta, Grice'ın sezdirim teorisinde değindiği geleneksel/uzlaşımsal sezdirim kapsamında işlenmektedir. Belirli sözlüksel öğelerle yapılan sezdirimin bu türünde, Sekkâkî'nin bahsettiğiyle aynı doğrultuda “حَتَّى” harfinin, konuşurun beklentisinin tersine gerçekleşen bir durumu sezdirdiği ifade edilir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Ziyâeddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*, thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nehdatu Mısır, ts.), 2/228.

¹⁸⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 190.

¹⁸⁶ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 78.

Sekkâkî “حَتَّى” atıf harfinin tedricîlik manasının da olması gerektiği üzerinde durur. Ebû Nüvâs’a ait şu beyiti örnek verir:¹⁸⁷

وَكُنْتُ فَتًى مِنْ جُنْدِ إِبْلِيسَ فَارْتَقَى بِي الْحَالُ حَتَّى صَارَ إِبْلِيسُ مِنْ جُنْدِي

“Ben, İblis’in ordusunda bir gençtim; öyle bir duruma geldim ki, **artık** İblis benim askerim oldu.”

Şair “حَتَّى” atıf harfiyle, İblis’in ordusunda askerken, İblis’in onun askeri hale gelmesinin bir anda değil yavaş yavaş, basamak basamak gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Konuşur sözcesini oluştururken her zaman dış gerçeklikte olayların gerçekleşme sırasına uymaz. Yukarıdaki beyitte meydana gelen şeyin gerçekleşme sırası, dış gerçeklikle uyumluyken konuşur kendi zihninde olayların sırasını değiştirebilir. Bu durum konuşurun zihninin bazı sözce oluşumlarındaki merkezi rolüne işaret eder.

- Dinleyiciyi hatadan doğruya çevirmek için:¹⁸⁸

Örneğin dinleyici, konuşurun yanına gelen kişinin Zeyd değil de Amr olduğunu ya da ikisinin birlikte geldiğini zannediyorsa; konuşur ona, “جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُو” / *Bana Amr değil, Zeyd geldi.*” der. Böylelikle cümleye olumsuzluk anlamı veren “لَا” atıf harfiyle dinleyicinin zihnindeki yanlış bilgi düzeltilmiş olur. Ya da gelen kişi hakkındaki yanlış bilgiyi düzeltmek için sözce “fakat, lakin” anlamındaki “لَكِنْ” atıf harfiyle, “مَا جَاءَنِي زَيْدٌ” / *Bana Zeyd gelmedi lakin Amr geldi.*” şeklinde söylenebilir.¹⁸⁹

- Hükmü bir müsnedün ileyhten alıp başka bir müsnedün ileyhe döndürmek için:¹⁹⁰

Örneğin, “جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرُو” / *Bana Amr, yok yok bilakis Zeyd geldi.*” cümlesinde konuşur, ilk olarak ona Amr’ın geldiğini söyleyerek gelme hükmünü Amr’a vermiştir.

¹⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

¹⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

¹⁸⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

¹⁹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

Hemen ardından “bilakis” anlamına gelen “بَلْ” atıf harfiyle cümledeki gelme hükmünü Zeyd’e çevirmiştir.¹⁹¹

- Konuşur kendisi şüphe içindeyse ya da dinleyiciyi şüphelendirmek istiyorsa:¹⁹²

Konuşur, söyleyeceği şeyden emin değil ve bir tereddüdü varsa ya da sözünü söyleyeceği kişiden saklıyorsa, “veya/ya da” anlamına gelen “أَوْ”, “ya...ya da” anlamına gelen “إِمَّا” atıf harflerini kullanarak sözcesini kurabilir. Her iki atıf harfi aynı anlamı taşısa da, sözcede hangisinin kullanılacağını konuşurun durumu belirler. Örneğin, konuşurun yanına kimin geldiğini muhatabına söylemekten kaçınması halinde, “جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرُو” / *Bana Zeyd ya da Amr geldi*” demesi gibi. Ya da konuşurun kendisi gelen kişinin kim olduğu konusunda tereddüt taşıyorsa, “*Bana ya Zeyd ya da Amr geldi*” demesi gibi.¹⁹³ İlk cümlede konuşur, net bilgi vermek istemediği için cümlenin ortasında fikir değiştirip “gelen kişi Zeyd’de olabilir Amr’da” anlamını taşıyan bir ifade oluşturur. İkinci cümlede ise konuşur gelen kişiden emin olmadığı için en başta bu tereddüte odaklanarak bir ifade oluşturur.

- Müsnedün ileyhi açıklamak için:¹⁹⁴

Konuşur, müsnedün ileyh olan kelimeyi açıklamak istediğinde “yani” anlamına gelen “أَيْ” atıf harfini kullanabilir. Örneğin, “جَاءَنِي أَخُوكَ أَيْ زَيْدٌ” / *Kardeşin, yani Zeyd geldi.*” sözcesinde müsnedün ileyh olan “kardeşin/أَخُوكَ” sözcüğünün ardından “أَيْ” atıf harfi getirilerek, konuşurun hangi kardeşinden bahsettiği dinleyiciye açıklanmıştır.¹⁹⁵

Müsnedün ileyhin atf-ı nesak alma gayeleri konuşur, dinleyici ve hitabın yapısıyla alakalı çeşitli edimsel özellik taşıyan gayelerdir. Aynı zamanda bu gayelerde, Grice’ın işbirliğinin ilkesinde koyduğu konuşma kurallarının izleri gözüktür. Söylemi kısa tutarak müsnedün ileyhin ve müsnedin hem muhtasar hem de ayrıntılı kullanılması, işbirliği ilkelerinden *nicelik kuralı*yla ilişkilidir. Aynı şekilde sözcenin hükmünü bir müsnedün ileyhten alıp diğerine verme gayesi dinleyiciye doğru bilgi verme açısından *nitelik kuralı*yla bağlantılıdır. Bunun yanı sıra dinleyiciyi

¹⁹¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

¹⁹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

¹⁹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

¹⁹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

¹⁹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 191.

şüphelendirmek için atıf harfi kullanılması ise konuşurun doğru bilgi vermesini hedefleyen *nitelik kuralının* ihlal edildiği gayelerden biridir. Nitekim konuşur, doğruluğuna inanmadığı bir konuda söz söyleyerek iletişimin başarılı bir şekilde gerçekleşmesini önlemiştir. Bu açıdan edimbilimsel işbirliğinin ihlali konusuyla ilişkilendirilebilir. Müsnedün ileyhi atıf harfi yoluyla daha açık bir hale getirme gayesi ise, işbirliği ilkesinin *tarz kuralıyla* bağlantılıdır. Bunların yanı sıra konuşurun sadece dinleyiciyi şüphelendirmek için değil de kendisinde şüphe ve tereddüt emareleri bulunması gayesiyle atıf harfini kullanması, konuşurun durumuyla; dinleyicinin zihnindeki bilgiyi düzeltme gayesi ise dinleyicinin haliyle ilgili edimbilimsel gayelerdir.

2.1.2.8. Müsnedün İleyhin Fasl Zamiri Alması

Konuşur müsnedi, müsnedün ileyhe tahsis etmek istiyorsa müsnedün ileyh fasl zamiri alabilir. Örneğin, konuşurun, bir başkasının değil de Zeyd'in gittiğini söyleyecekse, “زَيْدٌ هُوَ يَذْهَبُ”/Sadece Zeyd gidiyor.” demesi gibi.¹⁹⁶

2.1.2.9. Müsnedün İleyhin Nekra Gelmesi

Müsnedün ileyhin nekra/belirsiz olarak geldiği yerleri Sekkâkî şöyle sıralar:

- Makam, şahıs veya çeşit bakımından teklik bildirme makamıysa:¹⁹⁷

Örneğin konuşurun, bir kişinin geldiğinden bahsetmek kastıyla “جَائِي رَجُلٌ”/ Bana bir adam geldi” sözcüğüyle, “adam/رَجُلٌ” sözcüğünü nekra kullanması gibi.¹⁹⁸

- Makam, müsnedün ileyhi marife olarak getirmeye uygun bir makam değilse:¹⁹⁹

Konuşur, müsnedün ileyle ilgili onun sadece bir adam olduğu bilgisi gibi sınırlı bir bilgiye sahipse ya da onu tanınamazlıktan gelerek müsnedün ileyhin sadece cinsini biliyormuş gibi davranmak maksadıyla müsnedün ileyhi nekra getirebilir. Arap dilinde bilip de bilmemezlikten gelmeyi ifade eden bu söz sanatına tecâhül denir. Örneğin bu, Muhammed (s.a.v) hakkında onun bir adam olduğundan başka bilgileri yokmuş gibi

¹⁹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 191.

¹⁹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 191.

¹⁹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 191.

¹⁹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 192.

davranan inkarcıların ifadelerindeki tecâhülde görülür:²⁰⁰ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يَبْتَغِيكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ

مَمَرٍ أَنْتُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ “Çürüyüp paramparça olduğunuzda yeni bir yaratılışa konu olacağınızı iddia eden **bir adam** gösterelim mi size?”²⁰¹

- Müsnedün ileyhin büyüklüğünü ve küçüklüğünü ifade etmek için:²⁰²

Müsnedün ileyhi muhataba tarif etmeye mâni bir durum varsa veya müsnedün ileyhin büyüklük ve küçüklüğünü dinleyiciye tarif etme imkânı yoksa müsnedün ileyh nekra getirilebilir. Örneğin, وَلَقَدْ مَسَّاهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ “Andolsun, onları rabbinin azabından (küçük) **bir esinti** yoklasa”²⁰³ ayetinde müsnedün ileyh olan “bir esinti/نَفْحَةٌ” sözcüğü, nekra kullanılarak esintinin küçüklüğüne dikkat çekilmiştir.²⁰⁴

- Korkutma ve yüceltme ifade etmek için:²⁰⁵

Müsnedün ileyhin nekra kullanılmasıyla korkutma ve yüceltme manası da ifade edilebilir. Örneğin, فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ “Allah ve resulü tarafından size (korkunç, büyük) **bir savaş** açıldığını bilin.”²⁰⁶ ayetinde “بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ” sözcüğünün marife değil de nekra olarak gelmesi savaşın korkunçluğunu ve büyüklüğünü muhataba aktarma gayesi taşımaktadır.²⁰⁷

Sekkâkî, müsnedün ileyhin nekra geldiği durumlardan bahsederken makama uygunluğa değinir. Edimbilimin temel inceleme alanlarından olan makam, belâgatta söylemin makamın gerektirdiğine göre düzenlenmesine riayet edilmesi olarak kendini gösterir. Ayrıca müsnedün ileyhin nekra kullanılmasıyla, büyüklüğünü ve küçüklüğünü ya da korkunçluğunu ve yüceliğini ifade etme gayeleri, Sekkâkî'nin konuşurun kastını dinleyiciye iletirken yararlandığı söylem tarzları üzerindeki incelemeleridir.

²⁰⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 192.

²⁰¹ Sebe' 34/7.

²⁰² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 193.

²⁰³ el-Enbiyâ 21/46.

²⁰⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 193.

²⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 193.

²⁰⁶ el-Bakara 2/279.

²⁰⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 193.

2.1.2.10. Müsnedün İleyhin Muktezâ-yı Zâhirin Aksine Kullanılması

Konuşurun bir bildirişim esnasında muhatapta istediği faydayı gerçekleştirmek için kullandığı üsluplarından biri de, müsnedün ileyhi muktezâ-yı zâhirin aksine kullanmasıdır. Bir sözcede zâhirin gerektirdiğinin aksine kullanımı ifade eden bu üslup, belâgatta zamir kullanılması gereken yerde ism-i işaretin ya da açık ismin, açık ismin kullanılması gereken yerde zamirin kullanılması, birinci tekil ve çoğul zamir yerine açık ismin kullanılması ve sözcede bir üsluptan diğer üsluba geçilmesi olarak karşımıza çıkar.

2.1.2.10.1. Zamir Yerine İsm-i İşaretin Kullanılması

Müsnedün ileyhi aşikâr kılmak için zamir yerine ism-i işaret kullanılabilir. Sekkâkî, müsnedün ileyhin aşikâr kılınmak istenmesini şu gayelere bağlar:

- Sözcede eşsiz ya da beklenmedik bir durumu ifade etmek için:²⁰⁸

Örneğin, İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 913) nisbet edilen şu beyitte, müsnedün ileyhin garip ve benzersiz bir durumda olduğuna dair bir kullanım görülür:²⁰⁹

كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَعْيَتْ مَذَاهِبُهُ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرْزُوقًا

هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالَمَ النَّحْرِيرَ زَنْدِيقًا

“Nice akıllı kişiler vardır ki geçim yolları ona zor gelmiştir

Nice de katmerli cahil vardır ki rızık verildiğini görürsün.

Evhamları/akılları hayrete düşüren budur.

Bu durum büyük alimleri zındık yapmıştır.”

Yukarıdaki beyitte insanların beklentilerine uymayan, insan mantığının tersine işleyen bir durumu aşikâr kılarak dikkat çekmek amacıyla ism-i işaret kullanılmıştır.

- Dinleyiciyi küçük düşürmek, onunla alay etmek kastıyla ortada olmayan bir şeyi varmış gibi göstermek için:²¹⁰

²⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 197.

²⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 197.

²¹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 197.

Örneğin, kör bir kimsenin muhatabına, “/ تَشْهَدُ أَنَّ زَيْدًا ضَرَبَنِي؟ / Zeyd’in beni dövdüğüne şahitlik eder misin?” diye sorması üzerine muhatabın ona -onu döven kişi körün yanında olsun ya da olmasın- “نَعَمْ ذَلِكَ الَّذِي فِي جَانِبِكَ” / Evet, şu, senin yanındaki.” demesi gibi. Muhatabın amacı işaret ismi kullanarak kör kişiyle alay etmektir.²¹¹

- Bir şeyin gözle görülecek kadar somut bir şey haline geldiğini iddia etmek için.²¹²

Örneğin, ‘Uliyye bintü’l-Mehdî’ye (ö. 825) ait bir beyitte böyle bir kullanım görülür.²¹³

تَعَالَتْ كَيْ أَشْجَى وَمَا بِكَ عِلَّةٌ تُرِيدِينَ قَتْلِي، قَدْ ظَفَرْتَ بِذَلِكَ

“Beni üzme için hasta olmadığın halde hasta gibi göründün

Beni öldürmek istiyorsun bunu da başardın.”

Şair yukarıdaki beyitte sözcesini “/ قَدْ ظَفَرْتَ بِهِ / onu başardın” şeklinde zamir ile kurmayıp “/ قَدْ ظَفَرْتَ بِذَلِكَ / bunu başardın” diyerek ism-i işaret kullanarak bitirmektedir. “Bu/ذلك” ism-i işaretiyle gönderimde bulunduğu kelime, *beni öldürmek* anlamındaki (قَتْلِي) kelimesidir. İşaret isimleri, somut bir varlığı gösteren sözcükler oldukları için şair, bu kullanımıyla ölümünün sanki gözle görülen bir durum olduğunu anlatmak istemektedir.²¹⁴

Bunların yanı sıra belâgatta dinleyicinin soyut ve somut şeyleri birbirinden ayırt edemeyecek derecede akılsız olduğunu kastetmek ve dinleyicinin soyut şeyleri somut şeyler gibi algılayabilen yüksek bir zekaya sahip olduğunu ifade etmek için de zamir yerine işaret ismi kullanılabilmektedir.²¹⁵

Sekkâkî, sözcüde zamir yerine ism-i işaretin kullanılma gayelerinden bahsederken edimbilimsel gayelere değinmiştir. Konuşurun bu üslupla beklenmedik bir durumu ifade etme, dinleyiciyi küçük düşürmek kastıyla ortada olmayan bir şeyi

²¹¹ Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh li Telhîsi’l-Miftâh*, 1/112.

²¹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 197.

²¹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 197.

²¹⁴ Eyup Akşit, “Kur’ân-ı Kerîm’in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi ve Bunun Nedenleri”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVIII (2018), 71.

²¹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 197.

varmış gibi gösterme ve bir şeyin gözle görülecek kadar somut bir şey haline geldiğini iddia etme gayeleri, konuşurun kastıyla bağlantılı gayelerdir. Bunun yanı sıra dinleyicinin akılsızlığını ya da zekiliğini ifade etme gayesiyle ism-i işaretin kullanıldığı yerler ise dinleyicinin haline odaklanan söylemlerdir.

Zamirler, işaret isimleri, zaman ve mekan zarfları, edimbilimde mercisi belli olmayan ancak bağlam içerisinde belirlenebilen unsurlar olarak “gösterim” olarak isimlendirilir. Basitçe gösterim, sözcenin bağlamının dilbilimsel araçlarla kodlanmasıdır. Diller bağlamı çeşitli dilbilgisel araçlarla işaretler. Gösterim, kişi, zaman ve mekan gösterimi şeklinde tasnif edilebilir. Buna göre Arap dilinde muktezâyı zâhirin aksine oluşturulan sözceler örneğin, açık isim gelmesi gereken yerde zamir getirilmesi ya da tersi, bir gösterim olarak kullanıcının çeşitli dilsel stratejileri ile ilgilidir. Bu durum Arap belâgatında zamir kullanılması gereken yerde ism-i işaretin ya da açık ismin, açık ismin kullanılması gereken yerde zamirin kullanılması veya birinci tekil ve çoğul zamir yerine açık ismin kullanılmasının gayeleri üzerinde durularak derinlemesine ele alınır.

2.1.2.10.2. Açık İsim Yerine Zamir Kullanılması

Sözcede, lafzen ya da takdiren açık bir isim geçmemesine rağmen müsnedün ileyh zamir olarak da getirilebilir. Örneğin, Arapların kullandığı şu cümlelerde müsnedün ileyh açık isim yerine zamir olarak gelmektedir:

“نَعَمْ رَجُلًا زَيْدٌ / *Zeyd ne güzel bir adamdır.*” cümlesinde (نَعَمْ) fiilinin fâili “هو/o” gizli zamiridir. Cümlede (رجلاً) temyiz, (زيد) ise mübtedadır. Dolayısıyla (هو) zamirinin göndergesi yoktur. Aslolan fâilin açık isim şeklinde gelerek cümlenin “نَعَمْ الرَّجُلُ / *Ne iyi adam.*” şeklinde olması gerekir. Yine “بُئْسَ رَجُلًا عَمْرُو / *Amr kötü bir adamdır.*” cümlesinde (بُئْسَ) fiilinin fâili (هو) “o” gizli zamiridir ve göndergesi yoktur. Yukarıdaki diğer cümle gibi fâilin açık isim şeklinde gelerek cümlenin “بُئْسَ الرَّجُلُ / *Ne iyi adam.*” şeklinde olması gerekir.²¹⁶

²¹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 197.

Aynı şekilde Sekkâkî, cümledeki durumun dinleyicinin zihninde iyice yerleşmesi için Arapların, cümlelerin başında şe'n zamirlerini kullandıklarını söylemektedir. Örneğin, “الشَّأْنُ زَيْدٌ عَالِمٌ”/[O], *Zeyd alimdir*” sözcesinin aslı “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ”²¹⁷ *De ki: O, Allah, tektir.*”²¹⁸ şeklindeki ayet aslında “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” *De ki: “Durum şu ki, Allah, tektir”* şeklindedir.

2.1.2.10.3. Zamir yerine açık isim kullanılması

Müsnedün ileyh, zamir olarak gelmesi gereken yerde çeşitli gayelerden ötürü açık isim olarak da kullanılabilir. Sekkâkî, bu tür kullanımın pekiştirme gayesinden bahseder. Arap dilinde, bir isim cümlede açık olarak geçtikten sonra aynı isim tekrar kullanılmak istendiğinde, isim yerine zamir kullanılarak ifade edilir. Örneğin; “قُلْ هُوَ اللَّهُ”²¹⁹ *De ki: O, Allah, tektir. Allah sameddir.*”²¹⁹ şeklindeki ilk ayette “Allah/اللَّهُ” ismi açık bir şekilde kullanılmıştır. Ancak ikinci ayette, bu ismin anlamını pekiştirmek ve vurgulamak amacıyla müsnedün ileyh olan “Allah/اللَّهُ” lafzı, zamir yerine açık bir isim olarak tekrar kullanılmıştır. Böylece, birinci ayette kendisinden benzeri olmayan tek olarak bahsedilen Allah, ikinci ayette de aynı güçlü vurguyla ifade edilmiştir.²²⁰

2.1.2.10.4. Birinci Tekil ve Çoğul Zamir Yerine Açık İsim Kullanılması

Müsnedün ileyh, birinci tekil ve çoğul zamir yerine açık isim olarak gelebilir. Bu üslup, konuşur veya dinleyicinin korku, saygı ve itaat gibi duygularını harekete geçirerek sözlerin ve emirlerin daha etkili bir şekilde yerine getirilmesini sağlayan dilsel bir kullanımdır. Sekkâkî, bir halifenin tebaasına bir şey emrederken “أَنَا أَرْسَلُكُمْ لَكِ”

²¹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 198.

²¹⁸ el-İhlâs 112/1.

²¹⁹ el-İhlâs 112/1-2.

²²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 198.

Ben sana söylüyorum.” demesi yerine “أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَرْسُمُ لَكَ / *Emiru’l-müminin sana söylüyor.*” demesini bu tür kullanıma örnek olarak gösterir. Halife bu ifadesiyle, sözcesini yönelttiği kişinin, sözüne saygı duymasını sağlayarak isteğini itirazsız bir şekilde yerine getirmesini amaçlar. Aynı şekilde konuşur, *ben sana yalvarıyorum* demek yerine *esirin sana yalvarıyor* diyerek muhatabından merhamet umduğunda, sözünün daha samimi ve etkili olmasını amaçlar. Bu dil üslubu, iletişimdeki otorite ve hürmet unsurlarını vurgulayarak, konuşmacının sözünün önemini ve ciddiyetini artırır.²²¹

Sekkâkî’nin bildirişimde saygı ve hürmet unsurlarını vurgulaması, edimbilimde nezaket/incelik ilkesiyle yakınlık gösterir. Dilbilimci Robin Lakoff tarafından ortaya atılan, Goffman ve Brown ile Levinson’un geliştirdiği edimbilimsel nezaket ilkesi, konuşma tarafları arasındaki ilişki ve iletişimde tarafların birbirine daha nazık ve saygılı olmasını hedefleyen ve bu saygı ifadelerini inceleyen bir ilkedir. Nezaket ilkesinin, hem konuşurun hem de dinleyicinin sosyal kimliğini güçlendirmek amacıyla söylemi şekillendirmeye odaklanması, belâgatta birinci tekil ve çoğul zamir yerine açık ismin kullanıldığı bu üslup gibi farklı kullanımlarda kendini göstermektedir.

2.1.2.10.5. İltifat Üslubu

Arap dilinde çokça kullanılan iltifat üslubu, belâgat ilminin meânî konularından olup, mütekellim, muhatap ve gâip sigalarında, birinden diğerine geçişler yapılan bir üsluptur. İltifat üslubunun “Arapça’nın cesareti” olarak isimlendirildiğini söyleyen İbnü’l Esîr, cesaretli bir adamın kimsenin yapamadığı şeyi yapması gibi sözdeki iltifatın da bunu yaptığını vurgulayarak dillerden sadece Arapçanın iltifat üslubuyla ilgilendiğinin altını çizer.²²²

Sekkâkî, bir üsluptan diğerine geçiş yapılmasını ifade eden iltifat üslubunun, konuşurun sözünün dinleyici üzerinde tesirini artırması ve dinleyicinin sözü daha

²²¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 198.

²²² İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/168.

dikkatli bir şekilde dinlemesini sağladığını söyleyerek²²³ bu üsluba dair şu beyitleri örnek verir:²²⁴

بَانَتْ سَعَادُ فَأَمْسَى الْقَلْبُ مَعْمُوداً وَأَخْلَفْتِكَ ابْنَةُ الْحَرِّ الْمَوَاعِيدَا

“*Suâd gitti, kalbim hüzne battı,
Sana verdiği sözleri tutmadı.*”

Rebîa b. Makrûm’a (ö. 637) ait yukarıdaki beyitte ayrılık acısının kendisine verdiği hüzünden bahseden şair, sevgilisi için “*أَخْلَفْتَنِي / Bana verdiği sözleri tutmadı.*” demek yerine “*أَخْلَفْتِكَ / Sana verdiği sözleri tutmadı.*” diyerek mütekellim (أنا) sigasından muhatap (أنت) sigasına geçiş yapmıştır.

İltifat, Avf b. Ahves’e ait beyitte şöyle kullanılır:²²⁵

لَهْدَمْتُ الْحِيَاضَ فَلَمْ يُغَادِرْ لِحَوْضٍ مِنْ نَصَائِبِهِ إِزَاءُ
لِخَوْلَةٍ إِذْ هُمْ مَغْنَى، وَأَهْلِي وَأَهْلُكَ سَاكِنُونَ وَهُمْ رِيَاءُ

“*Havle’nin havuzları yıkıldı. Ancak taşlar, oluk dâhil, havuzdan ayrılmadı.
Bir vakit onlar -Havle ve ailesi- orada oturuyorlardı. Benim ve **senin** (Havle)
ailen yan yana otururdu.*”

Şair üçüncü mısrada Havle ve ailesinden gâip (هُم) sigasında bahsederken dördüncü mısrada sözcesini, Havle sanki karşısındaymış gibi onu muhatap alacak şekilde kurmuştur. Dolayısıyla beyitte, “*أَهْلُهَا / onun ailesi*” yerine “*أَهْلُكَ / senin ailen*” denilerek iltifat üslubu kullanılmıştır.

İmruülkays’ın (ö. 540) bir beyitinde, iltifat üslubunu her mısrada kullandığı görülmektedir:²²⁶

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْأَمْدِ وَنَامَ الْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ

²²³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 199-200.

²²⁴ Rebîa b. Makrûm ed-Dabîy, *Dîvânü Rebîa b. Makrûm ed-Dabîy*, thk. Temâdur Abdulkâdir Feyyâz Harşûf (Beyrut: Dâru Sâdir, 1999), 28.

²²⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 200.

²²⁶ Şürrâb, *Şerhu’ş-Şevâhidi’ş-Şi’riyye*, 1/285.

وَبَاتَ وَبَاتَ لَهُ لَيْلَةً كَلِيلَةَ ذِي الْعَائِرِ الْأَرَمَدِ

وَذَلِكَ مِنْ نَبِيٍّ جَاءَنِي وَخَبَرْتُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ

“Esmud’da **gecen** uzadı, bitmek bilmedi,

Gamsızlar uyudu sen uykusuz kaldın.

Gözü iltihalı bir hasta misali, ne **uyuyabildi(m)** ne gece.

Hepsi, Ebu’l-Esved’den **bana gelen** o haberin yüzünden.”

Şair beyitinde kendi halinden bahsetmesine rağmen ilk mısırada, sanki muhatabından bahsedermiş gibi sözcesini “لَيْلَةً / benim gecem” şeklinde değil “كَلِيلَةَ / *senin gecem*” olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla mütekellim sigasından muhatap sigasına geçiş yapmıştır. İkinci mısırada, yine kendi uykusundan bahsederken “وَذَلِكَ / *uyudum*” demeyip başkasından bahsedermiş gibi “وَأَبِي الْأَسْوَدِ / *uyudu*” diyerek mütekellim sigasından gâip sigasına geçmiştir. Üçüncü mısırada ise, beytin genelinde başka birine hitap edildiği için aynı üslub beklenmesine karşılık şair, iltifat üslubuyla dinleyiciyi etkilemek amacıyla sözü kendisine çevirerek mütekellim sigasına geçmiştir. “وَأَبِي الْأَسْوَدِ / *ona geldi*” demek yerine “وَأَبِي الْأَسْوَدِ / *bana geldi*” sözcesini kullanmıştır.

Sekkâkî, İmruülkays’ın bu üslubu her mısrasında kullanmasının sebebinin, aldığı haberin korkunçluğuyla ilgili olabileceğini, bu yüzden şairin hissettiği derin acıyı, muhatabına aynı duyguyla hissettirmeyi amaçlamış olabileceğini söyleyerek üç farklı ihtimal üzerine açıklamada bulunmuştur. Bu yorumlardan biri şu şekildedir: İlk mısırada, şairin yaşadığı acı verici olay karşısında deyim yerindeyse aklı başından gitmiş ve dilinden gayri ihtiyari sözler çıkmıştır. Bu yüzden Sekkâkî, şairin sözcesini mütekellim sigasında kurmayı düşünemediğini ifade etmektedir. İkinci mısraya geçtiğinde şair aklı başına gelmeye başlayıp durumu idrak ettiğinde, nefsinin yanında bulamadığı için ona hitap edercesine (*o*) *uyudu* diyerek gâip sigasıyla kendisine hitap etmiştir. Üçüncü mısırada ise Sekkâkî, içinde bulunduğu durumu idrak eden şairin tüm bu söylediklerinin kendisine ait haller olduğunu ifade ettiğini söylemiştir.²²⁷

²²⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 203-204.

*Gerçekten ben göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın hepinize gönderdiği elçisiyim. O'ndan başka tanrı yoktur. O hayat verir ve öldürür. Öyleyse Allah'a ve ümmî peygamber olan elçisine -ki o Allah'a ve O'nun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”*²³² ayetinde ilk olarak Peygamber'in (s.a.v) kavmine söylemesi istenilen, “اِنِّى رَسُوْلُ اللّٰهِ/ Ben Allah'ın elçisiyim.” sözcesinden sonra ayetin devamında “اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِىْ/ Allah'a ve bana iman edin.” demesi istenilmeyip, sözcesini “اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ/ Allah'a ve elçisine iman edin.” şeklinde kurması istenilmiştir. Ayette mütekkellim sigasından gâip sigasına geçilmesi, kendisine iman edilip uyulması gereken peygamberin vasıflarının sadece ona ait olmadığını ifade etme ve ona karşı oluşacak taassub ithamından kaçınma kastı içermektedir.²³³ İbnü'l Esîr'in bu örnekleri, iltifat üslubuna verdiği örneklerden yalnızca birkaç tanesidir. O, örneklerinde iltifat üslubunun dinleyici üzerindeki etkisiyle ve dinleyicinin konuşurun kastını nasıl algıladığıyla ilgilenmiştir.

İbnü'l Esîr, Sekkâkî'nin aksine iltifat üslubunu söyleme katkısı bakımından daha geniş skalada ele almıştır. İltifat üslubunun yapılan eylemi ya da söylenilen sözü kötülemek veya büyüklüğüne dikkat çekmek, muhatabı yüceltmek gibi gayelerinin yanı sıra bunlarla sınırlı kalmadığını vurgulamıştır. Onun, bu gayelerin ötesinde iltifat üslubunun konuşurun kastına göre farklı anlamlar ihtiva ettiği ve konuşurun kastının çeşitlenmesiyle, bu üslubun gayelerinin de çeşitlendiği üzerinde durması, edimbilimin temel konularından konuşurun kastına odaklandığını göstermektedir.

Mütekkellim, muhatap ve gâip sigalarında birinden diğerine geçişler yapıldığı bu üslup, örtük sözler meydana getirir. Her bir geçiş, söylemin manasının çeşitlenmesine ve bu çeşitliliğin edimbilimsel örtük sözler ifade etmesine sebep olur. İbnü'l Esîr'in yukarıda bahsettiği çeşitli anlamlar söylemin bulunduğu bağlama göre örtük gayeler taşır. Nitekim söylemde birinden diğerine geçiş yapıldığı zamir çeşitliliği, zamirin referansında tereddüt ve şüpheye yol açar. Bu da manaların ve gayelerin farklılaşmasına ve örtük sözlerin gerçekleşmesine sebep olur.²³⁴

²³² el-A'râf 7/158.

²³³ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/179.

²³⁴ Nuayme Ya'murân, “Tecelliyyâtu'l-Bu'di'd-Dımnî li'l-Hitab 'inde 'İbnü'l-Esîr'”, *el-Hitâb* 12/1 (2018), 74.

2.1.3. Müsnede Ait Haller

Belâgatçılar müsnedün hallerinin tahlilinde ve gerekçelerinde, söylemin konuşur, dinleyici ve bağlam unsurlarına önem vererek edimbilimsel analizler gerçekleştirmiştir. Belâgatta müsnedün halleri; müsnedün cümle içerisinde zikredilmesi veya hazfedilmesi, isim, fiil ve zarf olarak kullanılması, müfret olması, takyid edilmesi veya takyid edilmemesi, nekra veya marife olarak kullanılması bakımından incelenmiştir.

2.1.3.1. Müsnedin Cümle İçerisinde Zikredilmesi

Cümlede müsnedün ileyh zikredildiğinde müsned olan kelime dinleyicinin zihninde belirmiyorsa, konuşur ve dinleyici arasındaki iletişimin en iyi şekilde sağlanması için müsnedin cümle içerisinde zikredilmesi gerekir. Sekkâkî, müsnedin cümle içerisinde zikredilme gayelerini şöyle sıralar:

- Bilgiyi akıllara yerleştirmek için:²³⁵

Konuşur, sözcesinin dinleyicinin zihninde iyice yerleşmesini, pekişmesini amaçlayarak müsnedi sözcesinde zikredebilir. Örneğin, وَلَمِّنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ “Kendilerine “Gökleri ve yeri kim yarattı?” diye sorsan tereddüt etmeden, “Onları sonsuz güç ve ilim sahibi **yarattı**” diyeceklerdir.”²³⁶ ayeti yukarıda müsnedin hazfedilmesi bahsinde geçen Lokmân suresinin 25. ayetiyle oldukça benzemektedir. Her iki ayette de muhataba “Gökleri ve yeri kim yarattı?” sorusuyla hitap edilmiştir. Ancak Lokmân suresinde, aynı soru muhataplar tarafında müsned(fiil) zikredilmeden sadece “Allah” şeklinde cevaplanmıştı. Zuhruf suresinde ise aynı soruya, muhataplar “Sonsuz güç ve ilim sahibi **yarattı**” şeklinde müsnedi(fiil) zikrederek cevap vermişlerdir. Sadece “sonsuz güç ve ilim sahibi” şeklinde cevaplanması mümkünken yaratma eyleminin tekrar zikredilmesi, sözcenin pekiştirilmesi ve böylelikle dinleyicide bilginin iyice yerleşmesi gayesiyledir.

- Dinleyicinin aklının kılığını ima etmek için:²³⁷

²³⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 207.

²³⁶ ez-Zuhruf 43/9.

²³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 207.

Konuşur dinleyenin, sözünü anlamayacağını düşündüğü için onun aptallığını ima etmek gayesiyle müsnedi sözcesinde zikredebilir. Örneğin, “مَنْ أَسْتَاذُ الدَّرْسِ / *Dersin hocası kim?*” diye soru soran birine “أَسْتَاذُ مُحَمَّدٍ / *Mehmet hoca*” demek yeterlidir. Bu söz dinleyiciye, Mehmet hocanın dersin hocası olduğunu ifade etmesi için yeterlidir. Ancak konuşur, dinleyicinin anlamayacağını/aklının kıtlığını ima ederek müsnedi zikredip, sözcesini “أَسْتَاذُ مُحَمَّدٍ أَسْتَاذُ الدَّرْسِ / *Mehmet hoca dersin hocasıdır.*” şeklinde kurabilir.

- Müsnedi zikretmekten lezzet alma gayesiyle:²³⁸

Konuşur müsnedi anmaktan hoşlandığı için sözcesinde müsnede yer vermek isteyebilir. Örneğin, kendisine “هَلْ هِيَ عَائِشَةُ؟ / *O Ayşe mi?*” şeklinde bir soru yöneltildiğinde konuşurun, Ayşe’nin adını anmaktan hoşlandığı için “نَعَمْ / *evet*” demek yerine “هِيَ عَائِشَةُ / *O Ayşe’dir.*” diyerek cevap vermesi gibi.

- Müsnedün ileyhin durumunu garipsemek için:²³⁹

Müsnede işaret eden karinelerin bulunmasına rağmen müsnedün ileyhin durumunu garipsemek, ona şaşırmak için müsned zikredilebilir. Örneğin konuşurun, Zeyd’i savaştan dönmüş elinde kılıçla yara bere içinde görüp onun cesaret örneği gösterdiğini ifade etmek için “زَيْدٌ يَقَاوِمُ الْأَسَدَ / *Zeyd arslana karşı koyuyor.*” demesi gibi.²⁴⁰ Sözcede bağlam karinesi (Zeyd’in yara bere içinde kılıçla gelmesi) dolayısıyla müsned (karşı koyduğu) anlaşılmaktadır. Ancak konuşur, müsnedün ileyhin (Zeyd) haline şaşırdığı için sözcesinde müsned olan “karşı koyuyor/يَقَاوِمُ” fiilini kullanmıştır.

Sekkâkî, bu gayeler dışında müsnedün ileyhi yüceltmek veya aşağılamak, müsnedin isim, fiil ya da zarf olduğunu belirtmek ve sözü uzatmak için müsnede sözcede yer verilebileceğini söyledikten sonra “*müsnedin cümlede zikredilmesi asıldır*” kaidesi gereğince de cümlede zikredileceğini ifade etmektedir.²⁴¹

Sekkâkî, dinleyicinin zihninde müsnede dair bir şey belirmediği taktirde konuşur ve dinleyici arasındaki iletişimin en iyi şekilde sağlanması için sözcede müsnedin

²³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 207.

²³⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 107.

²⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 207.

²⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 207.

zikredilmesi üzerinde durmuştur. Sekkâkî'nin üzerinde durduğu bu husus, konuşurun dinleyicinin anlayacağı şekilde konuşması, böylelikle onunla işbirliğinde olması üzerine yapılan edimbilimsel bir analizdir. Nitekim Grice'ın işbirliği ilkesi de, konuşurla dinleyicinin söylemde belirsizlikten kaçınmak gibi bazı kurallara uyarak birbirleriyle en iyi şekilde iletişim kurmalarını hedefleyen bir ilkedir.

Müsnedin cümle içerisinde zikredilme gayeleri, sözceyi dinleyicinin zihnine yerleştirme ve dinleyicinin sözceyi anlayamayacak kadar aptal olduğunu ima etme açısından dinleyicinin haline; konuşurun zikretmekten lezzet alma ve müsnedün ileyhın haline şaşıрма gayesi açısından konuşurun haline; müsnedün ileyhi yüceltme ve aşağılama gayesi açısından konuşurun kastına; sözü uzatma gayesi açısından makama odaklanan edimbilimsel gayelerdir.

2.1.3.2. Müsnedin İsim, Fiil ve Zarf Olarak Gelmesi:

Bir niteliğin isimle ya da fiille ifade edilmesinde anlam farklılıkları vardır. Cürcânî, bu farkın belâgat ilminde dikkat edilmesine ihtiyaç duyulan ince bir husus olduğunu ifade eder.²⁴² Müsnedin isim olarak gelmesi sübut ifade etmektedir. Sübut, bir niteliğe zaman anlamı vermeden o vasfın devamlı ve kalıcı olduğunu ifade eder.²⁴³

Konuşur, müsnedi geçmiş, şimdiki ve gelecek zamandan biriyle kayıtlamak istemiyorsa ya da müsnede teceddüt anlamı vermek istemiyorsa bu durumda müsnedi isim olarak kullanır.²⁴⁴ Örneğin konuşur, “عَالِمٌ زَيْدٌ / *Zeyd alimdir.*” dediğinde müsned olan “alim/عالم” sözcüğünü isim formatında kullanarak alimlik vasfını Zeyd’e yüklemiş olur. Bu şekilde alimlik vasfı, bir zaman sınırlaması taşımayan, Zeyd’in devamlı bir özelliği olma durumunu yansıtır.²⁴⁵ Bu, “زَيْدٌ طَوِيلٌ / *Zeyd uzundur.*” cümlesinin anlamı gibi uzunluk niteliğinin yenilendiğini ifade etmeyen sadece bu niteliğin öznede var olduğunu ifade etme kastı taşıyan bir kullanımdır.²⁴⁶

²⁴² Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 174.

²⁴³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, ts.), 1/467.

²⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 210.

²⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 207.

²⁴⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 174.

Müsned fiil olarak geldiği durumlarda ise teceddüt ifade eder. Teceddüt, bir şeyin yenilenmesi, yok iken meydana çıkması anlamına gelir.²⁴⁷ Dolayısıyla bir zaman kaydı taşımaktadır. Örneğin konuşur, “عَلِمَ زَيْدٌ / *Zeyd bildi.*” diyerek müsnedi “bildi/عَلِمَ” şeklinde fiil formatında kullandığında Zeyd’e isnad ettiği bilme niteliğinin yavaş yavaş meydana geldiğini, yinelendiğini ifade etmektedir.²⁴⁸

Müsnedin isim ve fiil olarak kullanılmasının konuşurun söylemdeki kastına göre şekillendiği görülmektedir. Konuşur, dinleyiciye beyaz bir gülden bahsedeceği sözcesinde, güle beyazlık atfederek onun sadece beyaz olduğunu vurgulamayı kastediyorsa “الْوَرْدَةُ بَيْضَاءُ / *Gül beyazdır.*” şeklinde müsnedi isim olarak kullanırken; güle beyazlık atfetmesinin yanı sıra dinleyiciye gülün yavaş yavaş beyazladığını ve bu niteliğin yenilenerek devam ettiğini ifade etmeyi kastediyorsa müsnedi, “الْوَرْدَةُ تَبْيَضُ / *Gül beyazlaşıyor*” şeklinde fiil formatında kullanır.

Konuşurun maksadını ifade etmede müsnedin isim ve fiil olarak kullanılmasının farklı olduğunu Cürcânî şu ayetle izah eder: بِالْوَصِيدِ ذِرَاعِيَهُ بَاسِطٌ وَكَلْبُهُمْ “*Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmaktaydı.*”²⁴⁹ ayetinde müsned olan “uzatmış/بَاسِطٌ” sözcüğü isim yerine fiil olarak “اذِرَاعِيَهُ يَسِطُ كَلْبُهُمْ / *Köpekleri ön ayaklarını uzatmış yatıyor.*” şeklinde gelseydi aynı maksadı ifade etmezdi. Zira burada köpeğe atfedilen “ayaklarını uzatarak yatma” niteliği, bir yinleme kastı taşımaktan ziyade, köpeğin bu eylemi gerçekleştirme durumunda olduğunu ifade etmez. Aksine, bu nitelik köpeğin sahip olduğu bir özellik olarak değerlendirilmekte ve köpeğin mevcut durumunu betimlemektedir. Çünkü değişmez bir durumdan bahsedilirken fiil değil isim kullanılır.²⁵⁰

Yine, وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ “*İnsanlardan birtakımı da «Biz Allah'a ve ahiret gününe inandık,» derler. Halbuki onlar inanmış değildir.*”²⁵¹ ayetinde, inanma fiili ilk olarak mazi sigasıyla “iman ettik/آمَنَّا” şeklinde ifade edilmiştir. Ayetin devamında ise onların iman etmediği durumu, yalnızca geçmişe

²⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, ts., 1/563.

²⁴⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 174; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 207.

²⁴⁹ el-Kehf 18/18.

²⁵⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 175.

²⁵¹ el-Bakara 2/8.

veya bir zaman dilimine atıfta bulunacak şekilde “iman etmediler/مَا آمَنُوا” ifadesiyle değil, onların imansızlık durumunu sürekli ve değişmez bir nitelik olarak vurgulayan isim cümlesiyle, “inanmış değiller/وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ” şeklinde dile getirilmiştir. Bu kullanım, imansızlığın onlarda sabit ve kökleşmiş bir özellik olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵²

Yine isimle oluşan anlamın fiille oluşan anlamdan farklı olduğu A’şâ’nın (ö. 629) şu beytinde görülür:²⁵³

لَعَمْرِي لَقَدْ لَاحَتْ عُيُونٌ كَثِيرَةٌ تُحَرِّقُ إِلَى ضَوْءِ نَارٍ فِي يَفَاعٍ
تُشَبُّ لِمَقْرُورِينَ يَصْطَلِيَانَهَا وَبَاتَ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَالْمَحَلُّ

“Hayatıma yemin ederim ki bir tepede yanmakta olan ateşe,
Üşüyüp ısınmak isteyen iki kişi için tutuşturulmuş o ışığa
Yönelen sayısız göz belirdi.

Cömertlik ve Muhallak o ateşin başında nöbet tuttu.”²⁵⁴

Cürcânî, şairin beytinde, “تُحَرِّقُ” fiili yerine “متحرقة” şeklinde müsnedi isim formatında kullanarak “yanan ateşin ışığına” dese ydi, maksadı ifade etmeyeceğini ve durumu betimlemeye uygun olmayacağını belirtir. Çünkü şiirde, ocakta odun bulunduğu ve zaman zaman ateşin onunla tutuşturulduğu anlamı vardır. Eğer müsned, isim formatında gelseydi yapılmakta olan eylemi ifade etmeden, “büyük bir ateşin ışığına” gibi bir anlamda sabit bir ateşe işaret ederdi.²⁵⁵

Müsnedin fiil olarak gelmesi teceddüt anlamı ifade etmekle birlikte hükmü/ısnadı üç zaman (geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman)dan biriyle kayıtlama kastı da taşır.²⁵⁶ Örneğin, “فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ” “Elleriyle yazdıkları yüzünden vay haline onların! Ve yapıp ediyor oldukları yüzünden vay haline onların!”²⁵⁷ şeklinde Allah’ın, Yahudi bilginlerini kınamasını ifade eden ayette, “yazdı/كَتَبَ” fiili, geçmiş zaman kipinde, onların Allah’ın gazabını çekecek doğrultuda geçmişte yazmış

²⁵² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 218.

²⁵³ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 176.

²⁵⁴ Meymûn b. Kays A’şâ, *Dîvânü’l-A’şâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Huseyn (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb bi’l-Cemâmîz, ts.), 223.

²⁵⁵ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 176-177.

²⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 208.

²⁵⁷ el-Bakara 2/79.

oldukları şeylere dikkat çekmektedir. “Yapıp ediyorlar/يَكْسِبُونَ” fiili ise şimdiki zaman kipinde, yine aynı kişilerin hâlâ Allah’ın gazabını çekecek doğrultuda şeyler yapmaya devam ettiklerini vurgulamaktadır. Aynı şekilde, tarih boyunca kendilerine gönderilen peygamberleri yalancılıkla suçlayan ve onları öldüren İsrailoğullarına hitaben Allah’ın, فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ “*Kimini yalanladınız, kimini de öldürüyorsunuz*”²⁵⁸ dediği ayetinde “yalanladınız/كَذَّبْتُمْ” fiilini geçmiş zaman sigâsında kullanarak, yalanlama eyleminin bu zamandan önce yapılmış olduğuna, “öldürüyorsunuz/تَقْتُلُونَ” fiilini ise şimdiki zaman kipinde kullanarak öldürme eyleminin hâlâ devam ettiğine, çünkü o zaman da Muhammed’i (s.a.v) öldürmek için uğraştıklarına işaret etmektedir.²⁵⁹ Bu bağlamda ayetlerde müsnedin fiil olarak gelmesi, ayette verilen hükmün önceki bir zamana mı ait olduğunu, şuan içinde bulunduğumuz zamanı mı yoksa henüz gerçekleşmemiş gelecek bir zaman dilimiyle mi kayıtlanması konusunda dinleyiciye bilgi sağlar.

Müsned zarf olarak geldiğinde ise, “حَاصِلٌ” ve “حَصَلَ” sözcüklerinin takdir edilişine göre cümle, sübut veya teceddüt ifade eder. Örneğin, “زَيْدٌ فِي الدَّارِ / Zeyd evdedir.” cümlesinde müsnedün ileyh “Zeyd/زَيْدٌ”, müsned ise “evde/فِي الدَّارِ” sözcükleridir. Ancak “evde” sözcüğü aslında *evde mevcut bulunmak* manasına geldiği için gerçekte müsned, “mevcuttur/حَاصِلٌ” ya da “mevcut oldu/حَصَلَ” sözcükleridir. Bu kelimelerden isim olan sözcük takdir edilirse sübut anlamı, fiil olan sözcük takdir edilirse teceddüt anlamı oluşur.²⁶⁰ Bu tahlilleriyle belâgatçılar, konuşurun söylemdeki maksatlarını incelemişler ve kullanılan bir ifadenin dinleyiciye yönlendirilme gayesindeki farklılıklar üzerinde durmuşlardır.

2.1.3.3. Müsnedin Müfret Olması

Sekkâkî, müsnedin müfret olmasıyla cümle ya da şibh-i cümle olmamasını kastetmektedir. Müsned, fiilî bir müsned ise yani müsned, müsnedün ileyhe olumlu ya da olumsuz bir şekilde doğrudan isnad edilmişse ve cümlede maksat, hükmü takviye

²⁵⁸ el-Bakara 2/87.

²⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 153-154.

²⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 207.

etmek değilse müsned müfred şekilde gelir. Örneğin, “أَبُو زَيْدٍ مُنْطَلِقٌ / *Zeyd'in babası ayrılmıştır.*” sözcesinde “ayrılmış/منطلق” gayri sebebi müfred müsneddir. “Zeyd'in babası/أَبُو زَيْدٍ” sözcüğüne olumlu bir isnad vardır.²⁶¹

2.1.3.4. Müsnedin Takyid Edilmesi ve Takyid Edilmemesi

Konuşur sözcesinde bazı ek anlamlar ifade etmek istiyorsa fiil halindeki müsnedi şu şekillerde kayıt altına alabilir.²⁶²

- Masdar ile: Örneğin, konuşur, “ضَرَبْتُ ضَرْبًا شَدِيدًا / *Şiddetli bir vuruşla vurdum.*” dediğinde, vurma eylemini nasıl yaptığı konusunda aynı fiilin masdarını kullanarak “şiddetli bir vuruş/شَدِيدًا ضَرْبًا” ifadesiyle dinleyiciye ek bilgi vermiştir. Bununla birlikte müsned;
- Zaman zarfıyla: “ضَرَبْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ / *Cuma günü vurdum.*” konuşur eylemi hangi zaman diliminde yaptığını;
- Mekan zarfıyla: “ضَرَبْتُ أَمَامَكَ / *Senin önünde vurdum.*” konuşur eylemi nerede yaptığını;
- Mefûl-ü leh ile: “ضَرَبْتُ تَأْدِيبًا / *Terbiye etmek için vurdum.*” konuşur eylemi ne için yaptığını;
- Mefûl-ü bih sarîh ile: “ضَرَبْتُ زَيْدًا / *Zeyd'e vurdum.*” konuşur eylemi kimin üzerinde gerçekleştirdiğini;
- Mefûl-ü bih gayr-ı sarîh ile: “ضَرَبْتُ بِالسَّوْطِ / *Kırbaçla vurdum.*” konuşur eylemi ne ile yaptığını;
- Mefûl-ü meah ile: “جَلَسْتُ وَالسَّارِيَةَ / *Sütunun yanında oturdum.*” konuşur eylemi kiminle ve neyle birlikte yaptığını;
- Hâl ile: “جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا / *Zeyd binitli bir halde geldi.*” konuşur eylemi ne halde yaptığını;

²⁶¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 208.

²⁶² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 209.

- Temyiz ile: “طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا/ Zeyd **ruhen** iyileşti.” konuşur eylemin hangi bakımdan gerçekleştiğini;
- Takdim ya da tehir edilmiş şart ile: “إِنْ ضَرَبَ عَمْرُو يَضْرِبُ زَيْدٌ/ **Amr vurursa Zeyd de vurur.**” ve “يَضْرِبُ زَيْدٌ إِنْ ضَرَبَ عَمْرُو/ Zeyd de vurur. **Amr vurursa.**” eylemin hangi şartlarda gerçekleşeceğini takyid etmiş olur.

Bununla birlikte konuşur, elindeki fırsatın kaçmasından korkma ve makamın darlığı gibi hazf amaçlarından birini gaye edinerek, müssnedi herhangi bir sözcükle takyit etmeyebilir. Örneğin, avcının avın elinden kaçmasından korktuğu için muhatabına, “حَبَسَ الصَّيْدُ/ **Av takıldı.**” demesi gibi. Avcı, acelesinden dolayı sözünü kısa tutarak avın ağa takıldığını söylemeden kısaca *av takıldı* diyebilir.²⁶³

Müssnedin takyid edilmesi, yani belirli bir unsurla sınırlandırılması, konuşurun kastı ve söylemden elde etmek istediği faydayla ilgilidir. Konuşur dinleyiciye belirli bir bilgi vermek istediğinde kastına göre müssnedi zamansal, mekansal veya başka bir yönden sınırlandırır. Bu tür sınırlamalar, konuşurla dinleyicinin önvarsayımlarını da yansıtır. Konuşurun eylemi mekanla sınırlandırması, eyleme dair bir önvarsayımı olan ancak mekanı bilmeyen bir dinleyiciye işaret ederken; eylemi hâl ile sınırlandırması, eylemin varlığına dair önvarsayımı olan ama gerçekleşme biçimini bilmeyen bir dinleyiciye yöneliktir. Sekkâkî'nin örnekleri genel olarak, eyleme dair bir önvarsayımı olan fakat eylemin nasıl, niçin, nerede, ne zaman, hangi açıdan, hangi araçla ve kim üzerinde gerçekleştiğine dair bilgisi olmayan dinleyiciye yönelik söylemler olarak değerlendirilebilir. Konuşur, ortak bilgi üzerinden dinleyiciye yeni bilgiyi sunarak söylemden amaçladığı faydayı dinleyiciye sunar.

2.1.3.5. Müsnedin Nekra Olması

Sekkâkî, müsnedin nekra/belirsiz getirilme gayelerini şöyle sıralar:

- Başkasının bir sözünü olduğu gibi aktarmak için:²⁶⁴

²⁶³ Saîdî, *Buğyetü'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh*, 1/140.

²⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 210.

Örneğin, Konuşur muhatabının bilinmeyen bir adam için söylediği, “عِنْدِي رَجُلٌ/ Yanımda **bir adam** var.” sözünü haber yaparak tekrar söyleyecekse, “رَجُلٌ/ **bir adam**” sözcüğünü nekra kullanarak “الَّذِي عِنْدَكَ رَجُلٌ/ Senin yanındaki **bir adamdır.**” şeklinde söyler.²⁶⁵

- Müsnedün ileyhin nekra olduğu durumda müsned nekra getirilebilir.²⁶⁶

Örneğin, “رَجُلٌ مِّنْ قَبِيلَةِ كَذَا حَاضِرٌ/ Falan kabileden adam **gelmiştir.**” sözcesinde olduğu gibi Arap dilinin cümle yapısına göre sıfat almış nekra müsnedün ileyhin geldiği durumda müsned de nekra gelir.²⁶⁷

- Bilinirlik ve hasır ifade etmemek için.²⁶⁸

Konuşur, bir şeyi bir şeye hasretmek ve bilinirlik kastetmek istemiyorsa müsnedi nekra getirebilir. Örneğin, dinleyiciye, Zeyd’in yazar olduğunu ifade etmek istiyor ancak bu sözcesiyle *Yazar sadece Zeyd’dir* ya da *Sadece Zeyd yazardır* gibi bir kastı yoksa sözcesini, “زَيْدٌ كَاتِبٌ/ Zeyd yazardır.” şeklinde kurar. Yani konuşurun kastettiği Zeyd’e yazarlık vasfını vermekten başka bir şey değildir.²⁶⁹

Cürcânî, konuşurun ne Zeyd ne de başkası tarafından ayrılma eyleminin gerçekleştiğine dair hiçbir bilgisi olmayan muhatabına doğrudan bilgi sunacaksa “زَيْدٌ مُّنْطَلِقٌ/ Zeyd **ayrılmıştır.**” şeklinde sözcesini oluşturacağını söyler. Bu durumda müsned nekra getirileceğinden dolayı ve tahsis de ifade etmediği için mübtedaya atıf yoluyla ikinci bir mübtedanın gelebileceğini ileri sürer. Cürcânî, buradan hareketle haberin nekra olmasıyla marife olması arasındaki farkı vurgular. Örneğin, (زَيْدٌ مُّنْطَلِقٌ وَ عَمْرُو) sözcesinde müsned olan “مُنْطَلِقٌ/ayrılmış” sözcüğü nekra geldiği için sadece Zeyd’e aidiyet taşımamaktadır. Bu yüzden *Zeyd ayrılmıştır, Amr da (ayrılmıştır)* denilerek atıf yapılabilir. Cürcânî, bu cümlelerin haberinin marife olarak geldiği durumda ise sözcenin tahsis ifade edeceğinden ötürü atfın aklen mümkün olmadığından bahseder. Örneğin, “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ وَ عَمْرُو/ Zeyd’dir ayrılan, Amr da.” sözcesinde “الْمُنْطَلِقُ/ayrılan” sözcüğü marife

²⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 210.

²⁶⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 210.

²⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 210.

²⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 211.

²⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 211-212.

olarak kullanıldığından dolayı ayrılma eylemi Zeyd'e ait kılındıktan sonra Amr'a da ait kılınmasının mümkün olamayacağını söyler.²⁷⁰

Cürcânî, müsnedin nekra ve marife olarak kullanıldığı analizleriyle, haber ile önvarsayım arasında ayrım yapmayı amaçlayan bir test kullanmıştır. O, zamanının çok ötesinde olan bu analizleriyle önvarsayım karşılık haber terimi ile mübtedaya karşılık haber arasındaki farka dikkat çeker. Cürcânî'nin bu analizleri, haberin referansının spesifikliğine dayanan bir önvarsayım testi niteliğindedir. Önvarsayımları dikkate alan bu yaklaşımı, kendisine ait olan ayrıntılı, bilimsel ve rasyonel analizlerdir. Hişam İbrahim Abdullah el-Halife, Cürcânî'nin bu analizleriyle, Batılı araştırmacıların ancak 21. yüzyılda erişebildiği edimbilimsel bir derinliğe ulaşarak, zamanının çok ötesinde bir bakış açısı sergilediğini belirtir.²⁷¹

- Müsnedin şanını yüceltmek veya küçümsemek için:

Konuşur müsnedin değerini artırmak ya da onu aşağılamak için müsnedi nekra kullanabilir. Sekkâkî, şu ayeti örnek olarak verir: *“İşte kitap; ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ”* *“Onda asla şüphe yoktur. O, günahattan sakınanlar için (çok büyük) bir hidayet kaynağıdır.”*²⁷² ayetinde müsned, haber konumundaki “bir hidayet/هُدًى” kelimesidir. Bu kelimenin ister mübteda olan “ذَٰلِكَ الْكِتَابُ” kelimesinin ister hazfedilmiş bir “هُوَ” ‘nin haberi olsun nekra gelmesinin sebebi, Allah’ın hidayetinin büyüklüğünü göstermek içindir.²⁷³

Sekkâkî'nin müsnedin nekra olarak kullanılması konusunda yer verdiği gayeler, konuşurun kastına odaklanan hususlardır. Konuşurun, müsnedi yüceltme ya da aşağılama kastı ve müsnedle hasr ya da bilinirlik ifade etmeme kastından bahsetmesi, konuşurun söylemini maksadı doğrultusunda kurma gücünü ve söylemdeki otoritesini açığa çıkarmaktadır.

²⁷⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 178.

²⁷¹ Halife, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 138.

²⁷² el-Bakara 2/2.

²⁷³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 212.

2.1.3.6. Müsnedin Marife Bir İsim Olması

Marifelik konusu dillerin bilgi yapısını anlamak için önemlilik arz etmektedir. Müsned ve müsnedün ileyh marife ise konuşur ve dinleyici tarafından bilinen şeylerdir. Bu durumda, konuşur dinleyiciye nasıl yeni bir bilgi sunmuş olur? sorusunun ortaya çıktığını söyleyen Sekkâkî, müsnedin marife gelmesinin gayelerini şöyle sıralar:

- Hükmün lazımlarını ifade etmek için:²⁷⁴

Bir bildirişimdeki temel amaç, dinleyiciye yeni bir bilgi sunmaktır. Bazen bu bilgi dinleyiciye bilmediği şeyi bildirmenin dışında, onun zaten sahip olduğu bir bilgiyi senin de bildiğini ona bildirmektir.

Hükmün lazımlarını ifade etmekten kasıt, dinleyicinin bildiği şeyin konuşur tarafından da bilindiğinin ifade edilmesidir. Örneğin konuşur, Mısır'ın başkentinin Kahire olduğunu bilen dinleyiciye “عَاصِمَةُ مِصْرَ هِيَ الْقَاهِرَةُ/ Mısır'ın başkenti Kahire'dir.” şeklinde bir sözce yönelttiğinde, aslında ona, *Mısır'ın başkentinin Kahire olduğunu bildiğini biliyorum* demektedir. Böylelikle dinleyici konuşurun sahip olduğu bilgiyi öğrenmiş olur.

Yine örneğin, konuşur bir kişiyi gıyabında övmüştür. O kişi de bunu öğrendiğinde öven kişiye “الَّذِي أَتَى عَلَيَّ بِلَغَيْبِ أَنْتَ/ Beni gıyabımda öven kişi sensin.” demiştir. Bu diyalogda konuşurun dinleyiciye yönelttiği yeni bilgi, kendisi hakkında yapılan övgüden haberdar olduğudur.²⁷⁵

- Konuşmacının dinleyiciye onun bildiği bir şey hakkında hükümde bulunması için:²⁷⁶

Konuşur, hem müsnedin hem de müsnedün ileyh bilindiği ortamda dinleyiciye ikisi arasındaki isnadı ifade etmek isteyebilir. Örneğin, dinleyici Hamza'yı (r.a) biliyor. Aynı şekilde “şehitlerin efendisi” diye bir lakaptan haberi var. Ancak Hamza'nın (r.a) şehitlerin efendisi olduğunu bilmiyor. Bu durumda konuşur, “حَمَزَةُ سَيِّدٌ”

²⁷⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 212.

²⁷⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 212.

²⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 213.

الشَّهِدَاءِ/ Hamza (r.a) şehitlerin efendisidir.” dediğinde, Hamza (r.a) ile şehitlerin efendisi sözcükleri arasındaki isnadın bilgisini dinleyiciye sunmuş olur.

İki marife kelime hangisinin mübteda hangisinin haber olduğu konusu, Arap dilcilerin çokça tartıştığı bir mesele olmuştur. Örneğin, “زَيْدٌ أَخُوكَ/ Zeyd *senin kardeşindir.*” cümlesi ile “أَخُوكَ زَيْدٌ/ *Senin kardeşin Zeyd’dir.*” cümlelerinde fark var mıdır?

Arapçada muhatap için hangisi eski bilgiyse o öne geçirilir. Sekkâkî bu konu için şu örnekleri verir: Muhatap, Zeyd diye birini tanıyor ancak onun kardeşi olduğunu bilmiyor aynı zamanda bir kardeşinin olduğunu biliyor ama onun kim olduğunu bilmiyorsa cümle şu şekilde kurulur: “زَيْدٌ أَخُوكَ/ Zeyd *senin kardeşindir.*” Bu cümlede “Zeyd/زَيْدٌ” muhatap için bilinendir, “senin kardeşin/أَخُوكَ” ise yeni bilgidir. Ya da bir kardeşinin olduğuna inanan ve onun kim olduğunu öğrenmek isteyen birine cümle, “أَخُوكَ زَيْدٌ/ *Senin kardeşin Zeyd’dir.*” şeklinde söylenir. Burada ise “senin kardeşin/أَخُوكَ” dinleyici için bilinen bir bilgiyken “Zeyd/زَيْدٌ” yeni bir bilgidir. Böylelikle dinleyici kardeşinin Zeyd olduğu bilgisini edinir.²⁷⁷

Aynı şekilde dinleyici, Zeyd diye birini tanıyor ve ayrılan birinin de varlığından haberdar. Ama ayrılma eyleminin kimden vuku bulduğunu bilmiyor. Konuşur ayrılanın Zeyd olduğunu bildirmek istiyorsa “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ/ Zeyd’dir ayrılan.” der. Böylelikle “Hani Zeyd var ya senin bildiğin Zeyd, ayrılma eylemini gerçekleştiren kişidir, demek ister. “الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ/ *Ayrılan Zeyd’dir.*” dediğinde ise sanki “Ayrılan kimdir?” diye bir soru yöneltmiş gibi dinleyiciye ayrılan kişinin Zeyd olduğunu bildirir ve “o senin bildiğin ayrılan kişi var ya o Zeyd’dir” demeyi kasteder.²⁷⁸ Cürcânî ve Sekkâkî’nin müsnedin isim olarak farklı şekillerde gelmesinde kasıt ve fayda farklılıklarına odaklandıkları görülür. Bunlar, konuşurun söylemini çeşitlenmesiyle kastının da çeşitlendiğini ortaya çıkaran önemli söylem analizleridir. Bu analizlerde sadece konuşurun kastı değil aynı zamanda dinleyicinin de öğrenmek istediği şey

²⁷⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 213.

²⁷⁸ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 177,186; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 213.

farklılaşır. Bu da dinleyicinin söylemden elde ettiği faydanın çeşitlenmesine neden olur.

Cürcânî ve Sekkâkî, (زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ) ve (زَيْدٌ أَخُوكَ) sözcelerinin farklı söylem şekillerine odaklanmışlardır. Bu sözcenin marife ve nekra hali ya da takdim ve tehirli hali farklı önvarsayımlar doğurur. Bunlar edimbilimsel önvarsayımlardır. Cürcânînin önvarsayımı ifade etme şekli, muhatabın belirli bir bağlamda bir başlangıç noktasının olduğunu bilmesi ve konuşurun da dinleyicinin bunu bildiğini kanıtlamasından bahsetmesidir.²⁷⁹ Sekkâkî'nin analizlerinde de durum benzerdir. O da önvarsayımı, konuşurla dinleyici arasındaki ortak bilgiye dayanarak dinleyici için eski ve yeni bilgi üzerinden ele alır. “زَيْدٌ أَخُوكَ / Zeyd senin kardeşindir.” sözcesinde eski bilgi kategorisinde olan “zeydin varlığı” konuşur ve muhatap açısından önvarsayılan bir durumken, ve “زَيْدٌ أَخُوكَ / Senin kardeşin Zeyd'dir.” sözcesinde eski bilgi “bir kardeşinin varlığı” olduğunda, önvarsayılan şey dinleyicinin bir kardeşinin olduğu ama bunun kim olduğunun dinleyici tarafından bilinmediğidir.

Edimbilimsel önvarsayım, konuşur ve dinleyici arasındaki ortak bilgilere dayanır. Belâgatçıların “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ / Zeyd'dir ayrılan.” sözcesinde dinleyicinin, bir kişinin ayrılma eylemi gerçekleştirdiğini bildiği ve bundan bağımsız olarak Zeyd diye birini tanıdığından bahsetmeleri, aslında konuşma tarafları arasında ortak önvarsayımlardan bahsetmeleridir. Aynı şekilde sözcenin “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ / Ayrılan Zeyd'dir.” şeklinde diğer türlü söylendiğinde ise söylem, dinleyicinin ayrılan birisinden haberdar olduğu ve onun kim olduğunu merak ettiği önvarsayımlarını taşır. Dolayısıyla belâgatçıların bu söylem analizleri her ne kadar yıllar öncesinde söylenmiş olsa da dilbilimci Sperber ve Wilson ile karşılaştırıldığında, sözcenin farklı okunuşlarını yapma ve odağı konusunu, sözceyle ilgili hayali sorulara yanıt olarak değerlendirme yaklaşımı hiçte farklı değildir. Buradan hareketle cümlelerin yapısı ve bundan üretilen önvarsayım, her seferinde farklı bir soruyu yanıtlamanın sonucudur.²⁸⁰

Sekkâkî'nin verdiği diğer örnek ise, “أَخُوكَ الَّذِي يَحْفَظُ التَّوْرَةَ / Senin kardeşin Tevrat'ı ezberleyen kişidir.” cümlesi ile “الَّذِي يَحْفَظُ التَّوْرَةَ أَخُوكَ / Tevrat'ı ezberleyen senin

²⁷⁹ Halife, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 136-137.

²⁸⁰ Halife, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 138.

kardeşindir.” cümlesidir. Dinleyici bir kardeşinin olduğunu biliyor ve aynı şekilde birinin Tevrat’ı da ezberlediği bilgisine sahipse ancak Tevrat’ı ezberleyen kendi kardeşi olduğunu bilmiyorsa, konuşur ilk cümleyi kurarak sözcesine “senin kardeşin/أَخُوكَ” diyerek başlar. Ancak dinleyici Tevrat’ı ezberleyen kişiyi biliyor ama o kişinin kardeşi olduğunu bilmiyorsa, konuşur ikinci cümleyi kurarak sözcesine “Tevrat’ı ezberleyen kişi/الَّذِي يَحْفَظُ التَّوْرَةَ” diyerek başlar.²⁸¹

Örneklerden de anlaşıldığı üzere Arap dilinde bilgi yapısı dinleyene ve bağlama göre şekillenmektedir. Belâgatçılar sözcede, mûsned ve mûsnedün ileyh olan kelimelerin yer değişikliğini, dinleyicinin durumuna göre incelemiştir. Bu yüzden cümle kurabilmek için dinleyicinin durumunun bilinmesi gerekmektedir.

Cürcânî, iki marife kelime hangisinin mübtada hangisinin haber olduğu konusuna Sekkâkî’den farklı bir bakış açısı sunar. Konuya kendisine nitelik yüklenen kelime ve bu niteliği açıklayan kelime açısından yaklaşır. Kendisine nitelik yüklenen kelime mûsnedün ileyh olduğu için mübtada olmakta, mübtedadaki niteliği açıklayan kelime mûsned olduğu için haber olmaktadır. Örneğin, yukarıda Sekkâkî’nin verdiği örnekte “Zeyd senin kardeşindir.” sözcesinde “senin kardeşindir” sözcüğüyle “Zeyd” sözcüğüne bir nitelik yüklenmiş, yerleri değiştirilerek “أَخُوكَ زَيْدٌ / *Senin kardeşin Zeyd’dir.*” denildiğinde ise “Zeyd’dir” kelimesiyle “senin kardeşin” sözcüğüne bir nitelik yüklemiş olur.²⁸² Cürcânî bu yüzden iki marife kelimenin, bazen mübtada bazen haber olmalarının anlamı farklılaştırması üzerinde durur. Örneğin, “أَنْتَ الْحَبِيبُ / *Sevgili sensin.*” ve “أَنْتَ الْحَبِيبُ / *Sen sevgilisin.*” sözcelerinde anlam farklılığının en bariz şekilde gözüktüğünü ifade eder. “أَنْتَ الْحَبِيبُ / *Sevgili sensin.*” sözcesinde seninle sevdiğin arasında hiçbir fark olmadığı ifade edilirken *sen sevgilinin ta kendisisin* manası kastedilir. Ancak “أَنْتَ الْحَبِيبُ / *Sen sevgilisin.*” sözcesi ise *insanlar arasından sevgimi verdiğim kişi sensin* manasındadır. Bu yüzden (زَيْدٌ أَخُوكَ) ve (أَخُوكَ زَيْدٌ) sözcelerinde de

²⁸¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 213.

²⁸² Cürcânî, *Delâilü’l-Î‘câz*, 189-190.

anlam aynı olmayacağını ifade eden Cürcânî iki marife kelimenin yer değişikliğinin anlama etkisini açık bir şekilde göstermektedir.²⁸³

Belâgatta mûsnedin (ال) takısıyla marife olmasının cins ifade etmesi üzerinde de durulur. Cürcânî bu üslubun gayelerini şöyle sıralar:

- Mûsnede ait niteliğin cinsi abartı yoluyla özneye ait kılmak isteniyorsa:

Örneğin, “زَيْدٌ هُوَ الْجَوَادُ/ Zeyd’dir cömert olan.” sözcesinde konuşur, bahsettiği kişinin cömertlik niteliğini eksiksiz olarak taşıdığını ve başka kimsenin bu niteliği tam anlamıyla taşıyamayacağını ifade etmeyi kasteder. Böylelikle sözcesini abartarak bu niteliğin Zeyd’den başkasında olmadığını ifade etmiş olur.²⁸⁴

- Mûsnede ait niteliğin cinsini abartı kastedilmeden iddia yoluyla özneye ait kılmak isteniyorsa:

Örneğin, “هُوَ الْوَفِيُّ حِينَ لَا تَظُنُّ نَفْسٌ بِنَفْسٍ خَيْرًا/ O, kimsenin kimseden iyilik namına bir şey beklemediği bir zamanda **vefâkar olan biridir.**” sözcesinde konuşur, abartısız bir şekilde vefakarlık niteliğinin ondan başka kimsede olmadığını iddia etme kastı taşıdığı için sözcesini “iyilik namına kimseden bir şey beklenilmeyen” bir zamanla kayıtlamıştır.²⁸⁵ Yukarıdaki cümledeki gibi (ال) takısıyla marife olan mûsned, tahsis ifade etse de ilk cümlede abartı kastedilirken bu cümle şartla ya da zamanla kayıtlanarak; böyle bir zamanda sadece onun vefakar olduğunu iddia etme kastı taşır.

- Bir abartı ya da iddia olmadan mûsnedin niteliği özneye ait kılınmak isteniyorsa:

Örneğin, Hassân b. Sâbit’in (ö. 680) şu beyitinde: ²⁸⁶

وَأَنَّ سَنَاءَ الْمَجْدِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ بَنُو بَيْتِ مَخْرُومٍ وَوَالِدُكَ الْعَبْدُ

“Hâşim’in soylu dorukları, Mahzûm’un kızının oğullarında,

Seninse baban, **herkesin bildiği köledir** aslında.”

²⁸³ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 190.

²⁸⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 179.

²⁸⁵ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 180.

²⁸⁶ Ebü'l-Velîd Hassân İbn Sâbit, *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, thk. Abdülemîr Ali Mühennâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 99.

Şair, mûsned olan “köle/العبد” sözcüğünü marife getirerek o kişinin, herkesin tanıdığı bildiği köle olduğunu ifade etmiştir. Beyitinde (وَالِدُكَ عَبْدٌ) diyerek mûsnedi nekra getirseydi, bahsettiği kişideki köle niteliğinin herkes tarafından bilindiğini vurgulayamamış olurdu.²⁸⁷

Cürcânî, mûsnedin aitlik ifade etmesini, marife ve nekra kullanışı üzerinden karşılaştırır. Örneğin, “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ / Zeyd ayrılmıştır.” ve “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ / Zeyd’dir ayrılan.” sözcelerinde konuşurun kastı farklı olduğu için mûsned nekra ve marife olarak farklı şekilde kullanılmıştır. “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ / Zeyd ayrılmıştır.” sözcisi ibtidâî haberdir. Bu cümlenin muhatabı ne Zeyd ne de başka birisi tarafından bir ayrılmanın gerçekleştiği konusunda bilgisi olmayan birisidir. Bu yüzden konuşurun kastı, muhataba yeni bir bilgi sunarak ayrılma eylemini Zeyd’e isnad etmektir. Ancak “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ / Zeyd’dir ayrılan.” sözcisinde muhatap ayrılma eyleminin gerçekleştiği konusunda bilgi sahibi olan ancak bu eylemin Zeyd’e ait olduğunu bilmeyen birisidir. Bu şekilde mûsnedin marife gelmesiyle ayrılma eylemi, başka kimseye değil sadece Zeyd’e ait kılınmıştır.²⁸⁸ İki sözce de gaye olarak birbirinden farklıdır. Mûsnedin marife ya da nekra gelişi anlamı da değiştirmiştir. Bu açıdan her bir terkinin yapısı manasıyla, maksadıyla ve gayesiyle edimbilimseldir. Her bir lafzın formu, söylemin koşullarının ve gayelerinin gerektirdiği iletişimsel bir vazife taşır. Bu koşul ve gayelerin en önemlileri dinleyicinin halinin dikkate alınması ve söylemden elde edilen faydadır.²⁸⁹

Cürcânî, harf-i tarifli mûsnedin, derin ve incelikli anlamlar taşıdığını belirtir. Örneğin konuşur, “هو البطلُ المحامي” ifadesiyle, “Kahraman ve koruyucu varsa işte o’dur.” diyerek, bu nitelikleri eksiksiz ve yalnızca bir kişiye ait kılmayı hedefler. Ayrıca, burada konuşurun, muhatabın kime işaret edildiğini zaten bildiğini varsaydığını vurgular. Yani konuşur, bu ifadeyle şunu kasteder: “Kahraman ve koruyucunun kim olduğunu duymuş olmalısın; bu niteliğin ne anlama geldiğini biliyorsan işte o kişi budur.”²⁹⁰ Tüm bunlar, vehme ve takdire dayalı anlamlı sözcelerdir. Muhatap,

²⁸⁷ Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, 182.

²⁸⁸ Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, 177-178.

²⁸⁹ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-’Arab*, 192.

²⁹⁰ Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, 182.

görmediği ve bilmediği bir şeyi zihninde tasavvur eder; ardından bu tasavvuru, bildiği ve tanıdığı bir kişiyle özdeşleştirir.²⁹¹

2.1.4. Fiil ve Fiilin Müteallikâtına Ait Haller

Belâgatçılar, fiil ve müteallikâtına ait halleri analiz ederken, söylemin oluştuğu makam, söylemin yöneltileceği dinleyicinin durumu ve söylemi oluşturan konuşurun kastıyla ilgili gayelere odaklanmışlardır. Fiil, fâil ve mefûlün halleri; mefûlün cümle içerisinde zikredilmesi, fâilin zamir ya da açık isim olarak kullanılması ve fiilin takyid edilmesi şeklinde incelenmiştir.

2.1.4.1. Mefûlün Cümle İçerisinde Zikredilmesi

Dinleyiciye söylenilmek istenilen şeyi pekiştirme, daha ayrıntılı bilgi verme, fasılaya riayet etme kastıyla ya da mefûlün hazfedilmesini gerektirecek bir makam yoksa mefûl cümle içerisinde zikredilebilir.²⁹² Bu konuda Cürcânî, şart edatlarıyla birlikte kullanılan dileme fiilinden sonra mefûlün kullanılmasına değinir. Dilenen şey, önemli veya alışılmadık bir durum olduğunda konuşur, dinleyicinin zihnine yerleşmesi için nesneyi zikredebilir.²⁹³ Örneğin, Hureymî'ye (ö. 829) ait bir şiirde, şairin kan ağlamayı dilemesi alışılmadık bir durum olduğu için beyitinde mefûl bihe (doğrudan nesne) yer verdiği görülmektedir.²⁹⁴

فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ عَلَيْكَ وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ

“Senden dolayı **kan ağlamak isteseydim yapardım**,

Fakat sabrın denizi engin; yaş döküyorum yalnızca.”

Yine konuşurun sözünde bir büyüklenme kastı taşıdığında, “لَوْ شِئْتُ أَنْ أَلْقَى الْخَلِيفَةَ كُلَّ / **Her gün halife ile buluşmak istesem buluşabilirdim.**” demesi de bunun gibidir.²⁹⁵ Bu sözcede konuşur, her gün halife ile buluşabilecek bir yetkiye sahip

²⁹¹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 184.

²⁹² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 230.

²⁹³ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 164.

²⁹⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 164; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/295.

²⁹⁵ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 165.

olduğunu vurgulu bir şekilde ifade ederek muhatabına büyüklük taslamak amacıyla sözcesinde nesneye yer vermiştir.

Belâgat alimleri, Arapça'nın yapısı gereği bazı durumlarda doğrudan nesnenin sözcede zikredilmeyip hazfedilmesi gerektiğini, ancak alışılmadık bir durum ya da konuşurun statü kaygısı varsa nesnenin zikredileceğini belirtirler. Bu, sözcenin hem karmaşık yapısını hem de bağlama duyarlı yapısını ortaya koyan bir tespittir. Örneklerde görüldüğü üzere nesnenin muhatap için alışılmadık bir şey olmasından dolayı zikredilmesi, söylemin yapısında dinleyicinin dikkate alındığını gösterirken; sözcede büyükleme ifade etmek için nesnenin kullanılması ise, konuşurun kastının söylemin yapısındaki etkisini göstermektedir.

2.1.4.2. Fâilin Zamir ya da Açık İsim Olarak Kullanılması

Arap dilinde, makam tekellüm ve hitap makamıysa, fâil/özne daha önce sözcede geçtiyse ya da daha önce zikredilmiş hükmünde ise fâil zamir olarak kullanılabilir.²⁹⁶ Ancak makam, fâilin zamir olarak getirilmesini gerektirmiyorsa, iltifat üslubunu gerektiren bir makamsa ve fâil daha belirgin hale getirilmek isteniyorsa bu durumda açık isim olarak kullanılabilir.²⁹⁷

2.1.4.3. Fiilin Şart Edatlarıyla Takyit Edilmesi

Sekkâkî fiili takyid eden şart edatlarından, “إِنْ” “إِذَا” “لَوْ” üzerine yoğunlaşır: إِنَّ şart edatı, gerçekleşmesi kesinlik taşımayan, şüpheli durumlar için kullanılır. Konuşur muhataba “إِنْ تُكْرِمَنِي أُكْرِمَكَ” *Bana ikram edersen sana ikram ederim.*” dediğinde muhatabının ikram edip etmeyeceği konusunda bir kesinlik taşımıyordu. Kastettiği; “Sen ikram edersen ben de ederim” demektir. Yani konuşurun sözü, şartın gerçekleşmesi durumunda bir kesinlik ifade ederken muhatabın eylemi gerçekleştirme durumu ihtimal taşımaktadır.²⁹⁸

²⁹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 230.

²⁹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 231.

²⁹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 240.

Sekkâkî, konuşurun bazı gayelerle ²⁹⁹ *إن* şart edatını gerçekleşmesi kesin olan durumlar için de kullanabildiğini söyler. Bunlar:

- Konuşurun bu edatın makamının gerçekleşmesi kesin olmayan bir makam olduğunu bildiği halde bilmezden gelmesi (tecâhül):³⁰⁰

Örneğin, bir köleye efendisinin evde olup olmadığı sorulduğunda, evde olduğunu bilmesine rağmen bilmezden gelerek *“إِنْ كَانَ فِيهَا أَخِيرُكَ” / Şayet evdeyse sana haber veriririm.* demesi gibi³⁰¹ Köle her ne kadar bilmiyormuş gibi davranırsa da efendisinin evde olduğunu bildiği için şartın gerçekleşmesi kesindir.

- Muhatap kesin bir hükümde bulunmuyorsa:³⁰²

Örneğin, konuşurun doğru söylediği ancak muhatabın kesin bir hüküm sahibi olmadığı bu yüzden konuşuru yalanladığı bir konuda konuşurun, *“إِنْ صَلَفْتُ فَقُلْ لِي مَاذَا تَعْمَلُ؟”* *Eğer doğru söylüyorsam, söyle bana, ne yapacaksın?”* demesi gibi.³⁰³

- Konuşur muhatabı bilgisiyle amel etmediği için cahil konumuna indirgemek istiyorsa:³⁰⁴

Örneğin, bir babanın çocuğuna hakkını gözetmediği için, *“أَفْعَلْ مَا شِئْتَ إِنِّي لَمْ أَكُنْ لَكَ”* *Dilediğini yap! Şayet baban değilsem, nasıl hakkımı gözetesin ki?”* demesi gibi.³⁰⁵ Bu örnekte, *إن* şart edatının kullanımı, konuşurun muhatabını bilgiye göre davranmadığı için bilgisiz konumuna indirgeme amacı taşıyan bir dilsel strateji olarak dikkat çeker. Babası olan konuşur, çocuğuna bu şekilde hitap ederken, çocuğun babalık ilişkisine dair bilgi sahibi olduğunu ima eder; ancak bu bilgiye uygun bir davranış sergilemediği için, sanki o bilgiye sahip değilmiş gibi davranmasını vurgular. Bu tür kullanım, muhatabı ironik bir yolla cehalet konumuna yerleştirmekte ve onu dolaylı yoldan eleştirmektedir.

²⁹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 240.

³⁰⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 240.

³⁰¹ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 320-321.

³⁰² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 240.

³⁰³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 240.

³⁰⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 240.

³⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 240.

Arap dilinde konuşurun kastını ifade etme yollarından biri de şart cümleleridir. Sekkâkî ﺩﯗﻱ ile kurulan şart cümlelerinin gayeleri ve farklı kullanışları üzerinde durmaktadır. Onun analiz ettiği bu örneklerde ﺩﯗﻱ şart edatının, gerçekleşmesi kesinlik taşımayan, şüpheli durumlar için kullanılması, söylemin durumuyla alakalı kullanımlardır. Sekkâkî, konuşurun ﺩﯗﻱ şart edatını gerçekleşmesi kesin olan durumlar için de kullanılmasında bazı edimsel gayelere değinmektedir. Bu gayeler söylemin oluşmasında bilip de bilmemezlikten gelen konuşur açısından konuşurun haline, konuşuru yalanlayan ve bilgisiyle amel etmediği için cahil konumuna indirgenen muhatap açısından dinleyicinin haline odaklanılan edimsel gayelerdir.

³⁰⁶ el-Mümtehine 60/2.

إِذَا şart edatı ise kesinlik taşıyan hususlarda kullanılır. Örneğin “إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَإِنِّي أَفْعَلُ كَذَا” *Güneş doğunca şunu yapacağım.*” cümlesinde güneşin doğuşu ve batışı gerçekleşmesi kesin bir şey olduğundan konuşur إِذَا şart edatını kullanmıştır. Bunun yanı sıra bu kesinlik bazen hakiki değil de hitabî bir nükte itibarıyla da bir kesinlik olabilmektedir.³⁰⁸ Örneğin, muhataba bir eylemin gerçekleşeceğine dair güvenini göstermek maksadıyla kesin olmayan bir bilgiyi kesinmiş gibi ifade ederek “إِذَا أَتَاكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ” *Zeyd sana gelirse sen de ona ikramda bulun.*” denilmesi gibi. Çünkü konuşur Zeyd’in geleceğinden emindir. Eğer konuşur cümlesini إِنَّ şart edatıyla kurup “إِنَّ أَتَاكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ” deseydi bu durumda onun sözcüsü Zeyd’in geleceğine dair bir kesinlik taşımayacaktı. Dolayısıyla bu dilsel tercihler, konuşmacının zihninde herhangi bir olaya dair kesinlik ya da olasılık derecesini yansıtmaktadır.

إِذَا şart edatı kesinlik bildirdiği için mazi fiille birlikte kullanılır. Sekkâkî, şart üslubunda إِذَا edatıyla kullanılan eylemin, إِنَّ edatıyla kullanılan eyleme göre gerçekleşme olasılığının daha yüksek olduğuna vurgu yapar. Şu ayeti örnek verir: وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ “İnsanlara bir rahmet tattırdığımızda buna sevinirler; fakat kendi elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir kötülük gelse hemen ümitsizliğe düşerler.”³⁰⁹ ayetinde rahmetin tattırılması, إِذَا şart edatı ile kullanılırken kötülüğün başa gelmesi إِنَّ şart edatıyla kullanılmıştır. Aynı şekilde “رَحْمَةً” sözcüğünün nekra gelmesiyle bir çeşit rahmet manası ifade edilerek bir çeşit rahmetin insanlara mutlaka tattırıldığı kastedilmiştir. Ayetin devamında başa gelen kötülükten bahsedilirken “سَيِّئَةٌ” sözcüğünün yine nekra olarak إِنَّ şart edatıyla kullanılmasıyla kötülüğün başa gelmesinde kesinlik değil olasılık manası kastedilmiştir. Sekkâkî bu kullanımı, kötülüğün iyiliğe kıyasla daha az gerçekleşmesi şeklinde açıklamaktadır.³¹⁰

³⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 241.

³⁰⁹ er-Rûm 30/36.

³¹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 241.

Bazı ayetlerde de dinleyicinin şüphesini kınamak amacıyla kesin olan bir konuda *“Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız.”*³¹¹ ayetinde makamın şüpheyi tamamen yok ettiği bir makam olmasından dolayı muhatapların kesin olarak şüphede oldukları bilindiği halde bu edat kullanılmıştır. Sekkâkî bu durumun ayrıca muhatapların bu şüphelerinin kınamayı gerektiren bir durum olmasından dolayı ya da bu konudaki şüphenin ancak bir varsayım olabileceğinin vurgulanmasından dolayı geldiğini belirtir.³¹²

Yine aynı maksatla, maaş ödemesi geciken bir işçinin, patronundan maaşının ödenmesini isterken *“Eğer çalışmadıysam, bana ‘Umudunu kes!’ deyin.”* diyerek hem patronunu hakkı olan ücreti vermediği için kınar hem de muhatabına “eğer çalışmadıysam” şeklinde bir hitap yönelterek onu bildiği halde bilmeyen cahil konumuna indirger.³¹³

Belâgattaki bu analizler, bir sözcedeki kesinlik ve şüphe ifadesinin kullanılan şart edatlarıyla muhataba iletildiğini incelemektedir. Bu değerlendirmeler, konuşurun sözcesinde kesinlik veya olasılık kastetmesinin ya da muhatabın şüpheli olup olmamasının, söylemin oluşturulmasında etkisini göstermektedir. Dolayısıyla Sekkâkî, *İn* şart edatının *İdâ* şart edatı yerine kullanıldığı bazı gayelerden bahsederken konuşurun kastı, dinleyicinin hali ve makama odaklanmıştır. Bununla birlikte konuşurun makamın kesinlik ifade etmesine rağmen şüphe makamında gibi söylemini kurması, muhatabın şüphesini kınama ve onu bilmeyen cahil konumuna koyma gibi edimsel gayeler hedefleyen değerlendirmeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sekkâkî, *Lo* edatının dışındaki şart edatlarının, gerçekleşmemiş bir durumu ifade etmeleri nedeniyle mazi fiille ya da isimle kullanılmadığını belirtir. Ancak belirli maksatlar doğrultusunda bu edatların farklı kullanımlarından da bahseder:

- Gerçekleşmemiş bir şeyi gerçekleşmiş bir konumda göstermeyi isteme:³¹⁴

³¹¹ el-Hac 22/5.

³¹² Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘Ulûm*, 241.

³¹³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘Ulûm*, 242.

³¹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘Ulûm*, 244.

Konuşur bazı gayelerle gerçekleşmemiş bir şeyi gerçekleşmiş bir konumda gösterebilir: Örneğin, bir şeyin meydana gelmesi için güçlü sebepler varsa konuşurun sebepleri yerine getirdiği durumda muzari fiil kullanmak yerine mazi fiille “إِنْ اشْتَرَيْنَا كَذًا/ *Şunu satın alırsak...*” demesi gibi. Ya da örneğin, ileride gerçekleşmesi kesin olan şeyin gerçekleşmiş hükmünde olduğu kaidesince konuşurun, “إِنْ مِتُّ/ *Şayet ölürsem...*” demesi gibi.³¹⁵

Ya da örneğin, ta‘riz yapmak gayesiyle konuşurun, söylemek istediği hakikati muhatabına nisbet etmeden ifade etmesi gibi. Örneğin, “*Eğer* لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ *Allah’a ortak koşarsan bilmiş ol ki yaptıkların boşa gidecek.*”³¹⁶ ayetinde muhatap Peygamber (s.a.v) olmasına ve onun Allah’a şirk koşmadığı kesin olmasına rağmen şart edatı mazi fiille kullanılmıştır. Ayet ilk bakışta Peygamber’e (s.a.v) hitap ediyormuş gibi görünse de aslında üçüncü kişilere yönelik bir mesajdır. Bu ayette, edebî bir sanat olan “ta‘riz” (dolaylı gönderme) vardır. Meydana gelmemiş bir şeyi (Peygamber’in şirk koşması) meydana gelmiş gibi varsayılarak aslında başka birilerine gönderme yapılır. Şirk koşan kişinin amelinin boşa gideceğine ta‘rizde bulunmak için şirk koşma faraza Peygamber’e (s.a.v) isnad edilmiştir.³¹⁷

Sekkâkî, şart cümlesi olmamasına rağmen ta‘riz üslubunun güzelliğini göstermesi açısından şu ayeti örnek verir: وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ *Hem ben, ne diye beni yaratana kulluk etmeyeyim. Oysa siz de yalnızca O’na döndürüleceksiniz.*”³¹⁸ ayetinde ta‘riz yoluyla kastedilen “*Hem siz, ne diye sizi yaratana kulluk etmiyorsunuz.*” manasıdır. Bunun delili ise hitabın yöneltildiği asıl kişileri ifade eden “O’na döndürüleceksiniz/إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ” ibaresidir. Sekkâkî, bu ayette konuşurun makamın gereğine uygun bir şekilde sözcesini yönelttiğine vurgu yapar. Söylemin güzelliğini ve anlaşılabilirliğini makam üzerinden değerlendirir. Ayetin makamının, hakikatin duyurulacağı kişileri öfkelenlendirmeyecek şekilde ifade etmeyi isteme makamı olduğunu ifade eder. Bu yüzden bu makamda, onların delalettteki hallerini onlara nisbet etmeden hakikati duyurmayı arzulama kastedilmiştir.³¹⁹ Bu dilsel strateji, modern

³¹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 244.

³¹⁶ ez-Zümer 39/65.

³¹⁷ Tefâtâzânî, *el-Mutavvel*, 330.

³¹⁸ Yâsin 36/22.

³¹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 245.

edimbilim teorilerden “nezaket kuramı” ile paralellik gösterir. Konuşur, muhatabın yüzünü (face/itibar) koruyarak, onu rencide etmeden mesajını iletme amacı gütmektedir. Bu yaklaşım, iletişimde muhatabın psikolojik durumunu gözeten ve mesajın etkili bir şekilde ulaşmasını hedefleyen bir retorik strateji olarak değerlendirilebilir.

Ya da bir şeyi hayra yormak veya bir şeyin meydana gelmesindeki isteğin gösterilmesi maksadıyla konuşurun, “إِنْ ظَفَرْتُ بِحُسْنِ الْعَاقِبَةِ فَذَاكَ”/ *Güzel akibet elde edersem, zaten muradım budur.*” demesi gibi.³²⁰ Bu sözcede bir şeyin çokça istendiği ya da güzele yorulduğu vakit sanki gerçekleşmiş gibi hissedilmesinden ötürü mazi fiil kullanılmıştır.

- Gerçekleşmemiş bir durumu sanki gerçekleşmiş gibi varsayarak serzenişte bulunma:

Hal karineleri henüz meydana gelmemiş bir şeyin gerçekleşeceğine delalet ediyorsa örneğin, konuşur muhatabın yapacağı eylemi başa kakacağını bağlamdan dolayı seziyorsa daha bu durum yaşanmadan, sanki başa kakma durumu gerçekleşmiş gibi konuşurun muhataba dün yaptığı eylemi hatırlatarak “إِنْ أَكْرَمْتَنِي الْآنَ فَقَدْ أَكْرَمْتَنِي أَمْسَ”/ *Şayet şimdi bana ikramda bulunduyun, ben de dün sana ikramda bulunmuştum.*” diyerek fiili mazi formda kullanması gibi.³²¹

لَوْ ise cevap cümlesindeki eylemin gerçekleşmeme nedenini, şart cümlesindeki fiilin gerçekleşmemesine bağlayan bir şart edatıdır. Örneğin, ikram etmemeyi muhatabının gelmeyişine bağlayarak “لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرَمْتَنِي”/ *Şayet bana gelseydin, sana ikramda bulunurdum.*” demek gibi.³²² Konuşur, لَوْ şart edatıyla kurduğu bu söyleminde, gerçekleştirmediği ikram eylemini muhatabının gerçekleştirmediği gelme eylemine bağlamaktadır. Dolayısıyla gelme eylemi gerçekleşmiş olsaydı ikram eylemi de gerçekleşecekti. Ancak gelme eylemi gerçekleşmediği için konuşurun da eylemi gerçekleşmemiş oldu.

³²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 246.

³²¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 246.

³²² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 246.

Şart edatının bu mana da kullanılması, edimbilimde vakıayla çelişen önvarsayımlar doğuran bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu sadece doğru olmayan bir önvarsayım değil aynı zamanda hakikatin zıttı olan bir önvarsayımdır. Yule, bu şartın, şart cümlesindeki bilginin konuşma anında doğru olmadığı varsayılarak “gerçeklikle çelişen şart” olarak isimlendirildiğini ifade eder.³²³ Sekkâkî’nin, “لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرَمْتُكَ” *Şayet bana gelseydin, sana ikramda bulunurdum.*” örneğinde ikram etmemeyi muhatabının gelmeyişiine bağlamak, konuşurun “bana gelmedin” önvarsayımında olduğunu gösterir. Bu, belâgatta لَوْ şart edatıyla kurulan sözcelerde, gerçeklikle çelişen şartın ele alındığı edimbilimsel önvarsayımın boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Sekkâkî, لَوْ şart edatının bazı gayeler sebebiyle muzari fiille kullanıldığı durumlara dikkat çekmektedir:

- Muzari fiilin gerçekleşmesi kesin olan mazi fiil konumuna indirgenmesi:

Örneğin, وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ “Sen o zalimleri rablerinin huzurunda, tutuklanmış halde birbirlerine söz atarlarken bir **görsen!**”³²⁴ ayetinde yukarıda söylenilenin aksine şart edatından sonra muzari fiil kullanılmıştır. Bu şekilde gelen ayetlerde, muzari fiiller haberlerinde hiçbir yanlışlık olmayan bir zat (Allah)’ın ifadeleri olduğundan ötürü kesinlik ifade etmeleri sebebiyle mazi fiil konumuna indirgenmektedir.³²⁵ Çünkü sözlerine yalan isnad edilemeyen Allah’ın söyleminde muzari formu kullanması, onun bu eylemi kesin bir şekilde gerçekleştireceği bilindiğinden ötürü, olmuş bitmiş bir eylemi ifade eden mazi fiil anlamında kabul edilir.

Belâgatta verilen bu tarz örnekler, konuşurun durumunun ve dinleyicinin konuşur üzerindeki intibasının, söylemin oluşmasını etkilediğini, dolayısıyla söylemin dinleyici üzerindeki etkisini göstermektedir. Konuşurun güvenilirliği gibi faktörler, dinleyicinin söylemde kastedileni doğru bir şekilde anlamasında etkilidir. Örnekteki gibi konuşurun kesinlik ifade eden mazi fiil kullanmamasına rağmen dinleyicinin onun sözünde sadık biri olduğunu bilmesi, söz konusu eylemin gerçekleşmesindeki kesinliği ifade etmesinde etkili olmuştur.

³²³ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 57.

³²⁴ Sebe’ 34/31.

³²⁵ Sekkâkî, *Miftâhu ’l-’Ulûm*, 246.

- Fiildeki devamlılığın tasvir edilmesi:

Örneğin, mazi fiille kullanılması gerekirken muzari fiil kullanarak konuşurun, muhatabına “لَوْ تَحْسَنُ إِلَيَّ لَشَكَرْتُ” *İyilik yapsaydın sana teşekkür ederdim.*” demesi iyilik yapmama durumunun geçmişten bu yana devam ettiğini tasvir etme gayesi taşımaktadır. Sekkâkî bu durumu, لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ “Birçok durumda o size itaat etseydi işiniz kötüye giderdi.”³²⁶ ayetiyle de ilişkilendirir. Ayette, peygamberin itaat etmeme eylemindeki devamlılığının tasvir edilmesi kastedilmektedir. Böylelikle mana, “birçok durumda o size itaat etmeme durumuna devam etmeseydi işiniz kötüye giderdi” şeklinde anlaşılmaktadır.³²⁷

- Muhatabın zihninde canlandırma:

Sekkâkî, fiilin mazi formda kullanılması gereken durumlarda muzari formda kullanılmasının, söylemde ele alınan hadisenin muhatabın zihninde canlandırılmasını sağladığını belirtmektedir. Bu anlatım üslubu, makamın gerektirdiği yerlerde, belîğ kimseler tarafından tercih edilmektedir. Örneğin; وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذَّبُ “Onların ateşin karşısında durdurulup da “Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak” dediklerini **bir görsen!**”³²⁸ ayetinde, Sebe’ Suresi 31. ayetinde olduğu gibi, inkârcıların ahiretteki halleri tasvir edilirken muhatabın zihninde onların cehennem ateşi karşısında duydukları pişmanlık ve dünyaya yeniden gönderilme arzuları canlandırılmak istenmiştir. Bu bağlamda, لَوْ şart edatını takip eden muzari fiilin kullanımı, bu pişmanlık ve arzusunun zihinsel tasvirini güçlendirmek amacıyla tercih edilmiştir.³²⁹

Sekkâkî, söylemin makamın gerektirdiğine göre oluşturulması, vurgulanan hadisenin muhatabın zihninde istenilen etkiyi oluşturacak şekilde yöneltilmesi ve bahsi geçen eylemin devamlılığın muhataba iletilmesi için لَوْ şart edatının muzari fiille kullanıldığı durumlardan bahsetmiştir. Bahsedilen gayeler, edimbilimcilerin üzerinde durduğu söylemin olduğu makam, söylemin yöneltileceği dinleyicinin durumu ve

³²⁶ el-Hucurât 49/7.

³²⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 246-247.

³²⁸ el-En’âm 6/27.

³²⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 247.

söylemi oluşturan konuşurun kastıyla ilgili gayelerdir. Dolayısıyla genel olarak bakıldığında, ister mûsned ve mûsnedün ileyhin halleri isterse fiil ve müteallıkâtına dair haller olsun belâgatçıların söylem analizlerinde edimbilimsel gaye ve unsurlara çok önceden değindikleri görülür.

2.1.5. Hazif

Hazif (eksilti), bir kelime ya da kelime grubunun belli amaçlarla sözcede belirtilmeyip çıkarılması anlamında, Arap dilinin inceliklerini yansıtan önemli bir meânî konusudur. Hazif, bir cümlede fiil, mûsned, mûsned ileyh ve mefûlün çıkarılmasıyla gerçekleşir. Cürcânî, hazif konusunu mûsnedün ileyh olan mübteda ve mefûlün hazfi üzerinden ele alırken, Sekkâkî mûsnedün ileyhin hazfinden başlayarak cümlenin tüm öğelerinde hazfi işlemiştir. İbnü'l Esîr ise hazfi, îcâz konusu kapsamında değerlendirmiştir.

Edimbilim açısından hazif, konuşucunun bazı amaçlarla söyleminde eksiltili ifadelere yer vermesini içerir. Bu, muhatabın bağlamı ve örtük anlamları doğru şekilde yorumlamasını bekleyen bir iletişim stratejisidir.³³⁰ Bu yönüyle hazif, hem dilsel ekonomiyi sağlamak hem de söylemi etkili bir biçimde iletmek için kullanılan önemli bir araçtır. Eksiltili ifadeler, özellikle arkadaşça ya da gayri resmi ortamlarda daha yaygın olarak kullanılır. Çünkü taraflar arasında yeterli bağlam ve ortak bilgi mevcuttur.

2.1.5.1. Fiil ve Fiilin Müteallıkâtında Hazif

-Fiilin Hazfi:

Konuşur, sözcesinde dil içi ve dil dışı karineler bulunması nedeniyle fiili söylemeye ihtiyaç duymayabilir. Bu durumda, anlamın bağlamdan çıkarılabilir olması, Arap kelimedeki alışlagelmiş kullanımlardan dolayı ya da fiilin benzerinin terki suretinde gelen kullanıma ittiba etmek için fiili hazfeder.³³¹ Bu tür hazifler, dilsel

³³⁰ Sukbâyes Hâmide, *Kadâyâ't-Tedâvuliyye fî Kitâbi Delâilu'l-Î'câz li 'Abdulkâhir el-Cürcânî* (Cezayir: Câmi'at Mevlûd Ma'merî Tîzî Vezû Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Lugât, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 135.

³³¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 224-225.

ekonomiyi sağlarken aynı zamanda muhatabın anlamı bağlamdan çıkarabilmesine olanak tanır. İbnü'l Esîr, fiilin hazfedilme durumunu iki kısma ayırarak açıklar:

- Sözcede hazif edilen fiile delalet eden mansub bir mefûlün bulunması:³³²

Bu tür fiil haziflerinde, sözcede eksiltelen fiile işaret eden dil içi karine olarak mansûb bir mefûl yer alır. Dinleyici, bu dil içi karineye dayanarak cümlede hazfedilen fiilin ne olduğunu anlamlandırabilir. Bu tür eksilteli yapılar, Arap dilinde genellikle “tahzir/sakındırma” üslubunda kullanılır. Örneğin; فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا “Allah’ın elçisi onlara, “Allah’ın devesine ve onun su hakkına dikkat!” demişti.”³³³ ayetinde “نَاقَةَ اللَّهِ/Allah’ın devesi” ifadesinin mansûb olarak gelmesi, “Allah’ın devesine zarar gelmemesi için dikkat edin” anlamında fiili hazfedilmiş bir cümledir. Bu kullanım, Arap dilinde sıkça karşılaşılan bir yapı olup, muhatabın sakındırma anlamını dil içi bağlamdan çıkarabileceği örneklerdendir. Bir aslan gören konuşurun الْأَسَدَ الْأَسَدَ “Aslan! Aslan!” diyerek muhatabına yaptığı “Aslana dikkat et!” şeklindeki uyarısı gibi, ayetteki “Allah’ın devesi!” ifadesi de “Allah’ın devesine dikkat edin” manasında muhatabı o şeyden sakındırma anlamı taşımaktadır. Yine ayette سُقْيِيهَا/onun su hakkına” ifadesi de “Ondan su hakkını alıp da suyu kendinize saklamayın.” gibi bir manada sakındırma ifade etmektedir.³³⁴

- Sözcede hazif edilen fiile delalet eden mansûb bir mefûlün bulunmaması:³³⁵

Bu tür fiil haziflerinde, sözcede eksiltelen fiile işaret eden herhangi bir mansûb mefûl bulunmaz. Dolayısıyla dinleyici, cümledeki eksik fiilin ne olduğunu anlamak için dil dışı bağlamlara başvurmak zorunda kalır. Bu durumda, bağlamın sunduğu ek bilgiler ve konuşmanın genel durumu, eksiltelen fiilin doğru şekilde anlaşılmasını sağlar.

Bu tarz hazifler, konuşmanın daha ileri düzeyde bir anlam yükü taşımasını sağlar ve dinleyicinin daha fazla bilişsel katılımını gerektirir. Dinleyicinin bağlamı doğru analiz ederek eksik bırakılan unsurları tamamlaması, ima ve örtük anlamın iletilmesi açısından önemli bir stratejidir. Özellikle edimbilim açısından, bu tür hazifler,

³³² İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/285.

³³³ eş-Şems 91/13.

³³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/384; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/285.

³³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/287.

konuşmanın muhataba daha fazla dikkat ve katılım yüklediği ince bir iletişim tarzı olarak değerlendirilebilir. Örneğin; *وَعَرِّضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ*; “Artık hepsi sıra sıra rabbinin huzuruna çıkarılmışlardır (onlara): “Andolsun ki sizi ilk defasında yarattığımız gibi (tek başınıza) bize geldiniz.”³³⁶ ayetindeki “لَقَدْ جِئْتُمُونَا / Bize geldiniz” ifadesi “فَقِيلَ لَهُمْ / onlara denir” gibi bir fiilin örtülü (takdirî) olarak varlığını gerektirir. Bu durumda ayetin takdiri şöyledir: “لَقَدْ جِئْتُمُونَا: فَقِيلَ لَهُمْ / onlara ‘...bize geldiniz’ denir.”³³⁷

Bu bağlamda, cümlede eksiltelen fiil, dilin doğal akışı içinde muhatap tarafından anlaşılmakta ve ifade edilmeden bırakılmaktadır. Dinleyici, bağlamdan çıkarım yaparak bu eksik fiili anlamlandırır. Bu tür hazifler, özellikle Kur’ân’da sıkça karşılaşılan ve anlamın yoğunlaştırılmasını sağlayan önemli dilsel özelliklerden biridir.

Sözcede fiilin yerine masdar zikredilerek de fiil hazfedilebilir. Konuşur bu üslupla sözünü kısaltarak mübalağa ve tekit kasteder. Örneğin; *فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ* *الرَّقَابِ* “Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi (vurun).”³³⁸ ayetinde, aslında “فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرَّقَابِ / öldürücü darbe” ifadesinde “فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرَّقَابِ / öldürücü darbeyi vurun.” manasında fiil hazfedilmiş fiilin yerine masdarı getirilmiştir. Böylelikle ifade hem kısaltılmış hem de tekit ifade etmiştir.³³⁹ Zemahşerî “Boynun vurulması” ibaresinin “öldürmek” manasında olduğunu ve Arapların, bir kişinin birini öldürdüğü zaman “ضَرَبَ الْأَمِيرُ رَقَبَةَ فُلَانٍ / Komutan falanın boynunu vurdu!” şeklinde ifade ettiklerini belirtir.³⁴⁰

- Mefûlün bih (Doğrudan nesne) hazfî:

Bütün dillerde amaç sadece fiilin gerçekleştiğini belirtmekse konuşur, özne ve nesneyi sözcesinden atabilir. Örneğin, “لَوَّعَ الذَّهَابُ / Gitme gerçekleşti.” gibi bir cümlede konuşucu için önemli olan yalnızca eylemin kendisinin gerçekleşmesidir; bu durumda özne ve nesneden bahsedilmez. Aynı şekilde, konuşucu sadece özneye vurgu yapmak

³³⁶ el-Kehf 18/48.

³³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/591; İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/287.

³³⁸ Muhammed 47/4.

³³⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/289.

³⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/515-516.

ayetlerinde “يَسْقُونَ-تَذُودَان-لَا نَسْقِي-سَقَى” şeklindeki bu dört fiil herhangi bir nesne ile ilişkilendirilmeden zikredilmiştir.³⁴⁴ Çünkü söylemde maksat, neyin sulandığı değil sulama eyleminin kendisidir. Ayette ifade edilmek istenen asıl nokta, Mûsâ’nın (a.s) karşılaştığı iki kadının, çobanların hayvanlarını suladığı sırada geri durmalarının dikkatini çekmesi ve onlara hayvanlarını sulamak için yardımda bulunmasıdır. Yoksa çobanların develerini, kadınların ise koyunlarını sulamaları değildir. Maksat kadınların sulama işini yapamadığı için bu eylemi Mûsâ’nın (a.s) gerçekleştirmesini ifade etmektir.³⁴⁵ Cürcânî, sulanılan şeyin ne olduğunun zikredilmesi durumunda sözdeki gayenin değişeceğini belirtir. Örneğin ayet, “*onların biraz ötesinde de koyunlarını engelleyen iki kadın gördü.*” şeklinde nesne alsaydı, Mûsâ’nın (a.s) kadınların “geride tutma” eylemini değil de “koyunlarını geride tutuyor olmalarını” yadırgadığı, eğer bu eylemi develeri için yapsalardı yadırgamayacağı anlaşılabilirdi. Dolayısıyla vurgunun nesneye yöneldiği bu şekliyle muhataba yönlendirilen söz, konuşurun kastını ifade etmezdi.³⁴⁶

İbnü’l Esîr ayetteki hazfî, konuşurun kastı üzerinden yorumlayarak Cürcânî’nin görüşüne paralel bir yorum yapmıştır. Hazfedilenin sözcede söylenmesinin söylemin amacının dışında olacağını, kastın, insanlardan bazılarının sulama eylemini yaptıklarını bildirmek olduğunu, sulanılan şeyin deve mi, koyun mu ya da başka bir şey mi olduğunun gaye dışı olduğunu belirtmiştir.³⁴⁷

- Umum ifade etmek için:

Konuşur hem fiilin bir mefûlle sınırlamayı umum (genellik) ifade etmesini hem de sözcesini kısa tutmayı istiyorsa mefûlü zikretmeyebilir. Böylelikle az sözle çok mana ifade etmiş olur. Örneğin; وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ “Allah esenlik yurduna çağırıyor.”³⁴⁸ ayetinde nesne zikredilmeyerek Allah’ın kimi esenlik yurduna çağırdığı belirtilmemiştir. Böylelikle fiil belli bir nesne ile sınırlandırılmadan ayet genel anlamda Allah bütün herkesi esenlik yurduna çağırır şeklinde anlaşılabilir.³⁴⁹ Ayrıca çağırma/davet etme eylemi de Allah bütün davet çeşitleriyle esenlik yurduna

³⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 229.

³⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/491.

³⁴⁶ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 161-162.

³⁴⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/292.

³⁴⁸ Yûnus 10/25.

³⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 229.

çağırır şeklinde anlaşılabilceğinden fiilin kendisinde de bir umumilik söz konusu olmaktadır.

Yine Araplarda, “فَالَانْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى/ *Falan emreder ve nehyeder.*” şeklinde meşhur bir söz vardır.³⁵⁰ Bu cümlede emretme ve nehyetme fiilleri, belirli bir nesne ile sınırlanmadığından Arap, o kişinin belirli bir şeyi emrettiğini ya da nehyettiğini değil, bu kişinin istediği her şeyi emredip nehyedebilen çok yetkili ve çok güçlü biri olduğunu düşünür. Eğer burada mefûl koyarak anlam sınırlanırsa, Arap’ın kastettiği şey anlaşılmamış olur. Belâgatçılar, bu cümlelerin söylenme gayesi hakkında farklı görüşlerde bulunmaktadır. Cürcânî, Sekkâkî’nin umumilik gayesiyle söylendiğini ifade ettiği bu sözce için, mefûlün söylenmemesindeki gayenin eylemin kimin tarafından yapıldığını ifade etmek olduğunu söyler.³⁵¹ İbnü’l Esîr ise bu tür cümlelerde konuşucunun gayesinin, dinleyiciye güçlü bir şekilde mesajı iletmek olduğunu ifade eder. İbnü’l Esîr’in yorumu, hazfin dinleyici üzerindeki etkisine odaklanır. Yani, eksiltelen mefûl, dinleyicinin zihninde eksik olanı tamamlayarak anlamı daha güçlü bir şekilde yerleştirmesine olanak tanır. Bu da konuşmanın daha etkili ve kalıcı olmasını sağlar.³⁵² Edimbilim açısından bakıldığında, bu tür hazif kullanımları, konuşmanın örtük anlamlarla zenginleştiği bir iletişim stratejisi olarak değerlendirilebilir. Nesnenin açıkça belirtilmemesi, dinleyicinin daha fazla bilişsel katılımını gerektirir ve böylece dinleyici, bağlamdan anlamı çıkararak iletişimin bir parçası haline gelir.

- Fiilin fâile has kılınması için:

Konuşur, sözcesinde eylemin kim tarafından gerçekleştiğine vurgu yapmak için nesneyi zikretmeyebilir. Örneğin; هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ “*Yaşatan da öldüren de O’dur.*”³⁵³ ayetinde fiillerin mefûlleri zikredilmeyerek yaşatılan ve öldürülen şeye değinilmemiştir. Böylelikle ayette, yaşatma ve öldürme eylemlerini gerçekleştirenin Allah olduğunu vurgulamak kastedilmiştir. Eğer ayetteki gibi “O falanca eylemi gerçekleştiren kişidir” ya da “falan eylem sadece filan kişi tarafından gerçekleştirilir” gibi manalar kastedilmek istenirse fiil geçişli kılınmaz/nesne alınmaz. Çünkü sözceye getirilen mefûl, konuşurun dinleyiciye ilettiği mesajın odağını değiştirir. Fiilin daha

³⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 229.

³⁵¹ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 153.

³⁵² İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/291.

³⁵³ el-Mü’min 40/68.

önce sözcüde belirtilen ya da bağlamla anlaşılan ve konuşurun zihninde saklı olan özel bir mefûlü vardır. Ancak konuşur bu mefûlü içinde saklar ve sözcesinde zikretmez ve hazfeder. Konuşur dinleyicide “fiili yalnızca anlamını sabitlemek için zikretmiş” izleminimi uyandırır. Oysaki zihninde, o fiilin özel bir mefûlü hazır ve nazırdır. Cürcânî bu tür hazife, kapalı hazif ismini vermektedir.³⁵⁴ Örneğin; Buhtürî’nin bir beytinde böyle bir kullanım görülür.³⁵⁵

شَجُو حُسَادِهِ وَغَيْظُ عَدَاةٍ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعُ وَاعٍ

“Onu çekemeyenlerin üzüntüsü ve düşmanlarının öfkesi,

Bir görenin görmesi ve bir duyanın işitmesidir.”

Şair bu dizelerde “يَرَى” ve “يَسْمَعُ” fiillerinin mefûllerini hazfetmiştir. Bu mefûller şairin zihninde saklıdır. Aslında şairin kastettiği anlam şöyledir: “Bir görenin onun iyiliklerini görmesi ve bir duyanın onun üstün niteliklerini işitmesi, çekemeyenlerin üzüntüsü ve düşmanlarının öfkesidir.” Ancak “onun iyiliklerini ve üstün nitelikleri” sözcüklerini söyleminde sanki kendisinden bile saklarcasına zikretmeyip düşürmüştür. Şairin hazifteki kastını, Cürcânî bağlama yönelerek tahlil etmiştir. Şiirin bağlamına bakıldığında, şairin methettiği kişi halife Mu’tezbillâh’tır. Onu şiirinde överek halife Müsta’înbillâh’a gönderme yapmaktadır. Şairin demek istediği şudur: Sadece gören bir göz ve işiten bir kulak bile, Mu’tez’in halifeliğe layık tek kişi olduğunu anlar. Hiç kimsenin onun halifeliğine karşı çıkamayacağı açıktır. Şair burada, Mu’tez’in düşmanlarının, bu faziletleri gören ve işiten herkes karşısında ne kadar öfkелendiklerini ve üzüldüklerini ima eder. Öyle ki, bu düşmanlar, dünyada gören gözlerin ve işiten kulakların hiç olmamasını dilemektedirler. Bu, onların Mu’tez’in halifeliğe olan layıklığını kabul etmemekten doğan derin üzüntülerini ve öfkelerini gösterir.³⁵⁶ Bu hazif kullanımı, dilde sadece anlamı derinleştirmekle kalmaz, aynı zamanda şairin kastettiği anlamı güçlendirmek ve ima yoluyla düşmanlarına ince bir mesaj vermek amacı taşır. Ayrıca bu şiir, dönemin siyasi rekabetlerini ve güç mücadelelerini de yansıtır.

³⁵⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 154-155.

³⁵⁵ Ebû Ubâde el-Velîd el-Buhtürî, *Dîvânu'l-Buhtürî*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî (Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif, 1963), 2/1244.

³⁵⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 156.

Cürcânî'ye göre kapalı hazfın diğer bir türü daha vardır. Bu türde, konuşurun zihninde kastedilen bir mefûl vardır. Ayrıca zikredilen fiilin konuşurun zihnindeki mefûlden başka bir mefûlü olmadığı, hal karinesi ya da daha önceki sözlerden anlaşılmaktadır. Ancak, konuşur, o mefûlü hafız ederek göz ardı eder, zihninde unuttur gibi yapar ve mefûlü kendi içinde gizli bırakır. Bu, daha önce bahsedilen amaçtan farklı bir amaçla yapılır. Bu amaç, bütün dikkati fiilin fâile ait olduğunu ispatlamaya yönlendirmek, tamamen ona odaklanmak ve tüm yapıyı fâile doğru çevirmektir.³⁵⁷ Amr b. Ma'dikerib'in şu beytinde bu kullanım görülmektedir:³⁵⁸

فَلَوْ أَنَّ قَوْمِي أَنْطَقْتَنِي رِمَاحُهُمْ نَطَقْتُ وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَتْ

“Kabilemin süngüleri konuşursaydı beni

Konuşurdum elbette; ancak süngüler gem vurdu.”

Şair, “gem vurdu/أَجَرَتْ” sözcüğü nesne alan geçişli bir fiil olmasına rağmen beyitinde nesneyi zikretmemiştir. Böylelikle süngülerin kime gem vurduğu belirtilmemiştir. Eğer bu fiil geçişli kılınsaydı, nesnesi sadece birinci şahıs zamirine yani “bana” anlamındaki bir zamire geçişli olurdu. Cürcânî, önceki cümlede geçen “Kabilemin süngüleri beni konuşursaydı” sözünün zaten “süngüler bana gem vurdu” manasını açıkça ifade ettiğini belirtmektedir. Şairin bu sözünden sonra süngülerin başkasına gem vurduğunu söylenmesi de söylemin mantığına uygun düşmemektedir. Dolayısıyla bu karine sebebiyle, sözcenin nesnesinin şairin bizzat kendisi olduğu dinleyici tarafından bilinmektedir. Şairin nesneyi beyitinde zikretmemesinin nedeni, “gem vurma” eylemini süngülere yüklemek istemesi yani özneye vurgu yapmasıdır. Zira Cürcânî'ye göre, nesnenin zikredildiği çoğu cümlede vurgu, nesne üzerine yoğunlaşır. Ancak şair sözcedeki vurgunun, gem vurulan kişinin üzerinde olmasını istemediği için kastettiği anlamla uyuşan şekilde sözcesini kurmuştur.³⁵⁹ Kısacası şair, hazif yoluyla anlamın derinliğini artırmış, dinleyiciye doğrudan söylemediği bir gerçeği bağlamdan çıkartarak iletmiştir. Fiilin nesnesinin bilindiği halde zikredilmemesi, söylemin vurgu noktasını değiştirmiştir. Şairin amacı, nesneyi değil, eylemi gerçekleştiren süngüleri öne çıkarmaktır.

³⁵⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 156.

³⁵⁸ Ebû Sevr Amr İbn Ma'dikerib, *Şi'ru 'Amr b. Ma'dikerib ez-Zübeydî*, thk. Mutâ' et-Tarâbişî (Dımaşk: Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1985), 73.

³⁵⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 157.

Aynı zamanda cümlede nesnenin hazfedilmesiyle genellilik de ifade edilmektedir. Cürcânî, yukarıdaki şiirde bu anlamda bir nükte olduğunu belirterek beyitte “*Kabilenin başına, dili susturacak türden bir felaket geldi ve savaştan kaçtılar. Böyle bir durum hangi kabilenin başına gelse, şairleri dillerini yutar ve konuşacak güç bulamazlar*” anlamının da olduğunu söyler. Bu ifadenin, “süngüler bana gem vurdu” şeklinde nesne belirtilerek kullanıldığında, gem vurma eyleminin yalnızca şairin şahsına yönelik bir durum olarak sınırlandırıldığına işaret etmektedir. Bu bağlamda, süngülerin yalnızca şaire gem vuracağı ve bu durumun diğerlerine teşmil edilmeyeceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu ifade biçimiyle, kavmin başına gelen olayın, hangi kavmin şairine yönelmiş olursa olsun, ağızlarına gem vurulacak kadar ciddi bir mesele olduğu şeklindeki anlam boyutunun yeterince yansıtılamayacağı vurgulanmaktadır.³⁶⁰ Böylelikle sözcede nesnenin düşürülmesi nesnenin zikredilmesinden daha kapsayıcı ve daha genel bir anlam ifade eder.

- Cümleyi kısa tutmak için:

Cümlede bulunan karineler sebebiyle mefûlün zikredilmesine gerek yoksa konuşur sözcesini kısa tutmak için mefûlü hazfedebilir. Kur’ân ayetlerinde *لَوْ* gibi şart edatlarından sonra dileme fiilinin nesne almadan kullanılmasına, çokça karşılaşılmaktadır. Örneğin; *فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ* “*Eğer dileseydi elbette hepinizi hidayete erdirirdi.*”³⁶¹ ayetinde, Allah’ın neyi dileyeceğine dair bir nesne belirtilmemiştir. Ancak cümledeki “sizi hidayete erdirirdi/*لَهَدَيْكُمْ*” ifadesi, cümlenin mefûlü için bir karine olmaktadır. Bundan dolayı ayet “*şayet hidayetinizi isteseydi hepinizi hidayete erdirirdi*” şeklinde anlaşıldığı için muhataba iletilen söz kısa tutularak mefûl zikredilmemiştir.³⁶² Cürcânî, hazfin bu çeşidini, bir kelimenin daha sonra açıklanacağı için düşürülmesini ifade eden “*izmâr alâ şerîtati’t-tefsîr*” şeklinde isimlendirerek, bunu “*belâgat, bu şekilde nesnelerin hazfedilmiş olarak gelmesini gerektirir.*” diye ifade etmektedir.³⁶³

³⁶⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 159.

³⁶¹ el-En’âm 6/149.

³⁶² Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘Ulûm*, 229.

³⁶³ Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 164.

Şart edatından sonra gelen dileme fiilinin mefûlünün hazfedilmesi, belâgatçılar arasında da yaygın bir kullanımdır.³⁶⁴ Örneğin, Tarafe b. el-Abd’a ait bir beyitte bu tür bir kullanım görülür:³⁶⁵

وَأِنْ شِئْتُ لَمْ تُرْقِلْ وَإِنْ شِئْتُ أَرْقَلْتُ مَخَافَةَ مَا جِيَّ مِنَ الْقَدِّ مُحْصَدٌ

“*Dilersem devem hızlı gitmez; dilersem hızlı gider sağlam ve kavisli kırbacın korkusundan dolayı.*”

Tarefe’ye ait olan beyitte, şart cümlesi şeklinde gelen “dileseydim/أِنْ شِئْتُ” fiilinin mefûlü şiirde hazfedilerek, konuşurun neyi dileyeceğine dair bir nesne zikredilmemiştir. Çünkü dinleyici “dileseydim/أِنْ شِئْتُ” şeklindeki şart cümlesinin mefûlünün “onun hızlı gitmemesini” ve “onun hızlı gitmesini” şeklinde olduğunu cevap cümlesinden anlamaktadır. Bu yüzden beyiti “hızlı gitmemesini dilersem devem hızlı gitmez, hızlı gitmesini dilersem devem hızlı gider/أِنْ شِئْتُ أَرْقَلْتُ وَإِنْ شِئْتُ لَمْ تُرْقِلْ” şeklinde söylemeyerek cümlesini kısa tutmayı amaçlamıştır. Ayrıca konuşur, cümlede mefûlü müphem bıraktığı bu üslupla dinleyicide merak uyandırma ve konuşurun neyi dilediğine yönelik dinleyicinin dikkatini çekme şeklindeki kastını da gerçekleştirmiş olur.

Bir kelimenin daha sonra açıklanacağı için düşürülmesini ifade eden hazfın bu çeşidinde, örneğin konuşur, “أَكْرَمَنِي/ *Beni ağırladı, bende Abdullah’ı ağırladım.*” dediğinde bu söylemiyle, “أَكْرَمَنِي عَبْدُ اللَّهِ/ *Abdullah beni ağırladı bende Abdullah’ı ağırladım.*” demeyi kastetmektedir. “Abdullah” sözcüğü ikinci cümlede zikredileceği için birinci cümlede hazfedilmiştir.³⁶⁶

- Cümleler arasındaki fasılaya riayet etme:

Örneğin; وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى “*Yemin olsun, kuşluk vaktine, kararıp sakinleştiğinde geceye ki Rabbin seni bırakmadı ve (sana) darılmadı.*”³⁶⁷ ayetleri arasında ses uyumu dolayısıyla “قَلَى” fiilinin zamiri hazfedilmiştir. Cümlenin aslı,

³⁶⁴ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/294.

³⁶⁵ Ebû Amr Tarafe b. el-Abd, *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*, thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 23.

³⁶⁶ Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, 163.

³⁶⁷ ed-Duhâ 93/1-3.

öncesindeki “seni bırakmadı/وَدَّعَكَ ” cümlesindeki gibi zamirli olarak “sana darılmadı/مَا قَالَكَ” şeklindedir.³⁶⁸ Ayette mefûl hazfedilerek cümleler arasındaki fasılaya riayet edilmiştir.³⁶⁹

- Söylenilmesi hoş görülmediği için:

Konuşur, muhatabına söylemeyi hoş görmediği şeyi sözcesinde zikretmeyebilir. Örneğin, Aişe'nin (r.a), (مَا رَأَيْتُ مِنْهُ وَلَا رَأَى مِنِّي) *Ne ben Peygamber (s.a.v) 'den gördüm, ne de O (s.a.v) benden gördü.* şeklindeki sözcesinde görme eyleminin mefûlünü zikretmeyi hoş görmediği için neyin görüldüğüne dair bir şeyden bahsetmemiştir.³⁷⁰

Belâgatçılar, mefûlün hazfîne çok sayıda örnek vererek bu hazîf türünden elde edilen anlamların, bir sınırının olmadığını ve sayısız incelikler içerdiğini vurgulamaktadır.³⁷¹ Bu örneklerde belâgat alimlerinin, konuşurun kastına göre cümle kurulacağı üzerinde durdukları görülmektedir. Söylemdeki hazifle birlikte meydana gelen örtüklük, konuşurun kastettiği şeyle bağlantılıdır. Belâgatçılar, söylemde eksiltili ifade kullanılarak örtüklük meydana gelmesini ancak karinelerin olması şartıyla kabul etmektedir. Bu da örtüklüğün giderilmesi ile bağlam ilişkisini ortaya koymaktadır.

2.1.5.2. Müsnedün İleyhin Hazfî

Bir sözcenin temel iki ögesi olan müsnedün ileyh, mübteda ve fâil olan sözcükken müsned, haber ve fiil olan sözcüktür. Bir bildirişim esnasında bazen söylemdeki müsnedün ileyh olan sözcüğün hazfedilip söylenmemesi, bazen de zikredilmesi gerekir. Bazı durumlarda konuşur, dinleyiciye bir haber verirken müsned olan sözcüğü zikrettiğinde, müsnedün ileyh, dinleyici tarafından zihinde canlanır ve dinleyici konuşurun kastettiği şeyi anlar. Bundan dolayı müsnedün ileyh olan sözcüğü konuşmasında belirtmeyip hazfedebilir. Belâgat alimleri müsnedün ileyh'in hazfedilme gayeleri üzerinde durmuşlardır. Sekkâkî bu gayeleri şöyle sıralar:

³⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/391.

³⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 230.

³⁷⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 230.

³⁷¹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 161-162; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/291.

- Yer/makam darlığından ötürü:³⁷²

Şair, şiir veznini tutturma gayesiyle sözcesinde hazfe başvurabilir. Bunun gibi konuşurun acı, üzüntü gibi duygular hissetmesi veya medih ve hiciv gibi gayeler sebebiyle müsnedün ileyh hazfedilebilir. Makam darlığından ötürü sözcede eksiltili yapıya başvurmak dil dışı bağlama riayet edilen kullanımlardır.

- Zahiren abese düşmekten kaçınmak için:³⁷³

Müsnedün ileyh, cümlelerin temel bir ögesidir ve normalde konuşur için müsnedün ileyhi zikretmek anlamsız veya gereksiz bir durum olarak değerlendirilemez. Ancak, cümlede müsnedün ileyhin zikredilmesine gerek bırakmayan bir ip ucu bulunduğunda, bu durumda müsnedün ileyhi belirtmek zahiren gereksiz veya anlamsız bir eylem olarak algılanabilir. Yani, müsnedün ileyhin varlığı biliniyor veya bağlamdan kolayca çıkarılabiliyorsa, onu zikretmek, gereksiz olur. Böyle bir durumda müsnedün ileyhin söylenmesi, gerçekte değil, zâhiren abes bir durum gibi görünür. Burada, konuşur müsnedün ileyhi söylemediğinde aslında anlamı eksik bırakmamış olur, çünkü dinleyici ya da okuyucu zaten müsnedün ileyhin kim olduğunu bağlamdan çıkarabilir. Eğer bu karineye rağmen müsnedün ileyh zikredilirse, bu yalnızca görünüşte gereksiz gibi görünür. Gerçek anlamda bir hata olmasa da, dilin etkin ve ekonomik kullanımı açısından bu tür eksiltmeler söylemin gücünü artırır ve anlamsal açıdan sade bir anlatım sağlar. Bu gayelerle sözcede eksiltili yapıya başvurmak, dil içi bağlama riayet edilen kullanımlardır.

- Müsnedün ileyhin hazfedilmesinin aklın şahitliğine zikredilmesinin ise lafzın şahitliğine dayandığını hayal ettirmek için.³⁷⁴
- Konuşurun kendi saygınlığını veya hakkında konuşulan varlığın saygınlığını korumak için.³⁷⁵

Müsnedün ileyhin hazfedilmesinde, onu dile getirmemekle dili nezih tutma veya müsnedün ileyh olan kişiyi/şeyi yücelik atfederek zikretmeme amacı olduğunu düşündürmek amacı olabilir. Konuşur, kutsal gördüğü veya değer atfettiği varlıkları sözcesinde zikretmeyerek, onları cümlede hazfedebilir. Örneğin, Yahudi kültüründe

³⁷² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

³⁷³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

³⁷⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

³⁷⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

insanın günahkâr ve kirli, Tanrı'nın ise yüce kabul edilmesinden dolayı “*Tanrı'nın adını boş yere anma!*” denilerek başka bir ifade tercih edilir. Bu, Tanrı'nın adını doğrudan zikretmeme yoluyla bir saygı ifadesidir. Aynı şekilde, konuşur müsnedün ileyh olan bir öğeden hoşlanmıyor ve onu diline almak istemiyorsa, bu öğeyi cümlesinde hafzedebilir.

Örneğin, Türkçede birinin adını anmak istenmediğinde, “*adı lazım değil*” ifadesi kullanılarak o kişinin ismi zikredilmeden konuşulur. Ya da şeytan veya cinlerin adını dile getirmekten kaçınıldığı durumlar da buna örnektir. Arapça’da bu tür kullanımlar, müsnedün ileyh’in hafzedilmesiyle gerçekleştirilir. Bu durum hem kutsal varlıklara duyulan saygı hem de hoşlanılmayan varlıkların anılmaması açısından, dildeki nezaket ve incelik göstergesi olarak ortaya çıkar. Bu üslup, Brown ve Levinson’ın “yüz koruma” ilkesine dayanan nezaket stratejileriyle bağlantılıdır. Bu kurama göre, insanların dil yoluyla başkalarının yüzlerini korumak amacıyla, belirli eylemler veya ifadelerden kaçınmaları, sosyal ilişkilerde uyumu sağlamada önemli bir rol oynar. Yücelik kastiyla diline almama ya da aşağılama kastiyla dili ondan nezih tutma amacıyla sözcüklerin dikkatlice seçilmesi, bireylerin dini ve kültürel inançları çerçevesinde toplumsal nezaket kurallarının bir yansımasıdır.

Kur’ân ayetlerinde de bu üslup kullanılmaktadır. Örneğin, Allah münafıkların hallerini bir benzetmeyle ifade ettikten sonra akabindeki ayette münafıklar için, صَمُّكُمْ “*Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler.*”³⁷⁶ demektedir. Ayette, münafıklardan hoşlanılmadığı için adları anılmamış böylelikle müsnedün ileyh olan “o münafıklar/onlar” sözcüğü cümleden düşürülmüştür.

Cürcânî’nin örnek olarak verdiği bir şiirde; şairin aşık olduğu kızın ailesi, kızlarını kendisine göstermeyince onlara bu üslupla hitap ettiği görülmektedir.³⁷⁷

الْعَيْنُ تُبْدِي الْحُبَّ وَالْبَغْضَا وَتُظْهِرُ الْإِبْرَامَ وَالنَّقْضَا
دُرَّةٌ مَا أَنْصَفْتَنِي فِي الْهَوَى وَلَا رَحِمْتَ الْجَسَدَ الْمُنْضَى
غَضَبِي وَلَا وَاللَّهِ يَا أَهْلَهَا لَا أَطْعَمُ الْبَارِدَ أَوْ تَرْضَى

³⁷⁶ el-Bakara 2/18.

³⁷⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 152.

“Gözünde hem sevgi hem öfke;
Bakışları hem kabul hem de hoşnutsuzluk sezdiriyor.
Dürre! Aşkta bana insaflı olmadın,
Bu zayıf bedene acımadın.
Ey Dürre'nin ailesi! Vallahi, -öyle öfkeli ki-
Benden razı olmadıkça soğuk bir şey yemem.”³⁷⁸

Bekir b. Nettâh'a ait bu beyitte “Öyle öfkeli ki/عَظْبِي” ifadesi aslında “O öyle öfkeli ki/هي عَظْبِي” şeklindedir. Şairin gönlü bu zamiri söylemekten kaçındığı için müsnedün ileyh olan “o” zahirini hazfetmiştir.³⁷⁹ Cürcânî bu yorumuyla şairin hissettiği duygusallığı şiirinde hazif yoluyla verdiği odaklanır. Şairin sevgisi ve üzüntüsü, söylemin gazel makamına ait olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, anlamın estetik ve duygusal derinliği açısından, bazı ifadelerin açıkça belirtilmek yerine hazif yoluyla ima edilmesi, doğrudan zikredilmesinden daha uygun görülmektedir. Böylece söylem, hem makamın gereklerine hem de şairin duygusal yoğunluğuna uygun bir yapı kazanır. Cürcânî'nin aynı zamanda konuşurun fikrî, kültürel ve duygusal maksatlarına değinmesi onun bu tahlillerinin modern edimbilim tahlilleriyle güçlü bir bağ olduğunu göstermesi açısından önemlidir.³⁸⁰

Yine Cürcânî, Abdullah İbn Zübeyr'in bir alacaklının kapısını aşındırmasından bahsettiği şu beyitte aynı üslubun kullanımını örneklendirir:³⁸¹

عَرَضْتُ عَلَى زَيْدٍ لِيَأْخُذَ بَعْضَ مَا يُحَاوِلُهُ قَبْلَ اعْتِرَاضِ الشَّوْاعِلِ
فَدَبَّ دَيْبُ الْبَغْلِ يَأْلَمُ ظَهْرَهُ وَقَالَ : تَعَلَّمَ إِنِّي غَيْرُ فَاعِلٍ
تَتَاءَبَ حَتَّى قُلْتُ : دَاسِعُ نَفْسِهِ وَأَخْرَجَ أُنْيَابًا لَهُ كَالْمَعَاوِلِ

“Zeyd'e, engeller doğmadan evvel,
Alacağının bir kısmını teklif ettim.
Huysuzlandı, sanki sırtı ağrıyan bir katır,
Ve dedi: 'Bil ki, bunu asla yapmam.'”

³⁷⁸ Bekir İbn'ün-Nettâh, *Şi'ru Bekir b. en-Nettâh*, thk. Hâkim Sâlih Dâmin (Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1975), 23.

³⁷⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 152.

³⁸⁰ Hâmide, *Kadâyâ't-Tedâvuliyye*, 136-137.

³⁸¹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 151.

“Bir esnedi ki, içimden dedim:
'Canına geviş getiriyor.'
Sonra birden, balta gibi dişlerini çıkardı,
Keskin, soğuk ve sert...”

Canına geviş getiriyor cümlesi aslında “O canına geviş getiriyor” şeklindedir. Konuşur sanki o şeyden kaçıyormuşçasına hatırına gelmemesi için mûsnedin ileyhi zikretmekten kaçınıp söyleminde ona yer vermemiştir.³⁸² Cürcânî bu değerlendirmeleriyle sözcede hazif yoluyla silinen şeyleri hitap bağlamına bakarak yorumlamaktadır. Ayrıca örneklerde hazfedilenin konuşur ve dinleyicinin arasındaki ortak bilgi yoluyla bilinmesi eksiltili söylemin anlaşılmasında arka plan bilgisinin rolünü gösterir.

- Gerektiğinde inkar edebilmek için kasıtlı olarak mûsnedün ileyhi açıklamama.³⁸³

Konuşur, gelecekte karşılaşılabileceği olumsuz durumlar ya da sorumluluklardan kaçınmak için mûsnedün ileyh'i (özneyi) kasıtlı olarak zikretmeyebilir. Örneğin, konuşur “علي سارق / *Ali hırsızdır.*” şeklinde Ali'nin hırsız olduğunu açıkça ifade etmek yerine sadece “سارق / *Hırsız*” demeyi seçebilir. Bu durumda konuşur, ileride “hırsız” nitelemesini Ali'ye isnat ettiğini reddetme fırsatına sahip olur. Konuşur böylece, söylemde belirsizlik yaratarak ileride sözlerini farklı yorumlayabilme ya da inkâr edebilme esnekliğini sağlar.

Bu dilsel strateji, özellikle netlikten kaçınmak ve olası sorumluluktan kurtulmak için kullanılan ince bir retorik tekniktir. Aynı zamanda, bu tür bir belirsizlik yaratma, konuşurun, Grice'ın işbirliği ilkelerinden biri olan *tarz* kuralına aykırı davrandığını gösterir. Çünkü Grice'a göre, konuşur, anlamın mümkün olduğunca açık ve anlaşılır olmasını sağlamalıdır. Ancak bu durumda, konuşur bilerek sözcesini belirsiz ve muğlak bırakmıştır. Bu da, konuşmanın doğruluğunu ve açıklığını tehlikeye atarak, dinleyiciyi kasıtlı olarak belirsiz bir durumda bırakır.

Eksiltili ifade kullanımı, dilsel bir strateji olarak, Brown ve Levinson'ın, yüzü tehdit edici davranışlardan kaçınmak için başvurdukları beş stratejiden biridir. Brown

³⁸² Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 151.

³⁸³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

ve Levinson söylemde eksilteli ifadeyle oluşturulan belirsizliğin, dinleyicinin yüzünü tehdit edici ve mahcup duruma düşürücü bir davranıştan kaçınılmasına olanak tanıdığını ifade eder. Onlara göre eksilteli ifade, konuşura dinleyiciye karşı gerektiğinde sözünü inkar edebilme fırsatı tanır.³⁸⁴ Bu açıdan Brown ve Levinson'ın nezaket kuramına dair değerlendirmeleri, Sekkâkî'nin müsnedün ileyhi gerektiğinde inkar edebilmek için kasıtlı olarak hafzetmeyi amaçlayan yaklaşımıyla paralellik göstermektedir.

- Müsnedin hakikatte tek bir müsnedün ileyhe ait olduğu bilindiğinden dolayı açıkça ifade etmeme:

Örneğin, “لَمَّا يَشَاءُ/ Dilediğini yaratır.” cümlesinde hakikatte yaratma eyleminin tek sahibinin Allah olduğu bilindiği için, müsnedün ileyh olan “Allah” sözcüğü cümleden hafzedilmiştir. Aynı şekilde, “عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ” “Görüneni de görünmeyeni de bilir.”³⁸⁵ ayetinde de görünen ve görünmeyeni bilen tek kişi Allah olduğundan dolayı aynı durum söz konusudur.³⁸⁶

- Müsnedin hakikatte değil de iddiada bilinen bir müsnedün ileyhe ait olmasından dolayı açıkça ifade etmeme.³⁸⁷

Örneğin, “اَوَّاهِبُ الْأُكُوفِ/ Binlerce dirhem bağışta bulunan kişidir.” cümlesinde, bu yüklü miktarda dirhem bağışlayan kişinin, ancak Kral olduğu bilindiği için müsnedün ileyh cümleden düşürülmüştür.³⁸⁸

Müsnedün ileyhin muhatap tarafından bilinmesinden dolayı söylemden düşürülebileceğine dikkat çeken Sekkâkî, bu ifadeleriyle dinleyicinin durumunu dikkate alan edimbilimsel analizler yapmaktadır. Sekkâkî bu analizleriyle, hazfi sadece konuşurun kastına değil, aynı zamanda muhatabın bilgi durumuna da odaklanan bir iletişim aracı kılmıştır. Nitekim dinleyicinin durumu, söylemin oluşması ve üslubunun belirlenmesinde önemli bir faktördür.

- Arapların alışlageldik kullanımından dolayı:

³⁸⁴ Brown - Levinson, *Politeness*, 69.

³⁸⁵ er-Ra'd 13/9.

³⁸⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

³⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

³⁸⁸ Saîdî, *Buğyetü'l-İzâh li Telhîsi'l-Miftâh*, 56.

Arap dilinde sık kullanılan ifadelerde, konu ögesi olan müsnedün ileyh cümleden eksiltilebilir. Örneğin, “نَعَمَ الرَّجُلُ عَلَيَّ / *Ali ne güzel adamdır.*” cümlesinin aslı (نَعَمَ الرَّجُلُ هُوَ عَلَيَّ) şeklindedir. Cümleden (هو) hazfedilmiştir.³⁸⁹

Söylemlerde, konuşur ve muhatap arasında alışlagelen kullanımlar, dış dünyadaki nesneler hakkındaki tasavvurlarımız ve değerlendirmelerimizin oluşturduğu bir arka plan bilgisidir. Bu arka plan bilgisi, dilsel iletişimin yorumlanmasında önemli bir temel oluşturur. Dinleyici, konuşurun söylemini bu arka plan bilgisi doğrultusunda değerlendirir ve böylece yorumlama süreci kolaylaşır. Özellikle dinleyici, konuşur tarafından söylenenleri daha hızlı kavrayabilir ve cevap verme süreci daha etkin hale gelir. Bu da, sözcedeki bazı kısımların eksik bırakılmasına (hazfe) izin verir, çünkü arka plan bilgisi bu eksik kısımları zihinde tamamlar.

Arka plan bilgisi, insanlar arasındaki ortak bir bilgi alanı oluşturarak, konuşuru büyük ölçüde ayrıntıya girmekten ve açıklama yapmaktan kurtarır. Konuşur, her şeyi detaylandırmadan muhatabına iletebilir, çünkü karşı taraf zaten gerekli bilgileri zihin dünyasında tamamlayacaktır. Bu, hem dilde ekonomi sağlar hem de iletişimi daha doğal ve akıcı kılar. Özellikle belâgat ve edimbilimde bu tür örtük anlamların önemi büyüktür; dilin etkili ve güçlü kullanımı, bu ortak arka plan bilgisinden büyük ölçüde yararlanır.

Bu bağlamda, sözcelerin eksik bırakılabilmesi, dilin dinamik yapısına işaret eder. Dinleyici, konuşurun söylemini anlamak için sadece dile değil, aynı zamanda mevcut bağlama, önceki bilgilere ve kültürel ortaklıklara da başvurur. Bu da, konuşma etkinliğini artırır ve ayrıntıya girmeden güçlü bir iletişim kurulmasını sağlar.³⁹⁰

- Makamın gereğine uygun olarak sadece selim bir aklın ve müstakim bir tabiatın anlayabileceği amaçlar dolayısıyla:³⁹¹

Örneğin, Abdullah b. Zübeyr el-Esedî'nin şu beytinde bu kullanım görülür:³⁹²

سَأَشْكُرُ عَمْرًا إِنْ تَرَأَخْتُ مِنْيَّيْ أَيْادِي لَمْ تُمَنَّ وَإِنْ هِيَ جَلَّتْ

³⁸⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

³⁹⁰ İbrâhim Beşşâr, *el-Eb'âdu'n-Nassiye ve't-Tedâvuliyye fi't-Turâsi'l-Belâğiyi'l-'Arabî* (Cezayir: Câmi'at Muhammed Haydar Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Lugât, Doktora Tezi, 2016), 221.

³⁹¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 176.

³⁹² Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/266.

فَقِيَ غَيْرَ مَحْجُوبِ الْغَنَى عَنْ صَدِيقِهِ وَلَا مُظْهِرِ الشُّكْوَى إِذَا النَّعْلُ زَلَّتْ

“Şayet ömür elverirse, Amr’a,

Büyük de olsa minnet altında bırakmadan

Yaptığı iyiliklerden ötürü,

Sürekli, durmadan şükranla anacağım.

Arkadaşından yardımını esirgemez,

Fakirlikte dahi şikâyet etmez, bir babayığittir.”

Şair beyitinde Amr’dan bahsettikten sonra Amr’ın vasıflarından bahsetmeye geçmiştir. Beyit aslında “**O(Amr)**, Arkadaşından yardımını esirgemez. Fakirlikte dahi şikâyet izhar etmez, bir babayığittir.” şeklindeyken “o/هو” zamiri şeklinde gelen mübteda hazfedilmiştir. Sekkâkî, şiirdeki bu hazfın makamın gerektirdiğine uygun olarak yapıldığını söylerken, onu ancak selim bir akla sahip olan kimselerin anlayacağını belirtir.³⁹³ Cürcânî ise şiirdeki hazfın, şairlerin birisinden bahsettikten sonra “öyle bir gençtir ki şu vasıflara sahiptir” diyerek devam ettikleri sözlerinde başvurdukları bir tarz olduğunu belirtir.³⁹⁴

Yine şairi bilinmeyen başka bir beyitte makamın gereğine uygun bir kullanım örneği verilir:³⁹⁵

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتَ عَلِيلٌ سَهْرٌ دَائِمٌ وَحَزَنٌ طَوِيلٌ

“Sordu bana: Halin nasıl?

Dedim ki: Hasta,

Bir de daimî uykusuzluk,

Ve sürekli keder peşimde.”

Şair cümlesini “أَنَا عَلِيلٌ/ Ben hastayım.” şeklinde söylemeden müsnedün ileyh konumundaki “ben/أنا” sözcüğünü beytinden düşürerek “hastayım” demekle yetinmiştir.³⁹⁶ Cürcânî, mübtedanının hazfedilmesine dair kullanımlara ek olarak, bu uygulamanın isti’nâf cümlelerinde de tercih edildiğini belirtir. İstînâf cümleleri, Arap şairlerinin konakladıkları mekanlardan veya bir kimsenin özelliklerinden bahsettikten

³⁹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 176.

³⁹⁴ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 149.

³⁹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 176.

³⁹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 176.

sonra konuyu kesip başka bir konuya geçmeleri şeklinde tanımlanır. Cürcânî, bu durumu çeşitli şiir örnekleriyle destekleyerek açıklar.³⁹⁷

Belâgatta isim veya fiil olsun bir söylemde hazfedilmiş sözcük, hazfın yakıştığı bir konumdaysa hazfedilmesinin söylenmesinden daha evla olduğu ve muhatabın kalbini daha çok etkilediği üzerinde durulmuştur.³⁹⁸ Bu analiz, hazfın muhataba etkisini ifade etmesi ve hazif yoluyla muhatabın söylemle etkileşimini ortaya koyması açısından önemlidir.³⁹⁹

Belâgatçılar, müsnedün ileyh'in hazfedilmesinin mümkün olduğu durumlara işaret ederken, söylemin bağlaşıklık ve tutarlılığı için, muhatap tarafından konuşurun kastının anlaşıldığı takdirde müsnedün ileyh'in hazfedilebileceğini vurgulamışlardır.⁴⁰⁰ Müsnedün ileyh'in hazfedilme nedenlerini açıklarken, konuşurun, dinleyicinin ve bağlamın durumunu göz önünde bulundurarak edimbilimsel analizler yapmışlardır. Hazif, sadece konuşurun kastıyla değil, aynı zamanda dinleyicinin bu kastı anlama kapasitesiyle de ilgilidir. Belâgatteki çoğu analizde, konuşurun kastının dinleyici tarafından karineler yoluyla anlaşılması üzerine odaklanması, dinleyicinin söylemle olan ilişkisinin önemini vurgulamaktadır.

Müsnedün ileyh'in hazfi, belâgat açısından yalnızca konuşurun amacına bağlı bir dilsel tercih değildir. Aynı zamanda dinleyicinin bilgi düzeyi, bağlamı anlama yeteneği ve konuşma sırasındaki durumu da dikkate alınır. Bu, belâgatin özünde bulunan ortak bilgi ve anlaşılabilirlik ilkelerine dayanan bir yaklaşımdır. Dinleyici, karineler ve bağlam yardımıyla müsnedün ileyh'in kim olduğunu ya da neyin kastedildiğini çıkarabilir, böylece konuşur ayrıntıya girmeden etkili bir söylem oluşturabilir. Bu da belâgatin, sadece sözün güzelliği değil, aynı zamanda anlamın doğru bir şekilde iletilmesiyle ilgili olduğunu gösterir.

2.1.5.3. Müsnedin Hazfı

Müsnedün ileyhten dolayı müsned olan kelimenin zikredilmesine gerek olmadan anlaşıldığı bir cümlede müsned, şu gayelerle cümleden hazfedilebilir:

³⁹⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 147-149.

³⁹⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 152-153.

³⁹⁹ Rukbî, *min 'el-Belâga ilâ 't-Tedâvuliyye*, 154.

⁴⁰⁰ Lehvîmel, *Mezâhiru 't-Tedâvuliyye*, 105.

- İttibâu'l-isti'mâl amacıyla:

İttibâu'l-isti'mâl, Arapların meşhur söz kalıplarına göre cümleyi kurmak demektir. Cümleyi bu kullanımlara göre kurmak amaçlanıyorsa mûsned zikredilmeyebilir. Sekkâkî şu cümleleri örnek verir: “أَضْرِبِي زَيْدًا قَائِمًا/ Zeyd'i dövmem o ayaktaiken (oldu)”, “أَكْثُرُ شُرْبِي السَّوِيقَ مُلْتَوِنًا/ Kavutu içmem, çoğunlukla o kavrulmuş haldeyken (olur)”, “أَخْطَبُ مَا يَكُونُ الْأَمِيرُ قَائِمًا/ Emir in en iyi hitabeti o ayaktaiken (olur)”, “كُلُّ رَجُلٍ وَضِيعَتُهُ/ Her insan mesleğiyle meşguldür.” cümleleri gibi.⁴⁰¹ Hazfedilenin takdiri ilk cümlede (ضَرَبِي زَيْدًا حَاصِلٌ عِنْدَ قِيَامِهِ) şeklinde olduğu gibi bu cümlelerde mûsned, mûsnedün ileyh ona işaret ettiği için hazfedilmiştir.

- İhtisar ve abesten kaçınma amacıyla:⁴⁰²

Konuşur, dilde ekonomiklik ve kolaylık adına meramını en kısa şekilde dinleyiciye iletmek (ihtisar) ve abesten kaçınmak için mûsnedi sözcesinde zikretmeyebilir. Örneğin, gündelik hayatta çokça kullanıldığı şekilde, “هَلْ جَاءَ عَلِيٌّ/ Ali geldi mi?” diye soran birine, “نَعَمْ جَاءَ عَلِيٌّ/ Evet Ali geldi.” demeyip kısaca, “نَعَمْ/ Evet.” der geçeriz. Böylelikle cümlede mûsned konumunda olan “جَاءَ/ geldi” fiilini zikretmeyip hem sözcemizi kısaltmış hem de abese düşmemiş oluruz.

Sekkâkî bu gaye için, “أَخْرَجْتُ فَإِذَا زَيْدٌ/ Çıktım bir de baktım ki Zeyd!” cümlesini örnek olarak verir.⁴⁰³ Cümlenin aslı, “أَخْرَجْتُ فَإِذَا زَيْدٌ مَوْجُودٌ/ Çıktım bir de baktım ki Zeyd var.” şeklindedir. Cümlede mûsnedün ileyh olan “Zeyd/زَيْدٌ” kelimesi zikredilmişken mûsned olan “مَوْجُودٌ/ mevcut” kelimesi ise hazfedilmiştir. Bu tür hazifler, dili daha akıcı, ekonomik bakımından güçlü hale getirir. Ayrıca, dilin muhatapla olan ilişkisinde anlaşılabilirlik, söylemin belâgatı açısından büyük önem taşır.

Aynı şekilde, “قُلْ أَفَأَنْتُمْ بَشَرٌ مِّنْ ذُلِكُمُ النَّارُ/ De ki: “Şimdi size bundan daha vahim olanı haber vereyim mi? Cehennem!”⁴⁰⁴ ayetinde, Sekkâkî ayetin sonunun “النَّارُ شَرٌّ مِّنْ”

⁴⁰¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 206.

⁴⁰² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 206.

⁴⁰³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 206.

⁴⁰⁴ el-Hac 22/72.

”ذِكُّمُ/Cehennem bundan daha kötüdür.” olarak düşünüldüğünde “شَرُّ مِنْ ذِكِّكُمْ” şeklindeki müssedin hazfedilmiş olduğunu söylemektedir.⁴⁰⁵

- Yukarıdaki sebeplerle birlikte makam darlığından dolayı.⁴⁰⁶

Müssedün ileyhin hazfedilmesinde de geçtiği gibi konuşur makam darlığı sebebiyle müssedi sözcesinden düşürebilir. Örneğin, Mütenebbî'nin (ö. 965) şu beyitinde müssedin bu gaye ile hazfedildiği görülmektedir:⁴⁰⁷

قَالَتْ وَقَدْ رَأَتْ أَصْفَرَ أَرِي مَنْ بِهِ وَتَنَهَّدَتْ فَأَجَبَتْهَا الْمَتْنَهْدُ

“Yüzümün sarardığını görünce, derin bir nefes aldı,

Ve sordu: “Bunu kim yaptı?” dedi.

Ben de ona döndüm, usulca:

“Derin nefes alan kişi” dedim.”

Şair beytinde “مَنْ بِهِ” derken aslında kastettiği “مَنْ فَعَلَ بِهِ” cümlesidir. Sözcede “yaptı” anlamına gelen “فَعَلَ” fiili hazfedilmiştir. Şairin şiir veznini tutturma gayesi ve hüznünden dolayı muhatabına kendisini ifade etmeye mecali olmadığını hissettirme gayesi makam darlığıdır. Yine şiirde *bunu kim yaptı* sorusuna karşılık *derin nefes alan kişi* denilip bırakılmıştır. Cümlenin aslı “فَعَلَ الْمَتْنَهْدُ / Derin nefes alan kişi yaptı.” şeklinde olacağından aynı şekilde burada da “فَعَلَ” fiili hazfedilmiştir.

Yine Amr b. İmruu'l-Kays el-Ensârî'nin bir beytinde de benzer kullanım görülmektedir:⁴⁰⁸

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ، وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

“Fikirlerimiz ayrı olsa da, biz kendi düşüncemize (razıyız),

Sen de kendi kanaatine razısın.”

Yukarıdaki beyitte “biz/ نَحْنُ” kelimesi mübtada konumunda müssedün ileyhtir. Mübtedanın haberi (müssed) ise hazfedilmiştir. Hazfedilen müssedin ne olduğu, “وَأَنْتَ رَاضٍ” cümlesinde müssed konumundaki “رَاضٍ” *Sen de kendi görüşüne razısın.* cümlesinde müssed konumundaki “رَاضٍ”

⁴⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 206.

⁴⁰⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 206.

⁴⁰⁷ Ebu't-Tayyib Ahmed el-Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dâr'ul-Beyrût, 1983), 47.

⁴⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 206.

kelimesinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla beytin başı anlam olarak, “نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا رَاضُونَ/ Biz kendi görüşümüze razıyız.” şeklinde geleceği için hazfedilen müsned “راضون” kelimesidir.⁴⁰⁹ Şairin muhatabına görüşlerinin farklı olması sebebiyle serzenişte bulunduğu beyitte müsnedin hazfedilmesi, hem vezni tutturma isteği hem de serzeniş nedeniyle fazla kelime kullanmaktan kaçınma gayesiyle yapılmıştır.

Yine örneğin, وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ “Allah hoşnut edilmeye en lâyıktır resulü de öyle.”⁴¹⁰ ayetinde mübteda konumunda birinci müsnedün ileyh olan “Allah/الله” lafzının müsnedi, haber konumunda “hoşnut edilmeye daha lâyık/يُرْضَوْهُ” ifadesidir. Ancak yine mübteda konumunda ikinci müsnedün ileyh olan رَسُولُهُ/onun resulü” kelimesinin haberi (müsnedi) ayrıca zikredilmemiştir. Müsnedün ileyh iki tane olmasına rağmen “أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ/onu hoşnut etmeleri” anlamında zamir “o ikisini/هما” şeklinde değil “o/هو” anlamında tekil olarak kullanılmıştır Zemahşerî, Allah’ın hoşnutluğu ile resulünün hoşnutluğu arasında bir fark olmadığı için zamirin tekil olarak geldiğini ve ayetin manasının *Allah hoşnut edilmeye en lâyıktır resulü de öyle* şeklinde anlaşılabileceğini ifade etmektedir.⁴¹¹

- Kastedilmeyen manalardan kaçınmak için:⁴¹²

Konuşur, müsnedi zikrettiği taktirde istenmeyen bir mana ortaya çıkacaksa sözcesinden müsnedi düşürebilir. Konuşur böylelikle dinleyicinin kastedilmeyen şeyi anlama tehlikesini ortadan kaldırıp iletişimin kesilmesini önlemiş olur.

- Dinleyicinin dikkatini sınamak için:⁴¹³

Cümlede müsnele işaret edecek karineler olması durumunda konuşur, sözcesinden müsnedi düşürerek dinleyicinin onu ne kadar iyi dinlediğini ölçmek isteyebilir.

- Daha çok mana ifade edebilmek için:

⁴⁰⁹ Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh li Telhîsi’l-Miftâh*, 29.

⁴¹⁰ et-Tevbe 9/62.

⁴¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/62.

⁴¹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 206.

⁴¹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 206.

Cümlede zikredilen öge hem müsnedün ileyh hem de müsne de ihtimal veriyorsa, böylelikle daha çok mana kastedilecekse müsned hazfedilebilir. Örneğin, Yûsuf suresinin 18. ayetinde “(Bana düşen) güzelce sabretmektir” şeklinde meallerde çevrili yapılan “فَصَبْرٌ جَمِيلٌ” ifadesi, ayette hem müsnedün ileyh (mübteda) hem de müsned (haber) ihtimali taşır. İfade, müsnedün ileyh olarak düşünüldüğünde “فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَمْلٌ / Güzel bir sabır en doğrusudur.” anlamına gelebilirken, müsned konumunda ise “فَأْمَرِي / Benim işim güzel bir sabırdır.” şeklinde düşünülebilir.⁴¹⁴

İbnü’l Esîr haberin hazfîne, “وَالْيَاسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالْيَاسَنُ لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ / Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapmalarıyla sona erer.”⁴¹⁵ ayetini örnek verir. Bu ayette mübtedanın haberi hazfedilmiştir. Cümlemin aslı, “وَالْيَاسَنُ لَمْ يَحْضَنْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ / Henüz hayız görmeyenlerin bekleme süresi üç aydır.” şeklindedir.⁴¹⁶

Belâgat alimleri, konuşurun tüm bu gayeleri kastederek sözcesinden müsnedi hazfetmesi için mutlaka bir karine olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Örneğin, “وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ / Onlara, “Gökleri ve yeri kim yarattı?” diye soracak olan, mutlaka “Allah” diyeceklerdir.”⁴¹⁷ ayetinde, putperest Araplara Gökleri ve yeri kim yarattı? şeklinde bir soru yöneltildiğinde Allah yarattı. diye cevaplayacakları kastedilmiştir. Ancak ayetteki cevapta “اللَّهُ/Allah” lafzından sonra gelmesi gereken “خَلَقَ/yarattı” fiili şeklindeki müsned hazfedilmiştir. Çünkü ayetin başında yaratma fiilinin geçmesi hazfedilen müsned için bir karine teşkil etmektedir.⁴¹⁸ Karinenin olması muhatabın, konuşurun kastını doğru anlaması açısından önemlidir. Muhatap söylemdeki boşluğu, anlamın tamamlanmasına katkıda bulunan diliçi ve dildışı bağlam karineleri yardımıyla doldurur. Bu açıdan hazif konusu, konuşur, dinleyici ve bağlamla ilgilenen edimbilimle bağlantılıdır. Belâgat, hazif konusunu bildirişim faaliyetine katkı sağlayan farklı edimbilimsel yönlerden ele almaktadır. Eksiltili

⁴¹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 207.

⁴¹⁵ et-Talâk 65/4.

⁴¹⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/313.

⁴¹⁷ Lokmân 31/25.

⁴¹⁸ Saîdî, *Buğyetü’l-İzâh li Telhîsi’l-Miftâh*, 133.

cümleler, muhatabın önüne farklı edimbilimsel karinelere dayanarak yorumlanması için geniş bir alan açar.⁴¹⁹

Belâgatçılar, hazfî ve hazfîn oluşturduğu örtüklüğü ayetler ve şiirler üzerinden ele almışlardır. Bu ayet ve şiirleri konuşma tarafları arasındaki bildirişim gayeleriyle bağlantılı incelemişlerdir. Onların bu incelemelerine göre; sözcedeki her bir ögenin hazfî konuşurun belli kasıtlar taşımasıyla meydana gelmektedir. Konuşur, farklı maksatlarını dinleyiciye yönlendirirken aralarındaki ortak arka plan bilgisine riayet etmektedir. Dil içi ve dil dışı karinelerle de desteklenen bu ortak bilgi, sözcede eksiltili ifadenin sebep olduğu örtüklüğü gidermek ve dinleyicinin sözdeki gayeyi anlaması için şart koşulmuştur.

Hazfîn dinleyici ile ilişkisi, edimbilimin ilgi alanlarından biri olan, konuşur ve dinleyici arasındaki ortak bilginin incelenmesiyle veya konuşma gerçekleşmeden önce bildiği varsayılan ortak bilgiyle ilgilenen önvarsayım kavramıyla örtüşmektedir.⁴²⁰ Eksiltili ifadelerde dinleyici, önvarsayım ve çıkarımlarla hazfîn ve örtülü anlamlarının şifrelerini çözer; böylelikle önvarsayım ve çıkarımlar, konuşura sözü yorumlaması için yardım eder.⁴²¹ Bu açıdan belâgatçıların analizleri, dinleyicinin önvarsayımlarıyla cümlede hazfedilen kelimeleri anlamaya çalışması ve eksiltili ifadelerle dinleyici üzerindeki söylemin etkisini analiz etmeleri bakımından edimbilimsel analizlerdir.

Hazfîn dinleyici ile ilişkisinde diğer bir boyut, hazfedilenlerin takdirinde çıkarımın devreye girmesindedir.⁴²² Nitekim, dinleyici söylemdeki arka plan bilgisine başvurarak çıkarımlarda bulunur. Söylemin manası, hazfedilenin bilinmesiyle gerçekleşecektir. Hazfedilenin takdiri için dinleyicinin gerçekleştirdiği zihinsel faaliyet, edimbilimin inceleme alanlarından çıkarım olgusunu meydana getirir.

Belâgatın hazfî konusundaki analizleri, sadece dilsel bir eksiltme olarak değil, konuşur ve dinleyici arasındaki bilgi paylaşımının ve anlam üretiminin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Dinleyici, sözde hazfedilen öğeleri anlamlandırmak için konuşurla ortak bilgiye, dilsel ve bağlamsal karinelerle ulaşır. Bu durum, iletişimin daha hızlı ve etkili olmasını sağladığı gibi, konuşurun daha güçlü bir ifade biçimi

⁴¹⁹ Rukbî, *min 'el-Belâga ilâ 't-Tedâvuliyye*, 151.

⁴²⁰ Bûcâdî, *Fî 'l-Lisâniyyâtî 't-Tedâvülîyye*, 184.

⁴²¹ Hâmide, *Kadâyâ 't-Tedâvuliyye*, 135.

⁴²² Beşşâr, *el-Eb 'âdu 'n-Nassiye ve 't-Tedâvuliyye*, 221.

oluşturmasına olanak tanır. Dinleyici, hazifin meydana getirdiği boşlukları önvarsayımlar ve çıkarımlar aracılığıyla doldurarak, sözün anlamını daha derin bir düzeyde kavrar. Bu da, belâğatin hazif ve örtüklük konusundaki incelemelerinin, edimbilimle nasıl kesiştiğini açıkça gösterir.

2.1.6. Takdim-Tehir

2.1.6.1. Fiil ve Müteallikâtında Takdim ve Tehir:

Arap dilinde, fiil ve müteallikâtı farklı gayelerle birbirinin önüne geçirilip cümle öğeleri arasında takdim-tehir yapılabilmektedir. Bu takdim-tehir, cümlede fiil ile özne arasında olabilirken, fiil ile nesne ve özne ile nesne gibi cümlenin diğer öğeleri arasında da olabilmektedir.

Arap dilinde bazı sözcüklerin diğerlerinden öne alınması/takdim edilmesi o şeye verilen önemden kaynaklanmaktadır.⁴²³ Cürcânî, nahivcilerin bu konu için şöyle örnek verdiklerini söyler: Mesela birçok sıkıntıya sebebiyet verdiği için herkesin öldürmek istediği bir Hâricî var. Bu yüzden onu kimin öldürdüğü önemli değil. Bir kişi bu Hâricîyi öldürdüğünde, bunu duyan kişi diğerlerine şöyle haber verir: “الخارجي” lafzını öne alarak *قَتَلَ زَيْدٌ الْحَارِجِيَّ* / *Hâricîyi Zeyd öldürdü.*” der, *قَتَلَ زَيْدٌ الْحَارِجِيَّ* / *Zeyd Hâricîyi öldürdü.*” demez. Çünkü insanların beklediği şey, Hâricînin ölmesidir. Bu fiili yapan kişinin Zeyd olup olmadığı değildir. Ancak eğer bir öldürme eylemi, başkasına zarar vermesi beklenmeyen Zeyd tarafından yapılmışsa, haber verilecek insanlar için önemli ve ilginç olan şey, bu eylemi Zeyd’in gerçekleştirmesi olduğundan “زيد” lafzı öne geçirilerek *قَتَلَ زَيْدٌ رَجُلًا* / *Zeyd birini öldürdü.*” şeklinde ifade edilir.⁴²⁴ Yani konuşur, hitabını muhatabının önem verdiği şeye göre düzenler. Arap dilinde muhatabın önemseddiği ilgi çekici sözcük başa getirilip taktim edilerek dinleyicinin dikkati hitaba yönlendirilir.

Cürcânî, takdim edilen kelimelerin anlam ve öneminin belirlenmesi gerektiğini, bazı nahivcilerin bu konudaki açıklamalarının yetersiz olduğunu şu şekilde dile getirir:

⁴²³ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 107.

⁴²⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 108.

“Bazıları, öne çıkarılan unsurun neden önemli olduğu ya da daha kıymetli olduğu açıklanmaksızın, ‘bu kelime, kendisine değer verildiği ya da önemli olduğu için öne alındı’ demenin yeterli olduğunu zannediyorlar.” diyerek takdim-tehire gerekli dikkati göstermediklerini belirtir. Ve şunu ekler: “Hatta birçoğu, bir metindeki takdim-tehir üzerine kafa yormanın boş bir uğraş olduğunu düşünüyorlar. Kişiyi bundan daha fazla küçük düşüren bir hata olamaz.”⁴²⁵

Arap belâgatçılar, konuşurun sözcesinde takdim-tehiri hangi gayelerle yaptığını incelemişlerdir. Fiil ile özne arasında yapılan takdim-tehir, ortada meydana gelmiş bir fiil varsa ve bu eylemden haberdar olan konuşur, eylemin kimin tarafından yapıldığı konusunda yanlış bir bilgiye sahipse, konuşurun dinleyiciye doğruyu gösterme gayesiyle yapılmaktadır. Öznenin, fiilin önüne geçirildiği bu durumda fiil özneye tahsis edilmektedir. Sekkâkî, şu cümleyi örnek gösterir: “أَنَا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ/ İhtiyacın için **ben** çabaladım.” Yani konuşur, muhatabının ihtiyacı için başkasının değil de kendisinin çabaladığını vurgulamaktadır. Eğer sözcesini “سَعَيْتُ أَنَا فِي حَاجَتِكَ/ Ben ihtiyacın için çabaladım.” şeklinde kursaydı, sadece muhataba onun ihtiyacı için gösterdiği çabayı ifade etmeyi kastetmiş olurdu.⁴²⁶ Sekkâkî, iki farklı sözce kurulumundaki analiziyle, konuşurun kastındaki farklılığın, sözdiziminin farklılığına bununda manalarda sebebiyet verdiği çeşitliliğe dikkat çekmiştir. Sekkâkî’nin ismin takdim edildiğine dair analizinde, eylemin meydana gelmiş olduğu ve dinleyicinin de bundan haberdar olduğunu ifade etmesi, bu tarz söylemin konuşur ve dinleyicinin eyleme dair önvarsayımlar taşıdığını gösterir. Her ne kadar önvarsayım tabirini kullanmamış olsa da bu yorumlar edimbilimsel önvarsayımın incelenme tarzıyla uygunluk gösteren analizlerdir.

Belâgatta, soru cümlelerindeki takdim-tehirin önvarsayım etkisi de analiz edilmiştir. Hemzeli sorularda konuşur, eğer tereddütü eylemin gerçekleşip gerçekleşmediğindeyse fiili öne alır, zaten fiilin gerçekleştiğini biliyor ancak eylemin kimin tarafından gerçekleştiği konusunda bir tereddütü varsa özneyi öne almaktadır.⁴²⁷ Bu husus, hemze harfinin takrîr/onaylatma anlamında kullanıldığında da geçerlidir.

⁴²⁵ Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, 108.

⁴²⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 231-232.

⁴²⁷ Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, 111.

Örneğin, قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ يَا إِبْرَاهِيمَ “Bunu ilâhlarımıza **sen mi** yaptın, ey İbrâhim?” diye sordular.”⁴²⁸ ayetinde eğer müşriklerin sorusu bu eylemi İbrahim’in (a.s) yapıp yapmadığını öğrenmek olsaydı, İbrahim (a.s) onların bu sorusuna surenin devamında olduğu üzere “hayır bunu büyükleri yapmıştır” demez sadece “yaptım” ya da “yapmadım” şeklinde cevap verirdi. Ancak müşriklerin bu soruyu sormaktaki kasıtları, İbrahim’e (a.s) bu eylemi gerçekleştirdiğini onaylatarak onu kınamaktır.⁴²⁹ Nitekim müşriklerin önvarsayımları hem eylem hem de şahıs üzerindedir. Dolayısıyla varsayımları üzerine sordukları soru cevap gerektiren bir soru değil, kınama gibi farklı edimsel gayeler taşıyan soru üslubudur.

Hemze bir eylemin gerçekleştiğini inkar etmek için de kullanılabilir. Örneğin, اَفَاَصْفِيكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا “Rabbiniz erkek çocukları size **verdi** de kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi? Gerçekten siz çok ağır bir söz söylüyorsunuz!”⁴³⁰ ayetinde, müşriklerden bu soruya karşılık bir cevap beklenmemektir. Hemzeyle kurulan soru cümlesinde fiil başa getirildiğinde soruyla kastedilen, onların Allah’ın melekleri kız çocuğu edindiğine dair batıl inançlarını yok saymaktır.⁴³¹ Aynı minvalde babasının İbrahim’e (a.s) yönelttiği söylemi ifade eden, قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْتَ عَنْ إِلَهِيَ يَا إِبْرَاهِيمُ “(Babası:) “Ey İbrâhim! Sen benim tanrılarımın **yüz mü çeviriyorsun?**” dedi.”⁴³² ayetinde, “أَنْتَ رَأَيْتَ” denilmeyip, “أَرَأَيْتَ” şeklinde soru, fiilin isme takdim edilmesiyle sorulmaktadır. İbnü’l Esîr, ayette vurgulanmak istenen şeyin takdim edildiğini bu takdimle aynı zamanda İbrahim (a.s)’ın babasının tanrılarının yüz çevirmesine karşı inkar ve taaccüb ifade edildiğini belirtir. Çünkü أَرَأَيْتَ/Sen **yüz mü çeviriyorsun?**” ifadesi onların ilahlarından asla yüz çevrilemeyeceğine, muhatabın bu eyleminin konuşur tarafından şaşkınlıkla karşılandığını kasteden bir ima taşıırken, eğer söylem “أَنْتَ رَأَيْتَ/Sen **mi** yüz çeviriyorsun?” şeklinde olsaydı konuşurun muhatapta şaşırarak inkar ettiği durum, yüz çevirme eylemini İbrahim’in (a.s) yapması olurdu. Böylelikle inkar ve taaccüb, fiilde değil öznede meydana gelirdi.⁴³³

⁴²⁸ el-Enbiyâ 21/62.

⁴²⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 114.

⁴³⁰ el-İsrâ 17/40.

⁴³¹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 114.

⁴³² Meryem 19/46.

⁴³³ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/215.

Belâgatta bu konuda birçok örnek verilmiştir. Bunlardan biri de emrin kimsenin tarafından verilmediğini bilen birine “مَنْ أَمَرَكَ بِهَذَا؟ / *Sana bu emri kim verdi?*” sorusudur. Konuşur dinleyiciye bu soruyu ondan bir isim beklediği için sormaz, kastettiği muhatabını zor duruma sokarak emir verme eylemini yok saymaktır.⁴³⁴ Bunun gibi inkar, azarlama, kınama, onaylatma gibi gayelerle mecazi sorulardan bahsedilmesi, istifhamın bilgi isteme gibi asıl gayesinin dışına çıkmasına sebep olur. Hakiki manadan mecazi manalara geçilen bu üslup, edimbilimde dolaylı söz eylemler kategorisiyle ilişkilidir.⁴³⁵

Cürcânî, bazı bağlamlarda inkarî soru cümlesiyle önvarsayımın iptalini ortaya koyar. Konuşurun eylemin varlığını ortadan kaldırmasıyla önvarsayımında ortadan kalktığından bahseder. Örneğin, konuşurun gerçekleştiğini kabul etmediği bir olayı dinleyici gerçekleştiğini iddia ettiğinde ona, “مَتَى كَانَ هَذَا؟ أَمْ فِي لَيْلٍ أَمْ نَهَارٍ؟ / *Bu ne zaman gerçekleşti? Gece mi, gündüz mü?*” şeklinde sanki iddia edilen olay gerçekleşmiş gibi sorusunu yöneltmesinde olduğu gibi. Konuşur bu söylemiyle gerçekleşmemiş olayın vaktini sorarak muhatabını rezil etmeyi kasteder.⁴³⁶ Dolayısıyla sözcede dinleyicinin gerçekleşen eyleme dair önvarsayımı konuşurun o eylemin varlığını nefyetmesiyle ortadan kalkmıştır. Cürcânî, bu örneğinde, konuşurun söylemdeki kuvvetini ortaya çıkarır. Bu tür dolaylı söz eylemlerde, eylemin inkarıyla önvarsayımın da ortadan kalkması, modern önvarsayım literatüründe bilinmemekle birlikte Cürcânî’nin keşfettiği bir olgudur.⁴³⁷

Cürcânî, mazi fiilde olduğu gibi muzari sigasındaki fiillerde de eğer muzari fiille şimdiki zaman kastediliyorsa takrîr/onaylatma anlamı taşıdığını söyler. Konuşur, muhatabına “أَفْعَلُ؟ / *Yapıyor musun?*” diye sorduğunda muhatabın yapmakta olduğu eylemi, onaylatma kastının olduğunu, muhatabına “أَنْتَ تَفْعَلُ؟ / *Sen mi yapıyorsun?*” diye sorduğunda ise konuşurun fiilin gerçekleştiğini bildiği ancak fiili gerçekleştiren kişinin o olup olmadığını onaylatma kastının olduğunu ifade eder.⁴³⁸ Bu durumda sözce “gerçekleşen bir eylemin olduğunu biliyorum, peki onu sen mi yapıyorsun” gibi bir

⁴³⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 116.

⁴³⁵ Halife, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 158.

⁴³⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 116.

⁴³⁷ Halife, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 160.

⁴³⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 116.

anlam taşır. Yani konuşur, sorusuna fiili takdim ederek fiille başlarsa; sorusundaki kastı eylemin varlığını öğrenmektir. Eğer konuşur sorusuna isimle başlarsa; eylemi gerçekleştiren kişi konusunda bir şüphe taşımaktadır. Sorusundaki kastı, zihnindeki ismin eylemi gerçekleştirdiğini onaylatmaktır.

Muzari fiilin gelecek anlamı taşıdığı durumlarda ise konuşur soruya fiille başlarsa, fiili inkar etmeyi ve o fiilin gerçekleşmeyeceğini ya da o fiilin gerçekleşmesinin uygunsuz olduğunu kasteder.⁴³⁹ Örneğin, İmruu'l-Kays'ın şu şiirinde:⁴⁴⁰

أَيْفَتُلْنِي وَالْمَشْرِفِي مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَنِّيَابِ أَعْوَالِ

“Kılıcımı ve gülyabanilerin dişlerini andıran masmavi oklarımı

Yatağında bile yanımdan ayırmazken,

O beni öldürebilir mi hiç?”

Şair kendisini öldürmekle tehdit eden kişiyi yalanlayarak, onun bu eylemi gerçekleştirebileceğini inkar etmiştir.

Yine konuşurun, tehlikeli bir iş yapacak kişiye, bu eylemin gerçekleşmesinin uygun olmadığını ifade etmek için “أُتَخَرُّجُ فِي هَذَا الْوَقْتِ؟” *Çıkacak mısın bu vakitte?”* şeklinde bir soru yöneltmesi de aynı gayeyi taşımaktadır.⁴⁴¹

Muzari fiilin gelecek anlamı taşıdığı cümleye “أَنْتَ تَفْعَلُ؟” *Sen mi yapacaksın?”* şeklinde isimle başlanıldığında ise inkar, eylemi gerçekleştirecek şahsa yönelik olur. Cürcânî bu durumu şöyle ifade eder: “أَنْتَ تَمْنَعُنِي؟” *Sen mi bana engel olacaksın?”* dediğinde sanki şöyle demiş olursun: “Senden başka biri bana engel olabilir ama senin buna gücün yetmez. Bununla sen kendini başkalarının yerine koydun.”⁴⁴² Bu söylemde konuşur, muhatabının bu eylemi gerçekleştirmeye güç yetiremeyecek biri olduğunu muhataba anlatma ve eylemin onun tarafından gerçekleşme ihtimalini inkar etme kastıyla “sen mi” sorusuyla sözcüne başlamıştır. Konuşurun, muhatabın şahsına ya da eylemine karşı bu inkarı, muhatabın iddia ettiği şeyi yapamadığı için utanması,

⁴³⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 116.

⁴⁴⁰ İmruu'l-Kays İbn Hucr, *Dîvânu İmruu'l-Kays*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, ts.), 33.

⁴⁴¹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 117.

⁴⁴² Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 118.

verecek cevap bulmaması, yapılması uygun olmayan işe kalkıştığını anladığında o eylemden vazgeçmesi ya da iddiasını ispat etmesi gibi etkilerle sonuçlanmaktadır.⁴⁴³ Cürcânî'nin söylemin muhatap üzerinde inkar, utanma, vazgeçme ve ispat etme gibi duygu, düşünce ve ediminde meydana getirdiği bu etkilerden bahsetmesi edimbilimde söz eylemler teorisinin kurucusu Austin'in üzerinde durduğu ve *etkisöz* olarak isimlendirdiği şeydir.

Soru cümlelerindeki nesnenin takdimi de özenin takdimine benzemektedir. Örneğin, “زَيْدًا تَضْرِبُ؟/ **Zeyd'i mi dövceksin?**” denilerek cümlede nesne konumunda olan “Zeyd/زيد” sözcüğü soru harfinden sonra geldiğinde Zeyd'in dövülecek birisi olduğunu reddetme kastı taşımaktadır.⁴⁴⁴ Dolayısıyla sözcedeki inkar, dövme eylemi üzerinde değil dövme eyleminden etkilenen nesnenin inkarıdır. Bu tür cümlelerde konuşur, *sen mi bana engel olacaksın?* ya da *Zeyd'i mi dövceksin?* derken muhatabının buna güç yetiremeyecek biri olduğunu da ima etmiş olur.

Cürcânî, bu konuyla ilgili ayetlerde geçen “غَيْرَ” lafzına dikkat çekerek, قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ اَلَّذِي اتَّخَذُ وَلِيًّا “De ki: “Allah'tan **başkasını** mı dost edineyim?”⁴⁴⁵ ayetindeki “غَيْرَ” lafzının fiilden önce getirilerek ayetin, “Allah'tan başkası dost edinilecek durumda mıdır? Akıllı bir kişi bunu yapmayı kendisine yakıştırır mı? Bundan daha büyük bir cahillik ve daha büyük bir körlük var mıdır?” şeklinde bir mana kazandığını söylemektedir.⁴⁴⁶

Belâgat alimlerinin üzerinde durdukları, hemze harfiyle kurulan soru cümlelerinde; cümledeki söz diziminin, konuşurun kastına göre şekillendiği görülmektedir. Söz dizimindeki bu farklılıklar yoluyla sorudan hedeflenen gaye de farklılaşmaktadır. Hemze soru harfinin bu kullanımı, konuşma tarafları arasındaki işbirliği ilkesiyle bağlantılı bir kullanımdır.⁴⁴⁷ Bir sözün, konuşmanın amacı ve yönü doğrultusunda söylenmesi şartını taşıyan Grice'ın işbirliği ilkesi; konuşurun dinleyiciyle başarılı bir bildirişim sağlaması için belirli kurallara bağlı kalarak, dinleyiciyle işbirliği içerisinde olmalarını ifade etmektedir. Hemzeli sorularda takdim-tehir yapılması; konuşurun sözünü, dinleyicinin doğru bir şekilde anlaması için

⁴⁴³ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 119.

⁴⁴⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 121.

⁴⁴⁵ el-En'âm 6/14.

⁴⁴⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 122.

⁴⁴⁷ Hâmide, *Kadâyâ't-Tedâvuliyye*, 130-131.

dinleyicinin halini dikkate alarak ismi ya da fiili öne geçirmesi, başarılı bir bildirişim sağlamak için tarafların birbirleriyle işbirliği yaptığını göstermektedir.

Cürcânî, hemzeli soru cümlelerinde ismin, mazi ve muzari fiilin öne geçirilmesine ilişkin verdiği örnekler üzerinden, konuşurun söylemindeki kastına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, konuşurun muhatabına ulaştırmak istediği amacı, bir onaylatma ihtiyacı ya da bir inkar etme ise sözcisini hangi yapısal biçimlerde kurduğunu incelemiştir. Konuşurun, ismin inkarını kastettiği söylemleri aynı zamanda muhatabının eylemi gerçekleştiremeyeceğine dair bir ima taşımaktadır. İma edimbilimde örtük sözler kapsamında incelenen konulardandır. Edimbilim, söylemde kastedilen şeyi araştırırken, örtülü manaların ortaya çıkarılmasını da hedefler. Bu açıdan edimbilimin söylemi inceleme tarzı, belâgatçıların yaptığı söylem tahlillerine benzemektedir.

Cürcânî, soru cümlelerinden sonra (مَا) olumsuzluk edatıyla oluşturulan cümlelerde, takdim ve tehir konusunda yaptığı analizler de edimbilimsel yorumlardır. Bu analizlerinde edimbilimsel bazı ilkelere değinmiştir.⁴⁴⁸ Olumsuz yapılarıdaki takdim-tehir konusunda “مَا قُلْتُ هَذَا/ Bu sözü söylemedim.” cümlesi ile öznenin takdim edildiği “مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا/ Bu sözü **ben** söylemedim.” cümleleri arasındaki farka dikkat çekmiştir. İki cümle arasında konuşurun dinleyiciye ifade ettiği anlam farklıdır. Eğer söylenildiği kesin olmayan bir sözün, konuşur tarafından söylenildiği düşünülüyorsa konuşur ilk cümledeki gibi “مَا قُلْتُ هَذَا/ Bu sözü söylemedim.” diyerek sözün kendi şahsına ait kılınmasını reddetme kastını taşır. Ancak ortada söylenildiği kesin olan bir söz varsa ve bu söz konuşura atfediliyorsa konuşur “مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا/ Bu sözü **ben** söylemedim.” diyerek sözün ona ait olduğunu reddeder.⁴⁴⁹ Dolayısıyla iki cümlede de bağlam farklıdır. Bu bağlama göre konuşur dinleyiciye kastını farklı şekillerde ifade etmektedir. Cürcânî, eylemin gerçekleşmesinde bir kesinlik olmadığı durumda sözcenin kurulmasıyla eylemin gerçekleştiği kesin olan durumda sözcenin farklı kurulacağını vurgulaması, edimbilimsel önvarsayım olgusunun izlerini taşır.⁴⁵⁰ Onun ikinci cümleyi ele alış tarzı gerçekleşmiş bir eylem üzerindedir. Bu yüzden sözcede

⁴⁴⁸ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 198.

⁴⁴⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 124.

⁴⁵⁰ Halîfe, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 146.

“söyleme” eylemi üzerinde önvarsayım vardır. Konuşur da muhatapta birinin bir şey söylediğini varsaymaktadır. Eylemin gerçekleştiği varsayıldığı için sözcedeki olumsuzlama, eylem üzerinde değil eylemi gerçekleştiren özne üzerindedir. Mütenebbî’nin şu şiirinde de aynı kullanım söz konusudur:⁴⁵¹

وَمَا أَنَا أَسْقَمْتُ جِسْمِي بِهِ وَمَا أَنَا أَضْرَمْتُ فِي الْقَلْبِ نَارًا

“Vücudumu onunla **ben** hasta kılmadım,
Yüreğimdeki alevi de **ben** yakmadım.”

Şairin beyitinde olumsuz kıldığı şey, bedeninin hasta olmasında ya da kalbinde ateşin tutuşmuş olmasında değil, bu eylemlerin kendisi tarafından gerçekleşmesindedir. Yani şairin söylemindeki kastı, bedeninde bir hastalık ve kalbinde bir ateş olduğunu ancak o hastalığın sebebinin kendisi olmadığını ifade etmektir.⁴⁵² Bu tarz ismin öne geçtiği olumsuz cümlelerde, yukarıda da söylenildiği gibi eylemin meydana geldiği varsayılmaktadır. Ancak onu yapan kişi dinleyicinin zihnindeki kişi değildir.

Sekkâkî’nin örnek olarak gösterdiği olumsuz yapılarda öznenin takdimiyle tahsisin kastedildiği bir ayette; Kavmi Şuayb (a.s) için, “وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ” *“Bizim nezdimizde **senin** bir değer yok.”*⁴⁵³ demektedir. Zemahşerî, Şuayb’ın (a.s) kavminin bu sözleriyle “*Bizim nezdimizde değer taşımayan sadece sensin, yoksa **senin** kabilen değerlidir bizim için.*” manasını kastettiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁴ Dolayısıyla kavminin Şuayb’a (a.s) yönelttiği bu söylemde “*sen/أَنْتَ*” sözcüğü takdim edilerek değersiz görme eylemi takdim edilen sözcüğe tahsis edilmiştir.⁴⁵⁵

Olumsuz yapılarda nesnenin fiile takdim-tehirinde ise konuşurun, “مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا” / ***Zeyd**’i dövmedim.*” veya “مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ” / ***Ben Zeyd**’i dövmedim.*” demesi arasındaki fark, sözcünü ifade etmedeki kastıdır. Konuşur eğer Zeyd’i dövmüş olduğunu inkar etmek

⁴⁵¹ Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mütenebbî*, 365.

⁴⁵² Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 125.

⁴⁵³ Hûd 11/91.

⁴⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/230.

⁴⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 232.

istiyorsa, “مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا / **Zeyd'i dövmedim.**” der ve başkasını dövmüş olma ihtimali konusunda dinleyiciye bir bilgi vermemiş olur. Yani dinleyici, konuşurun bu sözüyle, onun Zeyd'i dövmediğini anlar ama dövülen başka bir kişi olup olmadığı konusunda emin değildir. Ancak konuşurun birini dövdüğü muhatap tarafından biliniyor ve o kişinin Zeyd olduğu sanılıyorsa konuşur, “مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ / **Ben Zeyd'i dövmedim.**” diyerek Zeyd'i dövmüş olduğunu inkar etmekle birlikte başka birini dövdüğünü inkar etmemiş olur.⁴⁵⁶ Bu söylemdeki fark, konuşurun bu sözüyle “dövdüğüm kişi Zeyd değil” anlamını kastediyor olmasıdır. Cürcânî'nin mefûlû takdim ettiği bu örnek öznenin takdim edilmesinde olduğu gibi “dövme” eyleminin gerçekleştiği varsayılmasından dolayı olumsuzluğun, eylemin gerçekleşmesi üzerinde değil de eylemden etkilenen nesnenin (Zeyd) üzerinde olduğunu ifade eder.⁴⁵⁷

Yine, “مَا أَمَرْتُكَ بِهَذَا / **Bunu sana emretmedim.**” ve “مَا بِهَذَا أَمَرْتُكَ / **Sana bunu emretmedim.**” şeklinde harfî cerli yapının takdim-tehiri de, nesnedeki kullanımla aynıdır. Olumsuz yapıdaki bu cümlelerde konuşur, “مَا أَمَرْتُكَ بِهَذَا / **Sana böyle bir emrim olmadı.**” dediğinde olumsuz kıldığı şey, emir verme eylemidir. Böylelikle muhatabına bunun ve başka bir şeyin emrini vermediğini ifade eder. Ancak konuşur, “مَا بِهَذَا أَمَرْتُكَ / **Sana bunu emretmedim.**” dediğinde muhatabına emrettiği şeyin, bu değil başka bir şey olduğunu kasteder.⁴⁵⁸ Cümle, “sana emrettiğim şey bu değil” manasındadır. Yani ilk cümlede olumsuzluk fiil üzerindeyken, ikinci cümlede cer-mecrur olan “بِهَذَا” sözcüğü üzerindedir.

Görüldüğü üzere olumsuz cümlede mefûlûn takdimiyle muhatabın kazandığı fayda, tehirinden kazandığı faydadan başkadır. Bu analiz, Cürcânî'nin “*Hitaba isimle başlamak fiille başlamak gibi değildir.*” şeklindeki düşüncesiyle de uyumludur.⁴⁵⁹ Olumsuz yapılarda da konuşurun kastı, cümledeki öğeleri takdim-tehir etmesiyle farklılık göstermektedir. Aynı şekilde konuşur yüklemi, özneyi ya da nesneyi takdim-tehir ederken dinleyicinin halini dikkate alarak söylemini oluşturur. Muhatabın

⁴⁵⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 124.

⁴⁵⁷ Halîfe, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 148.

⁴⁵⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 127.

⁴⁵⁹ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 200.

konusur hakkındaki inancı, konuşurun söyleminde takdim-tehire sebep olan önemli bir etkendir.

Olumlu yapıdaki haber cümlelerinde de belâgatçılar, edimbilimin odak noktasını teşkil eden makam ve konuşurun kastı üzerine tahlillerde bulunmuşlardır. Olumsuz yapılar gibi olumlu yapıdaki haber cümlelerinde de ismin öne geçirilmesi, cümledeki öznenin vurgulanması amacıyladır. Cürcânî, bu vurguyu açık ve kapalı vurgu olarak iki şekilde incelemiştir. Vurgunun açık bir şekilde yapıldığı cümlelerde, konuşur bir eylemi belirli bir şahsa ait kılmak ve başka kimseye değil sadece ona aitliğini iddia etmek için özneyi fiilin önüne geçirebilir. Örneğin, “أَنَا كَتَبْتُ فِي مَعْنَى فُلَانٍ / *Falanca konuda (başkası değil sadece) ben yazdım.*” sözcesinde konuşurun kastı, falanca konuda yazdığını belirtmek değil bu eylemin başkası tarafından yapıldığını reddedip yazma eyleminin kendisi tarafından gerçekleştiğine dikkat çekmektir. Vurgunun kapalı bir şekilde yapıldığı cümlelerde ise konuşur, dinleyicideki bir eylemin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair olan şüphesini ortadan kaldırmak ve dinleyicinin reddetmesine imkan bırakmamak kastıyla ilk önce özneyi zikreder. Örneğin, “هُوَ يُعْطِي الْجَزِيلَ / *O çok verir (cömerttir).*” sözcesinde konuşurun kastı, verme eyleminin sadece o şahsa ait olduğunu, başka kimsenin vermediğini söylemek değildir. Maksadı, dinleyiciyi o kişinin çokça veren biri olduğuna inandırmaktır.⁴⁶⁰ Cürcânî, bu konuda birçok örnek verdikten sonra konuyu daha açık ifade ettiğini düşündüğü şu ayeti zikreder: وَإِذَا جَاؤُكُمْ *“Size geldiklerinde ‘‘iman ettik’’ derler. Oysa onlar inkarla girmiş, yine onunla çıkmışlardır.”*⁴⁶¹ ayetinde özne konumundaki “هم/onlar” zamiri fiilin önüne geçirilmiştir. Ayetin bağlamına bakıldığında, Müslümanlara inanmış gibi görünüp aslında inkar halinde olan münafıklardan bahsedilmektedir. Dolayısıyla onlar “inandık” dedikleri için inanarak girdiklerini ve inanarak çıktıklarını iddia etmektedirler. İnkâr ettiklerini yalanlamalarından dolayı makam yalanlama makamıdır. Bu yüzden ayet sözün makamına uygun olarak muhataba şüphe fırsatı vermeden “onlar” şeklinde özneyle başlamıştır.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 129.

⁴⁶¹ el-Mâide 5/61.

⁴⁶² Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 134.

Cürcânî, şu ifadeleriyle konuya açıklık getirir: “*Sen söze “Abdullah” diyerek başladığında bununla, muhatabın kalbine Abdullah’tan bahsedeceğini hissettirmiş olursun. Ve ardından mesela “kalktı”, “çıktı” ya da “geldi” dersin muhatap hazırladığın ve haber vermeyi planladığın eylemi öğrenir. Ve hiçbir şüpheye kapılmadan kolayca kabul eder.* diyerek, bu üslubun, eylemin gerçekleştiğini ifade etmekte daha kuvvetli olduğunu, şüpheleri ortadan kaldırıp isnadın kesinlikle gerçekleştiğine dair daha vurgulayıcı olduğunu ifade eder.⁴⁶³

Bir bildirişimin başarılı olmasında konuşurun hitaptan kastettiğinin dinleyici tarafından anlaşılması ne kadar önemliyse, konuşurun sözcesini kurarken dinleyicinin haline riayet etmesi o derece önemlidir. Belâgatta, dinleyicinin kuşku duyacağı bir söz söylenilecekse öznenin öne geçirilmesi, dinleyicinin kuşkulananmayacağı bir söz söylenilecekse öznenin fiilden sonra söylenilmesi dinleyicinin haline riayet edildiğini göstermektedir. Örneğin, her sabah evinden çıktığı bilinen birisi için “*قَدْ خَرَجَ / o çıktı.*” denilip, “*هُوَ قَدْ خَرَجَ / çıktı o.*” denilmesine ihtiyaç duyulmaması gibi.⁴⁶⁴ Zira dinleyici bahsi geçen kişinin zaten her gün dışarıya çıktığını bilmekte olduğu için duyduğu sözden bir şüphe duymayacaktır.

Olumlu yapılarda takdim-tehir, fiil ile nesne arasında yapıldığında da öznenin takdimindeki aynı gayeyi taşımaktadır. Örneğin, konuşur Zeyd diye birini tanıyordur. Ve muhatabı onun birisini tanıdığını bilmekte ancak onun başka bir insan olduğunu düşünmektedir. Konuşur muhatabının bu yanlış düşüncesini düzeltmeyi kastederek “*زَيْدًا عَرَفْتُ / Zeyd’i tanıdım.*” der. Yani bununla tanıdığı kişinin başka birisi değil, Zeyd olduğunu vurgulamış olur.⁴⁶⁵ Belâgatçıların takdim-tehire dair bu analizlerinde dinleyicinin haline göre sözcenin şekillenmesi, sözcenin dizimine göre kastedilenin farklılaşması edimbilimsel analizlerdir.

İbnü’l Esîr, bu şekilde nesnenin fiilin önüne geçirildiği sözcelerin, eylemin nesneye tahsis edilme gayesini taşıdığı gibi tahsis ifade etmeyip sözdizimine uygun olması kastıyla takdim edilen birçok ayet örneği verir. Ona göre, *بَلِ اللّٰهُ فَاعْبُدْهُ وَكُنْ مِنَ الشّٰكِرِيْنَ*,

⁴⁶³ Cürcânî, *Delâilü’l-Î’câz*, 132.

⁴⁶⁴ Cürcânî, *Delâilü’l-Î’câz*, 135.

⁴⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 233.

“Hayır! **Yalnız Allah’a kulluk et** ve şükredenlerden ol!”⁴⁶⁶ ayetinde “بَلِّ اعْبُدُ اللَّهَ” denilmeyip “بَلِّ اللَّهَ فَاعْبُدْ” şeklinde nesne konumundaki “اللَّهَ” sözcüğü takdim edilerek mana, başkasına değil sadece ibadetin Allah’a tahsis edilmesini ifade etmektedir. Eğer “بَلِّ اعْبُدْ” denilirse *kulluk et!* anlamındaki emir fiile istenilen nesneyi vermek mümkün olacaktır.⁴⁶⁷ Bu da söylemden istenilen maksadı ifade etmeyecektir. Ancak İbnü’l Esîr, bazı söylemlerde takdimin tahsis gayesiyle kullanılmadığını söyleyerek bunu ayetle örneklendirir. Ona göre, “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” (Rabbimiz!) **Sana kulluk eder ve Senden yardım dileriz.**”⁴⁶⁸ ayetindeki mefûllerin takdimi, tahsis gayesiyle değil sözdizimine uygun olması amacıyla yapılmıştır. Eğer ayette, “نَعْبُدُكَ وَنَسْتَعِينُكَ” denilseydi asıl söylemdeki gibi bir güzellik olmazdı. Önceki ayetlere bakıldığında bunun “ن” harfi üzerindeki sözdiziminin güzelliğine riayet için olduğu görülür. İbnü’l Esîr, bu yorumlarıyla kendinden önceki bazı belâgatçıların, her takdimin tahsis için yapıldığı görüşünü eleştirir.⁴⁶⁹

İbnü’l Esîr, “خُذُوهُ فَعَلَوْهُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيْهِ” (Ve şöyle emredilir:) Onu yakalayıp bağlayın; Sonra onu **alevli ateşe atın!**”⁴⁷⁰ ayetlerinde nesne konumundaki “الْجَحِيمَ/alevli ateş” sözcüğünün fiilin önüne geçirilmesinin tahsis anlamı taşımadığını, bu söz dizimiyle gelmesinin “خُذُوهُ فَعَلَوْهُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيْهِ” şeklinde gelmesinden daha güzel olduğunu belirtir. “الْجَحِيمَ/alevli ateş” sözcüğünün büyük bir ateş anlamında olduğu için tahsis ifade ettiği ve tehir edildiğinde fiile başka nesnelerinde getirilebilme ihtimali olacağı fikrini eleştirerek; cehennem bundan daha büyük bir tabakasının olduğunu eğer tahsis kastedilseydi bu kelimenin kullanılmayacağını belirtir. Ayette, belâgat açısından “الْجَحِيمَ” kelimesinin daha güzel durmasından dolayı sözdizimine riayet edilerek bu kelimenin tercih edildiğini ifade eder. İbnü’l Esîr’in, bunun gibi birçok ayette mefûlün

⁴⁶⁶ ez-Zümer 39/66.

⁴⁶⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/212.

⁴⁶⁸ el-Fâtiha 1/5.

⁴⁶⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/212-213.

⁴⁷⁰ el-Hâkka 69/30-31.

öne geçirildiğinde tahsis ifade etmediğini, söz dizimine uygun olması gayesi taşıdığını delillendirmeye çalıştığı görülmektedir.⁴⁷¹

Cümlede fiil dışındaki diğer öğeler arasında konuşur hangi öğeye daha çok önem veriyorsa, sürekli hatırında ne varsa, dikkatleri onun üzerine çekmek istediği öğeyi takdim eder. Örneğin Sekkâkî, ayrılık sebebiyle sevgilisinin yüzünü görmek isteyen birine “*Temenni ettiğin şey nedir?*” diye sorulduğunda cümlesine en çok arzuladığı şey olan sevgilinin yüzünü anarak başlayacağını ve “*وَجْهَ الْحَبِيبِ أَمْنَى*” *Sevgilinin yüzünü temenni ediyorum.*” diye cevap vereceğini söylemektedir.⁴⁷² Aynı şekilde cümlede bir öğeye önem verme durumu, konuşmanın gidişatında ortaya çıkan ârızî bir sebepten dolayı da olabilmektedir. Bu durum, konuşma sırasında konuşurun muhatabının kendisinden beklentilerini fark ettiğinde, ifadelerini bu beklentilere uygun şekilde önceliklendirmesiyle ortaya çıkabilir. Benzer şekilde, konuşurun karşılaştığı bir tehdit durumunda, tehdidin gerçekleşme ihtimaline ilişkin uzaklık derecesiyle orantılı olarak, sözcelerinde ifadelerin sırasını (takdim-tehir) değiştirmesi şeklinde de kendini gösterebilir.

Örneğin, bir tehditle karşılaşan kişi, o tehdidi gerçekleşme imkanının uzaklığı ölçüsünde inkar edebilir. Gerçekleşmesi uzak bir tehdidin inkarı da zayıf olacağından tehdit edilen şey üzerindeki vurgu da düşük olur ve cümle “*لَقَدْ وَعِدْتُ أَنَا وَأَبِي وَجَدِّي هَذَا*” *Bu şeyle ben, babam ve dedem de tehdit edilmişti.*” şeklinde kurulur. Bu cümlede tehdit edildiği şeye işaret eden “هذا” sözcüğü vurgusuz bir şekilde cümlede asıl olması gereken yerde nesne konumundadır. Ancak kişi gerçekleşme ihtimali bundan daha uzak olan bir tehditle karşılaştığında, o tehdide karşı inkarı daha fazla olacağından cümlesinde o sözcüğü daha vurgulu söyler. Bu bağlamda konuşur cümlesini, “*لَقَدْ وَعِدْتُ هَذَا أَنَا وَأَبِي وَجَدِّي*” *Ben, babam ve dedem de tehdit edilmişti bu şeyle.*” şeklinde kurar. Böylelikle tehdit edildiği şeyi vurgulamak için öznenin önüne geçirir.⁴⁷³ Aynı kullanım söz diziminde farklılık gösteren şu iki ayet üzerinde de görülmektedir: *لَقَدْ*

وَعِدْنَا نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ “*Doğrusu bu vaad bize yapıldığı gibi daha önce atalarımıza da*

⁴⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/212-214.

⁴⁷² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 237.

⁴⁷³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 237.

yapılmıştı.”⁴⁷⁴ ve لَقَدْ وَعَدْنَا هَٰذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ “Bize yapıldığı gibi, bizden önce atalarımıza da yapılmıştı **bu vaadler**.”⁴⁷⁵ ayetlerindeki gibi.

Takdim-tehirin en güzel örnekleri, ince belâgat nükteleri içeren Kur’ân’ın aynı sözcüklerden oluşan, fakat farklı söz dizimine sahip ayetlerinde görülmektedir. Örneğin, şehre uzak bir taraftan koşarak bir adamın gelişi, Musa’nın (a.s) kıssasının anlatıldığı Kasas suresi 20. ayette, وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى, “**Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam geldi.**” şeklinde ifade edilirken; aynı durum, İsa’nın (a.s) elçilerinin kıssasının anlatıldığı Yâsîn suresi 20. ayette, وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى, “**Bir adam koşarak şehrin öbür ucundan geldi.**” şeklinde ifade edilmektedir. Her iki ayette geçen “şehrin öbür ucundan/ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ” sözcüğü Yâsîn suresinde öznenin önüne geçirilerek cümledeki vurgu bu sözcüğe verilmiştir. Sekkâkî, ayetteki bu vurgunun sebebinin, bağlamdan kaynaklandığını belirterek, Yâsîn suresinde elçilerin gönderildiği bir şehir halkından bahsedilirken, şehir halkının bu elçilere kötü muamele edip onları yalanlamalarının anlatıldığını ifade etmektedir. Bu yüzden dinleyicinin zihninde “bu şehir ne kadar hayırsız bir yer” şeklinde bir düşünce oluşacağını, hatta “bu şehrin hepsi mi böyle acaba bu şehirde uzak-yakın hayırlı bir yer var mı?” diye soracağını ve böyle bir yerden bahsedilecek mi diye sözün siyakını bekleyeceğini söylemektedir. Dinleyicide oluşan bu beklentiden dolayı adamın “şehrin öbür ucundan” geldiği özellikle vurgulanmıştır.⁴⁷⁶

Sekkâkî, ayetlerdeki fâilin takdim-tehiriyle dinleyicinin dikkatinin köy halkının peygamberlere kötü muamele etmelerine ve onları yalanlamalarına çekmiştir. Bu üsluptan kasıt köy halkının kötülüğünün beyan edilmesidir. Bu, söylemdeki dil içi bağlam yoluyla ortaya çıkarılarak dinleyici üzerinde faydanın gerçekleşmesini sağlayacak manaya delalet eder. Sekkâkî, bu yorumuyla takdim ve tehir konusunu bir açıdan dil içi bağlamla bir açıdan da muktezâ-yı hâle riayetle ilişkilendirmiştir. Bu, edimbilimin üzerinde durduğu bir konudur. Her konuşmacı sözün makamını ve bağlamını dikkate alarak sözündeki kastını ifade etmeyi hedefler. Konuşur söyleminin inşasında manadan binaya, dinleyici ise inşadan manaya gider. İki taraf da iletişimin

⁴⁷⁴ el-Mü’minûn 23/83.

⁴⁷⁵ en-Neml 27/68.

⁴⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 238.

başarılı olması için bağlamın ve makamın verilerine odaklanır.⁴⁷⁷ Nitekim Austin de söylemde kullanılan lafızların manalarını açıklama ve onları yorumlamada içerisinde tasarlandıkları bağlama ve koşullarına dönülmesi gerektiğine işaret etmektedir.⁴⁷⁸

Taktim ve tehir konuşurun kastını ve hitabındaki gayesini ortaya koyar. Nekra kelimelerin takdim-tehirinde Cürçânî, “أَجَاءَكَ رَجُلٌ؟/ *Sana bir adam geldi mi?*” ve “رَجُلٌ؟/ *Sana bir adam mı geldi?*” cümlelerinin arasındaki farka değinir. Konuşur eğer herhangi bir adam tarafından muhatabına doğru gelme eylemi gerçekleşip gerçekleşmediğini sormak istiyorsa sözcesini, fiili öne alarak “أَجَاءَكَ رَجُلٌ؟/ *Sana bir adam geldi mi?*” şeklinde kurar. Eğer konuşur muhatabının yanına birinin geldiğini biliyor ama gelen kişinin cinsiyetini bilmiyorsa, kadın mı erkek mi olduğunu öğrenmek için “رَجُلٌ؟/ *Sana bir adam mı geldi?*” şeklinde soruyu direk özneye yöneltir.⁴⁷⁹ Cümle, soru cümlesi yerine haber cümlesi olduğunda da durum aynıdır.

Cürçânî, Sekkâkî ve İbnü’l Esîr gibi belâgatçılar sözcede bir şeye dikkat çekme, tereddütü giderme, yanlış bilgiyi düzeltme, inkar etme, takrir/onaylatma ve tahsis etme ve sözdiziminde estetik kaygılar gütmeye gibi gayelerle yapılan takdim-tehirden bahsetmişlerdir. Bu konuyu ele alırken sözcenin, söylemin meydana geldiği bağlama uygun olmasına dikkat çekmişlerdir. Belâgatçıların analizlerinde söylemdeki maksadın ortaya çıkarılması ve dinleyici üzerinde faydanın gerçekleşmesinde bağlamın rolü açıkça gözükmemektedir.

2.1.6.2. Müsnedün İleyhin Müsnede Takdim ve Tehiri

Sözcede müsnedün ileyhe yer verilmesi, müsneden daha önemliyse müsnedün ileyh öne geçirilir. Sekkâkî, müsnedün ileyhin şu açılardan daha önemli olduğunu sıralar:

- Arap dilinde asıl olan müsnedün ileyhin öne geçmesidir ilkesinden dolayı.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 188.

⁴⁷⁸ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 2020, 122.

⁴⁷⁹ Cürçânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 142.

⁴⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 194.

- Müsnedün ileyhine, **Hangisi ayrıldı?** (أَيُّهُمْ مُنْطَلِقٌ؟) sözcesinde olduğu gibi istifham manası içermesinden ötürü.⁴⁸¹

- Dinleyicinin zihninde haberin yerleşmesi için:

Mübteda konumundaki müsnedün ileyh, habere dair muhatabı beklenti içine sokar. Konuşur, müsnedün ileyhi öne geçirip başta zikrettiğinde dinleyicide habere karşı bir iştiyak uyandırır. Örneğin, “صَدِيقُكَ فَلَانُ الْفَاعِلُ الصَّانِعُ رَجُلٌ صَدُوقٌ” / **Şu falan, sanatkar arkadaşın çok doğru bir adamdır.**” sözcesindeki gibi.⁴⁸²

Şan-kıssa zamiri ya da ism-i mevsulle başlayan müsnedün ileyhine takdimi de habere karşı iştiyak uyandırma gayesi taşımaktadır: konuşurun, “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” / **Zeyd ayrılmıştır.**” demek yerine “هُوَ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” / **Durum şu ki Zeyd ayrılmıştır.**” şekilde şan zamiriyle ya da “الَّذِي زَيْدٌ هُوَ مُنْطَلِقٌ” / **Adı Zeyd olan kişi ayrılmıştır.**” şeklinde ism-i mevsulle başlaması gibi.⁴⁸³ Konuşur “Adı Zeyd olan kişi (var ya)” diye söze başladığında, dinleyici “Acaba Zeyd’e ne olmuş, ne diyecek?” diye sözün devamında gelecek olan şeyi merak etmeye başlar. Bu üslup konuşurun düz bir ifadeyle Zeyd’in ayrılmış olmasını ifade etmesinden daha etkilidir.

Yine konuşurun dinleyiciye, “خَبَرٌ مَقْدَمِكَ سُرْنِي” / **Geliş haberin beni sevindirdi.** demek yerine “الَّذِي خَبَرُهُ سُرْنِي مَقْدَمِكَ” / **Beni sevindiren haber senin gelişindir.**” demesi, hitabını yönelttiği kişinin söze dikkatini yöneltmesini ve onu sevindiren şeye karşı bir merak uyandırmasını sağlar.⁴⁸⁴

- Haberin müsnedün ileyhe tahsis edilmesi için:⁴⁸⁵

Örneğin, konuşurun sınavı başkasının değil kendisinin kazandığını vurgulamak amacıyla müsnedün ileyh olan “ben/أَنَا” zamirini başa getirerek, “أَنَا نَجَحْتُ فِي الْإِمْتِحَانِ” / **Sınavı ben kazandım.**” demesi gibi. Bu tarz söylemde sınavı kazanma eylemi “ben” zamirine tahsis edilmiştir. “نَجَحْتُ فِي الْإِمْتِحَانِ” / **Sınavı kazandım.**” demek, sınavı sadece

⁴⁸¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 194.

⁴⁸² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 194.

⁴⁸³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 194.

⁴⁸⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 194.

⁴⁸⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 195.

benim kazandığımı ifade etmez. O yüzden müsnedün ileyhi başa getirmek, yüklemim müsnedün ileyhe isnadını güçlendirmektedir.

- Güzel, sevinçli bir haberle dinleyiciyi sevindirmek ya da kötü bir haberle dinleyiciyi üzme için:

Müsnedün ileyh, iyimserlik ve kötümserlik manaları taşıyorsa konuşur bu kelimeyi hemen söylemeyi isteyebilir. Örneğin, Arapça’da “mutlu olan” anlamında “سَعِيدٌ” kelimesinin “سَعِيدٌ فِي دَارِ فُلَانٍ / *Said falanın evindedir.*” şeklinde kullanılması ya da “kan dökücü” manasında kötü bir anlam içeren “سَفَّاحٌ” kelimesinin “سَفَّاحٌ فِي دَارِ صَدِيقِكَ / *Seffâh senin arkadaşının evindedir.*” şeklinde kullanılarak dinleyiciye sanki arkadaşının başına kötü bir şey geleceği sezdirilmeye çalışılmıştır.⁴⁸⁶

- Hatırda tutma ve söylemekten haz almayı ifade etmek için:⁴⁸⁷

Konuşur, müsnedün ileyhın zihninden asla ayrılmadığını, daima onu hatırd tuttuğunu ve onu konuşmaktan haz aldığını ifade etmek için müsnedün ileyhi başa getirebilir.⁴⁸⁸ Örneğin, aşağıdaki beyitte konuşur sevdiği kadından bahsederken öncelikle onun adını anmak gayesiyle müsnedün ileyh olan “Büseyna/بُثَيْنَةُ” sözcüğüyle şiirine başlamıştır:⁴⁸⁹

بُثَيْنَةُ مَا فِيهَا إِذَا مَا تُبَصَّرَتْ مُعَابٌ وَلَا فِيهَا إِذَا نُسِبَتْ أَشْب

“*Büseyna eğer ona bakıldığında onda hiç kusur yoktur*

İnsanlar soy yarışına girdiğinde onda hiçbir soysuzluk yoktur.”

Aynı şekilde Kur’ân ayetlerinde de bu üslubun benzerleri görülmektedir. Örneğin, مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ, “*Muhammed Allah’ın elçisidir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler.*”⁴⁹⁰ ayetinde Allah, peygamberi Muhammed’in (s.a.v) ismine hitabının başında yer vermiştir.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 195.

⁴⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 195.

⁴⁸⁸ Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh li Telhîsi’l-Miftâh*, 90.

⁴⁸⁹ Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî’l-Hamâse*, 2/171.

⁴⁹⁰ el-Fetih 48/29.

⁴⁹¹ Saîdî, *Buğyetü’l-Îzâh li Telhîsi’l-Miftâh*, 90.

- Müsnedün ileyhi haberle nitelendirilerek onun süreklilik ifade ettiğini ortaya koymak için:

Konuşurun sözcesini kurma sebeplerinden biri de, haberin bizzat kendisi değil de müsnedün ileyih olan sözcüğün haberle sürekli hemhal olduğunu ifade etmektir. Arap dilinde haber iki anlamda kullanılır. Birincisi mübtedanın haberi yani yüklemidir. İkincisi ise bildiri cümlesi olan haberdur. Örneğin, “عَلِيٌّ يَجْلِسُ / Ali oturur.” cümlesinde birinci haberle cümlede yüklem olan “oturur/يَجْلِسُ” sözcüğü kastedilmektedir. Ancak ikinci haberden kasıt, cümledeki bildiridir yani cümlenin tümü kastedilmektedir. Aynı şekilde “كَيْفَ الزَّاهِدُ؟ / Zahid nasıl?” diye sorulduğunda “يَطْرَبُ وَيَشْرَبُ / Zahid içer ve eğlenir.” derken söylenilmek istenen, Zahid’in içip eğlendiğini haber vermek değildir. Bu söylemde konuşur, Zahid’in durumundaki sürekliliği ifade etmektedir. Yani Zahid’in daima içip eğlendiğini, yüklemle sürekli hemhal olduğunu kastetmektedir. Cümledeki “nasıl” sorusu genellikle Arapçada ve Türkçede de bir eylemin sürekliliğine dair bir soru edatıdır.⁴⁹²

- Daha fazla tahsis ifade etmek için:

Sekkâkî, şairi belli olmayan şu beyiti örnek verir:⁴⁹³

مَتَى تَهْزِرُ بَنِي قَطْنٍ تَجِدُهُمْ سَيُوفًا فِي عَوَاتِقِهِمْ سَيُوفٌ
جُلُوسٌ فِي مَجَالِسِهِمْ رِزَانٌ وَإِنْ ضَيْفٌ أَلَمَ فَهُمْ خُفُوفٌ

“Katan oğullarını her ne zaman sarssan (savaşa teşvik etsen)

Onları omuzlarında kılıçlar olarak (cesur) bulursun

Onlar oturduklarında edeple otururlar

Onlara bir misafir gelirse **onlar** hızlıca hizmet ederler.”

Şair, Katan oğullarını cesaretli olmakla, üstün edepleriyle ve misafirperverlikle nitelediği beytinde müsnedün ileyih olan “onlar/هُمْ” sözcüğünü öne geçirerek hızlı hareket etme eylemini, onlara (katan oğullarına) hasretmiştir.

⁴⁹² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 195.

⁴⁹³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 195.

2.6.1.3. Müsnedin Müsnedün İleyhe Takdim ve Tehiri

Sekkâkî müsnedin müsnedün ileyhin önüne geçirilme gayelerini şöyle sıralar:

- Müsned soru manası içeriyorsa:

Örneğin, “أَيْنَ عَلِيٌّ/ *Ali nerede?*” ve “مَتَى الْإِجْتِمَاعُ/ *Toplantı ne zaman?*” cümlelerinde görüldüğü üzere soru içeren müsned takdim edilir.⁴⁹⁴

- Müsned, müsnedün ileyh ile tahsis edilmek isteniyorsa:

Örneğin, “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ” *“Sizin dininiz size, benim dinim banadır.”*⁴⁹⁵ ayetinde müsned olan “size aittir/لَكُمْ” sözcüğü, müsnedün ileyhin önüne geçirilmek suretiyle müşriklerin batıl dinlerinin, sadece onlara ait olduğu vurgulanarak tahsis ifade edilmiştir.⁴⁹⁶

- Sözcüde anlam kargaşasını önlemek için:

Örneğin, Hassân b. Sâbit’e nisbet edilen şu beyitte bu kullanıma ait bir örnek görülür.⁴⁹⁷

لَهُ هَمَمٌ لَا مَتَهَى لِكِبَارِهَا وَهَمَّتْهُ الصُّغَرَى أَجَلَ مِنَ الدَّهْرِ

“Vardır onun yüce duyguları, sınırsız büyükleri.

Daha kıymetli zamandan küçüğü.”

Beyitte, eğer müsned takdim edilmeyip (لَهُ هَمَمٌ) şeklinde olsaydı, dinleyici tarafından müsned sıfat olarak anlaşılabilir ve sözce “ona ait yüce duygular” anlamında anlaşılabilirdi. Ancak konuşur, bu anlam kargaşasını önlemek kastıyla müsnedi takdim ederek onun haber konumunda olduğuna dikkat çekmiştir.

Yine Sekkâkî’nin örnek verdiği el-Hutey’e Cervel b. Evs’e (ö. 678) ait şu beyitte de aynı kullanım söz konusudur.⁴⁹⁸

لِكُلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ غَيْرَ أَنِّي وَجَدْتُ جَدِيدَ الْمَوْتِ غَيْرَ لَذِذٍ

“Her yenilik bir tat sunar bize,

⁴⁹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 219.

⁴⁹⁵ el-Kâfirûn 109/6

⁴⁹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 219.

⁴⁹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 219.

⁴⁹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 219.

Ama ölüm, o tattan yoksundur işte...”

- Dinleyici sürekli münedi düşünüyorsa:

Örneğin, dinleyici düşmanın helak olmasını arzuluyor ve sürekli bunu gözlüyorsa, konuşur söylemini “قَدْ هَلَكَ خَصْمُكَ/ *Düşmanın helak oldu.*” şeklinde müned olan “*helak oldu/هَلَكَ*” sözcüğüyle başlatması gibi.⁴⁹⁹

- Konuşur münede daha çok önem veriyorsa ve müned iyimserlik uyandıracak bir şeyse:

Örneğin, “عَلَيْهِ مِنَ الرَّحْمَنِ مَا يَسْتَحِقُّهُ/ *Ona kavuştursun Rahman hak ettiği şeyi.*” sözcesinde, müned “عَلَيْهِ” iyimserlik ifade eden bir dua içermekte ve konuşan kişi münede vurgu yapmaktadır.⁵⁰⁰

- Münedin takdim edilmesiyle münedün ileyhe bir iştiyak uyandırılması isteniyorsa:

Örneğin, Muhammed b. Vüheyb el-Humeyrî’nin (ö. 854) beyitinde müned olan sözcüğün başa getirilmesiyle dinleyicinin söylemin devamında gelecek olan şeye iştiyak duyması kastedilmiştir.⁵⁰¹

ثَلَاثَةٌ تَشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَقَ وَالْقَمَرُ

“Üç şey var ki dünyayı ışıkla donatır,

Duha güneşi, Ebu İshak ve Ay.”

Sekkâkî, münedün ileyhin ve münedin takdim-tehirinde konuşurun gayelerine odaklanır. Konuşur söylemdeki kasta göre sözcesinde takdim ve tehir yapmaktadır. Ayrıca dinleyicinin duymak istediği şeyi öne geçirmesi ve dinleyicide iştiyak oluşturmak istemesi, söylemde muhatabın haline riayet edilen gayelerdir. Konuşurun niyeti ve kastı, edimbilimin temel konularındandır.

Belâgatta takdim ve tehir olgusunun alimler tarafından titizlikle incelenmesi, onların iletişimin gerçekleşebilmesi için sözcelerin, belirli bir bağlam ve makamda, bir konuşmacı tarafından muhataba belirli amaçlar doğrultusunda yönlendirilmesinin önemini idrak ettiklerini göstermektedir.

⁴⁹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 220.

⁵⁰⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 220.

⁵⁰¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 221.

2.1.7. Vasl-Fasl

Konuşurun maksadını ifade etmede dayandığı dilsel mekanizmalardan biri de vasl ve fasldır. Belâgatçılar, vasl ve fasl konusunun nahivsel vazifelerini aşarak bunların ardındaki makam ve bağlamla bağlantılı manalara yönelmişlerdir.

Cümlelerin birbirine atfedilerek mi yoksa atıf yapılmadan birbiri ardına sıralanarak mı gelmesi gerektiği konusu, belâgat ilminin çok ince mevzularındandır. Cürcânî, bu konunun, ancak dilinde bozulma olmayan bedeviler ve belâgat yeteneğine sahip çok az kişi tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir.⁵⁰² Ona göre insanların birbirine atıf yapılmadan fasledilen cümleler için “*bu cümle başlangıç/isti’nâf cümlesidir, önceki cümleyle bağlantısı koparılmıştır*” diyerek bunun sebebini aramamaları büyük bir gaflettir.⁵⁰³ Bu yüzden belâgatçılar, söylemdeki vaslın ve faslın gerekçeleri üzerine yoğunlaşmışlardır. Hatta bu konuyu belâgatın ölçüsü olarak gören ve belâgatı, “*fasl ve vasl yapılacak yerleri bilmek*” şeklinde tanımlayanlar olmuştur.⁵⁰⁴

- Vasl:

Vasl, (و) atıf harfleriyle cümlelerin birbirine bağlanmasını ifade ederken; fasl ise cümlelerin birbirine atfedilmeden sıralı bir şekilde gelmesi demektir.⁵⁰⁵ Belâgatçılar, (و) dışındaki atıf harflerinin kendilerine has anlamları olmasından dolayı anlaşılması daha karmaşık ve zor bir konu olan (و) atıf harfi üzerinde durmuşlardır. (و) atıf harfiyle iki cümleyi birleştirmek için uygun bir gerekçe ve cümleler arasında bir ilişki olmalıdır. Cürcânî, konuşurun iki kişiden bahsederken atıf harfiyle cümleleri bağlaması için o kişiler arasında bir ilişki olması gerektiğini, böylelikle dinleyiciye birinin durumunu öğrendiğinde diğerini merak ettirmesi gerektiğini ifade eder. Örneğin, Amr ile Zeyd’in ortak bir ilişkisi yoksa konuşurun “*زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَائِمٌ*” Zeyd ayakta ve Amr oturuyor.” demesi dinleyici için anlamsız bir sözce olacaktır. Dinleyicinin zihninde “Zeyd’in ayakta olmasıyla Amr’ın oturmasının ne ilgisi var?” şeklinde bir anlamsızlığa yol açacaktır. Dolayısıyla cümlelerin birbirine bağlanabilmesi için birinci cümle ile ikinci cümle arasında bir ilgi, bir ihtiyaç ve

⁵⁰² Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 222.

⁵⁰³ Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, 231.

⁵⁰⁴ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/88.

⁵⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 249.

uygunluk olması gerekir.⁵⁰⁶ Bununla birlikte Cürçânî, bahsedilen konuda uygunluk olmasının gerektiği gibi birinci cümlemin öznesiyle ikinci cümlemin öznesi için verilen haberin de benzer ya da çelişik olması gerektiğini söyler. Örneğin, “زَيْدٌ طَوِيلٌ الْقَامَةِ وَ عَمْرٌ شَاعِرٌ / Zeyd uzun boyludur ve Amr ise şairdir.” sözcesinde uzun boylulukla şairlik arasında bir alaka ve benzerlik olmamasından ötürü anlamsız bir söz meydana gelir. Bu yüzden ancak “زَيْدٌ طَوِيلٌ الْقَامَةِ وَ عَمْرٌ قَصِيرٌ / Zeyd uzun boylu ve Amr ise kısa boyludur.” gibi anlamlı iki cümle birbirine atıf harfiyle bağlanabilir.⁵⁰⁷ Cürçânî, kastedilen mananın gerçekleşmesi için söylemin nazmını dikkate alarak sözcelerin birbiriyle bağlantı yollarını incelemiştir. Cürçânî’nin sözcelerin birbirine bağlanması için sözceye konu olan şeyler arasındaki ilgi/alaka ve benzerlik kriterinden bahsetmesi, edimbilimsel işbirliği ilkelerinden bağıntı kuralına dikkat çekmektedir. Nitekim Cürçânî’nin söylem tahlili, söylemin kapsamındaki sözcenin kendisinden önce gelen sözceyle bağıntılı olduğunda ancak anlamlı bir söz olacağına ve bu şekilde konuşma tarafları arasında bildirilişimin başarılı olacağına yöneliktir.

Vasl meselesini tartışırken belâgatçıların edimbilimsel ölçütleri kullandıkları, Sekkâkî’nin câmi çeşitleri hakkındaki analizinde de görülmektedir. Sekkâkî, cümlelerin birbirine atfedilmesi için onları birbirine bağlayan câmi-i aklî, câmi-i vehmî ve câmi-i hayalî şeklinde üç câmi(bağ)’den bahseder.⁵⁰⁸ Câmi-i aklî iki şey arasında tasavvur bakımında birliktelik, temasül (zihinde iki şeyi birleştiren münasebet) veya tezayüf (birinin düşünülmesi diğerini hatıra getiren münasebet) olması demektir. Câmi-i vehmî, iki şey arasında tasavvur bakımından şibh-i temasül olmasıdır. Câmi-i hayalî ise iki şeyin tasavvurunda geçmişe dayalı bir birliktelik olmasıdır.⁵⁰⁹

Sekkâkî’nin, dinleyici ve söylemi anlamadaki rolünün gösterilmesi bakımından edimbilimsel incelikler barındıran câmi-i hayalî üzerinde daha fazla durduğu görülmektedir. Bunu meslekleri farklı kişilerin kelimeleri tasvir ederken ki farklılıkları üzerinden gösterir: Bir mücevherci kelimeleri; “Sözün en güzeli; düşüncenin derinliğine inip zekânın titizlikle sıraladığı, anlam incilerinin lafız ipliğine dizilip sahiplerinin

⁵⁰⁶ Cürçânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 224.

⁵⁰⁷ Cürçânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 225.

⁵⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 253.

⁵⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 253-254.

boynuna takıldığı sözdür," şeklinde tasvir ederken; bir kumaşçının, "Sözün en iyisi; kelimeleri düzgün dokunmuş, anlamın özenle tasarlanmış, açıldığında belirsizleşmeyen ve katlandığında da kırıışmayan sözdür," şeklinde tasvir etmesi; bir göz hekiminin ise, "Sözün en sağlıklı; zekâ eleğinden geçirip, ayırt etme ipiyle süzerek oluşturduğu sözdür." diyerek tasvir etmesi, kişilerin hayal dünyalarındaki tasvirlerinin mesleklerine göre şekillendiğini göstermektedir.⁵¹⁰ Hayaldeki bu farklılığın sebebi, o şeyin sübutuna sebep olan etkenlerin farklılaşmasıdır. Dolayısıyla bu, insanların günlük hayatlarında yaptıkları faaliyetlerin, söylemin üretilmesini ve bu üretimin çeşidini etkilediğini göstermektedir.⁵¹¹

Buna benzer başka bir örnek, muhataplarının dikkatini Allah'ın kudretine işaret eden deliller üzerine çeken, أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ “Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”⁵¹² ayetleridir. Bu ayetler, Kur’ân’ın indiği dönemde yaşayan çöl halkının ihtiyaç duyduğu bu yüzden önem verdikleri unsurlar üzerine kurulmuştur. Çöl hayatındaki bedevilerin en önem verdikleri hayvan devedir. Deveden faydalanmaları için ihtiyaç duydukları şeyler de yine gökten inen su, sığınacakları bir mekan olarak dağlardır. Bu ayeti okuyan ve deveyle hiçbir ilişkisi olmayan şehirli bir kişi, deve, gökyüzü, dağlar ve yeryüzü arasında bir bağ bulamayabilir ve hayalinde deveye dair bu tasavvurlar da oluşmayabilir. Bu açıdan hayal dünyalarında deve, gökyüzü, dağ ve yeryüzüne ait tasavvurlar olan bedeviler için ayetlerdeki atfı gerektiren bir bağ varken şehirli bir kişi ancak meseleye bedeviler açısından baktığında ayetlerdeki o uyumu fark edebilir. Diğer türlü ayetin üslubunun kusurlu olduğunu düşünecektir.⁵¹³

Sekkâkî’nin farklı mesleklere sahip kişiler üzerinden verdiği örnekle bu ayet hakkındaki açıklamaları, sosyal ve kültürel değerlendirmelerdir. Bu da câmi-i hayalînin kültürel ve sosyal bağlamla irtibatlı olduğunu gösterir. Konuşur ve dinleyicinin içinde bulundukları kültür, söylemin yapısını ve söylemin anlaşılmasını etkilemektedir. Ayrıca câmi-i hayalî tarif edilirken tasavvurda geçmişe dayalı bir

⁵¹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 256.

⁵¹¹ Hulûd el-Umûş, *el-Hitâbu’l-Kur’ânî: Dirâse fi’l-‘Alâka beyne’n-Nas ve’s-Siyâk* (Ürdün: ‘Âlemu’l-Kütübü’l-Hadîs, 2008), 75.

⁵¹² el-Ğâşiye 88/17-20.

⁵¹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 257.

birliktelikten bahsedilmesi, hitap taraflarının şahsi tecrübelerinin önemini ve söylemin yöneltildiği muhatabın hayat tarzının önemini göstermesi bakımından sosyal bağlamla alakasına işaret eder.⁵¹⁴

Belâgatta iki cümlelerin birbirine atıf harfîyle bağlanmasını gerektiren bir diğer durum da “te vessut” dur. Haber ve talep açısından farklı iki cümlelerin, makamın haber cümlesine talep, talep cümlesine haber manası yüklemek gibi bu farklılığı giderecek bir durum içermesi ve iki cümleyi ortak kılan bir makam olması vasıf sebebidir. Sekkâkî bunu kemal-i inkıtâ ile kemal-i ittisâlin ortası manasında “te vessut” diye isimlendirir.⁵¹⁵ Fasl konusunda belirtildiği gibi iki cümlelerin haber ve talep bakımından farklı olmaları, yüzey yapıda söylemlerin farklılığından dolayı faslı gerektirir. Ancak makam yoluyla bu farklılığın yorumlanması derin yapıda söylemin vasledilmesine sebep olur.⁵¹⁶ Belâgatta bu sebeple vasledilen birçok ayet örneği verilir.⁵¹⁷ Bunlardan biri şu şekildedir: *وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهََ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي* *“Hani, “Allah’tan başkasına kulluk etmeyin; ana - babaya, akrabalara, yetimlere, düşkünlere iyi davranın; insanlara güzel söz söyleyin” diye İsrailoğullarından söz almıştık.”*⁵¹⁸ ayetinde haber cümlesi olan *kulluk etmeyeceksiniz* anlamındaki “لَا تَعْبُدُونَ” ifadesinden sonra talep cümlesi olan *söyleyin* manasındaki “قُولُوا” ifadesi, (و) atıf harfîyle birleştirilmiştir.⁵¹⁹ Yüzey yapıda farklı söylemleri içerdiği görülse de söylemin emir makamında olması açısından “لَا تَعْبُدُونَ” ifadesi, *kulluk etmeyin!* anlamında “لَا تَعْبُدُوا” şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla her iki cümle de emir/talep anlamı ifade ettiği için cümleler vasledilmiştir. Söylemdeki bu kullanım, sanki verilen emir yerine getirilmiş de bundan haber veriliyormuş gibi bir mana ifade etmesi bakımından dinleyiciye sunulan daha etkili bir ifade tarzıdır.⁵²⁰

- Fasl:

⁵¹⁴ Umûş, *el-Hitâbu’l-Kur’ânî: Dirâse fi’l- ‘Alâka beyne’n-Nas ve’s-Siyâk*, 76.

⁵¹⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l- ‘Ulûm*, 258.

⁵¹⁶ Umûş, *el-Hitâbu’l-Kur’ânî: Dirâse fi’l- ‘Alâka beyne’n-Nas ve’s-Siyâk*, 73.

⁵¹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l- ‘Ulûm*, 258-259.

⁵¹⁸ el-Bakara 2/83.

⁵¹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l- ‘Ulûm*, 258.

⁵²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290.

Bazı cümleler ise birbirine bağlanmaya ihtiyaç duymayan kendisinden önceki cümleyi açıklayan ya da pekiştiren cümlelerdir. Bu cümleler, içerik bakımından aynı anlama sahip olmalarından dolayı atıf harfiyle birbirlerine bağlanmayıp fasledilirler. Belâgatçılar, söylemde fasl yapılmasının gayeleri üzerine Kur’ân’dan pek çok ayet örneği sunmuşlardır. Bu gayeler:

- Söylemi takrir ve tekit etme kastıyla:

Örneğin; ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ الم *“Elif-lâm-mîm. İşte kitap; onda asla şüphe yoktur.”*⁵²¹ ayetlerinde cümleler arasında atıf harfi kullanılmaması *“لَا رَيْبَ فِيهِ/Onda şüphe yoktur.”* ifadesinin *“ذَٰلِكَ الْكِتَابُ/İşte kitap”* ifadesini açıklayan ve pekiştiren bir konumda olmasından dolayıdır. Çünkü bu ifadeler birbirinin aynısıdır, onları birbirinden ayıran bir nitelik olmaması hasebiyle herhangi bir atıf harfine de ihtiyaç duymazlar. Bu üslupla söylemde amaçlanan şeyin dinleyicinin zihnine iyice yerleştirilmesi kastedilmektedir.⁵²² Sekkâkî, ayette uzaklık ifade eden işaret ismi *“ذَٰلِكَ”* nin kullanılmasının inceliğine vurgu yaparak, *“ذَٰلِكَ”* nin yakın için kullanıldığında, o şeyin mertebesinin yüksekliğine delalet etmesi bakımından belîğ bir kullanım olduğuna dikkat çekmiştir. Bu belîğ kullanımı muhatabın ilk bakışta anlayamaması ve onu sıradan bir söylem olarak zannetmesinin önüne geçilmek kastıyla hemen akabinde *Onda şüphe yoktur* denilerek önceki ifade tekit edilmektedir.⁵²³

Yine; *“İman edenlerle وَأَذِ الْقَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزُونَ”* karşılaştıkça *“inandık”* derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise *“Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz”* derler.”⁵²⁴ ayetinde de *“إِنَّا مَعَكُمْ/Biz sizinleyiz”* ifadesi ile *“نَحْنُ مُسْتَهْزُونَ/Biz alay etmekteyiz.”* ifadesi arasında herhangi bir atıf harfi kullanılmamıştır. Çünkü *biz onlara inandık diyerek onlarla dalga geçiyoruz* demekle *biz sizin dininizden ayrılmadık sizinle beraberiz* demek aynı anlama sahip söylemlerdir. Bu yüzden diğer ayette olduğu gibi birbiriyle aynı ifadeler arasına onları bağlayacak atıf harfi konulmamıştır.⁵²⁵

⁵²¹ el-Bakara 2/1-2.

⁵²² Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 227; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 267-268.

⁵²³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 268.

⁵²⁴ el-Bakara 2/14.

⁵²⁵ Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 228; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 269.

Yine bu üslubun en güzel örneği olarak Mısır kadınlarının Yusuf'u (a.s) gördüklerinde hissettikleri hayranlığı ifade eden şu ayet verilir: مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ “Bu bir beşer değil, bu ancak seçkin bir melektir!”⁵²⁶ ayetinde “/ bu ancak seçkin bir melektir” cümlesi belâgatçılar tarafından hem tekit hem de sıfat bakımından yorumlanmıştır. Öncelikle *bu ancak melektir* cümlesi o kişinin insan olamayacağını tekit eden bir ifadedir. Diğer taraftan örf açısından bakıldığında yüzü ve ahlakına hayran olunan kişi için, *bu bir beşer olamaz* denildiğinde bundan, onun melek gibi biri olduğu kastedilir. Yani kinaye yoluyla insan olmayış, melek olma anlamını ifade ettiği için iki cümle birbirinden fasledilmiştir. Ayrıca sıfata benzeyen yönü ise Yusuf'un (a.s) insan olmadığının söylenmesiyle başka bir türden olduğunun ifade edilmiş ardından melek olduğu söylenilerek türü belirlenmiştir. Böylelikle dinleyicinin *o beşer değilse nedir?* diye bir soru sormasına gerek kalmamıştır.⁵²⁷

- Söylemdeki kapalılığın giderilmesi için:

Örneğin; وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ “İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde “Allah’a ve âhiret gününe inandık” derler. Akıllarınca Allah’ı **aldatmaya kalkışıyorlar.**”⁵²⁸ ayetlerinde “يُخَادِعُونَ/aldatmaya kalkışıyorlar” ifadesi münafıkların dilleriyle inandık deyip hakikatte inanmamalarından ötürü, aldatan kişiler hükmünde olduklarını açıklayan bir söylemdir. Kendinden önceki cümleyi açıklamasından dolayı atıf harfiyle kullanılmamıştır.⁵²⁹ Cürçânî ise bu ifadenin atıfsız olarak gelmesinin, anlamı pekiştirme gayesinden ötürü olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁰

Söylemi pekiştirme ve söylemdeki kapalılığı giderme gayeleri, konuşurun söylemi dinleyicinin zihnine iyice yerleştirmesi içindir. Dolayısıyla belâgatçıların bu örnekler üzerinden yaptıkları yorumlar, konuşurun kastedilen şeyi en iyi şekilde dinleyiciye ulaştırma çerçevesinde sundukları şeyler olması bakımından edimbilimsel analizlerdir.

⁵²⁶ Yûsuf 12/31.

⁵²⁷ Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 229-230; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 269.

⁵²⁸ el-Bakara 2/8-9.

⁵²⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 267.

⁵³⁰ Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 228.

Belâgatta kat‘ (قَطْع) diye isimlendirilen iki cümlenin birbiriyle ilişkisinin kesilerek, ikinci cümlenin hükmüyle birinci cümlenin hükmünü ayırmak da faslı gerektiren durumlardandır. İki cümlenin ilişkisinin kesilmesi hitabın makamına göre ihtiyat ya da zorunluluk gayesi taşıyabilir.⁵³¹

- İhtiyattan dolayı cümleler arası ilişkin kesilmesi (kat‘ edilmesi):

Sekkâkî’nin örnek olarak gösterdiği kime ait olduğu bilinmeyen şu beyitte, kat‘ üslubunun tedbir amaçlı kullanıldığı görülmektedir:⁵³²

وَتَظُنُّ سَلْمَى أَنِّي أَبْغِي بِهَا بَدَلًا أَرَاهَا فِي الضَّلَالِ تَهِيمٌ

“Selma sanıyor ki yerine başkasını arzuluyorum,

Oysa ben, Selma’nın yanıldığını **düşünüyorum.**”

Yukarıdaki beyitte “أَرَاهَا” fiili ile başlayan cümlenin önceki cümleye atfedilmeden fasledilmesi, dinleyicinin kastedilen manayı yanlış anlamasının önüne geçmek için ihtiyaten başvurulmuş bir üslup olarak kullanılmaktadır. Şair, Selma’nın kendisinin onun yerine başka birini arzuladığını zannettiğini ifade ederken, hemen ardından Selma’nın yanlış düşüncelere daldığını dile getirmektedir. Eğer bu iki cümle birbirinden ayrılmamış olsaydı, dinleyici, şairin hem Selma’nın kendisinin başka birini arzuladığını düşündüğünü hem de Selma’nın yanlış düşüncelere daldığını düşündüğünü zannederdi. Bu durumda, dinleyici asıl kastedilen manayı kavrayamayabilirdi.

Şairin bu ayrımı yapma gerekçesi, muhatabının kastettiği şeyi yanlış anlamasından duyduğu bir endişeyi yansıtır. Hitap makamı, ihtiyatlı bir yaklaşımı gerektirdiği için konuşan kişi, anlatımında ihtiyatlı davranmış ve cümlelerini fasletmiştir. Bu, dinleyicinin mesajı doğru bir şekilde almasını sağlamak için bilinçli bir tercihtir. Fasletme (ayırma) yöntemi, Arap edebiyatında, anlamın netleşmesi ve yanlış yorumlamaların önüne geçilmesi için tercih edilen bir üsluptur. Şair burada, hem muhatabını yönlendirmek hem de söylemi daha açık kılmak için bu yöntemi bilinçli bir şekilde kullanmıştır.

- Zorunluluktan dolayı cümleler arası ilişkin kesilmesi (kat‘ edilmesi):

⁵³¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 252.

⁵³² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 261.

Konuşur, bazen de dinleyicinin sözceyi yanlış anlamasının önüne geçmek için zorunlu olarak cümleler arasındaki bağlantıyı keser. Örneğin, *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ*, “Onlara “Yeryüzünde düzeni bozmayın” denildiğinde, “Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz” derler. **Biline ki**, gerçekten bozanlar onların ta kendileridir.”⁵³³ ayetlerinde “*لَا*” işe başlayan ayetin atıfsız bir şekilde getirilmesi kendinden önceki “*إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ*” cümlesinin münafikların sözü olmasından dolayıdır. Eğer ayet atıf harfiyle devam etseydi Allah’a ait olan “*Biline ki, gerçekten bozanlar onların ta kendileridir.*” ifadesinin de münafiklara ait bir söz olmasını gerektirirdi.⁵³⁴ Aynı şekilde atıfsız kullanılarak ayetin, “*قَالُوا*” fiiline atfedilmesinin de önüne geçilmiştir. Çünkü “*قَالُوا*” fiili ayetin başındaki “*إِذَا*” zaman zarfıyla bağlantılı olarak belirli bir zaman dilimiyle kayıtlıdır. Dolayısıyla atıf yapılması durumunda, her iki ayette bu zarfa ait olacak ve anlam *münafikların sadece “düzeni bozmayın” denildiğinde bozguncu olduklarını* ifade edecekti. Oysaki münafiklar için böyle bir zaman sınırlaması söz konusu değildir. Kastedilen, onların her zaman bozguncu olduklarıdır.⁵³⁵ Bu üslup, dinleyicinin haline riayet etme ve kastın yanlış anlaşılmasının önüne geçme amacıyla, söylemin buna göre düzenlendiği edimbilimsel boyut taşımaktadır.

- Sözcenin hazfedilen bir soruya cevap olması durumunda:

Araplarda yaygın bir söylem üslubu da konuşurun, dinleyicinin zihninde soru oluşmasına zemin hazırlayan bir cümle yönelterek sanki o soru sorulmuş gibi ona cevap verdiği söylem tarzı olan isti’nâf üslubudur. Sekkâkî, bir cümleyi soru cümlesine indirgemenin hem dinleyici hem de konuşur açısından bazı gayeleri olduğuna dikkat çeker. Soru takdir etmedeki bu gayeler, fasl konusunun edimbilimsel yönünü bariz bir şekilde gösterdiği kısımdır. Bunlar; dinleyicinin dikkatini ilk cümleye çekmek, soru sorma ihtiyacını gidermek, konuşurun dinleyiciden gelen bir soruyla sözünün kesilmesini engellemek ve atıf harfi kullanmadan az lafızla çok mana kastetmeyi istemek gibi gayelerdir.⁵³⁶

⁵³³ el-Bakara 2/11-12.

⁵³⁴ Cürçânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 232; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 262-263.

⁵³⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 262-263.

⁵³⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 252-253.

Belâgatçılar isti'nâf üslubuyla kurulan sözceleri, şiirler ve ayetler üzerinden incelemiştir. Örneğin, şairi bilinmeyen şu beyitte isti'nâf üslubunun bir örneği görülmektedir:⁵³⁷

زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنِّي فِي غَمْرَةٍ صَدَّقُوا وَلَكِنْ غَمْرَتِي لَا تَنْجَلِي

“Kınayanlar benim aşk acısı çektiğimi sandılar.

Doğru söylediler. Ama bu dert, geçip gidecek bir şey değil ki.”

Şair beyitinde, ilk olarak dinleyiciye onu kınayan kişilerin kendisi hakkındaki iddialarını aktarmıştır. Şairin bu söylemi dinleyicinin zihninde *peki onların bu konudaki iddialarına senin cevabın ne?* şeklinde bir soru oluşmuş gibi şiirine *doğru söylediler* diyerek devam etmiştir. Yani şair dinleyicinin zihninde soru oluştuğunu varsayarak o soruya cevap verme kastıyla; *benim düşüncem onların doğru söylediğidir. Ben gerçekten de onların dediği gibiyim* manasında söylemini cevap verir gibi yöneltrek atıf olmadan kurmuştur. Eğer atıf harfî getirerek *çok sıkıntı çektiğimi iddia ettiler ve doğru söylediler.* deseydi kendisini soru sorulan kişi yerine koymamış olurdu.⁵³⁸ Fasl üslubunda sözcüyü soru cümlesine indirgeme; konuşuru, dinleyicinin sorusu için bir önvarsayıma iter ve konuşur hitap esnasında ona bir cevap ortaya koyar. Edimbilimsel boyut, dinleyiciden takdir edilmiş bir soruya açık bir cevabın varlığında kendini gösterir.⁵³⁹

Sekkâkî'ye göre, şair burada hitabın makamına uygun olarak fasl üslubunu kullanmaktadır. Fasl, dinleyicinin sorması muhtemel bir soruya karşılık bir yanıt hazırlama niteliği taşır ve bu durum, edimbilimsel teorilerle uyumlu bir şekilde, konuşur ve dinleyici arasındaki örtük sorulara cevap verme ihtiyacını karşılar.⁵⁴⁰ Belâgatçılar da bu tür durumlarda söylemin tutarlılığına ve gizli anlamın ortaya çıkarılmasına dikkat çekerler.⁵⁴¹ Bu çabalar, edimbilimsel analizlerde söylemin akıcılığı ve gizli mananın açığa çıkarılmasına yönelik önemli katkılar sunar.⁵⁴²

Görüldüğü üzere bu tarz söylemlerde takdir edilen soru cümlede gizli/örtük bulunurken, cevap açık bir şekilde bulunur. Belâgatta söylemde sorunun gizlenmesi

⁵³⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 235; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 263.

⁵³⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 236.

⁵³⁹ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 104.

⁵⁴⁰ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 104.

⁵⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 263.

⁵⁴² Hâmide, *Kadâyâ't-Tedâvuliyye*, 148.

biraz kaygılandı. “Korkma” dediler”⁵⁴⁵ ayetlerinde “قَالُوا/selam dediler” ifadesinden sonra İbrahim (a.s) ne dedi? “فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ /onu önlerine koydu” ifadesinden sonra acaba yemeği önlerine koyarken ne dedi? “فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً/Durumlarından dolayı biraz kaygılandı” ifadesinden sonra İbrahim’in (a.s) kaygılandığını görünce melekler ne dediler? şeklinde gizli sorular takdir edilmiştir.⁵⁴⁶

Bu söylem şekli, insanlar arasındaki gündelik dildeki diyaloglarda olduğu gibi varsayılan soruya cevap verme tarzındaki söylemlerdir. Bir bildirişim esnasında konuşma taraflarından birisi, *bir kişinin yanına bir grup girerek şöyle dedi* dediğinde diğerinin, *peki o kişi ne cevap verdi?* diye sorması üzerine *o da şunu dedi* demesi gibi bu söylemler insanların alışık olduğu diyaloglardır. Ayetler de muhataplarına alışık olduğu üslupla hitap ederek muhatabı soru sormuş gibi varsaymış ve zihinlerde oluşan/oluşacak soruların cevaplarını vermiştir.⁵⁴⁷

Belâgatçıların bu değerlendirmeleri, konuşma taraflarının ikisine de riayet edilmesi ve bağlama göre yeterli bilgi verilmesi üzerine yapılan değerlendirmelerdir. Bu değerlendirmelerde, dinleyiciye gereksiz bilgi vermekten kaçınarak söylemini en az sözcükle iletmeyi ifade eden Grice’ın işbirliği ilkesindeki *nicelik kuralı*na uygunluk gibi söylem kuralları kendini gösterir.⁵⁴⁸

Yine, “بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا ۖ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ” *“Buna rağmen onlar hâlâ eskilerin dediklerine benzer şeyler söylüyorlar. Diyorlar ki: “Sahi biz, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken mi, yeniden mi diriltilecekmiz?”*”⁵⁴⁹ ayetlerinde “قَالُوا” ile başlayan cümlelerin kendisinden önceki cümleden fasledilmesi, Sekkâkî’ye göre hem bedel yapma kastıyla hem de isti’nâf sebebiyledir. Ahirete inanmayan Mekke putperestlerinin, “Sahi biz, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken mi, yeniden mi diriltilecekmiz?” şeklindeki söylemleri, “eskilerin dediklerine benzer şeyler” ifadesine bedel olarak söylenmiştir. Bununla birlikte *eskilerin dediklerine benzer şeyler söylüyorlar* denildiğinde dinleyicinin zihninde oluşacak, *acaba eskiler*

⁵⁴⁵ ez-Zâriyât 51/24-28.

⁵⁴⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 266.

⁵⁴⁷ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 240.

⁵⁴⁸ Hâmide, *Kadâyâ’t-Tedâvuliyye*, 149.

⁵⁴⁹ el-Mü’minûn 23/81-82.

ne söylüyorlardı gibi bir soruyu cevaplaması bakımından da isti'nâf cümlesi olarak kabul edilebilir.⁵⁵⁰ Belâgatçılar bunun gibi “قال” ile başlayıp öncesine atfedilmeyerek, varsayılan sorulara verilen cevaplarla kurulan pek çok ayet örneği vermişlerdir. Belâgattaki varsayılan sorulara verilen cevaplar üzerine yapılan analizler, edimbilim kuramlarından önvarsayım kuramının, belâgatçılar tarafından dikkate alınıp önvarsayımsal analizlerin yapıldığını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim hem Cürccânî'nin hem de Sekkâkî'nin analizlerinde, konuşurun söylemini oluştururken dinleyici soru sormuş gibi varsayarak dinleyicinin zihninde oluşacak soruyu takdir etmeleri, önvarsayım kuramını zamanından çok önce kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Sekkâkî'nin soru takdir etmenin sebepleri hakkında sunduğu gerekçeler, edimbilimin temel unsurları olan konuşur, dinleyici ve söylem ile doğrudan ilişkilidir. Takdir edilmiş bir soruya cevap verilmesi, dinleyicinin dikkatini çekmek, soru sormasına gerek bırakmamak ve dinleyiciyi pasif bir konuma itmek bakımından dinleyiciyle alakalıdır. Konuşur açısından ise, bu durum konuşurun sözünün kesilmemesi, söylemde egemenliğini koruması ve dinleyicinin aklında soru uyandırma ihtimalini önceden sezerek, sorunun cevabını beklenmeden vermesi anlamına gelir. Bu strateji, konuşurun söylemde hakimiyeti ele almasını ve dinleyici üzerindeki kontrolünü pekiştirmesini sağlar. Söylem açısından ise, sorunun doğrudan ifade edilmeden, az lafızla çok mana taşıma amacı güdülür. Bu, söylemin yoğun anlam ifade etme kapasitesini artırırken, aynı zamanda daha özlü bir anlatım ortaya çıkarır. Konuşur, soruyu söyleme katmadan, dinleyicinin zihninde oluşan boşluğu dolduracak bir cevap sunar. Bu tarz bir üslup, hem söylemin etkinliğini artırır hem de edimbilimsel olarak daha dinamik bir iletişim sağlar.⁵⁵¹

- İki cümlelerin haber ve talep bakımından farklı olmalarından dolayı (inkıtâ):

Belâgatta cümlelerin haber ve talep cümlesi olarak farklı olmalarından dolayı birbirlerine atfedilmemesine “inkıtâ” denilmektedir. Örneğin, “مَاتَ فُلَانٌ رَحِمَهُ اللَّهُ/ *Falan kişi öldü, Allah Rahmet eylesin!*” ve “لَا تَدْنُ مِنَ الْأَسَدِ يَا كَلْبُ/ *Aslana yaklaşıma! Seni yer.*” sözcelerinde, aynı söylem içerisinde sözceler, haber ve talep bakımından farklılık

⁵⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 267.

⁵⁵¹ Umûş, *el-Hitâbu'l-Kur'ânî: Dirâse fi'l-'Alâka beyne'n-Nas ve's-Siyâk*, 72.

göstermektedir. Bu yüzden birbirlerine atıf harfiyle bağlanmamışlardır.⁵⁵² Konuşur dinleyiciye, *falán kişi öldü* deyip haber verirken ardından *Allah rahmet eylesin* diyerek talep ifade eden dua cümlesine geçiş yapmıştır. Aynı şekilde *aslana yaklaşma! Seni yer* cümlesinde de ilk olarak talep cümlesiyle başlayarak dinleyiciye aslana yaklaşmama emrini vermiş hemen ardından dinleyiciye bir bilgi sunan *seni yer* ifadesiyle haber cümlesine geçiş yapmıştır. Sekkâkî'nin bu konuda üzerinde durduğu nokta, haber ve talep cümlesi bakımından farklı olmadıkları halde atıfsız getirilen cümlelerdir. Bu konuda iki meseleye değinir. İlki: konuşurun bir cümle kurduğu esnada aklına o cümleyle alakası olmayan başka bir cümle gelmesinden dolayı o cümleyi önceki cümlesinden faslederek söylemesidir. Örneğin; bir konuşma esnasında konuşur muhatabına “كَانَ مَعِيَ فَلَانٌ فَقَرَأَ” / *Falan kişi benimle birlikteydi ve bana bir şeyler okudu.*” dedikten sonra aklına muhatabının mücevherci olduğu gelir. Ve konuşurda da kıymetini bilmediği bir mücevher vardır. Bundan dolayı biraz önce kurduğu cümlelerin ardından, “إِلَيَّ جَوْهَرَةٌ لَا أَعْرِفُ قِيمَتَهَا هَلْ أُرِيكَهَا؟” / *Bende kıymetini bilmediğim bir mücevher var. Sana gösteriyim mi?*” der. Bu ifadeyi dile getirirken cümlesini önceki cümlesiyle birleştirmeksizin, atıf yapmadan kurar.⁵⁵³

Diğeri ise: konuşurun aklına önceki cümlesiyle makamları birbirinden uzak olmasından dolayı aralarında önemsenecek bir alaka olmayan bir cümle gelmesi durumudur. Örneğin, herkesin yüzüğünün özelliğinden bahsettiği bir ortamda birinin “إِنَّ خَاتَمِي ضَيِّقٌ” / *Benim yüzüğüm dardır.*” diye söze başlayıp ardından aklına darlığından sıkıntı çektiği mestinin gelmesindeki gibi. Makamın, yüzük ve mestin bir arada zikredilmesinden uzak olması hasebiyle bu kişi, söylemini “و” atıf harfi olmadan faslederek söyler. Sekkâkî konuşurun sözcesini önceki cümleyle bağlamadan getirdiğinde kastettiğinin “خَفِيَ ضَيِّقٌ قَوْلُوا مَاذَا أَعْمَلُ” / *Mestim dardır. Söyleyin, ne yapayım?*” anlamında olduğunu ifade eder.⁵⁵⁴ Her ne kadar her iki cümlelerin yüklemine konu “darlık” olması bakımından aynı olsa da, ikinci cümlelerin dinleyicilere yöneltilen *Söyleyin bakalım ne yapayım?* gibi bir kasıt taşımasıyla talep bildirmesi, haber cümlesi olan *Benim yüzüğüm dar.* cümlesinden, söylemin yapısındaki farklılıktan dolayı

⁵⁵² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 269.

⁵⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 270.

⁵⁵⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 270.

ayrılmasını gerektirmiştir. Söylemdeki haber ve talep farklılığı, edimbilimde söylemlerin farklılığını ifade etmesi bakımından edimbilimsel ilkelereindir.⁵⁵⁵

Konuşur, her zaman bağlamın gerektirdiklerini dikkate almakla yükümlüdür. Sekkâkî'nin, iki cümlelerin birbirinden ayrılması hakkındaki yorumu, özellikle makamların birbirinden uzak olduğu durumlarda, söylemin makamıyla konuşurun kastı arasındaki ilişkiyi net bir şekilde ortaya koyar. Sekkâkî'nin analizinde, bu ayrılık konuşurun niyetini daha açık ve doğru bir şekilde ifade etmek amacıyla yapılmıştır. Bu yaklaşım, söylemin kastı ile hitap makamının uyum içinde olmasının önemini vurgular; zira her iki unsurun dengeli bir şekilde yönetilmesi, dinleyicinin söylemi doğru anlamasını sağlar. Sekkâkî, bu çözümlemesiyle, dilin sadece kelimelerle değil, aynı zamanda kullanılan üslup ve söylemin yapısı ile anlam bulduğunu ifade eder.

Cümleler arasındaki bağlantılar söylemin tutarlı olması için yeterli değildir. Sekkâkî'nin örnek verdiği;⁵⁵⁶ “أَهْلُ الرُّومِ نَصَارَى وَفِي عَيْنِ الذَّبَابِ جُحُوظٌ وَكَانَ جَالِينُوسُ مَاهِرًا” *Rumlar Hristiyan'dır ve sineğin gözünde pörtlük vardır ve Galen tıpta mahirdir.*” cümleleri, dilbilgisel ve anlam açısından doğru olsa da metindeki her bir cümleye birbirinin parçası olarak bakıldığında söylemde tutarlılık olmadığı görülür.⁵⁵⁷ Bu yüzden Sekkâkî, birbiriyle alakasız cümleleri “و” atıf harfîyle birbirine bağlayan kişinin, akıllı kişi olmadığına hükmedildiğini ve onunla alay edildiğini belirterek vasl ve faslın gerektirdiği yerleri bilerek söylemi uyumlu/insicamlı kurmanın önemine vurgu yapar.⁵⁵⁸ Öyle ki şair Ebu Temmâm'ın (ö. 846) aşağıdaki beyitinde bu konudan dolayı ayıplandığını söyler:⁵⁵⁹

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النَّوَى صَبِيرٌ وَأَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ

“Hayır! Hayır! Ayrılık acı ve Ebu'l-Hüseyn cömerttir,

Bunu bilen Allah'a yemin olsun, sevgim daimdir.”

Şair, ayrılığın acısı ile Ebu'l-Hüseyn'in cömertliği arasında bir alaka olmadığı halde birbirlerine “و” atıf harfî ile bağlamıştır. Bu kullanımı ayıplanmasına sebep

⁵⁵⁵ Umûş, *el-Hitâbu'l-Kur'ânî: Dirâse fi'l-'Alâka beyne'n-Nas ve's-Siyâk*, 72.

⁵⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 271.

⁵⁵⁷ Umûş, *el-Hitâbu'l-Kur'ânî: Dirâse fi'l-'Alâka beyne'n-Nas ve's-Siyâk*, 73.

⁵⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 271.

⁵⁵⁹ Habîb b. Evs Ebû Temmâm, *Dîvânü Ebû Temmâm* (Kahire: Matba'atu'l-Hicâzî, 1947), 227.

olmuştur.⁵⁶⁰ Belâgatçıların üzerinde durduğu tüm bu noktalar, fasl ve vasl konusunun konuşur ve konuşurun dildeki yeterliliği ile bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Cürcânî ve Sekkâkî'nin birbiriyle alakasız cümlelerin atıf harfiyle birbirine bağlandığı yerleri incelerken yaptığı analizleriyle Grice'ın analizlerinde uygunluk görülmektedir. Nitekim Grice, işbirliği ilkesindeki *bağıntı kuralı*nda; sözcenin üzerinde konuşulan konuyla alakalı olması ve iletişimin olumsuz etkilenmemesi için konuşma esnasında sözcelerin birbiriyle bağlantılı olması gerektiğini ifade ederken; Sekkâkî de cümlelerin birbirine vasledilirken sözcelerin birbiriyle alakalı olmasının, söylemin tutarlılığı için önemli olduğunu, bağlamla alakasız sözceleri, (و) atıf harfiyle birbirine bağlayan kişinin akıllı kişi olmadığına hükmedildiğini söyler.

Vasl ve fasl meselesinde belâgatçıların değindiği diğer bir mesele şudur: Arap dilinde (إِ) 'dan sonra gelen her nekra ismin haberindeki (و) atıf harfinin sözceden düşürülmesi ve sözcede bırakılması konusu, belâgatta üzerinde durulan başka bir konudur. İbnü'l Esîr bu konuyu, konuşurun kastının dinleyici tarafından anlaşılıp anlaşılmayacağına göre incelenmiştir. Örneğin, konuşur, “مَا رَأَيْتُ رَجُلًا إِلَّا وَ عَلَيْهِ ثِيَابٌ” / *Adamı ancak üzerinde elbise olduğu halde gördüm.*” şeklindeki sözcesini (مَا رَأَيْتُ رَجُلًا إِلَّا وَ عَلَيْهِ ثِيَابٌ) şeklinde (و) atıf harfi olmadan da muhatabına yöneltebilir. Zira (إِ) 'dan önceki sözcede *adamı görmedim* ifadesiyle muhatap cümleyi anlar çünkü devamında söylenenler bu cümlelerin açıklayıcı parçalarıdır. Ancak ilk cümlelerin anlamı tamamlanmadığında yani cümlelerin nesneye ihtiyacı olduğu durumlarda (إِ) 'dan sonra (و) atıf harfi getirilmez. Örneğin, iki mefûle ihtiyaç duyan zan fiillerinde, iki mefûlün arasının atıf harfi getirilmeden bağlanması gerekir. Konuşur, “مَا أَظُنُّ دِرْهَمًا إِلَّا هُوَ كَافِيكَ” / *Bir dirhem sana yeteceğini zannediyorum.*” şeklindeki sözcesinde (إِ) 'dan sonra atıf harfi kullanırsa *bir dirhemi zannetmedim* cümlesinin anlamı tamamlanmamış olması sebebiyle dinleyicinin zihnindeki “konuşur bir dirhemi ne zannetmedi?” sorusunun cevabını tamamlayacak mefûle ihtiyaç duyar.⁵⁶¹ Bu şekilde söylenildiğinde dinleyici konuşurun kastını anlayamaz. Bu yorumlarıyla İbnü'l Esîr, söylemde dinleyici ile konuşur

⁵⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 271.

⁵⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/317.

arasındaki işbirliğinin sağlanıp sağlanmamasına dikkat çekerek edimbilimsel analiz yapmaktadır.

2.1.8. İcâz-İtnâb

Bildirişim, konuşurların maksatlarına ve söylemlerini gerçekleştirdikleri durumların makamlarına uygun olarak seçtikleri dilsel terkipler vasıtasıyla maksatlarını muhataplarına ulaştırmalarıyla gerçekleşir. Her makamın ona uygun bir nazmı ve onun gerektirdiği belâgatsal bir terkibi vardır. Ayrıntı verme makamında, sözün kısaltılmasının uygun olmaması gibi sözün kısaltılması makamında da, uzatılması uygun değildir. Bu belâgatçıların araştırmalarında icâz, itnâb ve müsâvât olarak ele alınmıştır.⁵⁶² Bu mesele, Grice'nin işbirliği ilkelerinden *nicelik kuralı* ile doğrudan ilişkilidir. Grice'e göre, nicelik kuralı, bir söylemin olabildiğince bilgilendirici olmasını, gerektiği kadar bilgi vermesini ve gereksiz ayrıntılardan kaçınılmasını öngörür. Konuşur, kastını dinleyiciye en etkili ve sade şekilde iletebilmek için gereksiz detaylara girmeden, doğru ve yeterli miktarda bilgi vermelidir.

Söylemlerin insanların bağlı oldukları örflere göre icâz ve itnâb bakımından değerlendirilebileceğine vurgu yapan Sekkâkî, icâz ve itnâbın tarifini konuşur ve dinleyicinin seviyesine bağlı olarak yorumlar. İcâz ve itnâbın örfe göre değişkenlik gösteren üsluplar olduğunu belirterek, bu üslupları, orta seviyeli insanların örfüne göre ele alır. Şöyle der: “*orta seviyeli insanların örfündeki ifadelerden/ibarelerden daha azıyla maksadı ifade etmeye icâz*”, “*orta seviyeli insanların örfündeki ifadelerden daha fazlasıyla maksadı ifade etmeye de itnâb*” denir.⁵⁶³ Sekkâkî'nin icâz ve itnâbı, bu üslubun, Grice'ın işbirliği ilkesiyle alakasının yanı sıra söylemi gerçekleştiren tarafların haline (örfüne) riayet edilmesi açısından değerlendirmesi edimbilimsel bir tahlildir.

- İcâz:

İcâz, maksadı ifade eden az sözcük kullanılarak (kasrla icâz) yapıldığı gibi cümleyi ya da cümlelerin öğelerini hafifletilmesiyle (hafifletme icâz) yapılır. Hitabın en

⁵⁶² Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 196.

⁵⁶³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 227.

beliğ halini inceleyen belâgatçıların bu konu üzerinde durdukları en önemli nokta “makam” dır. Her ne kadar bu söz üslupları, belîğ bir konuşma için yapılsa da makama uygun olmayan îcâz, konuşmada acizlik ve kusur/eksiklik, aynı şekilde makama uymayan itnâb da sözü uzatma addedilerek hitabın yerilmesine sebebiyet verir.⁵⁶⁴ Belâgatta îcâz ve itnâb üslubu, makamına göre en belîğ haliyle geldiği ayetler ve şiirler üzerinden incelenmiştir. Örneğin, Firavun ve ordusunun, Musa’yı (a.s) ve beraberindekileri takip ederken yakalandıkları hali anlatan; *فَغَشَّيْهِمْ مِنْ أَلَيْمٍ مَا غَشَّيْهِمْ* “Denizde, onları **ne kapladıysa kaplayıverdi!**”⁵⁶⁵ ayetinde “ne kapladıysa/مَا غَشَّيْهِمْ” ifadesi mahiyetini ancak Allah’ın bildiği korkunç durumlar, büyük afetler gibi yerine gelebilecek farklı ifadeler olmasına rağmen az sözle çok mana kastedilerek îcâz yapılmıştır.⁵⁶⁶

Sekkâkî, kastın az sözle ifade edildiği îcâz meselesini lazım-melzum ilişkisi bağlamında ele alır. Sözcede melzum olumsuzlandığı için لازمın da mantık ilkeleri gereği olumsuzlandığı bu tür sözcelerde, لازم atılarak dilde ekonomiklik ilkesi işletilir. Örneğin, *“Elbette imanlarının ardından inkârcılığa sapıp sonra inkârlarını daha da arttıranların tövbeleri asla kabul edilmeyecektir.”*⁵⁶⁷ ayetinde melzumun olumsuzlanması, لازمının da olumsuzlandığını gösterir. Ayette açıkça görülen melzumun (Allah’ın tevbeyi kabul etmesi) olumsuzlanmasıyla لازم (tevbe etme), ifade edilmesine gerek kalmadan olumsuzlanmıştır. Yani kastedilen, *onlar asla tevbe etmeyecekler ve dolayısıyla tevbe kabulü gibi bir şey de olmayacak* manasıdır. Böylelikle söylem uzatılmadan îcâz yapılmıştır.⁵⁶⁸

Sekkâkî, söylemde yapılan hazifle mananın muhatabın anlayışına bırakıldığı şu îcâz örneğini verir: Bir konuşurun muhatabına, *كَلِّمْ فَإِنَّهُ يَدْعُوكَ* “**Kalk! Çünkü o seni çağırıyor.**” demek yerine *كَلِّمْ يَدْعُوكَ* “**Kalk! seni çağırıyor.**” şeklinde “فَإِنَّهُ” ifadesini hazfetmesi, söylemdeki sebebin anlaşılmasını muhataba bırakan bir örnektir. Dinleyici, *Kalk! seni çağırıyor.* hitabını duyduğunda, *kalk* emrinin onun çağırması

⁵⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 227.

⁵⁶⁵ Tâhâ 20/78.

⁵⁶⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 277; İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/335.

⁵⁶⁷ Âl-i İmrân 3/90.

⁵⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 280.

sebebiyle olduğunu anlar. Yani söylemdeki îcâzla *kalk!* emrine muhatap olmasının sebebi dinleyicinin anlayışına bırakılır. Bu üslupla konuşur, söylemdeki bu eksikliklerin dinleyici tarafından tamamlanmasını ummaktadır.⁵⁶⁹

Belâgatta, konuşurun sözcesini kısa tutma/ihisar kastıyla fiilin cevabını hazfettiği yerlere de değinilmektedir. Örneğin; فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا “Onlara, “Âyetlerimizi yalan sayan topluluğun yanına gidin” dedik. Ama sonunda o (söz dinlemeyen) topluluğu yıkıp yok ettik.”⁵⁷⁰ ayetinde “اذْهَبَا/gidin” emir fiilinin cevabı olan “فَدَمَّرْنَاهُمْ/onlar da gittiler” ifadesi hazfedilmiştir. Aslında ayet, mana olarak; “Onlara, “Âyetlerimizi yalan sayan topluluğun yanına gidin” dedik, **bunun üzerine onlar da gittiler**, Ama sonunda o topluluğu yıkıp yok ettik” şeklindedir. Ayette yalanlayan topluluğa peygamber gönderildiğinin bir delil olarak ortaya konulması ve onların helak edilmeyi hak ettiklerinin bildirilmesi istenmiştir. Söylemde konuşur konumundaki Allah’ın dikkat çekmek istediği nokta, bu olduğu için Musa (a.s) ve Harun’un (a.s) kıssası, muhataba başından ve sonundan söylenilerek ihtisar aracılığıyla hazfe gidilmiştir.⁵⁷¹

Belâgatta, cümlelerin hazfedilerek îcâz bir şekilde söylendiği yerlerden birisi de sözcede, sonuç yerine nedenle yetinilerek ya da tam tersi neden yerine sonuçla yetinilerek sözcenin kısa bir şekilde ifade edilmesidir. Bu tarzın, Kur’ân’da öz bir şekilde bir şeyi ifade etme üslubunun bir yansıması olduğunu ifade eden İbnü’l Esîr ayetler üzerinden örnekler verir. وَمَا كُنْتُ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مِمَّا أَتَيْهِمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ “Evet, Mûsâ’ya seslendiğimiz zaman sen Tûr’un yanında değildin.

Fakat senden önce kendilerine uyarıcı gelmemiş olan bir kavmi uyarman için rabbinden bir rahmet olarak (sana da vahiy gönderdik). Umulur ki düşünüp öğüt alırlar.”⁵⁷² ayetinde Mûsâ’ya seslendiğimiz zaman sen Tûr’un yanında değildin. cümlesinden sonra hazfedilen bir cümle olduğu dinleyici tarafından sezilir. Sözün bağdaşıklığı için, bu cümleden sonra *fakat bunu biz sana bildirdik, sana vahyettik* cümlesinin takdir edilmesi gerekir. Ayetin devamında geçen “rahmet/رَحْمَةً” kelimesi

⁵⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 278.

⁵⁷⁰ Furkân 25/36.

⁵⁷¹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/289-290.

⁵⁷² el-Kasas 28/46.

ise insanların uyarılması için Peygamber'in gönderilme sebebini işaret eder. Yani "rahmet" burada neden, Peygamber'in gönderilmesi ise sonuçtur. Ancak ayette yalnızca rahmet zikredilmiş, sonuç olan Peygamber olarak gönderilme, açıkça ifade edilmemiştir. Bu, belâgatta îcâz sanatı ile az sözle çok anlam ifade etmenin bir örneğidir. Rahmet kelimesiyle, Peygamber'in gönderilmesi anlamı dolaylı olarak verilmiştir.⁵⁷³

Yine, *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ*, "Kur'an'ı okurken, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın."⁵⁷⁴ ayetinde *Kur'an'ı okurken* ifadesinden kasıt, "Kur'an okumayı istediğin zaman" dır. Sonuç olan "okumak" ile yetinilmiş sebep olan "istemek" den bahsedilmemiştir.⁵⁷⁵

Belâgatta, hazfedilene dair dil içi ve dil dışı bir karinenin bulunduğu durumlarda daha sonra açıklamak şartıyla cümlelerin söylemden düşürülerek îcâza gidildiği yerler üç kısımda incelenmiştir. Bunlardan ilki, soru cümlesi şeklinde gelen ilk cümlenin ardından gelen ikinci cümlenin düşürüldüğü durumlardır. İbnü'l Esîr bunu, *أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ* "Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı? Allah'ı anma konusunda kalpleri katılaştırmış olanlara ise çok yazık! Onlar apaçık bir sapkınlık içindedirler."⁵⁷⁶ ayeti üzerinden inceler. Ayette ilk olarak soru yoluyla Allah'ın göğsünü açtığı kimselerden bahsedilmiştir. Akabindeki "Allah'ın kalbini katılaştırdığı kimseler" ifadesinin sözceden düşürüldüğü dil içi karine yoluyla dinleyici tarafından anlaşılır. Dil içi karine ayetin devamındaki "kalpleri katılaştırmış olanlara ise çok yazık!/" *فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ* kısmıdır.⁵⁷⁷

İkincisi, sözcenin olumlu ve olumsuz formatta gelmesidir. Örneğin, *لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا* "İçinizden fetihten önce harcayan ve savaşanlar bir değildir. Onların derecesi, daha sonra harcayan ve savaşanlardan

⁵⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/273.

⁵⁷⁴ en-Nahl 16/98.

⁵⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/274.

⁵⁷⁶ ez-Zümer 39/22.

⁵⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/275.

üstündür.”⁵⁷⁸ ayetinin sonunda gelen (أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا) kısmı öncesinde hazfedilen “fetihten sonra harcayan ve savaşanlarla” ifadesine delalet eder. Dolayısıyla sözcede kastedilen; *fetihten önce harcayan ve savaşanlar, fetihten sonra harcayan ve savaşanlarla bir değildir* manasıdır. Ancak konuşurun kastı, ikinci cümlelerin verdiği anlamdan anlaşılacağından dolayı söylem daha kısa bir şekilde ifade edilmiştir.⁵⁷⁹

Üçüncüsü, bu iki çeşidin dışında, istifham ya da olumlu-olumsuz formatında olmadan, birinci cümlelerin kapalılığını ikinci cümlelerin açıkladığı îcâzdır.⁵⁸⁰ İbnü'l Esîr, Ebu Nüvâs'a (ö. 813) ait bir beyitten örnek verir:⁵⁸¹

سَنَةُ الْعُشَّاقِ وَاحِدَةٌ فَإِذَا أَحْبَبْتَ فَاسْتَكِنِ

“Aşıkların adeti birdir.
Eğer seversen gizle!”

Beyitin ilk cümlesinde aşıkların adetinin ne olduğu, dinleyici için örtük bir söylemdir. Buradaki örtüklüğün, ilk sözcedeki “gizlemek” ifadesinin hazfedilmesinden dolayı olduğu, ikinci cümledeki *eğer seversen gizle* cümlesinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mana, *aşıkların adeti birdir o da gizlemektir*. şeklinde anlaşılmakta, ikinci cümle birinci cümledeki örtüklüğü açıklamaktadır.⁵⁸²

Yine belâgatta bahsedilen îcâz türlerinden biri de muhataba yeni bir bilgi sunan cümlelerin hazfedilmesidir. Kur'ân'da pek çok örneği bulunan bu çeşit îcâz, aklın ilkeleri gereği olay örgüsünün nasıl geliştiği açıkça belli olduğu için konuşurun sözünü uzatmadan eksiltile ifadeye başvurmasıdır. Örneğin, kralın gördüğü bir rüyayı zindandaki Yusuf'a (a.s) tabir ettirmek amacıyla bir elçi yollaması üzerine Yusuf'un (a.s) rüyanın yorumunu anlatan, وَعَفَىٰ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ, “Yûsuf şöyle dedi:

“Her zaman yaptığınız gibi yedi sene ekin ekeceksiniz. Sonra yemek için ayıracağınızdan ibaret olan az bir miktar hariç, hasat ettiğiniz ürünü başağında iken

⁵⁷⁸ el-Hadîd 57/10.

⁵⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/275.

⁵⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/276.

⁵⁸¹ el-Hasen b. Hâni' Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebi Nüvâs*, thk. Behçet Abdülgafûr el-Hadîsî (Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010), 358.

⁵⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/276.

bırakın (böyle saklayın)”⁵⁸³ ayetiyle başlayıp 48 ve 49. ayetlerde de bu rüyanın yorumunu yaptıktan hemen sonra 50. Ayette, وَقَالَ الْمَلِكُ اَتُونِي بِهِ “Kral “Onu bana getirin!” dedi.” diye söze devam edilmiş arada gerçekleşen olaylara yer verilmemiştir. Ayetlerde Yusuf’un (a.s) yorumladığı rüyayı krala haber vermek için elçinin krala dönmesi, Yusuf’un (a.s) dediklerini krala bildirmesi, kralında buna şaşırması ve onu doğrulaması kısmı hazfedilmiştir. Çünkü ayette anlatılanlar hazfedilen sözcelere açıkça delalet etmektedir.⁵⁸⁴

Muhataba yeni bir bilgi sunmayan cümlelerin söylemden hazfedilerek îcâz bir şekilde ifade edildiği bir örnek de; يَا زَكَرِيَّا اِنَّ لَكَ بَشْرًا مِّنْ لَّدُنَّا وَهُوَ يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُخْرِجُكَ مِنَ الْكَبَابِ يَا يَحْيٰى خُذِ الْكِتٰبَ “Allah buyurdu ki: “Ey Zekerîyyâ! Biz sana Yahyâ adında bir oğul müjdeliyoruz.....Ey Yahyâ! Kitaba var gücünle sarıl!” dedik ve ona henüz çocukken hikmeti verdik.”⁵⁸⁵ ayetleridir. Ayette Zekerîyya’ya (a.s) bir çocuk bahşedileceği müjdelendikten sonra Yahyâ’nın (a.s) dünyaya gelmesi gibi gelişmelerden bahsetmeden, Allah’ın Yahyâ’ya (a.s) seslenişi bildiriliyor. İbnü’l Esîr’e göre bu ayette “çocuk dünyaya geldi, büyüdü, gelişti” cümlesi muhataba yeni bilgi sunmadığı için hazfedilmiştir. Bununla birlikte ayetin başlangıcındaki *bir oğul müjdeliyoruz* ifadesi, söylemin devamında hazfedilen şeyin dinleyici tarafından anlaşılmasını sağlamaktadır. Çünkü söylemde bir oğul müjdelenenmesinin akabinde o oğula hitap edilmesi, çocuğun büyüdüğüne karine teşkil etmektedir.⁵⁸⁶

Edimbilimsel açıdan, söylemde yeni bilgi sunmayan kısımların hazfedilmesi, dilin işlevselliği ve ekonomik kullanımı açısından etkili bir yöntemdir. Ayette, Zekerîyya’ya (a.s) bir oğul müjdelendikten sonra Yahyâ’ya (a.s) doğrudan hitap edilmesi, dinleyicinin bu iki olay arasında Yahyâ’nın (a.s) doğduğunu, büyüdüğünü ve geliştiğini varsaymasını gerektirir. Edimbilim açısından, bu varsayılan bilgi, dinleyicinin veya muhatabın önceki cümlelerden çıkarım yaparak eksik bırakılan bilgiyi zihninde tamamlaması anlamına gelir. Bu, dilin ekonomik kullanımının yanı sıra, muhatabın aktif bir katılımcı olarak anlamı kendisi inşa etmesini sağlar.

⁵⁸³ Yûsuf 12/47.

⁵⁸⁴ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/277.

⁵⁸⁵ Meryem 19/7-12.

⁵⁸⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/280.

Sekkâkî, îcâz konusunda ayetlerin başında gelen “ف”, “ل”, “كَلَّا” harflerinin, ve “أَيُّهُمْ” isminin söyleme kattığı anlamları inceler. Örneğin, *“Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü.”*⁵⁸⁷ ayetinde *şayet onları öldürdük diye övünüyorsanız onları siz öldürmediniz. Bu yüzden övünmekten vazgeçin.* cümleleri hazfedilerek söylem veciz bir şekilde ifade edilmiştir.⁵⁸⁸ Ayetin başındaki “ف” harfî, şart cümlesinin cevabı olan “ف” olması hasebiyle ayetin öncesindeki şart cümlesinin hazfedildiğine delalet etmektedir.⁵⁸⁹

Yine, *“Allah “Asla!..” buyurdu; “İkiniz benim ayetlerimle gidin.”*⁵⁹⁰ ayetinde “كَلَّا” edatının delalet ettiği *Onların seni öldürme korkusundan kurtul (sen ve kardeşin gidin)! cümlesi* hazfedilerek veciz bir söylem yöneltmiştir. Burada zikredilmeye değer bir husus da Sekkâkî’nin, Arapların ism-i mevsulün sılasını kullanmayarak îcâz yaptıklarına verdiği örnektir: *“جَاءَ بَعْدَ النَّبَاِ وَالَّتِي / Binbir güçlükten sonra gelebildi.”* cümlesinde konuşur, sıkıntının büyüklüğünden dolayı ondan bahsetmekten çekinerek “النَّبَاِ وَالَّتِي” diyerek sözünü sonlandırmış, dinleyicinin dikkatini o sıkıntının büyüklüğüne çekmek istemiştir.⁵⁹¹ Böylelikle ismi mevsûlden sonra sıra cümlesini sözcesinden düşürerek, îcâz bir şekilde sürecin sıkıntı ve zorluğunu dinleyiciye ima etmiştir.⁵⁹²

İbnü’l Esîr kelimada tekid, tahsis, medih ve zem gibi gayeler taşıyan sıfatın/niteleyen ve mevsûfunun/nitelenen sözü uzatma makamı oldukları için her ne kadar îcâzın onlara yakışmadığını söylese de bir karinenin bulunduğu durumlarda hazfedilerek îcâza gidilebildiğinden bahseder. Zira konuşur, muhatabına *“مَرَرْتُ بِطَوِيلٍ / Uzuna uğradım.”* diye bir sözce kursa, dinleyici uzun olan şeyin insan mı yoksa eşya mı olduğunu anlayamayacağı için bildirişim sağlanamaz.⁵⁹³

⁵⁸⁷ el-Enfâl 8/17.

⁵⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 278.

⁵⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/566.

⁵⁹⁰ eş-Şuarâ 26/15.

⁵⁹¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 280.

⁵⁹² Eyup Akşit, *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri: Biçim-Sözdizim-Anlam* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 77.

⁵⁹³ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/299-300.

Arap dilinde dil içi ve dil dışı bir karine olması durumunda mevsûf (nitelenen)'un en çok hazfedildiği yerler nidâ üslubu ve masdar olarak geldiği yerlerdir.⁵⁹⁴ Örneğin; وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا “*Kim tövbe edip salih (amel) işlerse bu durumda gerektiği şekilde Allah’a yönelmiş olur.*”⁵⁹⁵ ayetinde “salih-yararlı/صَالِحًا” şeklinde gelen sıfatın mevsûfu hazfedilmiştir. Ancak ayette “amel işlemek- yapmak/عَمِلَ” fiili gizli bir “amel-iş/عَمَلًا” sözcüğünün varlığına delalet etmektedir. Bu dil içi karineden dolayı dinleyici hazfedilen kısmın, *Salih amel işlerse* anlamında “وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا” olduğunu anlar.⁵⁹⁶ İbnü’l Esîr, bunun yanı sıra sıfatı cümle olarak gelen mevsûfun, anlam kargaşasına yol açacağından dolayı hazfedilemeyeceğinden bahseder. Örneğin, konuşurun muhatabına, مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قَامَ أَبُوهُ / *Babası ayakta olan adama uğradım.* demek yerine mevsûf olan “adam/رَجُلٍ” sözcüğünü düşürerek (مَرَرْتُ بِقَامَ أَبِيهِ) demesi gibi.⁵⁹⁷ Sözcüde cümle halindeki sıfatın mevsûfu düşürüldüğünde cümle anlamsızlaşacağından dolayı konuşur ile dinleyici arasında bildirişim sağlanamaz.

Arap dilinde sıfatın düşürülüp mevsûfun bırakılması için dil içi ve dil dışı bir karineye ihtiyaç vardır. İbnü’l Esîr, sözcüde sıfata delalet eden bir karine varsa övme ve yüceltme gibi gayelerle sıfatın düşürülebileceğini söyler. Örneğin, konuşur, bir adamın faziletinden, cesaretinden ve cömertlik gibi güzel hasletlerinden dolayı onu övmek istediğinde كَانَ وَاللَّهُ رَجُلًا / *Vallahi o adamdır.* dediğinde aslında kast edilen, “o faziletli, cesur ya da cömert bir adamdır” gibi niteliklerdir.⁵⁹⁸ Bu gibi yerlerde sıfat hazfedilir, çünkü hem bağlam hem de söylemin doğası, bu sıfatları açıkça belirtmeden anlamı muhataba iletir. Ancak, eğer sıfat bağlamdan ya da durumdan çıkarılamıyorsa, o zaman sıfatın hazfedilmesi caiz değildir, çünkü anlamın tam olarak anlaşılması mümkün olmaz. Sıfatın hazfedildiği yerler, ya önceden bir ipucu ile sıfatın anlaşılmasına imkan tanır ya da sonradan gelecek ifadelerle sıfat açık hale gelir. Örneğin, şu ayette sıfatın hazfedildiği görülmektedir: أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ

⁵⁹⁴ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/300.

⁵⁹⁵ Furkân 25/71.

⁵⁹⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/301.

⁵⁹⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/300.

⁵⁹⁸ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/302.

فَارَدْتُ أَنْ أَعِيَّهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا “Ama gemiye gelince, o, denizde çalışan yoksullara aitti. Onu kusurlu hale getirmek istedim. Çünkü arkalarında her **gemi**yi zorla alan bir kral vardı.”⁵⁹⁹ Ayette geminin sıfatı olan “sağlam” kelimesi hazfedilmiştir; ancak ayetin öncesinde yer alan “Onu kusurlu hale getirmek istedim” ifadesi, geminin sağlam olduğu bilgisine işaret etmektedir. Bu yüzden “sağlam” niteliği açıkça belirtilmemiştir, çünkü dil içi bağlam bu sıfatı anlaşılır kılmaktadır.⁶⁰⁰

Arap dilinde, isim tamlamasının iki kısmını teşkil eden muzaf ve muzafun ileyhin, sözceden düşürülerek îcâz yapılmasının oldukça geniş bir konu olduğunu söyleyen İbnü'l Esîr, konuya ayet ve şiirler üzerinden örneklendirmelerde bulunmuştur. Örneğin, Yakub'un (a.s) oğullarının babalarına; وَسَّاءِلِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ “İstersen orada bulunduğumuz köye (halkına) ve aralarında geldiğimiz kafileye de sor.”⁶⁰¹ dediklerini ifade eden ayette “köye sor/سَّاءِلِ الْقَرْيَةِ” ifadesinde kastedilen köyün halkına sormaktır. Cümlede muhatabın kastedileni anlayacağı bilindiğinden dolayı muzaf olan “halk/أهل” kelimesi düşürülmüş böylelikle söylemde anlam genişliği sağlanmıştır.⁶⁰²

Arap kelimada kullanımı az olan muzafun ileyhin düşürüldüğü; لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ “Öncekinde de, sonrakinde de buyruk Allah'ındır.”⁶⁰³ ayetinde ise “bundan öncekinde ve bundan sonrakinde” denilmesi kastedilirken “bu/ذلك” sözcüğü düşürülerek îcâza gidilmiştir.⁶⁰⁴

Arap dilinde kastın az sözle ifade edildiği durumlardan biri de şart cümlesinde, şartın veya cevabının düşürüldüğü durumlardır. Örneğin, şart cümlesinin düşürüldüğü, يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإَيَّيْ فَاعْبُدُونِ “Ey inanan kullarım! Benim arzım geniştir; o halde yalnız bana ibadet edin.”⁶⁰⁵ ayetinde “ف” harfiyle başlayan “yalnız bana ibadet edin.”

⁵⁹⁹ el-Kehf 18/79.

⁶⁰⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/302.

⁶⁰¹ Yûsuf 12/82.

⁶⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/295-296.

⁶⁰³ Rûm 30/4.

⁶⁰⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/297.

⁶⁰⁵ el-Ankebût 29/56.

manasındaki altı çizili sözce, şartın cevabıdır. Ayetin bağlamına bakıldığında *bir yerde bana ihlâsla kulluk edemiyorsanız* şart cümlesinin ise hafzedildiği görülür.⁶⁰⁶

İbnü'l Esîr, şartın veya cevabının düşürülerek îcâza gidildiği ayet ve şiir örneklerini vererek bu sözceleri, bağlam karinesinden yola çıkarak açıklamıştır.⁶⁰⁷ (لَوْ) şart edatının sözceden düşürülerek îcâza gidilmesinin en güzel îcâz çeşitlerinden olduğunu söyleyen İbnü'l Esîr, مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ aksî taktirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.⁶⁰⁸ ayetinde “/şayet onunla birlikte ilahlar olsaydı (her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilirdi)” kısmının hafzedildiğini söylemiştir.⁶⁰⁹ Bununla birlikte yaygın olarak kullanılan (لَوْ) şart edatının cevabının hafzedildiği ayet ve şiir örneklerine de değinmiştir. وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَارْتَعَبُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ “Korkuya ve telâşa kapıldıklarında onları bir görsen! Artık kaçış-kurtuluş yoktur, yakın bir yerden yakalanmışlardır.”⁶¹⁰ ayetinde Korkuya ve telâşa kapıldıklarında onları bir görsen! şeklindeki şart cümlesinin cevabı ayetten düşürülmüştür. Ayetin bağlamına bakıldığında, onları büyük bir durumda ve korkunç bir halde görürdün cümlesi gibi, makama uygun bir cevap takdir edilmesi gerektiği anlaşılır. İbn'ül Esîr, muhatabın ilmi açısından bu hafz çeşidinin en açık hafz olduğunu ifade etmektedir.⁶¹¹

İbnü'l Esîr'in bağlam karinesini dikkate alarak yorumladığı harflerden bazıları da (إِذَا), (لَوْ), (لَمَّا) ve (أَمَّا)'nın cevaplarının düşürülerek îcâza gidildiği ayetlerdir.⁶¹² Örneğin, (إِذَا)'nın cevabının düşürüldüğü yerlerden birisi, Yasîn suresindeki şu ayetlerdir: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ “Onlara “Önünüzdekinden ve

⁶⁰⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/304.

⁶⁰⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/304-306.

⁶⁰⁸ el-Mü'minûn 23/91.

⁶⁰⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/307.

⁶¹⁰ Sebe' 34/51.

⁶¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/309-310.

⁶¹² İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/310-312.

arkanızdakinden sakının ki rahmet göresiniz” dendiğinde”⁶¹³ şeklindeki ayette (إِذَا)’nın cevabının ne olduğunu muhatap, bir sonraki, مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ “Onlara rablerinin âyetlerinden bir âyet gelmeyedursun, illâ da ondan yüz çevirirler.”⁶¹⁴ ayetindeki “yüz çevirirler/مُعْرِضِينَ” ifadesinden çıkarır.⁶¹⁵

Belâgatçılar, araştırmalarında mana mefhumuna odaklanırken dil içi ve dil dışı bağlam üzerinde durmuşlardır. Anlamı inceleyen belâgatçılar, söylem tarafları arasındaki ilişkileri belirlerken konuşurun niyetini bilmek için kastı ifade etme aracı olarak lafızlara önem vermişlerdir. Bu, onları sözün makamlarını ve karinelerini araştırmaya yöneltmiştir.⁶¹⁶

Yine bağlam karinesi dikkate alınarak kasem/yemin ve cevabının hazfedildiği böylelikle îcâza gidildiği şu ayetlere bakılırsa; وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ “Yemin olsun şafak vaktine; on geceye; Çift olana ve tek olana; Geçip gitmekte olan geceye.”⁶¹⁷ diyerek yemin edildikten sonra ayetin devamında yeminin cevabına yer verilmemiştir. Ancak surenin devamında 7. ayetteki أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ “Görmedin mi, rabbin ne yaptı Âd kavmine” diye başlayarak 13. ayetteki فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ “Bu yüzden rabbin onların üzerine kırbaç gibi ceza yağdırdı.” ayetine kadar olan kısım, hazfedilen cevabın ne olduğuna delalet etmektedir. Buna göre hazfedilen kelimenin “kesinlikle azap edilecekler” manasında (لِيُعَذِّبُنَّ) sözcüğü ya da manası benzer başka bir kelime olacağını söyleyen İbnü’l Esîr, yine bağlam karinesinden yola çıkarak sözcede örtük olarak bulunan kelimeyi yorumlamaktadır.⁶¹⁸

Belâgat, bir fayda gözetilerek kastedilenin hazfedilmesiyle oluşan örtük mana ile ilgilenir. Belâgatçıların bağlam karineleriyle sözcede örtük olanın bulunması üzerine yaptığı analizler, kastedilen manaya ulaşmak için dinleyicinin nasıl çıkarımlar yaptığıyla ilgilenen edimbilimsel analizlerdir. Belâgatta incelendiği gibi edimbilim

⁶¹³ Yasîn 36/45.

⁶¹⁴ Yasîn 36/46.

⁶¹⁵ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/312-313.

⁶¹⁶ Rukbî, *min’el-Belâga ilâ’t-Tedâvuliyye*, 45.

⁶¹⁷ el-Fecr 89/1-4.

⁶¹⁸ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/306.

araştırmaları da sözün yorumlanıp örtük manalara ulaşılmasını sağlayan Grice’ın inşa ettiği çıkarım olgusuyla ilgilenir.

İbnü’l Esîr, Sekkâkî ve Cürcânî’den ayrı olarak, hazif olmadan yapılan îcâzdan bahsederken lafızıyla manasının eşit olduğu sözcelerden bahsetmiştir. Onun “takdirle îcâz” olarak isimlendirdiği bu konu belâgatta “müsâvât” olarak isimlendirilen konudur. Lafızla manasının eşit olduğu sözcelerde îcâzın, sözceden hiçbir şey düşürememekte olduğunu söyleyen İbnü’l Esîr, bu çeşit îcâzın ayetlerde, hadislerde ve Arap şiirinde çokça kullanıldığına dikkat çekmiştir. Örneğin, *فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ* “Artık kim inkâr ederse inkârcılığı yalnız kendi aleyhinedir.”⁶¹⁹ ayetinde (عَلَيْهِ كُفْرُهُ) ifadesi, kapsamlı bir ifade olarak bununla azap çeşitlerinin zikredilmesi kastedilmiştir. İbnü’l Esîr, küfürün kuşattığı kimsenin tüm hatalar tarafından da kuşatılması açısından bu yorumu yapmıştır.⁶²⁰

Bir söylemin belîğ olabilmesi için gerektiği yerde kısaltılması ve gerektiği yerde uzatılmasının şart koşulduğu belâgat ilminde az sözle çok mananın ifade edildiği icaz, sözün uzatılmasını ifade eden itnâb ve lafızla mananın eşit olduğu müsâvât üslubu, belâgatçılar tarafından örnekler üzerinden incelenmiştir. Buraya kadar verilen örneklere bakıldığında belâgatçıların söylemi inceleme tarzları ile Grice’ın işbirliği ilkesiyle söylemi analiz etme tarzı benzerlik gösterir. Nitekim Grice *nicelik kuralı*nda, konuşurun gerektiği kadar bilgilendirici olmasını ve gereksiz bilgiden kaçınmasını konuşma tarafları arasında iş birliğinin sağlanması için şart koymuştur.

- İtnâb:

Belâgatın meânî konularından itnâb, bazen bir cümleyle bazen de çeşitli cümlelerle yapılır. Tek bir cümleyle yapılan itnâb, hakiki ve mecaz olarak gelir. Örneğin hakiki anlamda; görme eyleminin gözle olduğu herkes tarafından bilindiği halde, *onu gözümlle gördüm* denilmesi ya da tutma eyleminin zaten elle olduğu bilindiği halde, *elimle tuttum* denilerek sözün uzatılması gibi. İbnü’l Esîr, bu şekilde itnâb yapılmasının, muhataba sözün manasının ulaşmasını destekleyici bir görev taşıdığını, böylelikle kastın muhataba ulaşmasına delalet etmesi bakımından sözcedeki

⁶¹⁹ Fâtır 35/39.

⁶²⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/321.

durumu tekit etme faydası sağladığını ifade eder.⁶²¹ Belâgatta, hakiki ve mecaz manadaki cümlelerle itnâb uslubunun, konuşur ve dinleyici açısından gayeleri ayetler ve şiirler üzerinden incelenmiştir. Örneğin; اِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسِّتِّكُمْ وَتَقُولُونَ بِاَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ “Çünkü siz, iftirayı *dilden dile* aktarıyor, hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir şeyi *ağızlarınızla* söylüyorsunuz; bunu da önemsiz sanıyorsunuz; halbuki Allah katında o büyük bir şeydir.”⁶²² ayeti, iftira karşısında takınılan tavrın Allah tarafından kınanmasını ihtiva etmektedir. Ayette, söz aktarımının dil yardımıyla gerçekleştiği tüm muhataplar tarafından bilinmesine rağmen “بِالسِّتِّكُمْ/dillerinizle” sözcüğünü ve söylemenin ağız ile yapıldığının bilinmesine rağmen “بِاَفْوَاهِكُمْ/ağızlarınızla” sözcüğünü kullanarak söylemde itnâba gidilmiştir. Söylem muhataba, *dilden dile aktarıyor, ağızlarınızla söylüyorsunuz* şeklinde yöneltilerek durumun büyüklüğüne işaret etmiştir.⁶²³

Aynı şekilde “Bunlardan öncekiler de tuzak kurmuşlar, ama Allah da onların evlerini temellerinden sökmüş, *üstlerindeki tavan tepelerine inmişti.*”⁶²⁴ ayetinde tavanın yukarıda olduğu muhataplar tarafından bilinmesine rağmen özellikle “*üstlerindeki/من فوقهم*” diye belirtilmektedir. Makam, muhatabı korkutma ve ona gözdağı verme makamı olduğu için söylemde itnâba gidilmiş, böylelikle dinleyicinin zihninde bir tahayyül oluşması sağlanarak sözün tesiri artırılmıştır.⁶²⁵

Mecazi anlamda bir cümleyle itnâba gidildiği gösteren şu ayette ise: فَانْهَآ لَا تَعْمَى “*Su bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.*”⁶²⁶ ifadesiyle, hakikatte körlüğün mekanının göz olmasına rağmen mecazi anlamda körlük kalplere verilmiştir. Kör olan bu kalplerinde “*göğüslerdeki kalpler/الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ*” olarak ifade edilmesinde, körlüğün mekanının belirlenmesi için tasviri artırmaya ihtiyaç duyulmuştur. İbnü’l Esîr, bu tarz itnâbın, belâgatta

⁶²¹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/346.

⁶²² en-Nûr 24/15.

⁶²³ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/347.

⁶²⁴ en-Nahl 16/26.

⁶²⁵ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/348.

⁶²⁶ el-Hac 22/46.

latifeleri bol güzelliği çok olan, mecazın hakikatten daha güzel durduğu bir konu olduğunu ifade etmektedir.⁶²⁷

İbnü'l Esîr, birden fazla cümleyle yapılan itnâbı dört çeşide ayırmaktadır. Bunlardan ilki, yakın ve eş anlamlı sözcüklerin kullanıldığı cümlelerle yapılan itnâptır. İbnü'l Esîr, bir sözcede yakın ve eş anlamlı sözcüklerin sık kullanılmasının dinleyiciyi bıktırabileceğinden dolayı konusunun sözcesinde kullandığı yakın ve eş anlamlı sözcelere bir sıfat ekleyerek sözünü uzatmasını incelemiştir.⁶²⁸ Örneğin, Ebu Temmam'a ait bir medih şiirinde şöyle geçer:⁶²⁹

قَطَعَتْ إِلَى الزَّائِبِينَ هَبَاتُهُ وَالتَّائِثَ مَأْمُولِ السَّحَابِ الْمُسِيلِ

مِنْ مَنَّةٍ مَشْهُورَةٍ وَصَنِيعَةٍ بَكَرٍ وَإِحْسَانٍ أَغْرَ مُحَجَّلٍ

“Bağışları Zabiye’nin sularına ulaştı nihayet,
Geciken yağmur yüklü bulutları beklerken ümitle.

Şöhretli **bir minnet**, eşsiz **bir hayır**, güzelliklerle bezenmiş **bir ihsanı** var
onun.”

Yukarıdaki beyitte “minnet/مَنَّةٌ”, “hayır/صَنِيعَةٌ”, “ihsan/إِحْسَانٌ” sözcükleri, Arapçada yakın anlamlı kelimelerdir. Şair, bu sözcükleri sıfat kullanarak itnâba gitmiş böylelikle anlamı derinleştirip çeşitlendirirken tekrara düşmekten kaçınmıştır. Bu üslup sayesinde, şair hem anlatımını güçlendirmiş hem de aynı kökene sahip kelimelere, özgün anlamlar yükleyerek söyleminde tekrar yapmadan anlam katmanları oluşturmuştur.⁶³⁰

Cümleyle yapılan itnâbın ikinci çeşidinde, söylem için çok faydalar olduğunu belirterek mananın tekit edildiği şu ayetleri örnek verir: لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ: “Allah’a ve âhiret gününe iman edenler, kendilerini mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten muaf tutman için senden izin istemezler.”⁶³¹ ayetinde peygamberden izin istemeyenlerin kimler olduğunun söylenmesiyle; إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا

⁶²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/350.

⁶²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/351.

⁶²⁹ Ebû Temmâm, *Dîvânu Ebû Temmâm*, 176.

⁶³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir*, 2/351.

⁶³¹ et-Tevbe 9/44.

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ
*“Senden izin isteyenler sadece, Allah’a ve âhiret gününe iman etmeyenler ve şüpheye kapılmış olanlardır.”*⁶³² ayetinde izin isteyenlerin kimler olduğundan bahsedilmesi, aynı anlama gelen sözceler olmakla birlikte ilk cümlede nefiy yoluyla söylenen diğer ayette ispat yoluyla söylenmektedir. Burada önemli olan nokta, ayetlerin tekrar hükmünde olmaması için birinde, diğerinde olmayan bir fazlalık olmasıdır. Bu da, ikinci ayetteki *onların şüpheye kapılmış oldukları* bilgisinin eklemesidir. Bu üslupla konuşur, kastettiği manayı tekit etmiş olur.⁶³³ İtnâb konusunun en güzel çeşidi olarak gösterdiği, dinleyenin hayal gücünü harekete geçirip zihninde bir tasvir oluşturma maksadıyla sözün uzatılmasından da bahseder. İtnâbın bu çeşidinde ek bir açıklamaya ihtiyaç duymayan sözcelerden sonra konuşur teşbihle sözünü uzatır.⁶³⁴ Örneğin, Buhtürî’ye ait bir beyitte böyle bir kullanım söz konusudur:⁶³⁵

ذات حسن لو استزادت من ال . حسن لما أصابت مزيدا

فهي الشمس بهجة والقضيب ال . لمدن قدا والريم طرفاً وجيدا

“Öyle bir güzellik ki, istese de bulamaz fazlasını,

O, parlaklıkta güneş, zarafette ince bir dal, göz ve boyun güzelliğinde ceylan gibi.”

Burada şairin ilk ifadesi, “öyle bir güzellik ki, istese de bulamaz fazlasını” cümlesi, anlatılan güzelliği ifade etmek için yeterlidir. Bu ifade, güzellikte zirveye ulaşmış bir şeyi tanımlamaktadır ve başka bir eklemeye gerek bırakmamaktadır. Ancak, şair bu anlamı daha etkili kılmak için sonraki şatırda teşbih yoluna giderek onun güzelliğini, güneşin parlaklığı, ince bir dalın zarafeti ve ceylanın göz ve boyun güzelliğine benzetir. Bu tür bir üslup, itnâb sanatının en etkili örneklerinden biridir. Çünkü benzetme, okuyucuya veya dinleyiciye ilk ifadenin verdiği soyut anlamı, zihinde daha canlı ve somut bir şekilde canlandırma imkânı sunar. İlk ifade yeterli olsada, benzetme eklenerek söylem, daha çarpıcı ve zengin hale getirilmiştir.⁶³⁶

⁶³² et-Tevbe 9/45.

⁶³³ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/353.

⁶³⁴ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/354.

⁶³⁵ Buhtürî, *Dîvânu’l-Buhtürî*, 1/591.

⁶³⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâ’ir*, 2/354.

İbnü'l Esîr, itnâb konusunu, hakiki ve mecazi cümleler üzerinde incelerken konuşurun muhatabını kınama ve korkutma kastı ve muhatap üzerinde gerçekleştirmek istediği hayal gücünü artırma, zihninde bir tasvir oluşturma gayelerinden bahsetmesi, dinleyicinin durumunu göz önüne alarak sözceyi buna göre oluşturmaya, edimbilimsel boyut taşımaktadır.

Belâgat alimleri, makama uygun olarak itnâbın îcâza tercih edildiği ayetleri incelemiştir. Onlardan biri; قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ *“Biz Allah’a ve bize indirilene; kezâ İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya ‘kûb ve torunlarına indirilenlere; yine Mûsâ ve İsâ’ya verilenlere ve bütün peygamberlere rableri tarafından gönderilenlere inandık. Onlar arasında ayırım yapmayız; biz O’na teslim olmuşuzdur”* deyin.”⁶³⁷ ayetidir. Ayet, *biz Allah’a ve onun tüm kitaplarına iman ettik* şeklinde îcâz üslubuyla ifade edilebilecekken sözün uzatılması tercih edilmiştir. Sekkâkî ayeti, hitabın yöneltildiği muhataplar açısından yorumlayarak makama uygun olanın itnâb olduğunu söylemektedir. Çünkü ayetin muhatapları, Allah’ın tüm kitaplarına iman ettiklerini iddia eden, ancak kendi kitaplarından başka kitaba inanmayan ve sadece kendilerinin doğru yol üzere olduğunu düşünen Hıristiyan ve Yahudilerdir. Makam, bu düşüncelerinden dolayı onları kınama makamı olduğundan söylem itnâb edilerek peygamberler isimleriyle birlikte anılmış ve onlara indirilenler arasında ayırım yapmamaları söylenmiştir.⁶³⁸ Bu üslubuyla “siz hepsine inandığınızı söylüyorsunuz ancak bu ismi sayılan peygamberlerin kitaplarını kabul ediyor musunuz ki!” dercesine muhataplarını kınamıştır.

Yine muhatapları açısından yorumlanan bir ayet de, وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا *“Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimsenin yerine başkası kabul edilmez, kimseye şefaate fayda vermez, onlara asla yardım da yapılmaz.”*⁶³⁹ ayetidir. Ayetteki kasıt, *Günahkar olarak gelen hiç kimse için azaptan kurtulmanın olmayacağı o günden sakının* şeklinde kısa bir şekilde ifade edilebilecekken söz uzatılma yoluna gidilmiştir. Sekkâkî, bu ayetteki

⁶³⁷ el-Bakara 2/136.

⁶³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 281.

⁶³⁹ el-Bakara 2/123.

itnâb üslubunun gayesini anlamak için dikkatleri, ayetin yöneltildiği muhataplara çekmektedir. Kıyamet gününün tasvir edildiği bu hitabın muhatapları, tüm insanlardır.⁶⁴⁰ Bu yorum, konuşurun maksadını ifade ederken muhatabın hangi kesimden olduğunun önemsendiğine ve dinleyicinin durumunun dikkate alındığına işaret etmektedir. Yani, konuşur hitabını şekillendirirken sadece alimleri veya bilge kişileri değil, aynı zamanda cahilleri, inatçıları, anlayışı iyi ve zayıf olanları da hesaba katar. Bu nedenle, söylem belirli bir kesimin anlayışına bırakılmadan her seviyeden insanın kavrayabileceği şekilde genişletilmiş, yani itnâb sanatı kullanılmıştır. Bu yaklaşım, modern edimbilimsel tahlillerin, kadim belâgat ilmi ile nasıl örtüştüğünü göstermektedir. Belâgatta, söylemin muhatabın durumuna göre şekillendirilmesi, bugün edimbilimde “dinleyicinin haline göre konuşmanın uyarlanması” olarak ele alınmaktadır. Bu da, geçmişten günümüze dilin kullanımına dair benzer stratejilerin var olduğunu ortaya koymaktadır.

Belâgatta, makamı gereğince tekit ifade etmek için söylemin itnâb edildiğinde de bahsedilir. Örneğin; قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي “*Mûsâ “Rabbim!” dedi, “(Benim) Göğsüme ferahlık ver.”*”⁶⁴¹ ayetinde “Göğsümü ferahlat / اشْرَحْ صَدْرِي” ifadesi “benim/لِي” ibaresiyle tekit edilmiştir. Hitaptaki itnâbın gayesi, ayetin bağlamında kendini gösterir: Musa (a.s) bu sözünü Firavuna gönderildiği sırada söylemiştir. Dolayısıyla makam, Firavunun karşısında yaşayacağı zorluklar sebebiyle göğsünün ferahlamasına çokça ihtiyaç duyduğu bir makamdır. Bu hususta, rabbinden isteğini ihtiyacı ölçüsünde tekitli bir şekilde ifade etmiştir. Aynı gaye ile Allah’ın Muhammed’e (s.a.v) hitap ettiği, اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ “*Senin için göğsünü açıp genişletmedik mi?*”⁶⁴² ayetinde “senin için/لَكَ” ibaresiyle itnâb yapılmıştır.⁶⁴³

Bir söylemin bulunduğu bağlamı belirleyen, konuşur ile muhatap arasındaki ilişkiyi göz önünde bulunduran edimbilimsel makam olgusu, Arap belâgatında muhataplar arasında etkili bir bildirişim faaliyeti sağlaması açısından söylemin yapısında önemli bir rol oynar. Bu olgu konuşurun kastını doğru bir biçimde iletmesi için sözünü inşa ettiği çeşitli üsluplar içerir. Belâgat üsluplarından îcâz ve itnâb,

⁶⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 282.

⁶⁴¹ Tâhâ 20/25.

⁶⁴² el-İnşirâh 94/1.

⁶⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 283.

muhatapın söylemi daha derinlemesine kavramasını sağlayan farklı söylem tarzlarındandır. Belâgat alimlerinin sözcede, itnâbın îcâza ya da îcâzın itnâba tercih edildiği yerleri makama uygun olarak incelemeleri, söylemdeki üslubun makama göre şekillendiğine dikkat çekmeleri bakımından oldukça önemlidir.

Arapça’da övme ve yerme ifade eden “نعم” ve “بئس” fiilleri de îcâz ve itnâb ifade etmesi açısından incelenmiştir. Konuşur sözcesini kısa tutabileceği yerde “نعم زيد/ Zeyd ne güzel!” demek yerine “نعم الرجل زيد/ Zeyd ne güzel bir adam!” diyerek söyleminde itnâba gidebilir. Sekkâkî bu iki fiilin gerçekleşmesi uzak her türlü övgü ve yergiyi barındırmasından dolayı kullanıldığı yerdeki övgü ve yergiyi pekiştirdiğini de ifade eder. Aynı zamanda bu iki fiille kurulan sözceler, takdir edilen bir soru ve takdir edilen soruya bir cevap içermeleri bakımından da îcâz ifade etmektedir. Örneğin konuşur, “نعم الرجل/ Ne iyi adam!” dediğinde dinleyicinin zihninde, *o adam kimdir?* şeklinde bir soru oluşmuş gibi bir soru takdir edilir ve konuşur bu mukadder soruya cevap olarak (زيد) şeklinde cevap verir. Bu açıdan bakıldığında, cevapta mübtedanın olmaması bakımından bu fiillerle sözce îcâz bir şekilde de ifade edilmiş olur.⁶⁴⁴

Belâgatta, îcâz ve itnâb açısından incelenen bir diğer konu temyiz üslubudur. Sekkâkî bu üslubu, Meryem suresindeki رَبِّ اِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّاسُ شَيْبًا “Rabbim! kemiğim zayıfladı, başım bembeyaz alev gibi tutuştu.”⁶⁴⁵ ayeti üzerinden incelemiştir. Ayette, söylemin içerdiği temel manadan başlayarak Kur’ân’ın ifadesindeki itnâb dereceleri üzerinde durulmuştur. Ayetteki söylemin temel manası olan ilk mertebe, يَا رَبِّي قَدْ شَحْتُ “Ya Rabbi ben ihtiyarladım.” şeklindeyken cümle ihtiyarlığın sebep olduğu bedenin zayıflığı ve saçların ağarmasını ifade eden daha tafsilatlı bir mertebeye, ضَعُفَ / وَهَنْتُ عِظَامُ بَدَنِي / Bedenim zayıfladı ve başım ağardı.” cümlesine geçmiştir. Bu mertebe kendisinden daha belîğ bir ifade olan وَهَنْتُ عِظَامُ بَدَنِي / Bedenimin kemikleri zayıfladı.” cümlesine geçmiş, sonra bu cümleye mübteda eklenerek tekitte daha belîğ olan اَنَا وَهَنْتُ عِظَامُ بَدَنِي / Benim bedenimin kemikleri zayıfladı.” halini almıştır. Sonrasında beşinci

⁶⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 283-284.

⁶⁴⁵ Meryem 19/4.

meritebe olan, cümleye “إِنِّ” harfî eklenerek daha tekidli bir ifadeyle “إِنِّ وَهَنْتَ عِظَامُ بَدَنِي / Şüphesiz bedenimin kemikleri zayıfladı.” haline geçiş yapılmıştır. Bunun ardından zayıflayan şeyin bedeninin kemikleri olduğunu tekid eden “إِنِّ وَهَنْتَ الْعِظَامُ مِنْ بَدَنِي / Şüphesiz bedenimden kemikler zayıfladı.” cümlesine geçilmiştir. Sonrasında kemiklerin kendisine aitliğinin dahada vurgulanması için “beden/الْبَدَن” kelimesi hazfedilerek diğer mertebeye geçilmiş ve cümle “إِنِّ وَهَنْتَ الْعِظَامُ مِنِّي / Şüphesiz bendeki kemikler zayıfladı.” haline gelmiştir. Sonrasında sekizinci meritebe olan, zayıflığın sadece bazı kemikleri değil teker teker tüm kemikleri kapsadığını kastetmek için “kemikler/الْعِظَامُ” kelimesi müfred/tekil haliyle “kemik/الْعَظْمُ” kelimesiyle kullanılarak cümle, “إِنِّ وَهَنْتَ الْعَظْمُ مِنِّي / Şüphesiz kemiğim zayıfladı.” şekliyle son halini almıştır.⁶⁴⁶

Yine ayette “شَابَ رَأْسِي / Başım ağardı.” anlamındaki hakiki mana aşılarak söylemi daha belîğ hale getirecek bir mertebeye geçilmiş cümle “اشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا / Başım bembeyaz alev gibi tutuştu.” şeklinde kurularak istiâre yapılmıştır. Sekkâkî, bununla birlikte ayeti başka açılardan da ele almıştır. Söylemin “اشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا / Başım bembeyaz tutuştu.” şeklinde ifade edilmesi “اشْتَغَلَ شَيْبٌ رَأْسِي / Başımın beyazlığı tutuştu.” cümlesinden başının tamamının tutuşmasını ifade etmesi açısından daha belîğdir. Böylelikle konuşurun kastı başının bir kısmına değil, tamamına beyazlığın yayıldığını bildirmek olur. Bu etkiyi sağlayan unsur, gerçek fâil olan “شَيْبٌ” (beyazlık) sözcüğünün temyiz yapılarak vurgulanmasıdır. Ayetteki temyiz, fâilden dönüştürülmüş ve bu dönüşüm, söylemin etkisini artırmıştır. Bu ince nokta, başın beyazlamasının genişliğini ve boyutunu etkili bir şekilde ifade eder.⁶⁴⁷

Sekkâkî'nin ayet üzerinde vurguladığı bir diğer önemli nokta, ayetin başında “يَا / Ya Rabbim!” yerine “رَبِّ / Rabbim!” denilerek ihtisara gidilmesidir. Bu, başlangıçta kısa ve öz bir anlatım tercih edildiğini gösterir. Ancak, ayetin devamında bu ihtisar üslubundan çıkılması, belâgat açısından anlamlı bir seçimdir. Belâgatta, ihtiyaç

⁶⁴⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 286.

⁶⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 286.

durumunda ihtisar yapılır. Ancak, bazen söylemin gereği olarak farklı bir üsluba geçilmesi, yani detayların genişletilmesi uygun görülebilir.⁶⁴⁸

Başlangıçtaki bu kısa ve öz ifadenin, ayetin devamında uzatılmaması beklenirken, “gençliğin sona erip yaşlılığın gelişi” gibi konular, daha geniş bir anlatımı gerektirir. Çünkü bu tür temalar, sadece bilgi vermekten öte, dinleyicide derin bir etki bırakmayı amaçlar. Bu nedenle, “ihtiyarladım” demek yerine, çok daha sanatsal ve belîğ bir ifade olan “başım beyazlıkla tutuştu” denmiştir. Burada sadece fiziksel bir değişiklik değil, zamanın ve yaşamın getirdiği bir dönüşüm vurgulanmıştır.⁶⁴⁹ Bu tercih, sadece söylemin sanatsallığını artırmakla kalmaz, aynı zamanda dinleyicinin zihninde yaşlılığın kaçınılmazlığını ve etkisini çok daha güçlü bir şekilde canlandırır. Böylece, basit bir yaşlanma ifadesi, daha derin bir anlam kazanır; hem zihinsel hem duygusal bir etki yaratır. Bu da belâgatın, dinleyiciyi duygusal olarak etkileyen bir araç olarak nasıl kullanılabileceğine dair güçlü bir örnektir.

Özetle, îcâz (az sözle çok anlam ifade etme) ve itnâb (anlamı genişleterek ifade etme) üslupları, belâgatçıların analizlerinde dikkat çekmeye çalıştıkları edimbilimsel belâgat eğilimleridir. Bu iki üslup, konuşurun muhatabın anlayış seviyesine göre söylemini düzenleme ve mesajı etkili bir şekilde iletme stratejileridir. Ancak, Grice’ın işbirliği ilkeleri, Arap belâgatındaki îcâz ve itnâb konularını tam anlamıyla kapsayan bir çerçeve sunmamıştır. Grice, daha çok dilin günlük kullanımında etkili iletişim için gereksiz bilgi vermeme ya da eksik bilgi sunmama gibi ilkeleri vurgulamış olsa da, Arap belâgatında îcâz ve itnâb gibi estetik ve sanatsal unsurların işlenişinin onun teorisinin ötesine geçmektedir. Bu nedenle, îcâz ve itnâb belâgatın sanatsal ve kültürel boyutlarını ifade eden daha geniş ve derin analizler gerektirir.⁶⁵⁰

2.1.9. Kasr

Arap belâgatının meânî konularından olan kasr üslubu, bir şeyi başka bir şeye tahsis etmek veya ait kılmak anlamına gelir. Kasr, bir sözcüde mûsned ile mûsnedün ileyh arasında olabileceği gibi, fâil ile mefûl veya sözcenin diğer unsurları arasında da

⁶⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 287.

⁶⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 287.

⁶⁵⁰ Bin ‘Îsâ Ezâyid, “Nazariyyetu (Grice) ve’l-Belâgat’ul-‘Arabiyye”, *Mecelletu Kulliyet’il-Adab ve’l-Ulum’il-İnsaniyyeti* 13 (1999), 81.

kurulabilmektedir. Kasr üslubu, konuşurun maksatlarını ve dinleyicinin çeşitli hallerini dikkate alması bakımından, belâgatın edimibilimle olan ilişkisini açıkça göstermesi açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü kasr, konuşur ile muhatap arasında kurulan anlam bağıını güçlendirir ve söylemde hangi unsura vurgu yapılacağını belirler.

Sekkâkî, bu konuyu çeşitli başlıklar altında incelemiştir. Bunlar arasında mevsûfun sıfata, sıfatın mevsûfa kasredilmesi, fâil ile mefûl arasındaki kasr ve iki mefûl arasında kurulan kasr yer alır. Ayrıca sahibü'l-hâl ile hâl arasındaki kasr, yani bir durumu veya vasfı sahibine özel kılma konusu da detaylı olarak ele alınmıştır.⁶⁵¹ Bu tür incelemeler, kasr üslubunun sadece dilsel bir vurgu değil, aynı zamanda söylemdeki anlamın güçlenmesini sağlayan edimibilimsel bir strateji olduğunu gösterir. Dinleyicinin durumu, bilgi düzeyi ve muhatapla kurulacak ilişki göz önüne alınarak kasr yapılır; böylece iletişimde anlam daha etkili bir şekilde iletilir ve söylem dinleyici üzerinde daha güçlü bir etki bırakır.

- **Mevsûf(nitelenen)'un Sıfat(niteleyen)'a Kasredilmesi:**
- Muhataba mevsûfun iki sıfatla değil de bir sıfatla tahsis edildiğini bildirmek için:

Burada muhatabın inancı devreye girer. Örneğin, muhatap Zeyd diye birini tanıyor ve onun hem şair hem de müneccim olduğuna inanıyorsa; konuşurun muhatabın bu inancındaki yanlışlığı düzeltmek için “زَيْدٌ شَاعِرٌ لَا مُنْجِمٌ / *Zeyd şairdir, müneccim değil.*” demesi gibi. Böylelikle Zeyd'e sadece şairlik vasfı tahsis edilmiş, müneccimlik vasfı ondan alınmış olur. Ya da herhangi bir tercih belirtmeksizin Zeyd'de ayakta olmak ya da oturmak vasıflarından birinin olduğunu düşünen muhataba “زَيْدٌ قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ / *Zeyd oturur halde değil ayaktadır.*” demek gibi. Bu söylemiyle konuşur, dinleyicinin zihnine doğru bilgiyi yerleştirir. Sekkâkî, dinleyicinin zihnindeki ikinci durumu ortadan kaldırıp teke düşürmesi sebebiyle kasrın bu çeşidine *kasr-ı ifrad* denildiğini belirtir.⁶⁵²

- Muhataba mevsûfun inandığının aksine başka bir sıfatla tahsis edildiği bildirmek için:

⁶⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 288.

⁶⁵² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 288.

Bir diğeri de muhatabın zihnindeki inancı tersine çevirme manasında kullanılan *kasr-ı kalb* üslubudur. Örneğin, muhatap şair olan Zeyd'in, şair değil de müneccim olduğuna inanıyorsa; konuşur bu yanlışlığı düzelterek “زَيْدٌ شَاعِرٌ لَا مُنَجِّمٌ / Zeyd şairdir, müneccim değil.” dediğinde muhatabın inancını değiştirmiş olur.⁶⁵³ Bu iki durumda da dinleyicinin söylemdeki konumu belirlenmeye ve hükme muhalifse inandığı şeyi değiştirmeye odaklanılmaktadır.⁶⁵⁴

- **Sıfat(niteleyen)'in Mevsûf(nitelenen)'a Kasredilmesi:**

Mevsûfun sıfata kasredilmesinde olduğu gibi sıfatın mevsûfa kasredilmesi de söylemin oluşmasında dilin dinleyiciyle ilişkisini ortaya koymaktadır. Örneğin, Zeyd'in şair olduğuna inanan ancak başka şairlerinde olduğunu düşünen kişiye, sadece Zeyd'in şair olduğunu ifade etmek için “مَا شَاعِرٌ إِلَّا زَيْدٌ / Şair sadece Zeyd'dir.” demek gibi. Ya da muhatap bir yerde bir şairin olduğuna inanıyor ancak Zeyd'in şair olmadığını düşünüyorsa, sadece Zeyd'in şair olduğu konuşur tarafından yine yanı ifadeyle “مَا شَاعِرٌ إِلَّا زَيْدٌ / Şair sadece Zeyd'dir.” şeklinde söylenir.⁶⁵⁵

Sekkâkî mevsûfun sıfata tahsis edilmesiyle sıfatın mevsûfa tahsis edilmesinin, bu tahsisliğe başka ortakların varlığı konusunda farklı olduklarını belirtir. Mevsûf, bir sıfata ait kılındığında bu sıfata ait olmakta mevsûfa başka ortaklarında olabileceğini, ancak sıfat bir mevsûfa tahsis edildiğinde bu sıfatın başka bir mevsûfa ait olamayacağını söyler.⁶⁵⁶

Belâgat alimleri kasr'ın atıfla, nefiy ve istisna edatıyla, (إِنَّمَا) edatıyla ve takdim üslubuyla yapıldığı yerleri örneklerle göstererek bu üsluplar arasındaki farklara değinmişlerdir. Bu kasr üsluplarında muhatap doğru ve yanlışla karışık bir bilgiye sahiptir. Konuşurun kastı muhataptaki bu bilginin yanlış olanını olumsuzlayarak doğru olanı ortaya çıkarmaktır.⁶⁵⁷

(إِنَّمَا) edatıyla yapılan kasr, muhatabın bildiği, doğruluğu konusunda karşı çıkmadığı ya da bu konuma indirgenen haberler için kullanılmaktadır. Örneğin,

⁶⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 288.

⁶⁵⁴ Bûcâdî, *Fî'l-Lisâniyyâti't-Tedâvülîyye*, 187.

⁶⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 288.

⁶⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 288.

⁶⁵⁷ Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 330; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 291.

konusur muhatabına “إِنَّمَا هُوَ أَخُوكَ/ O ancak senin kardeşindir.” dediğinde bu sözcesini muhatabına kardeşinin kim olduğunu bildirmek ya da bunu kabul ettirmek kastıyla söylememektedir. Muhatabı zaten kardeşini bilmekte ve kabul etmektedir. Konuşurun bu sözüyle kastettiği kardeşlik hakkına dikkat çekmektir.⁶⁵⁸

(إِنَّمَا) edatı bir eylemi ya da bir vasfı bir şeye ait kılmayı ve bu şey dışındakilerden de uzaklaştırmayı ifade eder.⁶⁵⁹ Örneğin konuşur, Zeyd’in gelmesi ve gitmesi konusunda tereddütte olan muhatabına, “إِنَّمَا زَيْدٌ يَجِيءُ/ Zeyd *sadece* geliyor.” şeklinde sözcesini kurarken; Zeyd’in mi yoksa Amr’ın mı geldiği konusunda tereddütte olan veya her ikisinin de geldiğini düşünen; ya da Zeyd’in gelen kişi değil giden kişi olduğunu düşünüp Amr’ın geldiğini düşünen muhatabına “إِنَّمَا يَجِيءُ زَيْدٌ/ Gelen *sadece* Zeyd’dir.” şeklinde kurar. İlk sözcede Zeyd gelme eylemiyle sınırlandırılıp gitme eylemi ondan uzaklaştırılırken; ikinci sözcede gelme eylemi Zeyd’le sınırlandırılıp başka bir kişiden uzaklaştırılmıştır. Her iki sözcede muhatabın zihnindeki bilgiye göre üzerine tahsis yapılan sözcük farklıdır.⁶⁶⁰ Muhatap konuşurun sözlerini kabul etmedikçe konuşur bu şekilde sözcesini kuramayacaktır. Çünkü (إِنَّمَا) edatı ispata ihtiyaç duymayan açık bir hüküm için kullanılır. Belâgatçılar, ispata ihtiyaç duyulmayan açık hükme, İbn Kays er-Rukayyât’a (ö. 694) ait şu beyiti örnek gösterir:⁶⁶¹

إِنَّمَا مُصْعَبٌ شِهَابٌ مِّنَ اللَّهِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظُّلُمَاءُ

“Mus‘ab *ancak* Allah’ın gönderdiği karanlıkları dağıtan,
Yüzünden ışık saçan parlak bir yıldızdır.”

Şair beytinde Mus‘ab’ın ancak parlak bir yıldız olduğunun aşıkârlığını, (إِنَّمَا) edatını kullanarak iddia etmektedir. Cürcânî ve Sekkâkî gibi belâgatçılar, şairlerin şiirlerinde övdükleri kişiler için kullandıkları tüm sıfatların, aşikâr olduğunu iddia etmelerinin onların bir adeti olduğunu belirtir.⁶⁶² Cürcânî, sadece şairlerin değil genel

⁶⁵⁸ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 330.

⁶⁵⁹ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 335.

⁶⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 291.

⁶⁶¹ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 331; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 296.

⁶⁶² Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 331; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 296.

olarak Arapların, herkesin bildiği ve kimsenin karşı çıkamayacağı belli vasıflara sahip kişiler için, “إِنَّمَا هُوَ أَسَدٌ/ O ancak bir aslandır.”, “إِنَّمَا هُوَ سَيْفٌ/ O ancak keskin bir kılıçtır.” gibi sözlerinin de başlarına (إِنَّمَا) edatını getirerek söylemelerinin sebebinin bu olduğunu ifade eder.⁶⁶³

Belâgatta üzerinde durulan önemli bir husus da, muhatabın bildiği ve reddetmediği durumlarda kullanılan (إِنَّمَا) edatının, muhatabın hiç bilmediği bir hususu bildirmek üzere kullanılabilmesidir. Cürcânî, bunun ancak sözün muhataba anlaşılmasını sağlayan bir karine olması durumunda ve kastedilenin muhatap tarafından bilinmeye yakın bir şey olması durumunda kullanıldığını belirtir.⁶⁶⁴ Bununla birlikte (إِنَّمَا)’dan sonra kullanılan cümlelerde, imalı kullanımlar olmasından bahsetmesi edimbilimsel boyut taşıyan bir kullanımdır. Ona göre (إِنَّمَا)’nın en güçlü kullanıldığı yerler, sonrasındaki cümlede sözün kendi anlamının kastedilmeyip imada bulunulan kullanımlardır. Örneğin, إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ, “*Ancak akıl sahipleri öğüt alır.*”⁶⁶⁵ ayetinde kastedilen, altı çizili cümlelerin ilk anlamını bildirmek değildir. Bu kullanımla, inkar edenler aşırı inatları sebebiyle akıllı olmayan kişilere benzetilerek kınanmışlardır. Böylelikle “onların öğüt almasını beklemek akıl sahibi olmayan birinin öğüt almasını beklemek gibidir” şeklinde muhataba bir imada bulunulmuştur. Cürcânî’nin burada vurguladığı bir diğer husus, ayetteki ima üslubunun (إِنَّمَا)’nın sözceden kaldırılmasıyla ifade edilememesidir. Yani “إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ/ Akıl sahipleri öğüt alır.” sözcisi, kendi başına önceki anlamı ifade etmeden “akıl sahiplerini öğüt almak”la niteler. “إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ/ Ancak akıl sahipleri öğüt alır.” sözcesinde ise (إِنَّمَا) edatı, sözceye olumlu bir ifadedden sonra olumsuzluk anlamı katmasından ve akıl sahibi olmayanların öğüt alamayacağını bildirmesinden dolayı ima ifade eder.⁶⁶⁶

⁶⁶³ Cürcânî, *Delâilü 'l-İ'câz*, 331.

⁶⁶⁴ Cürcânî, *Delâilü 'l-İ'câz*, 352.

⁶⁶⁵ ez-Zümer 39/9.

⁶⁶⁶ Cürcânî, *Delâilü 'l-İ'câz*, 354-356.

(إِنَّمَا)'nın ima ifade ettiği bir kullanım da Abbas b. el-Ahnef'e (ö. 808) ait olan şu beyitte verilmektedir.⁶⁶⁷

أَنَا لَمْ أَرْزَقْ مَوَدَّتَكُمْ إِنَّمَا لِلْعَبْدِ مَا رَزَقَا

“Sevginiz nasip olmadı bana,
Vardır kul için *ancak* nasibi.”

Şair beyitte kendine nasihat etmekte ve sevgi için bir medet ummaması gerektiğini ima etmektedir.⁶⁶⁸

Nefiy ve istisna edatıyla birlikte yapılan kasr ise; hatalı olan ve hatasında ısrar eden muhatap için kullanılır. Örneğin, muhatap uzaktan birini görür ve onun Zeyd'den başkası olduğunu düşünüp, Zeyd olmadığı düşüncesinde ısrar ederse konuşur ona, “مَا / ذَاكَ إِلَّا زَيْدٌ / O, *Zeyd'den başkası değildir.*” diyerek sözcesini kurar. Konuşur hatasında ısrar eden bu muhatabına karşı, görülen kişinin ancak Zeyd olduğunu nefiy ve istisna edatıyla kasr yaparak ifade eder.⁶⁶⁹

Cürcânî, sözcenin nefiy ve istisna edatıyla kasredilerek konuşurun, “مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ / Bana Zeyd'den başkası gelmedi.” dediğinde, iki anlamı kastedebileceğini söyler. Bunlardan birincisi, konuşurun gelme eylemini Zeyd'e ait kılıp ondan başkasından bu eylemi uzaklaştırmayı kastetmesidir. Burada Cürcânî, şu noktayı vurgular: Bu cümleyle, dinleyiciye gelenin Zeyd olduğu bildirilmek istenmez, kastedilen Zeyd'den başka gelen kimsenin olmadığına bildirilmesidir. İkincisi ise, (إِنَّمَا) edatının verdiği manadır. Yani dinleyiciye gelenin başkası değil, Zeyd olduğunu bildirmek için söylenmiş bir söz olduğudur.⁶⁷⁰ Aynı şekilde Amr b. Ma'dikerib'e (ö. 641-42) ait şu beyit de konuşurun kastı açısından yorumlanmıştır.⁶⁷¹

قَدْ عَلِمْتُ سَلْمَى وَجَارَاتَهَا مَا قَطَرَ الْفَارِسَ إِلَّا أَنَا

“Selma da komşuları da iyi bilir,

⁶⁶⁷ Ebü'l-Fazl el-Abbâs İbnü'l-Ahnef, *Dîvânü'l-Abbâs b. el-Ahnef* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1954), 192.

⁶⁶⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 355.

⁶⁶⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 332; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 294.

⁶⁷⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 337.

⁶⁷¹ İbn Ma'dikerib, *Şi'ru 'Amr b. Ma'dikerib ez-Zübeydî*, 167.

Süvariye yere seren ancak benim.”

Bu ifadeyle şair, süvariye yere seren sadece kendisi olduğunu vurgular, ancak anlam, bu eylemi yalnızca kendisinin gerçekleştirdiğini veya başka kimsenin ona yardım etmediğini iddia ettiği anlamına gelmez. Yani, burada amaç, bu işi yaptığı gerçeğine dikkat çekmek, ancak bunu tek başına yaptığını mutlak bir şekilde iddia etmek değildir.⁶⁷²

Belâgatta, bu konu hakkında üzerinde durulan bir nokta da, nefiy ve istisna edatıyla yapılan kasr üslubunda muhatabın konuşura göre hatalı bir düşünceye sahip olması ve bu düşüncede ısrar etmesi durumunda, cümlelerin muktezâ-yı zâhire göre kurulduğu ancak takdire yanlıs düşünceye sahip olan birinin düşüncesinde ısrar etmesi durumunda ise sözünün muktezâ-yı zâhirin aksine kurulması konusudur. Cürcânî, inkarcıların kendilerine gönderilen peygamberlere; *“Siz de bizim gibi ancak insansınız.”*⁶⁷³ dediklerini ifade eden ayette (إِنَّمَا) harfi değil de (أَنْ) ve (أَلَا) harflerinin kullanılmasının sebebi üzerinde durmuştur. Ona göre, inkarcılar peygamberleri, beşer olmadıklarını savunan muhataplar yerine koymuşlardır. Bu yüzden muhataplarının hatalarında ısrar ettiklerini haber vermek kastıyla söylemlerini bu şekilde ifade etmişlerdir. Bunun üzerine ayetin devamında; *قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ* “Peygamberleri onlara şöyle dediler: Doğrusu biz de sizin gibi **sadece** insansınız.”⁶⁷⁴ şeklinde peygamberlerinin muhataplarına cevabı yine onlarınki gibi (أَنْ) ve (أَلَا) harfleriyle olmuştur. Cürcânî bunu, konuşma taraflarından birisinin karşı tarafın aslında muhalif olmadığı bir konuda, onu muhalifmiş gibi göstermek suretiyle, karşı tarafın ifadelerini olduğu gibi aktarması olarak yorumlamıştır. Aynı ifade, *قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا رَسُولَهُ* “De ki: Ben **sadece** sizin gibi bir beşerim”⁶⁷⁵ ayetinde ise (إِنَّمَا) edatıyla kullanılmıştır. Yukarıdakinin aksine burada (إِنَّمَا) edatının tercih edilme sebebini Cürcânî, bağlam üzerinden yorumlayarak; bu ayetteki ifadenin Peygamber’in (s.a.v)

⁶⁷² Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 338.

⁶⁷³ İbrâhîm 14/10.

⁶⁷⁴ İbrâhîm 14/11.

⁶⁷⁵ Fussilet 41/6.

bir söze binaen söylediği bir sözce olmaması yani doğrudan bildirilmesi emredilen bir ifade olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁶⁷⁶

Bu üsluba Kur'an'dan diğer bir örnek; *“وَمَا أَنْتَ بِمُسْمٍ - عِ مَن فِي الْقُبُورِ إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ”* *“Sen kabirlerdekilere (sesini) işittirecek değilsin! Sen **ancak** bir uyarıcısın.”*⁶⁷⁷ ayetleridir. Allah muhatabı Peygamber'i (s.a.v), küfürde ısrar eden insanların kalbine imanı koyabileceğini zanneden bir kişi konumuna koyarak ona, “sen zannettiğin konumda değilsin sen sadece bir uyarıcısın” demek kastıyla nefiy ve istisna edatıyla kasr üslubunu tercih etmiştir.⁶⁷⁸

Belâgatçıların bu konuda değindikleri kasr edatlarından biri de (غَيْرِ) edatıdır. Muhatap Zeyd'le birlikte başka birinin de geldiğini zannediyorsa konuşur sadece Zeyd'in geldiğini, (غَيْرِ) edatıyla şöyle ifade eder: *“مَا جَاءَنِي غَيْرُ زَيْدٍ”* / *Bana Zeyd'den başkası gelmedi.* Aynı sözce Zeyd'in değil de başka birinin geldiğini zanneden muhatap için de söylenebilir.⁶⁷⁹

- Fâil ile Mefûl Arasındaki Kasr:

Arapçada kasr üslubu, müsned ve müsnedün ileyh arasında yapıldığı gibi fâil (özne) ve mefûl (nesne) arasında da yapılmaktadır. Fâilin mefûlün üzerine kasr edilmesi, mefûlün fâilin üzerine kasredilmesinden, dinleyicinin inancına ve dolayısıyla konuşurun kastına göre anlam farklılığı içermektedir. Belâgatçılar bu farklılık üzerinde durmaktadır: Konuşur, Zeyd'in Amr'dan başkasını dövmediğini kastediyorsa sözcesini, fâili mefûlün üzerine kasr ederek *“مَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا”* / *Zeyd yalnız Amr'ı dövdü.* şeklinde kurar. Ancak Zeyd'den başkasının Amr'ı dövmediğini kastediyorsa sözcesini, mefûlü fâilin üzerine kasr ederek *“مَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدٌ”* / *Amr'ı sadece Zeyd dövdü.* şeklinde kurar. İlk sözcede Zeyd'in dövdüğü tek kişi Amr iken Amr'ın başkaları tarafından da dövülmüş olması mümkündür. Ancak ikinci sözcede Amr'ın başkaları tarafından dövülme ihtimali kasr yoluyla ortadan kaldırılırken Zeyd'in Amr'dan başka birisini dövme ihtimali mümkündür.⁶⁸⁰

⁶⁷⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 333.

⁶⁷⁷ Fâtır 35/22-23.

⁶⁷⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 334; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 295.

⁶⁷⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 349; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 300.

⁶⁸⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 344; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 297.

- **İki Mefûl Arasındaki Kasr:**

Arapçada, sözcede iki mefûl varsa biri diğerine kasredilebilmektedir. Örneğin, Konuşur Zeyd'e giydirdiği şeyin sadece bir cübbe olduğunu kastediyorsa “مَا كَسَوْتُ زَيْدًا” / *Zeyd'e sadece bir cübbe giydirdim.*” şeklinde Zeyd'i cübbeye kasreder. Cübbeyi giydirdiği kişinin sadece Zeyd olduğunu kastediyorsa “مَا كَسَوْتُ جِبَّةً إِلَّا زَيْدًا” / *Cübbeyi sadece Zeyd'e giydirdim.* şeklinde cübbeyi Zeyd'e kasreder.⁶⁸¹

- **Sahibü'l-hâl ile Hâl Arasındaki Kasr:**

Arapçada sahibü'l-hâl, hâl üzerine ya da hâl, sahibü'l-hâl üzerine kasredilebilmektedir. Örneğin, konuşur Zeyd'in başka bir halde değil sadece binitli olarak geldiğini kastediyorsa, “مَا جَاءَ زَيْدٌ إِلَّا رَاكِبًا” / *Zeyd sadece binitli olarak geldi.*” diyerek muhatabının zihnindeki Zeyd'in başka hallerde gelme olasılığını imkansız kılar. Ya da konuşur, binitli gelenin yalnız Zeyd olduğunu söyleyecekse söylemi farklılaşır. Konuşur, “مَا جَاءَ رَاكِبًا إِلَّا زَيْدٌ” / *Binitli olarak sadece Zeyd geldi.*” dediğinde muhatabının zihnindeki binitli gelen başka insanların da olma olasılığını ortadan kaldırır.⁶⁸² Görüldüğü üzere söylemin farklılaşmasında dinleyicinin zihnindeki düşüncesi/inancı ve konuşurun kastı devreye girer. Dinleyici birinci durumda, Zeyd'in binitle değil yürüyerek geldiğini sanmaktayken konuşur bu yanlış düşünceyi düzeltir. İkinci durumda ise, dinleyici binitli gelenin Zeyd'den başka biri olduğunu sanmaktayken konuşur bu yanlış düşünceyi düzeltir. Kısacası dinleyenin durumuna göre konuşur sözcesini oluşturur.

Belâgatçıların bu analizlerinden, kasr üslubunun dinleyicinin durumu dikkate alınarak kullanılan bir üslup olduğu anlaşılmaktadır. Kasr üslubu, söylemin konuşur tarafından dinleyicinin yanlış inanç ve kabullerini düzeltmek amacıyla şekillendirildiği bir anlatım biçimidir. Burada konuşur, hitabındaki maksadı, muhatabın algısı doğrultusunda yeniden düzenler ve doğru anlamın iletilmesini sağlar. Bu nedenle, kasr üslubu, sadece sözel bir vurgu olmanın ötesinde, hitabın muhatabın durumuna göre düzenlenmesi anlamında edimbilimsel bir yön taşır. Dinleyicinin

⁶⁸¹ Cürcânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 344; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 297.

⁶⁸² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 297-298.

durumu, inançları ve yanlış kabulleri göz önüne alınarak söylem şekillenir ve bu süreç, iletişimi daha etkili kılmak amacıyla yapılır.

Yine belâgatta kasr üslubuyla kurulan sözcelerde konuşurun kastına göre cümle öğeleri arasında takdim ve tehir yapması incelenmektedir. (إِنَّمَا) edatıyla kurulan sözcelerde vurgu ilk söylenen kelimedede değil sonrakindedir. Örneğin; فَأَنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ “Sana düşen **ancak** bildirmek; bize düşense hesap görmektir.”⁶⁸³ ayetinde (إِنَّمَا)’dan sonra haber olan sözcük, takdim edilip mübtada tehir edilmiştir. Dolayısıyla sözcenin vurgusu mübtada konumundaki “bildirmek ve hesap görmek” sözcükleri üzerindedir.⁶⁸⁴

Nefiy ve istisna harfiyle kurulan sözcelerde ise konuşur, vurgulamak istediği sözcüğü (إِلَّا)’dan sonra kullanır. Örneğin, مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ / *Zeyd **ancak** ayakta durmaktadır.*” sözcesinde vurgu haber konumundaki altı çizili sözcüktedir. Cürcânî’nin burada üzerinde durduğu husus, bununla konuşurun, Zeyd’de bulunabilecek vasıflardan “ayakta durma” vasfını tercih etmesi ve bu vasfın dışındakilerden de Zeyd’i uzak tutmasıdır. Ancak Zeyd’den uzaklaştırdığı vasıflar, ayakta olmakla alakası olmayan vasıflar değil, oturmak ve yatmak gibi ayakta olma eylemiyle çelişen vasıfların uzaklaştırılmasıdır. Konuşur sözcesini مَا قَائِمٌ إِلَّا زَيْدٌ / *Zeyd’den **başka** ayakta olan yoktur.*” şeklinde kurduğunda ise vurguyu tehir edilen mübtada konumunda olan altı çizili sözcüğe vermiş olur. Bu durumda kastettiği, dünyada Zeyd’den başka ayakta olan kimsenin olmaması değil, belirli bir mekanda olmadığı şeklindedir.⁶⁸⁵

Burada dikkat çekilen bir husus, fâil ile mefûlün ikisinin de (إِلَّا)’dan sonraya bırakıldığı kullanımlardır. Fâil ile mefûlün (إِلَّا)’dan sonra kullanıldığı sözcelerde vurgu (إِلَّا)’dan sonraki ilk sözcük üzerinde olur. Konuşur, مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرُو زَيْدًا / *Zeyd’i **Amr**’dan **başkası** dövmemiştir.*” dediğinde vurgu fâil olan Amr’ın üzerinde olacağı için *Döven başkası değil sadece Amr’dır.* demeyi kasteder. Ancak konuşurun kastı, dövülenin başkası değil sadece Zeyd olduğunu söylemekse sözcesini مَا ضَرَبَ إِلَّا زَيْدًا عَمْرُو / *Amr*

⁶⁸³ er-Ra’d 13/40.

⁶⁸⁴ Cürcânî, *Delâilü’l-Î’câz*, 345.

⁶⁸⁵ Cürcânî, *Delâilü’l-Î’câz*, 346.

Zeyd'den başkasını dövmemiştir. şeklinde kurar.⁶⁸⁶ Cürcânî, bu tarz cümlelerin dilciler tarafından iç içe geçmiş iki cümle gibi yorumlandıklarından bahseder. Yani konuşur sanki kimin dövüldüğünü muhatabından saklayarak “مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرُو” / *Ancak Amr dövdü.*” demiş, ardından muhatabının *Kimi dövdü?* diye sorması üzerine *Zeyd'i dövdü.* diye cevap vermiş gibidir.⁶⁸⁷

Belâgatta kasr üslubuyla kurulan cümlelerin öğeleri arasında konuşurun kastına göre takdim ve tehir yapılmasının incelenmesi, konuşurun söylemdeki niyetinin ve kastının incelendiği edimbilimin analizleriyle örtüşmektedir. Nitekim edimbilim, bir sözcede konuşurun ne kastettiğiyle ilgilenmektedir. Yine Cürcânî'nin, (مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرُو) ve (مَا ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُو) sözceleri arasındaki ince ayrıma değinmesi söylemin konuşurun kastına göre farklı kurulduğuna dikkat çekmektedir. “مَا ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُو” / *Zeyd'i sadece Amr dövdü.*” sözcesinde Amr'a ait kılınan şey “dövme eylemi” değil, “Zeyd'i dövme” eylemidir. Eğer konuşur, fiili özel bir mefûle ait kılmak istiyorsa fâili söylemeden önce mefûlü söyleyerek fiili mefûle geçişli kılar. Böylelikle Zeyd'i dövme eylemini, Amr'a ait kıldığını muhatabına bildirmiş olur. Konuşur, fiili mefûle geçişli kılmadan “مَا ضَرَبَ” / *Amr'dan başkası dövmedi.*” dediğinde ise muhatap konuşurun, Amr'dan başka kimsenin kimseyi dövmediğini ve dövülen her kimse hepsini Amr'ın dövdüğünü anlatmak istediğini zanneder.⁶⁸⁸

Kasr üslubu bu özellikleriyle edimbilimsel önvarsayımlar meydana getirmektedir.⁶⁸⁹ Bu önvarsayımlar bazen eylemin gerçekleştiğine, bazen eylemin kimin tarafından gerçekleştiğine ve eylemden etkilenen öğeye dair ya da eylemin nasıllığına dair önvarsayımlardır. Ayrıca “مَا شَاعَرَ إِلَّا زَيْدٌ” / *Şair sadece Zeyd'dir.*” sözcesinin şairlikle vasıflanan birinin varlığına dair bir önvarsayım taşıması gibi sıfatın mevsûfa ve mevsûfun sıfata kasrında, vasma ve onunla vasıflanan birilerinin varlığına dair önvarsayımlar meydana getirmektedir.

Belâgatçılar, kasr üslubunu hem konuşurun maksadına hem de dinleyicinin durumuna göre incelemişlerdir. Dinleyicilerin farklı inançları ve durumları göz

⁶⁸⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 344.

⁶⁸⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 350.

⁶⁸⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 350.

⁶⁸⁹ Halîfe, *el-İftirâdu'l-Musbak*, 179.

önünde bulundurulur, zan veya tereddüt yaşayan, hatalı düşüncesinde ısrar eden ya da bir konuda bilgi sahibi olan dinleyiciler açısından kasr üslubunu tahlil etmişlerdir. Bu tahlillerde, belâgatçılar, konuşurun şu hedeflerine odaklanmışlardır: Dinleyicinin inancını değiştirmek, tereddütünü gidermek, zannını kesin bilgiye çevirmek, hatasından döndürmek ve bilgi sahibi kılmak. Bu incelemeler, dinleyicinin durumunun çeşitlenmesiyle konuşurun maksatlarının da farklılaştığını gösterir. Dolayısıyla kasr üslubu üzerine yapılan tahliller, sadece dilbilimsel değil, aynı zamanda edimbilimsel analizlerdir. Çünkü kasr üslubu, konuşurun mesajını iletirken dinleyicinin halini, inançlarını ve algısını dikkate alarak biçimlenir, bu da dilin nasıl kullanıldığını anlamak açısından önemli bir yön taşır.

2.2. MEÂNÎ İLMİNDE İNŞÂ CÜMLENİN EDİMBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ

Arap kelimasında cümlenin diğer çeşidi de inşâ cümlesidir. İnşâ, haber cümlesinden farklı olarak doğru ve yalan ihtimali olmayan cümledir. İnşâ cümlesi için “talep” kavramını kullanan Sekkâkî talebi, *“talep edilen bir şeyin varlığına gereksinim duyar. Ve aynı zamanda talep edilen şeyin talep etme esnasında meydana gelmemiş olmasına da gereksinim duyar.”* şeklinde açıklar.⁶⁹⁰

Arap dilciler, haberle inşâyı ayırırken farklı ölçütler kullanmışlardır. Onlar ilk aşamada “doğru ve yalana ihtimali” ölçütü, ikinci aşamada “harici nisbetin uygunluğu” ölçütü, üçüncü aşamada ise “harici nisbetin bulunması” ölçütüne dayanmışlardır. İnşâda dayandıkları ölçüt ise, haberde aranan harici nisbetin ve doğru ve yalana ihtimalinin olmamasıdır.⁶⁹¹ Arap belâgatçılarından Teftâzânî’nin haber ve inşâ tanımında, bu farklılık açıkça gözüktür: *“Bir cümlenin nisbetinin kendisine olumlu veya olumsuz olacak şekilde mutabık haricî bir varlığı varsa ya da biri olumlu diğeri olumsuz olacak şekilde mutabık değilse bu cümleye haber cümlesi denilir. Aksi takdirde cümlenin nisbetinin harici bir varlığı yoksa bu cümleye inşâ cümlesi denilir.”*⁶⁹²

⁶⁹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 302.

⁶⁹¹ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-‘Arab*, 223.

⁶⁹² Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 171.

Cürcânî ve İbnü'l Esîr, talep konusuyla doğrudan ilgilenmemiştir. Onlarda haber ve talep/inşâ şeklinde bir ayrım görülmez. Ancak inşâ üsluplarından istifhamda, takdim ve tehir gibi konuların belirli makamlarda gerçekleşen hükümleriyle ilgilenmişlerdir.

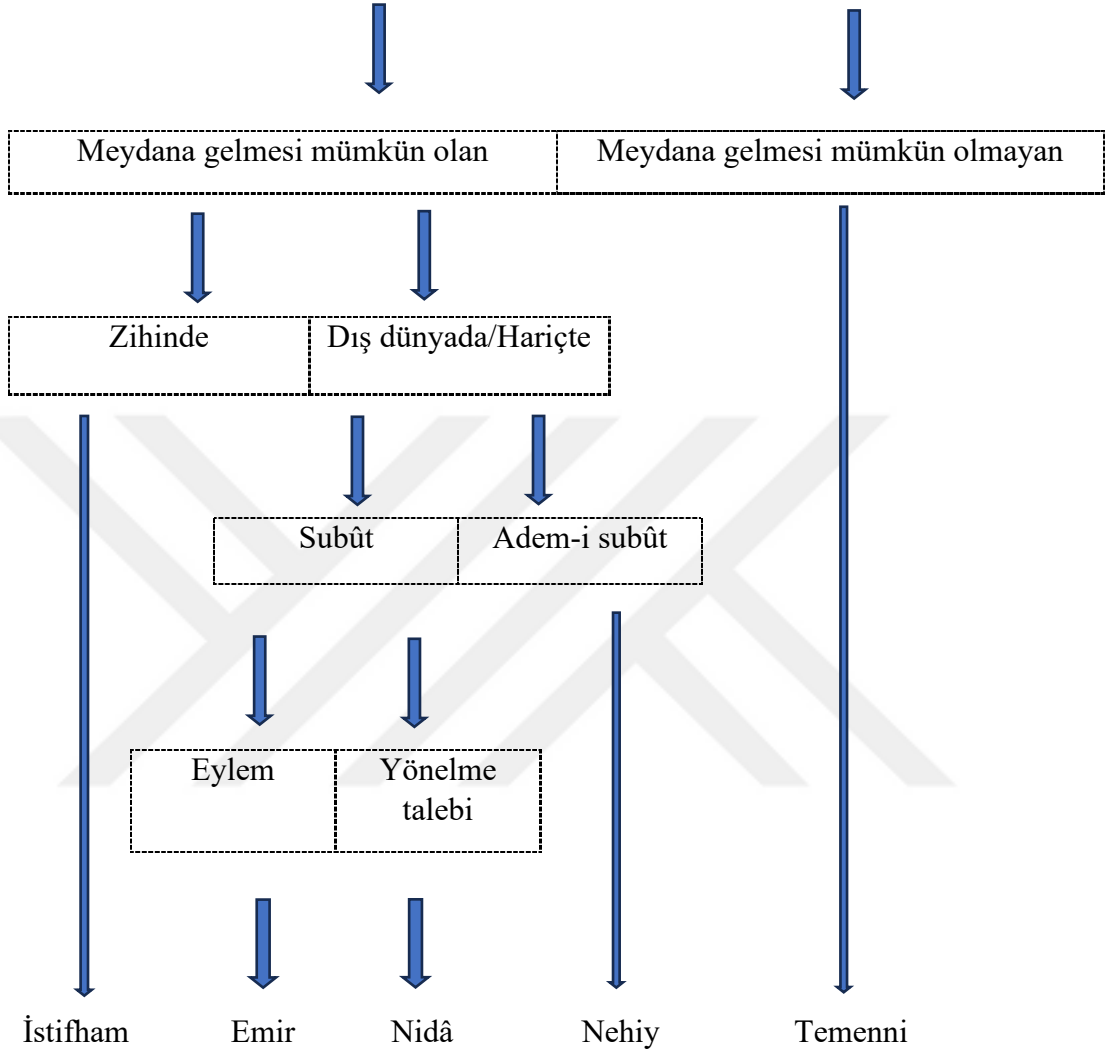
Austin'in inşâ ettiği Searle'ün ise geliştirdiği edimbilimsel söz edimleri olgusunu bir çok modern araştırmacının vurguladığı gibi belâgat ilminde “haber ve inşâ” konuları karşılamaktadır.⁶⁹³ Nitekim Ahmed Mütevekkil, kadim Arap dil düşüncesinin Austin'in saptayıcı (constative) ve edimsel (performative) sözcelemeler dualitesine çok benzeyen haber ve inşâ dualitesini içerdiğini söyler. O, bu görüşünü haber ve inşâ konusunda belâgatçıların tarifine dayandırır. Şöyleki; haber cümlesi, doğru ve yalan ihtimali taşıyan cümleyken inşâ cümlesi, onda şu iki özelliğin sağlandığı cümledir: ilki, “doğru ve yalan ihtimali taşımaması” ikincisi, “anlamının, o söz söylenir söylenmez gerçekleşmesi”.⁶⁹⁴

“Edimsel” terimi, dilsel bir ifadenin, sadece bilgi aktarmakla kalmayıp aynı zamanda bir eylemi gerçekleştirdiği anlamına gelir. Bu bağlamda, “edimsel söylem”, bir ifadenin hem anlam hem de bir eylem barındırdığını ifade eder. Arap belâgatında inşâ cümlelerinde edimbilimsel söylem/edimsel söylemler temenni, istifham, emir, nehiy ve nidâ üsluplarıyla karşımıza çıkmaktadır.

⁶⁹³ Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 49.

⁶⁹⁴ Nahle, *Âfâku Cedîde fi'l-Bahsi'l-Lugavî'l-Mu'âsir*, 85; Bûcâdî, *Fî'l-Lisâniyyâti't-Tedâvüliyye*, 201.

TALEP⁶⁹⁵



Sekkâkî inşâ/talep üslubunu ikiye ayırır:⁶⁹⁶

1. Talep edilen şeyin meydana gelmesi mümkün olan bir şey olmasına ihtiyaç duymayan; temenni üslubu
2. Talep edilen şeyin meydana gelmesi mümkün olan bir şey olmasına ihtiyaç duyan; istifham, emir, nehiy ve nidâ üslubu

⁶⁹⁵ Tablo, söz konusu eserden alıntı yapılarak tarafımızca Türkçe'ye uyarlanmıştır. bkz: Hâlid Mîlad, *el-İnşâ fî'l-'Arabîyye Beyne't-Terkîbi ve'd-Delâle -Dirâse Nahviyye Tedâvuliyye-* (Tunus: el-Müessesetu'l-'Arabîyyetu li't-Tevzî', 2001), 333.

⁶⁹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 302.

Ayrıca talep edilen şeyi var olup olmaması açısından ikiye ayırır:

1. Bir tasavvurun var olması
2. Bir tasavvurun var olmaması

Daha sonra bu ayrımı da zihnî ve haricî olması açısından altıya ayırır:⁶⁹⁷

1. Zihinde bir tasavvurun var olması
2. Zihinde bir tasdikın var olması
3. Zihinde bir tasavvurun var olmaması
4. Zihinde bir tasdikın var olmaması
5. Hariçte bir tasavvurun var olması
6. Hariçte bir tasavvurun var olmaması

İnşâ üsluplarından emir, nehiy ve nida üslubu, bir şeyin dış dünyada meydana gelmesini talep etmek içindir. Nehiy, bir tasavvurun dış dünyada meydana gelmemesinin talep edilmesini ifade eder. Konuşurun hareket eden muhatabına *Hareket etme!* diyerek dış dünyada hareketin var olmamasını istemesi gibi. Emir ve nidâ ise bir tasavvurun dış dünyada meydana gelmesinin istenmesini ifade eder. Konuşurun, oturan muhatabına *Kalk!* diyerek dış dünyada kalkma eyleminin gerçekleşmesini talep etmesi ya da *Ey Zeyd!* deyip muhatabına seslenerek yönelme eylemini gerçekleştirmesini talep etmesi gibi. Sekkâkî, istifham üslubundaki talebin, emir, nehiy ve nidâ üsluplarındaki talepten farklı olduğunu vurgular. Ona göre, istifham, bir şeyin zihinde var olmasını talep ederken, diğer üsluplar dış dünyada bir şeyin gerçekleşmesini talep eder. Başka bir ifadeyle, istifhamda konuşan kişi, dış dünyada var olan bir şeyin zihninde doğru bir şekilde yansımalarını ister. Emir, nehiy ve nidâda ise konuşan, önce kendi zihninde bir tasavvur oluşturur, ardından bu tasavvurun dış dünyada gerçekleşmesini talep eder. Bu durum, istifhamda dış gerçeklikten zihne doğru bir bilgi akışı olduğunu; emir, nehiy ve nidâda ise zihinden dış gerçekliğe doğru bir talep akışı olduğunu ortaya koyar. İstifhamda, konuşan kişi mevcut bir durumu anlama çabasıyla dış dünyadan zihnine bilgi çekerken, emir, nehiy ve nidâda kişi, zihninde oluşturduğu bir durumu dış dünyada gerçekleştirmeyi talep eder.⁶⁹⁸

⁶⁹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 302-303.

⁶⁹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 304.

Temenni, istifham, emir, nehiy ve nidâ şeklindeki inşa üsluplarını Austin, bir sözcenin sadece bildirme ve betimleme görevinin olmadığını aynı zamanda bir eylem gerçekleştirdiğini ifade eden “edimsel” olarak isimlendirir.⁶⁹⁹ Bu açıdan Arap belâgatındaki inşâ üslupları, edimbilimde Austin’in inşa edip Searle’ün geliştirdiği söylem teorisiyle ilişkilendirilir. Bu inşa üslupları hakiki manalarında kullanıldıklarında edimsel *doğrudan söz eylemler* ortaya çıkarken, hakiki manalarında kullanılmazlarsa muktezâ-yı hâle uygun olarak *dolaylı söz eylemlere* dönüşürler. Ayrıca bu inşâ üslupları, kullanım şartlarından biri ihlal edildiğinde edimbilimsel sezdirim olgusu ortaya çıkar. Böylelikle kullanıldıkları bağlama göre çeşitli edimsel özellik gösterirler.⁷⁰⁰

İnşâ üslubunun ilk çeşidi, talep edilen şeyin meydana gelmesi mümkün olmayan ya da gerçekleşmesi çok zor olan, temenni üslubudur.

1.2.1. Temenni

Arapçada “keşke” anlamında (لَيْتَ) sözcüğüyle yapılan temenni üslubu, geçmiş zamanda gerçekleşmemiş bir fiilin, aklın imkansızlığına hükmetmesine rağmen yine de geçmiş zamanda gerçekleşmesini istemeyi ifade eder. Bir dilek ya da özlem ifade eder. Örneğin, konuşurun gerçekleşmeyeceğini bile bile “لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ” *Keşke gençlik dönseydi.*” demesi gibi. Temenni üslubunda, talep edilen şeyin gerçekleşmesinin imkanı olmadığı için -gençliğin geri dönme imkanının olmadığı gibi- konuşurda talebin gerçekleşeceğine dair bir ümit ve beklenti yoktur.⁷⁰¹

Temenni edatının kullanıldığı yukarıdaki sözcede, (لَيْتَ) gerçek manasında kullanıldığı için edimbilimsel doğrudan söz eylem ifade ederken; temenni üslubunun şartları ihlal edilerek bağlamdan sezilen başka bildirişim gayelerine de delalet ettiğinde dolaylı söylem ifade edebilir. Örneğin, konuşur gerçekleşmesine ümidi olmadığı bir konuda, muhatabından onunla konuşmasını talep ederek “لَيْتَكَ تُحَدِّثُنِي” *Keşke bana anlatsaydın.*” şeklinde bir söylemde bulunduğu sözce temenni manasından

⁶⁹⁹ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 2020, 44.

⁷⁰⁰ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 160.

⁷⁰¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 303.

çıkarak hal karinesi vasıtaıyla “istek” manası ifade eder.⁷⁰² Böylelikle konuşur temenni üslubunu gerçek anlamı dışında kullanarak isteğini sezdirmiş olur. Bir başka ifadeyle bu cümle: “Yapılacak bir şey yok ama bana yine de anlat” anlamındadır. Bu da temenni üslubunda edimbilimsel sezdirim olgusunun boyutlarını gösterir. Sekkâkî bu analiziyle sezdirim yoluyla harfî manalardan ikincil manalara geçerken makamsal sezdirimden bahsetmiştir. Nitekim verdiği örnekte konuşan kişi, artık gerçekleşme umudu kalmamış bir durumda arkadaşından onunla konuşmasını talep etmektedir. Ancak temenni üslubuyla kurulmuş olmasına rağmen, gerçek anlamda bir temenniyi ifade etmediği için temenninin şartlarından biri ihlal edilmiştir. Böylelikle sözce yeni makama yani istek makamına uygun olduğu için asıl manasından çıkmıştır.⁷⁰³

Dolayısıyla makam, dolaylı ve dolaysız söz eylemlerin anlaşılmasında zaruridir. Bu fiiller hakiki manada kullanıldıklarında, söylemin makamıyla aralarında uygunluk bulunur. Ancak bu söz eylemler asıl manalarının dışında kullanıldıklarında uyumsuzluk meydana gelir. Bu da edimbilimsel sezdirimi doğurur.⁷⁰⁴

Sekkâkî, tereccî edatı olan “umulur ki, belki, muhtemel ki” gibi anlamlara gelen (لَعَلَّ)’nin de temenni anlamında kullanıldığından bahseder. (لَعَلَّ), temenni edatı olan (لَيْتَ)’nin aksine gerçekleşmesi imkan dahilinde olan bir şeyin talep edilmesini ifade etmesine rağmen bazı kullanımlarda temenni de ifade edilebilir. Eğer konuşur gerçekleşmesi uzak bir ihtimali kastederek, “لَعَلِّي سَاحُجٌ فَأُزَوِّدَكَ” *Belki hacca gelir de seni ziyaret edebilirim.*” şeklinde bir söylemde bulunursa aslında söylemek istediği, *Keşke hacca gelip seni ziyaret edebilsem.* manasında temenni ifadesidir.⁷⁰⁵ Temenni ifade ettiğine dair sözcedeki hal karinesi, söylemin muhabbet cihetiyle söylenmiş olmasıdır.⁷⁰⁶ Nitekim temennide, temenni edilen şeyin gerçekleşmesindeki arzusun boşa çıkması durumu en önemli ölçüttür. Bununla birlikte arzu edilen şeye karşı muhabbet şartını taşıması da gerekir.⁷⁰⁷

⁷⁰² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 304.

⁷⁰³ Ahmed el-Mütevekkil, *el-Hitâb ve Hasâisu’l-Lugati’l-‘Arabiyye* (Rabat: Dâru’l-Emân, 2010), 50.

⁷⁰⁴ Rukbî, *min’el-Belâga ilâ’t-Tedâvuliyye*, 87.

⁷⁰⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 305.

⁷⁰⁶ es-Sahbî Hedevis, *el-Înşâ bi’l-Kavl: Mukârabe Nahviyye Tedâvuliyye li’l-Evâmir ve’n-Nevâhî A’mâlen Lugaviyye* (Ürdün: Dâru Küñûzu’l-Ma’rife, 2016), 77.

⁷⁰⁷ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-‘Arab*, 116.

Temenni üslubu, konuşanın içinde bulunduğu istek ve arzu durumunu dışa vurduğu ifadeler olduğundan, Searle'ün edimsöz edimlerini sınıflandırmasına göre *dışavurucular* (expressives/البوحيات) kategorisine girer.⁷⁰⁸ Dışavurucular, konuşanın duygularını, arzularını veya hislerini ifade eden söz edimleridir. Bu bağlamda, temenni ifadeleri de konuşanın iç dünyasını yansıttığı ve kişisel istek ya da duygularını ortaya koyduğu için bu sınıflandırmaya uygun düşmektedir.

1.2.2. İstifham

Bir şeyin zihinde var olmasını talep etmeyi ifade eden istifham üslubu, talep edilen şeyin gerçekleşmesinin mümkün olduğu ikinci talep çeşidindendir. Zihinde oluşması istenen şey ya bir şeyin başka bir şeye isnad edilmesiyle ilgili bir hüküm olur ki bu tasdik olarak adlandırılır, ya da isnad ile ilgili bir hüküm olmaz ve bu tasavvur olarak bilinir.⁷⁰⁹ Yani tasdik, zihinde iki şeyin birbiriyle ilişkili olduğu ya da olmadığına dair bir yargıya ulaşmaktır, tasavvur ise, bu iki şey arasında bir yargı olmaksızın sadece bir kavramın tasarlanması ve sorulmasıdır.

Sekkâkî istifham edatlarını tasdik ve tasavvur talebi açısından üçe ayırır:

- Hem tasavvur hem tasdik talep etmek için:

Hem tasavvur hem tasdik talep etmek için kullanılan soru harfî (i)'dir.⁷¹⁰ Tasdik talebinde, bir konu hakkında soru soran kişi, muhatabına kendi düşüncesinin doğru olup olmadığını onaylatır. Örneğin, “أ/ جاءَ عليّ؟” *Ali geldi mi?*” sözcesinde konuşur, Ali'nin gelip gelmediğini onaylatmak ister. Tasavvur talebinde ise konuşur, “أ/ عليّ جاءَ؟” *Ali mi geldi Ahmet mi?*” sözcesiyle gelenin kim olduğu hususunda bir tereddüt içerisinde ve hangisinin geldiğini muhataba sorarak öğrenir.

Bu açıdan tasdik ve tasavvur arasında fark vardır. Tasavvurda konuşurun zihni, hakkında soru sorulan şey konusunda herhangi bir fikirden yoksundur. Tasdikte ise, konuşurun hakkında soru sorulan meselede zihninde ön bir fikri vardır. Belâgatta, konuşurun zihninde bir bilginin bulunup bulunmaması, Searle'ün soru üslubunda ileri

⁷⁰⁸ Searle, *Söz Edimleri*, 50; Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 83.

⁷⁰⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 303.

⁷¹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 308.

sürdüğü “hazırlayıcı koşullar” (conditions preparatoires) olarak tanımladığı duruma karşılık gelir.⁷¹¹

- Sadece tasdik talep etmek için:

Sadece tasdik talep etmek için kullanılan soru harfi (هَلْ)’dir. Bu soru harfi sadece hükmün bilinmediği sözcelerle kullanılabildiği için “هَلْ حَصَلَ الْإِنْطِلَاقُ؟/ *Ayrılma gerçekleşti mi?*” derken sözce (هَلْ) soru işareti ile kurulabilmekte ancak “هَلْ عِنْدَكَ عَمْرُو أَمْ؟/ *Amr mı yanında yoksa Bısr mı?* şeklinde hükmün bilindiği sözceler (هَلْ) soru işaretiyle kurulamamaktadır.⁷¹²

- Sadece tasavvur talep etmek için:

Sadece tasavvur talep etmek için kullanılan soru edatları ise “nedir?” anlamında (مَا), “kim?” anlamında (مَنْ), “hangi?” anlamında (أَيُّ), “kaç?” anlamında (كَمْ), “nasıl?” anlamında (كَيْفَ), “nerede?” anlamında (أَيْنَ), “nasıl ve nereden?” manasında (أَنَّى), “ne zaman?” manasında (مَتَى) ve (أَيَّانَ)’dir. bu soru edatları sırasıyla bir şeyin cinsini ve vasfını sorma, akıl ve ilim sahibinin cinsini sorma, müşterek iki şeyi birbirinden ayırma, bir şeyin miktarını sorma, bir şeyin ya da kimsenin halini sorma, mekanı sorma ve zamanı sorma kastıyla kullanılırlar.⁷¹³ Örneğin, konuşur “مَنْ جِبْرِيلُ/ *Cebrail kimdir?*” şeklinde bir soru yönelttiğinde, *O insan mıdır, melek midir, cin midir?* kastıyla muhatabından o varlığın cinsini öğrenmeyi ister. Ya da “عِنْدِي ثِيَابٌ/ *Yanımda elbise var.*” diyen birisine, “أَيُّ الثِّيَابِ هِيَ؟/ *Hangi elbise o?*” diye sorulduğunda muhataptan o elbiseyi diğerlerinden ayırt etmesini sağlayacak bir sıfat söylemesi istenilir.⁷¹⁴

Dil bilimci Levinson’a göre istifham cümleleri de, bildiri cümlelerindeki gibi önvarsayım doğurur. Evet ya da hayır cevabını gerektiren tasdikî soru cümleleri, iki cevabın da mümkün olduğu tercihli yapısıyla boş önvarsayım meydana getirirken; tasavvurî soru cümleleri ise, soru sözcüğünün yerine koyulacak uygun bir şey elde edilen sorulardır. “Kim” soru edatının yerine “herhangi biri”, nerede soru edatının

⁷¹¹ Searle, *Söz Edimleri*, 149; Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-’Arab*, 114.

⁷¹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 308-309.

⁷¹³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 310-313.

⁷¹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 311-312.

yerine “herhangi bir mekan” ya da nasıl soru edatının yerine “herhangi bir yolla” sözcükleri koyulur.⁷¹⁵ Örneğin, yukarıda bahsedilen “هَلْ حَصَلَ الْإِنْطِلَاقُ؟” *Ayrılma gerçekleşti mi?*” şeklindeki tasdikî soru sözcüğü, soru soran kişinin, bir ayrılmanın gerçekleşeceği önvaryayımını içerirken; “مَنْ جَبْرَيْلُ؟” *Cebrail kimdir?*” şeklindeki tasavvurî soru sözcüğü, *Cebrail olarak adlandırılan bir varlık var* önvaryayımını içerir. Aynı şekilde “أَيُّ الثَّيَّابِ هِيَ؟” *Hangi elbise o?*” sözcüğü de dinleyici tarafından nasıllığı bilinmeyen bir elbisenin varlığı konusunda önvaryayım içerir.

Yule, soru cümlelerinde önvaryayımın, genellikle hakkında soru sorulan bilgide olduğunu ifade ederken, tasavvurî soru cümleleriyle tasdikî soru cümlelerindeki önvaryayım arasındaki farka değinir. Ona göre yukarıdaki gibi *Cebrail kimdir?* gibi tasavvurî soru cümleleri Cebrail’in varlığı konusunda doğru kabul edilen bir önvaryayım içerirken, *Ayrılma gerçekleşti mi?* gibi tasdikî soru cümlesi ise, ayrılığın henüz gerçekleşip gerçekleşmediğine dair kesin bir bilgi olmadığı için doğruluğu garanti edilemeyen ancak doğruluğunun bağlamla bilinebileceği önvaryayım kapsamında olduğunu belirtir.⁷¹⁶

Sekkâkî, önvaryayım doğuran bu soru edatlarının asli manalarından çıkıp başka manalar edinmeleri üzerinde durur. Soru harfleri ve edatları, bazı hal karineleri sebebiyle sözceye küçümseme, aşağılama, şaşırma, çirkin görme, tehdit etme, garipseme, kınama, azarlama, inkar etme, yalanlama, pekiştirme, dikkat çekme, yavaş davranıldığını ifade etme gibi anlamlar katabilir. Sekkâkî, bu manaları örnek cümle ve ayetler üzerinde inceler. Örneğin; konuşurun küçümseme ve aşağılama kastıyla “مَا هَذَا؟” *Bu da ne?*”, “مَنْ هَذَا؟” *Bu da kim?*” demesi gibi. Ya da Süleyman’ın (a.s) şaşırma ifadesi olarak, مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ “*Nasıl oldu da Hüdühüd’ü göremiyorum*”⁷¹⁷ demesi gibi.⁷¹⁸

Yine, كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ “*Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah’ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz?*”⁷¹⁹ ayetinde (كَيْفَ) soru edatı muhataba garipseme, çirkin görme, kınama ve şaşırmanın ifade edilmesi kastıyla kullanılmıştır. Sekkâkî,

⁷¹⁵ Levinson, *Pragmatics*, 184.

⁷¹⁶ Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, 56.

⁷¹⁷ en-Neml 27/20.

⁷¹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 314.

⁷¹⁹ el-Bakara 2/28.

Allah'ı inkar etme durumunun Allah'ı bilme ya da bilmemeyle alakalı olması sebebiyle ayetin bağlamında, *Allah'ı bildiğiniz halde mi inkar ediyorsunuz yoksa bilmediğiniz halde mi inkar ediyorsunuz?* manasının doğurduğunu söyler. Bununla birlikte ayetteki *Siz ölüydünüz sonra Allah'ın size hayat vermesiyle canlandınız.* söylemiyle inkar, akıl sahibi bir kişiden uzak olması gereken bir şey konumuna indirgenmiştir. Böylelikle onları ölüyken hayat sahibi kılını inkar etmeleri garipsenecek bir durumu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla *Nasıl inkar edebiliyorsunuz?* sorusuyla onların inkarlarını çirkin görme, akılları varken inkar etmelerine şaşırma ve bu hallerini kınama ifade edilmiştir.⁷²⁰

Yine, *أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ* “Benim ortaklarım olduğunu iddia ettiğiniz tanrılar şimdi **nere**de?”⁷²¹ ayetinde (أَيْنَ) soru edatı hakiki manasında müşriklerden Allah'a ortak koştukları kişilerin nerede olduğunu sorup öğrenme anlamının dışına çıkarak, muhataplarının yardım bekledikleri bir anda, onlara yardım edeceklerini iddia ettikleri tanrılarının olmayışıyla zelil kılındığı esnada kınama gayesi güdülmüştür.⁷²²

Yine, *فَإِن تَذَهَبُونَ* “Öyleyse **nereye** gidiyorsunuz?”⁷²³ ayetinde Allah, (أَيْنَ) sorusuyla muhataplarının delalette olduklarına dikkat çekmektedir.⁷²⁴

Yine, konuşur muhatabının söylediğini inkar etme kastıyla *مَتَى قُلْتَ هَذَا؟/ Bunu ne zaman söyledin ki?* şeklinde bir sözce kurarak (مَتَى) soru edatını hakiki manasından çıkarıp muhatabına *Bunu söylemedin.* manasını kastetmiştir.⁷²⁵

Yine, konuşurun bir durumda yavaş davranıldığını muhatabına bildirmek kastıyla *مَتَى تُصْلِحُ شَأْنِي؟/ Benim durumumu ne zaman düzelteceksin?* şeklinde sözcesini kurduğunda (مَتَى) sorusuyla muhatabından bir zaman öğrenmeyi kastetmez.⁷²⁶

Sekkâkî, hem tasavvur hem tasdik talep etmek için kullanılan (إِ) ile sadece tasdik talep etmek için kullanılan (هَلْ) soru harflerinin de bağlama göre asıl manalarından

⁷²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 314.

⁷²¹ el-Kasas 28/62.

⁷²² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 315.

⁷²³ et-Tekvîr 81/26.

⁷²⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 315.

⁷²⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 315.

⁷²⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 315.

çıkarak temenni, teşvik, çirkin görme, kınama, garipseme, tehdit ve pekiştirme gibi farklı bildirişim gayeleri taşıdığından bahseder:

Örneğin, konuşurun bir şefaatinin varlığını tasdik etme durumunun olmadığı bir makamda, “هَلْ لِي مِنْ شَفِيعٍ؟/ Benim için bir şefaati var mı?” diye sormasından dinleyici, bağlama bakarak söylemden temenni kastedildiğini sezer. Bağlam karinesi, sözceyi soru üslubundan çıkarıp *Keşke bir şefaati olsaydı.* gibi bir manaya götürür.⁷²⁷

Yine, konuşurun, bir iş için gönderdiği ama hala yanında olduğunu gördüğü kişiye “أَمَّا ذَهَبَتْ بَعْدُ؟/ Henüz gitmedin mi?” şeklinde bir soru yöneltmesi muhatabından evet ya da hayır gibi bir cevap bekleme gayesi taşımaz. Konuşur muhatabın gitmediğini gördüğünden dolayı onun gitmekte geciktiğini ifade etmek ve bu hususta onu teşvik etme kastını taşımaktadır.⁷²⁸

Yine, konuşurun, ona gelen birine “جِئْتَنِي؟/ Bana mı geldin?” şeklinde soru yöneltmesi, muhatabın gelişini gördüğünden dolayı ona hakiki bir soru yöneltme kastı taşımaz. Söylemin bağlamı, soruya sözceyi pekiştirme manası verir.⁷²⁹

Yine, konuşurun, babasına eziyet eden kişiye “تَفْعَلُ هَذَا؟/ Böyle mi davranıyorsun (babana)?” diye soru sorması, eziyeti bilmesinden ötürü eziyetin varlığını tesbite yönelik değildir. Aksine konuşurun, muhatabına *Bu eylemi doğru buluyor musun?* gibi bir anlam kastederek yapılan işi çirkin görme manası kastedilmektedir.⁷³⁰

Sekkâkî, istifham üslubuyla pekiştirme ve çirkinlik ifade etmek için (İ) soru harfiyle kurulan sözcelerden bahsederken, konuşurun gerçekleştiğini bildiği bir eylem konusunda muhataba soru yöneltildiğinde -takdim ve tehir üslubunda da bahsedildiği üzere- soru harfinden sonra gelen sözcüğün pekiştirilmesinden de söz eder. Örneğin, konuşur bilgisi olduğu halde “ضَرَبْتَ زَيْدًا؟/ Zeyd'i dövdün mü?” sorusuyla dövme eylemini, “أَنْتَ ضَرَبْتَ زَيْدًا؟/ Zeyd'i sen mi dövdün?” sorusuyla eylemi yapan kişiyi yani

⁷²⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 304.

⁷²⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 304.

⁷²⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 305.

⁷³⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 305.

özneyi ve “زَيْدًا ضَرَبْتَ؟” / *Zeyd’i mi dövdün?*” sorusuyla da nesneyi pekiştirmeyi ve çirkin görmeyi kasteder.⁷³¹

Bir sözcenin asli manası, dilbilgisel manasıdır. İkincil manası ise, konuşurların durumuna göre makamsal ve bağlamsal yani edimbilimsel manasıdır. Dolayısıyla ilk mana nahiv, sarf, irab ve sözlük manasıyken buna konuşur, dinleyici, mekan, zaman ve kasıtlar eklenerek belli bir makamda gerçekleştiğinde ikincil manaları elde ederler.⁷³² İstifhamın ilk dilbilgisel manası soru anlamıdır. Azarlama, kınama, inkar gibi diğer manalar, konuşurun muhatapla ilişkisiyle bağlantılı çeşitli koşulların ve belirli makamların bilinmesiyle belirlenebilecek edimbilimsel manalardır.⁷³³

Söylemin, farklı manalar ve gayelere göre kısımlandırılması konuşura ve kastına, dinleyici ve yorumuna, makama ve bağlamına göre farklı söylem koşullarına dayanır. Bunlar arap belâgatçılarının çokça önem verdiği edimbilimsel söylem koşullarıdır.⁷³⁴ Belâgat ile dilbilim ve edimbilim araştırmaları, konuşma tarafları arasındaki bildirişimin gerçekleşmesi, konuşurun maksadının anlaşılması ve söylemin doğru bir şekilde yorumlaması için makama riayet etme konusunda ortak paydada buluşurlar. Bununla birlikte Searl’ün edimbilim araştırmalarında, harfî mana ve bağlamsal manadan bahsetmesi belâgatçıların da sözceyi nahivsel mana ve makamsal mana açısından incelemeleri, belâgat ve edimbilimin mananın tasnifinde de buluştuklarını gösterir.⁷³⁵

İstifhamın hakiki manasında kullanılma şartları; sorulan şeyin talep anında meydana gelmiş bir şey olmayıp gelecekte var olması, muhatapın sorulan soruya cevap verebilecek imkanı olması ve soru soran kişinin sorunun hakikatini istemesidir. Çeşitli bildirişim vazifelerini gerçekleştiren istifhamın bu şartları taşıyarak hakiki anlamda kullanılması, edimbilimsel açıdan doğrudan söz eylem kategorisine girer. Sekkâkî’nin üzerinde durduğu, istifhamın bu şartları ihlal edildiğinde hakiki manasından uzaklaştığı kullanımlarda ise istifham edatlarının çeşitli edimbilimsel gayeler taşıdığı

⁷³¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 315.

⁷³² Hâlid Milad, *el-İnşâ fi’l-‘Arabiyye Beyne’t-Terkîbi ve’d-Delâle -Dirâse Nahviyye Tedâvuliyye-* (Tunus: el-Müessesetu’l-‘Arabiyyetu li’t-Tevzî’, 2001), 389.

⁷³³ Milad, *el-İnşâ fi’l-‘Arabiyye Beyne’t-Terkîbi ve’d-Delâle*, 415.

⁷³⁴ Bûcâdî, *Fî’l-Lisâniyyâti’t-Tedâvüliyye*, 207.

⁷³⁵ Hedevî, *el-İnşâ bi’l-Kavl*, 92.

görülmektedir. Bu çeşitli gayeler hedeflenerek farklı manalarda kullanıldıklarında ise dolaylı söylem meydana getirirler.⁷³⁶

Belâgatta istifhamın hakiki manasından uzaklaşması üzerine yapılan tahliller, Searle'ün yemek sırasında birinin diğerine *Tuzu uzatabilir misin?* şeklinde yönelttiği soru örneği üzerine yaptığı tahlillerle benzerlik arz eder. Nitekim Searle, *Tuzu uzatabilir misin?* sorusunun “evet/hayır” şeklinde cevaplanmasını gerektiren *Tuzu uzatmaya güç yetirebilir misin?* anlamının değil dolaylı söylem olarak “rica” anlamının kastedildiğini ifade eder.⁷³⁷ Bu açıdan Sekkâkî de “evet/hayır” cevabının beklenilmediği, dinleyiciye dolaylı manaların kastedildiği sözcelerden (إِ) ve (هَلْ) harfleriyle yöneltilen sorularda bahseder.

Sekkâkî, yukarıda verdiği örneklerle söylemin bağlamına riayetle sezdirilen manalardan bahsetmektedir. Sözcelerde bir gayeden başka bildirişim gayelerine geçiş makama göre belirlenmiştir. Dolayısıyla Sekkâkî'nin makamdan istifade ederek sezdirim olgusunu istifham cümlelerinde de işlediği görülmektedir. Bu örneklerde, söylemdeki bağlam karneleri istifhamın asıl manasında kullanılmasına engel olmaktadır. Bu tahlilleriyle Sekkâkî, edimbilimsel sezdirim olgusunu makamsal sezdirim üzerinden ele almaktadır.⁷³⁸ Belâgatta istifhamın şartlarının ihlal edilip hakiki anlamın dışına çıkılan durumların tahlil edilmeleri, Grice'ın konuşma ilkelerinin ihlal edildiğinde konuşmaya dayalı sezdirim meydana geleceği üzerine yaptığı tahlillerden çok da farklı değildir. Zira konuşmaya dayalı sezdirimde, nasıl dil içi ve dil dışı bağlam aracılığıyla dinleyici çıkarımlarda bulunuyorsa belâgatta şartları ihlal edilen istifhamın kullanımında da dil içi ve dil dışı karneler aracılığıyla manalar dinleyiciye sezdirilmektedir.

Küçümseme, aşağılama, şaşırma, çirkin görme, tehdit etme, garipseme, kınama, azarlama, inkar etme gibi sezdirilen bu edimsel manalara ulaşmak, ancak söylemin yöneltildiği kişinin yaptığı çıkarımsal zihinsel süreçler yoluyla olabilir. Bu çıkarım faaliyeti, mananın üretiminde dinleyiciyi aktif kılar.⁷³⁹ Nitekim dinleyici, söylemden,

⁷³⁶ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 164.

⁷³⁷ Searle, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, 78.

⁷³⁸ Mütevekkil, *el-Hitâb ve Hasâisu'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 50.

⁷³⁹ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 215.

konusurla aralarındaki ortak bilgi, içinde bulundukları yer ve zaman gibi bağlamlara bağlı olarak çıkarımda bulunur.

İstifham, Searle'ün söylemleri taksimine göre “yönelticiler” (directives/التوجيهات) olarak isimlendirilir.⁷⁴⁰ Ancak Searle'ün ölçütlerinde soru edatları için tasavvurî ya da tasdikî şeklinde bir ayrım görülmez.⁷⁴¹ Dolayısıyla belâgat alimlerinin istifham edatları üzerindeki tasavvurî ve tasdikî ayrımının orijinal bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

1.2.3. Emir

Arap dilinde emir ifadeleri, çeşitli biçimbirimlerle oluşturulur. Bunlar arasında (فَعَالٌ), (لِيَفْعَلْ), (إِنْفَعَلْ) gibi vezinler, (صَهْ) gibi isim-fiiller ve (صَبْرًا) gibi emir fiilinin yerine geçen mastarlar yer alır. Konuşan kişi, bu kalıplar aracılığıyla üstünlük (isti'lâ) ilişkisine dayanarak muhataptan bir talepte bulunur. Sekkâkî, emir ifadelerinin hakiki anlamda kullanılabilmesi için konuşanın, muhataptan statü olarak üstün bir konumda olması gerektiğini vurgular.⁷⁴² Sekkâkî'nin bu görüşü, konuşur ve dinleyicinin sosyal statülerinin, sözcenin anlamını belirlemedeki etkisine dikkat çeker. Bu düşünce, edimbilimin üzerinde durduğu “konuşur ve dinleyici arasındaki statü farkı, sözcenin üretilmesi ve yorumlanmasındaki etkisi” meselesiyle ilişkilidir. Konuşur-dinleyici arasındaki statü ilişkisi, özellikle emir, rica ve öneri gibi ifadelerin kullanımında belirleyici olur.

Emir ifadeleri makam itibarıyla üstün birinden sâdır olduğunda hakikî manalarında kullanıldıysa zorunluluk ifade eder. Sekkâkî bu şart sağlanamadığında emir ifadesinin talep ifade ettiğini ve bağlama göre makama uygun manalar kazandığını belirtir.⁷⁴³ Örneğin, rütbesi üstün birinin başka birisi için “كَلِّمْ! / Kalk!” ve “كَلِّمْ! / Kalksın!” gibi emir ifadelerinde bulunması, oturan muhatapın emre uygun olarak kalkma eylemini gerçekleştirmesini zorunlu kılarken; üstünlük kastı olmadığında ise emir, talep ifade edebilir.

⁷⁴⁰ Searle, *Söz Edimleri*, 50.

⁷⁴¹ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 114.

⁷⁴² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 318.

⁷⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 319.

Konuşurun, kendisinden statü bakımından alttaki birine kullandığında emir ifade eden bu kalıplar, statü açısından kendisine eşit birine kullandığında “iltimas” manası taşıırken, Allah için kullanıldığında “dua” manasını ifade ettiğini söyleyen Sekkâkî, makama ve bağlama göre ibâha, tehdit, aciz bırakma ve meydan okuma gibi çeşitli anlamlara geldiğinden bahseder. Onun, emrin asıl anlamından çıkarak ikincil anlamlarına değinmesi, emrin edimsel amaçlarını vurgular.⁷⁴⁴

Searle’ün ölçütlerine göre emrin, dua ve iltimasa dönüşmesinde uygulanabilir ölçüt “hazırlayıcı koşullar”dır.⁷⁴⁵ Searle’e göre konuşurun dinleyicinin üzerinde bir gücü olması emrin hazırlayıcı koşuludur.⁷⁴⁶ O bunu askeriyedeki generalin bir askerden odasını temizlemesini istediği örnekle açıklamıştır. Generalin askerden talebi “emir” olacakken askerin komutandan talebi ise emir değil ancak “talep, öneri ve rica” olabilir.⁷⁴⁷

Arap belâgatçılara göre emrin hakikî manasında kullanılmasının bir diğer şartı ise, talep anında mevcut olmayan bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesini istemektir. Yani konuşur, muhataba kapıyı açmasını emrettiğinde, bu emir hitabından önce kapının açık olmaması, talep edilen kapının açılması emrin muhatap tarafından uygulanmasından sonra gerçekleşmiş olması gerekir. Sekkâkî, emrin asıl kullanımından çıkıp farklı manalarda kullanıldığı şu örnekleri verir:

Örneğin, Allah’a yöneltilen “اللَّهُمَّ اغْفِرْ وارْحَمْ / Allah’ım bağışla ve merhamet et!” sözcesindeki emir ifadeleri, yakarış cihetiyle dua anlamı ifade etmektedir. Bunun yanı sıra konuşurun arkadaşı gibi statü olarak kendisine eşit birisine yönelttiği “افْعَلْ / Yap!” emri ise iltimas ifade etmektedir. Yine konuşur kendisinden izin almak isteyen birisine “جَالِسِ الْحَسَنَ أَوْ ابْنَ سِيرِينَ / Ya Hasan-ı Basrî ile ya İbn-i Sîrîn ile otur!” şeklinde kurduğu sözcesinde emir ifadesi, makam izin makamı olduğu için ibâha manasını ifade eder. Böylelikle emirden kasıt ister *Hasan-ı Basrî ile ister İbn-i Sîrîn ile otur.* manasıdır.⁷⁴⁸

Yine, gücünün yetmeyeceği halde bir şeyi yapabileceğini iddia eden birine konuşurun “افْعَلْ! / Hadi onu yap!” demesinde, imkansızlığı bilindiğinden dolayı

⁷⁴⁴ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-’Arab*, 108.

⁷⁴⁵ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye ‘inde’l-Ulemâi’l-’Arab*, 107.

⁷⁴⁶ Searle, *Söz Edimleri*, 142.

⁷⁴⁷ Searle, *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*, 26.

⁷⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 319.

emredilen şeyin, yerine getirilmesi kastedilmez. Konuşur muhatabını gerçekleştiremeyeceği bu emirle, aciz bırakma ve meydan okuma kastını güder.⁷⁴⁹ Talep anında meydanda olmayan bir şeyin, dış dünyada gerçekleşmesini istemek ve talep edilen kişinin, emri yerine getirecek imkana sahip olması emrin gerçekleşme şartlarındandır. Yukarıdaki örnekte ise emrin gerçekleşme şartlarından biri ihlal edilerek meydana gelmesi mümkün olmayan bir şey istenmiştir. Bağlam karinesinden yola çıkılarak sözcedeki emir, asıl manasına değil sezdirilen ikincil manaya yani meydan okuma ve aciz bırakma manasına gelmektedir.⁷⁵⁰

Yine, efendisine kötü sözler söylediği için cezalandırılan birine konuşurun, “اَشْتَمُ / *Efendine kötü sözler söyle sen!*” demesinden, muhataptan kötü sözler söylemesini isteme manası kastedilmez. Söylemin bağlamından emrin, *Efendine kötü sözler söylediğinde doğuracağı sonuçları bil!* şeklinde bir anlam ifade ederek tehdit anlamı taşıdığı anlaşılır.⁷⁵¹ Söylemin bağlamında zaten kötü sözü söyleme eyleminin meydana gelmiş bir durum olduğunun gözükmesi, emrin talep anında meydana gelmemiş bir şey olma şartının ihlalini doğurmaktadır. Bu da, muhatapı asıl manadan uzaklaşarak ikincil bir anlamı düşünmeye sevk etmektedir.

Emrin, bu örneklerdeki gibi aslî anlamlarından çıkarak sezdirilen ikincil anlamları, konuşurun niyetini ve söylemdeki maksadını içeren hitabî gayeler ve belirli iletişim vazifelerine sebep olan söyleyemdir.⁷⁵² Diğer inşa üsluplarında olduğu gibi emrin asıl manada kullanılmasıyla doğrudan söyleyem meydana gelirken, emrin sezdirilen ikincil manalarıyla dolaylı söyleyem meydana gelmektedir.

Emir üslubunda *kalk!* hitabını duyan kişinin yerinden kalkması gibi muhatapın düşünce ve davranışlarında emre karşı boyun eğme gibi etkiler meydana getirmesi, Austin'in edimselleri ayırdığı etkisöz kategorisine girer. Onun bu ayırımına göre *kalk!* hitabı *söz edimi*, bu hitabın kastettiği kalkma zorunluluğu *edimsöz edimi*, muhatapın kalkma eylemini gerçekleştirerek verdiği tepki ise *etkisöz edimidir*.

Emrin şartlarında “statü” şartının yanı sıra konuşurun emir vermeye ve o eylemi irade etmeye kudretinin de olması gerekir. Searle'ün edimsöz edimlerini

⁷⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 305.

⁷⁵⁰ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 214.

⁷⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 305-306.

⁷⁵² Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 111.

sınıflandırmasına göre emir, dinleyiciyi belirli davranışa yöneltip ona etki etmesi bakımından “yönelticiler” kategorisine girer.⁷⁵³ Austin ise emri bir gücün, hakkın ve nüfûzun kullanılması bakımından “*Erk/kullanım belirticiler/exercitives*” kategorisine alır.⁷⁵⁴

1.2.4. Nehiy

Arap dilinde “yasaklama” ifade eden nehiy üslubunun harfî, cezmeden (لَا)’dır. Sekkâkî bir tasavvurun hariçte/dış dünyada yok olmasını talep etmeyi ifade eden nehiy üslubunda emir üslubunda olduğu gibi “statü” şartı üzerinde durur. Nehiydeki yasaklama da mertebe açısından üstün birisi tarafından meydana geldiğinde zorunluluk ifade etmektedir.⁷⁵⁵ Örneğin, rütbece üstün bir kişinin muhatabına “لَا تَفْعَلْ!/ *Yapma!*” demesinde nehiy, bir eylemi yapmayı yasaklama manası taşıyarak zorunluluk ifade etmesiyle hakikî manasında kullanılmış olur.

Yasaklama manası taşıyan nehiy üslubu, muhatabı bir eylemi yapmaktan vazgeçirmesi ve o eylemi terk etmesini sağlaması açısından edimbilimde doğrudan söz eylem kapsamına girer. Ayrıca emir üslubunda olduğu gibi konuşurun *yapma!* dediğinde muhatapta eyleme devam etmeme etkisi oluşturmaları bakımından doğrudan bir etki meydana getirmesi etkisöz edimi kategorisine girer.

Sekkâkî’nin vurguladığı bir diğer önemli nokta, emir ve nehiyde talebin hemen yerine getirilmesi gerektiği ancak bağlamın talebin gerçekleşmesinde terâhî (gecikme) imkânı tanıyabileceğidir. Sekkâkî bu hususu şöyle örneklendirir: Mesela bir efendi, kölesine kalkmasını ya da oturmasını emrettiğinde ya da bunlardan nehyettiğinde, köleden hemen bu emri yerine getirmesi beklenilir. Yerine getirmediği takdirde kölenin yerilmesi, Sekkâkî tarafından emir ve nehiydeki talep ifadesinin hemen yerine getirilmesi gereken bir talep olduğuna işaret sayılmaktadır.⁷⁵⁶

Sekkâkî’de emir ve nehiy taleplerinin bir kerelik mi yoksa süreklilik mi ifade ettiği, talebin yöneldiği eylemin niteliğine ve bu talebe muhatap olan kişinin durumuna

⁷⁵³ Searle, *Söz Edimleri*, 50.

⁷⁵⁴ Austin, *Söylemek ve Yapmak*, 2020, 162.

⁷⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 320.

⁷⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 320.

göre değişir. Konuşurun, yerinde duran birine “تَحَرَّكْ! / Harekete geç!” veya harekette olan birine “لَا تَتَحَرَّكْ! / Hareket etme!” demesinde talep, bir defaya mahsusken; harekette olan birine “تَحَرَّكْ! / Harekette ol!” ya da “لَا تَسْكُنْ! / Durma!” demesinde ise talep, mevcut eylemin devamına yöneliktir. Sekkâkî, burada harekette olan birine “harekette ol” denmesinin, mevcut bir durumu değil, gelecekte devam etmesi istenen bir eylemi talep etmek anlamına geldiğini vurgular.⁷⁵⁷

Belâgatta nehyin, emir üslubunda olduğu gibi gerçekleşme şartları ihlal edildiğinde hakikî anlamından uzaklaşarak dua, iltimas, ibâha ve tehdit gibi manalarını ifade etmesi üzerinde durulmuştur. Gerçekleşme şartlarının ihlal edildiği nehiy, zorunluluk ifadesinden çıkarak dua vb. anlamlar taşır. Örneğin, konuşurun Allah’a yönelttiği “لَا تَكِلْنِي نَفْسِي / Beni nefsimle başbaşa bırakma!” sözcesindeki nehiy ifadesi, yakarış cihetiyle dua anlamı taşırken; statü açısından kendisine eşit olan muhatabına yönelttiği nehiy ifadesi, iltimas ifade etmektedir. Yine emir üslubunda olduğu gibi izin isteyen muhatap için nehiy, ibâha ifade ederken, eylemin gerçekleşmediğine öfkelenen bir konuşur için nehiy, tehdit ifade eder.⁷⁵⁸ Örneğin, Konuşur emrine itaat etmeyen bir köleye “لَا تَمْتَلْ أَمْرِي! / Emrime itaat etme sen!” dediğinde bu nehyde, zaten mevcut olan bir durum olmasından dolayı, muhatabından emrine itaati terk etmesini talep etme manası kastedilmez. Buradaki nehiy, *Emrimi dikkate alma sen!* gibi bir manaya yönelik tehdit anlamı ifade eder.⁷⁵⁹ Bu örnekte, mevcut olan bir şeyin talep edilmesiyle nehyin gerçekleşme şartı ihlal edilmiştir. Dolayısıyla sözcedeki *itaat etme* ifadesi, nehyi hakikî manasından çıkarak muhataba, tehdit manasını sezdirmektedir.

Emir ve nehyin “bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesi isteği”, “istenilen şeyin henüz mevcut olmayan bir şey olması”, “gerçekleşmesinin mümkün olması” ve “talep edenin mertebe üstünlüğü” şartlarına bağlı kalmamaktan kaynaklanan ihlal ilkesi, edimbilimsel çıkarım ve sezdirim olgusunun temelini oluşturur. Sekkâkî bu çıkarım ve sezdirim olgusunda iki odağa dayanır. Bunlar, sözün gerçekleştiği makam ve sözün aslî manasında gerçekleşme şartlarıdır.⁷⁶⁰

⁷⁵⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 321.

⁷⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 320.

⁷⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 306.

⁷⁶⁰ Nuayme ez-Zührî, *el-Emr ve’n-Nehy fi’l-Lugati’l-‘Arabiyye* (Rabat: Matba‘atu’l-Ma‘ârifî’l-Cedîde, 1997), 58-59.

Söylemin bağlamına ve makamına göre nehyin, asıl anlamından uzaklaşarak farklı bildirişim gayelerini yerine getirmek için şartları ihlal edildiğinde dua, iltimas, ibâha ve tehdit gibi dolaylı sözeylemler doğar.⁷⁶¹ Nehiy üslubunda, konuşurun farklı bildirişim gayeleri umduğu bu sözcelerden kastedileni muhatabın sezmesi, edimbilimsel sezdirim olgusunun belâgattaki varlığının göstergelerindendir. Belâgatta, emir üslubunda olduğu gibi nehy üslubundaki sezdirim olgusu da bağlam karineleri üzerinden incelenmektedir.

Belâgatta, Sekkâkî'nin bu tahlilleriyle Grice'ın diyalog kurallarından birinin ihlali ilkesine dayanan değerlendirmeleri karşılaştırıldığında yakınlık olduğu açıkça görülmektedir. Ancak Ahmet Mütevekkil, Sekkâkî'nin analizlerinin, derinliğiyle ve tahmin gücüyle Grice'ın analizlerinden ayrıldığını ifade etmektedir. Grice ve Sekkâkî'nin diyalog ve iletişimde konuşurun ihlalleri üzerindeki görüşleri karşılaştırıldığında, iki düşünür arasında belirgin farklar olduğu görülür. Grice, iletişim sırasında belirlediği dört temel ilke (nicelik, nitelik, ilişki ve tarz) doğrultusunda, ihlalleri özellikle bildirim cümlelerinde (haberi cümleler) ele alır. Bu, Grice'ın teorisinin iletişimdiki bildirimsellik üzerine yoğunlaştığını ve diyalogdaki ihlallerin sadece bu çerçevede değerlendirildiğini gösterir. Öte yandan, Sekkâkî'nin yaklaşımı daha kapsamlı ve teorik derinlik içermektedir. Sekkâkî, sadece bildirim cümleleriyle sınırlı kalmayıp, inşâî cümleleri (emir, soru, dilek gibi fiil kipleriyle kurulan cümleler) de dahil ederek, ihlalleri çok daha geniş bir bağlamda ele alır. Bu bağlamda Sekkâkî, iletişimde anlam ihlallerini, cümle türü ve yapısına bakmaksızın değerlendirir, bu da onun dil anlayışını daha evrensel bir çerçeveye oturtur. Ayrıca Sekkâkî'nin yaklaşımında, aslî anlamdan makama uygun olarak başka bir anlama geçişte sezdirim kavramına da vurgu yapılır. Yani, konuşur aslî anlamı ihlal ederken, diyalogda sezdirim yoluyla yeni bir anlam sunar ve bu da anlamın ihlali değil, anlamın farklı bir düzeye çekilmesi olarak değerlendirilir.⁷⁶² Bu çerçevede, Grice'ın görüşleri daha çok kuralcı ve bildirici cümleler üzerine yoğunlaşırken, Sekkâkî'nin yaklaşımı, dilin pragmatik kullanımlarını ve farklı anlam katmanlarına geçişi kapsayan daha geniş bir analizi içermektedir.

⁷⁶¹ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 169.

⁷⁶² Mütevekkil, "el-İstilizâmu't-Tehâtubî", 300.

Searle’ün edimsöz edimlerini sınıflandırmasına göre nehiy de emir üslubu gibi dinleyiciye bir şeyin yaptırılmaya çalışılması bakımından “*yönelticiler*” kategorisine girer.⁷⁶³ Emir ve nehiy üslubunda muhatap o emri gerçekleştirirken konuşurun isteğini yerine getirmiş olur. Eylemi yapma ya da terk etme arasındaki seçim olasılığını devre dışı bırakarak konuşurun otoritesine boyun eğer. Böylelikle dış dünyada istenilen eylemin yapılmasının zorunluluğuna yol açar. Bu ölçütler Searle’ün sözeylemleri sınıflandırmasındaki yönelticiler kısmındaki emir ve nehyin özellikleri olarak kabul edildiğinden belâgatta inşa üsluplarının tasnifleriyle çokta farklılık arzemediği görülür. Bu benzerlikler, kadim belâgat ilminin, edimbilimden önce var olan bir “edimbilim” olarak kabul edilmesi için güçlü bir delil oluşturabilir.⁷⁶⁴ Austin ve Searle gibi edimbilimle ilgilenen dilbilimcilerin temel sorusu, “kelimeler aracılığıyla eylem nasıl meydana gelir?” etrafında şekillenmektedir. Bu çerçevede, belâgatçıların emir ve nehiy gibi konularda ele aldıkları meseleler de bu sorunun etrafında dönen benzer analizlerdir.

1.2.5. Nidâ

Bir şeyin gerçekleşmesini istemeyi ifade eden talep çeşitlerinden nidâ üslubu, seslenmek veya çağırmak anlamında kullanılan (إِ), (يَا), (أَيَا), (هَيَا), (أَيْ), (وَا) harfleriyle yapılır. Konuşur, bu harflerle muhatabın dikkatini çekip kendisine yönelmesini talep eder. Örneğin, konuşur muhatabına “يَا زَيْدُ! / *Ey Zeyd!*” dediğinde muhatabından kendisine yönelme eylemini gerçekleştirmesini ister.⁷⁶⁵

Sekkâkî istifham üslubundaki talep ile emir, nehiy ve nidâ üsluplarındaki talep arasındaki farka dikkat çeker. İstifham üslubunda, dış dünyadan zihne doğru bir yönelim söz konusudur. Diğer talep üsluplarında ise önce bir şey zihinde oluşur ve sonra bu zihindeki şeyin dış dünyada gerçekleşmesi istenir. Yani, istifhamda zihindeki yansıma dış dünyaya tâbi iken, diğer üsluplarda dış dünyanın oluşumu zihindeki tasavvura tâbi olur.⁷⁶⁶

⁷⁶³ Searle, *Söz Edimleri*, 50.

⁷⁶⁴ Hedevisi, *el-İnşâ bi'l-Kavl*, 136.

⁷⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 304.

⁷⁶⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 304.

Muhataptan kendisine yönelmesini isteme, konuşurun nidâ üslubunu kullanmaktaki asıl gayesidir. Aslî manasında kullanılarak yönelme talep etmesiyle doğrudan söylem kategorisine girer. Aynı zamanda nidâ hakikî manasının dışına çıkarak bağlama göre çeşitli manalar ifade edilebilir. Örneğin, konuşurun ona yönelip şikayette bulunan kişiye “يَا مَظْلُومُ! / *Ey mazlum!*” demesiyle muhatap zaten kendisine yöneldiği için, ondan yönelmesini talep etme manası kastedilmez. Söylemdeki nidâ ile, bağlamdan yola çıkılarak konuşurun muhatabından şikayetini daha fazla dinlemeyi talep etmesi gibi henüz olmayan bir şeye yönelik iğra/teşvik manası kastedilir.⁷⁶⁷ Nidânın gerçekleşme şartlarından birisi, talep anında meydana gelmemiş bir şeyin istenmesidir. Yukarıdaki örnekte nidânın bu şartı ihlal edilmiştir. Çünkü muhataptan konuşura zaten bir yönelme varken konuşur ona yönelme talebini ifade eden nidâ ile seslenmiştir. Dolayısıyla buradaki ihlal, söylemin bağlamının yardımıyla konuşurun sezdirdiği başka bir mananın olduğunu gösterir. İğra gibi muhataba sezdirilen çeşitli manalar da yine muhatabı bir eyleme yönlendirmesiyle dolaylı söylem kategorisine girmektedir.

Genel olarak bakıldığında, nidâ üslubunda olduğu gibi emir, nehiy, istifham ve temenni gibi inşâî lafızlardan eylemler meydana gelir. Çünkü konuşurun bu lafızları kullanmasıyla muhatap bir eylem gerçekleştirir. Muhatabın üzerinde gerçekleştirdiği etki dolayısıyla Austin’in etkisöz kapsamına girer. Sekkâkî’nin talep konusunda ele aldığı söylemlerin özellikleri şöyle sıralanabilir:⁷⁶⁸

- a. Emir, nehiy, istifham gibi söz eylemler, eşyanın gerçekliğini dönüştürmeyi ve yeni bir gerçeklik inşa etmeyi amaçlayan eylemlerdir.
- b. Sekkâkî’de söylemler kasıtlı eylemlerdir. Dolayısıyla muhatabın o söz eylemleri idrak etmesi, konuşurun kastettiğini anlamasıyla gerçekleşebilir.
- c. Edimbilimsel eylemler, bağlamsal ve makamsal eylemlerdir. Dil içi bağlam ve kullanım makamı, muhatabın konuşurun kastettiği söz eylemi belirlemesini sağlamada temel rol oynar. Bu yüzden dilsel göstergeler vasıtasıyla ona delalet eden söz eylem ve bağlam/makam arasındaki

⁷⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 306.

⁷⁶⁸ İdrîs Serhân, *Turuku’t-Tazmîni’d-Delâli ve’t-Tedâvülî fi’l-Lugati’l-‘Arabîyye ve Âliyâtu’l-İstidlâl* (Fes: Câmi’at Sîdî Muhammed bin ‘Abdullâh Külliyyetu’l-Âdâb ve ‘Ulûmi’l-İnsâniyye, Doktora Tezi, 2000), 342.

uyumsuzluk ya dolaylı başka bir söz eylemin doğmasına ya da geçersiz bir söz eylem sayılmasına sebep olur.

Yönelme talebi ifade etmesi bakımından nidâ üslubu, emir, nehiy ve istifham üslupları gibi Searle'nin edimsöz edimlerini sınıflandırmasına göre “yönelticiler” kategorisine girer.⁷⁶⁹ Ancak nidâ üslubu, emir, nehiy ve istifham üsluplarındaki bir eylemi gerçekleştirme ya da ondan vazgeçirme talebindeki doğrudan yönlendirme ifadesi açısından onlardan daha az edimsel kuvvete sahiptir.⁷⁷⁰

1.2.6. Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması

Sekkâkî, belâgatın meânî konularında son olarak talep ve haber cümlelerinde muktezâ-yı zâhirin dışına çıkılmasından bahseder. Modern dilbilimde *sözdiziminde sapmalar* olarak ifade edilen bu üslubu “talep cümlesinin yerine haber cümlesinin kullanılması” ve “haber cümlesinin yerine talep cümlesinin kullanılması” şeklinde sunar. Sekkâkî'nin bu konudaki analizlerinde edimbilimsel “konuşma sezdirimi”nin boyutları açıkça gözüktür. Çeşitli bildirişim gayeleriyle söylem, yukarıda da anlatıldığı gibi farklı anlamlar ifade edebilir. Sekkâkî belâgata dair analizlerinde, bazen bunların muktezâ-yı zâhirin tersine geldiğini açıkça beyan ederken bazılarında bu ifadeyi kullanmadan gösterir.⁷⁷¹

- Talep cümlesinin yerine haber cümlesinin kullanılması:

Belâgatta talep cümlesinin yerinde haber cümlesinin kullanılmasına sebep olan pek çok nükte olduğu üzerinde durulmuştur. Sekkâkî bunlardan bazılarına örnekler verir. Örneğin, bir şeyin gerçekleşeceği hususunda konuşurun iyimserlik kastederek talep cümlesi yerine haber cümlesi kurması gibi. Bu üslup Arap dilinde dua makamında kullanılan bir tarzıdır. Mesela konuşurun muhatabına “وَفَقَّكَ لِلتَّقْوَىٰ (Allah) seni takvaya ulaştırdı.” şeklinde yönelttiği sözcesi, aslında Allah seni takvaya ulaştırsın! manasında iyimserlik umularak Allah'ın onu takvaya ulaştırması gerçekleşmiş gibi söylenmesini ifade eder. İyimserlik kastetme Arapların diğer söylemlerinde de görülmektedir. Örneğin *kurtuluş yeri* manasındaki (مَفَازٌ) kelimesini “çöl” için kullanmaları, “susamış kimse”ye *suya kanmış* manasında (ناهِلٌ) demeleri ve

⁷⁶⁹ Sahrâvî, *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab*, 83.

⁷⁷⁰ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 71.

⁷⁷¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 327.

“yılan tarafından ısırılan kişi”ye *sağlam* manasında (سَلِيم) demeleri iyimserlik kastıyla söylemlerinde kullandıkları farklı ifadelerdir.⁷⁷²

Dua makamı “*takvaya ulaştırsın!*” sözcesi gibi emir fiil kullanılmasını gerektiren bir makamdır. Ancak sözce, makama uygun olarak doğrudan söz eylem olan emir şeklinde gelseydi bu edimsel fiilin, dinleyici üzerindeki etki derecesi mazi fiilin etki derecesinden daha az olurdu. İnşâî fiilin aksine mazi fiil, eylemin meydana gelmesi ve bir şüphe taşımaması açısından daha yüksek edimsellik taşımaktadır.⁷⁷³ Geçmiş zaman fiili ile kullanılan haberi cümlelerin, inşâî cümle kategorisindeki dua cümlesi yerine kullanılması, dinleyiciye çeşitli ek anlamları aktarmak içindir. Bu anlam, öncelikle dua etmeyi ifade ederken ikinci olarak geçmiş zamanda gerçekleşme fiili kullanılarak duanın gerçekleştiğini ima eden bir iyimserlik ifade eder.⁷⁷⁴ Bu açıdan haberi/bildiri cümlesinin örtük bir inşâî cümle içermesi ve sözcedeki kapalılığı muhatabın sezerek kastedilen dua manasına ulaşmasıyla dolaylı söz eylem ifade etmesi, belâgatta dua üslubunda görülen edimbilimsel kullanımlardır. Zira dolaylı söz eylemler, konuşurun dinleyiciyle aralarındaki ortak arka plan bilgisi ve dinleyicinin rasyonel ve çıkarımsal yeteneğiyle söylediğinden daha fazlasını muhatabına ulaştırmasını sağlar.⁷⁷⁵

Yine gerçekleşmesinin çok istendiği bir şeyin ifade edilmesinde, talep cümlesi yerine haber cümlesi kullanılabilir. Nitekim konuşur bir şeyin olmasını aşırı istediğinde, zihninde sürekli o şeyin hayali dolaşır ve sanki o şey gerçekleşmiş gibi zannetmeye başlar.⁷⁷⁶ Örneğin konuşurun dua cümlesiyle “*اللَّهُ لِقَائِكَ / Allah bana seninle tanışmayı nasip etti.*” demesi, dua edenin tanışma arzusunun meydana gelmişçesine tasavvur ve tahayyül edilmesini yansıtır.⁷⁷⁷

Yine kinaye niyetiyle talep cümlesi yerine haber cümlesi kullanılabilir. Örneğin, efendisinin kendisinden yüz çevirdiği kölenin, “*يَنْظُرُ الْمَوْلَى إِلَيَّ سَاعَةً / Efendim bir süre bana bakacak/Efendim bir süre bana bakabilir mi?*” demesi gibi.⁷⁷⁸ Sözcede köle

⁷⁷² Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 324.

⁷⁷³ Lehvîmel, *Mezâhiru't-Tedâvuliyye*, 153.

⁷⁷⁴ Muhammed Salâh Zekî Ebû Hamîde, *el-Belâga ve'l-Uslûbiyye 'inde's-Sekkâkî* (Gazze, 2012), 202.

⁷⁷⁵ Ali Mahmûd Hacî es-Sarrâf, *fî'l-Brâcmâtiyye: el-Ef'âlu'l-İncâziyye fî'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 125.

⁷⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 324.

⁷⁷⁷ Hedevî, *el-İnşâ bi'l-Kavl*, 53.

⁷⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 325.

efendisinin rızasını ve lütfunu isteyişini, emir cümlesi yerine haber cümlesi kullanarak kinayeli bir şekilde ifade etmiştir.⁷⁷⁹ Zira köle, rütbe bakımından efendisine “أَنْظُرْ إِلَيَّ/ *Bana bak!*” diyebilecek bir konumda olmadığından emir fiili kullanmaktan kaçınmıştır. Bu üslup dil-statü ilişkisini yansıtmaları bakımından bildirişimde önemli bir yer teşkil etmektedir.

Yine konuşur, kendisini çok seven ve bu nedenle de kendisini asla yalancı durumuna düşürmeyecek bir muhatabından, bir eylemi gerçekleştirmesini istediğinde, sözcesini nezaket gereği doğrudan bir emir formatında değil, haber cümlesi şeklinde kurar.⁷⁸⁰ Bir konuşurun, kendisine değer veren ve onu kırmak istemeyeceğini bildiği bir dinleyiciye hitaben sözcesini “أَحْسِنْ إِلَيَّ/ *Bana iyilik yap!*” gibi bir emir kipiyle değil de “تُحَسِّنْ إِلَيَّ/ *Bana iyilikte bulunursun.*” şeklinde bildiri cümlesiyle ifade etmesi bu duruma örnek teşkil eder. Konuşur, muhatabının kendisini sevdiğinden ve ona karşı nazik davranacağından emin olduğu için, talebini dolaylı ve nezaketli bir biçimde sunar. Bu bağlamda, muhatabının kendisine duyduğu sevgi ve saygıyı göz önünde bulundurarak, doğrudan bir emir kullanmak yerine, daha yumuşak ve dolaylı bir dil olan bildiri cümlesini tercih eder.

Sekkâkî bu gibi kullanımlarla pek çok nükte ifade edilebileceğinden bahsederek Kur’ân’da talep cümlesinin yerinde haber cümlesinin kullanıldığı tüm ayetlerin, bu nükteleri içereceğini şu ayet üzerinden gösterir: “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ *Bir zamanlar biz İsrâiloğulları’ndan, “Allah’tan başkasına kulluk etmezsiniz” diyerek söz almıştık.*”⁷⁸¹ ayetinde emir formunda “لَا تَعْبُدُوا/ *kulluk etmeyin!*” talep ifadesinin yerine, haber cümlesi şeklinde “لَا تَعْبُدُونَ/ *kulluk etmezsiniz.*” ifadesiyle hitap edilmiştir.⁷⁸² Sanki onlar Allah’tan başkasına kulluk etmekten nehyedilip hemen bu yasaklamaya uyduktan sonra dinleyici, onların itaat etme haberini almış gibi bir ifade kullanılmıştır. Bu üslupla emir fiil kullanılmayarak muhatapların bir şey istendiği zaman istenileni yerine getirme hızlarına dikkat çekmek kastedilmiştir.⁷⁸³ Haberî

⁷⁷⁹ Zührî, *el-Emr ve’n-Nehy fi’l-Lugati’l-‘Arabiyye*, 132.

⁷⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 325.

⁷⁸¹ el-Bakara 2/83.

⁷⁸² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 325.

⁷⁸³ Hedevisî, *el-Înşâ bi’l-Kavl*, 54.

cümle formunda gelen ayet, İsrailoğullarına hitaben örtük olarak “kulluk etmeyin!” nehyini ifade eden dolaylı söz eylem içermektedir. Söylemdeki kastı, bu tarz örtük ifadelerle muhataba ulaştırmak anlamında Grice’ın sezdirim olarak tanımladığı bu ifade biçimini Sekkâkî, belâgat alanında uzmanlaşmış kişilerin icra edebileceği bir yetkinlik olarak değerlendirmektedir.

- Haber cümlesi yerine talep cümlesinin kullanılması:

Belâgatta haber cümlesinin yerinde talep cümlesinin kullanılmasına sebep olan nükteler üzerinde de durulur. Bunlardan birisi, konuşurun ne olursa olsun muhatabının tercih edeceği şeyden razı olacağını ifade etme isteğidir. Örneğin, Küseyyir Azze’nin (ö. 723) bir beytinde şöyle geçer:⁷⁸⁴

أَسِيِّي بِنَا أَوْ أَحْسِنِي لَا مَلُومَةً

“İster *iyilik* et bize, ister *kötülük*,

Sana kınama yok, gönlümüz sana hep açık.”

Sekkâkî şairin beytinde “أَسِيِّي / *kötülük yap!*” ve “أَحْسِنِي / *iyilik yap!*” şeklinde emir formunda kullandığı sözcüklerle, emir anlamının değil muhatabı bir eylemi yapıp yapmamakta serbest bırakan “ibâha” anlamının kastedildiğini söyler.⁷⁸⁵ Şair beytinde söylem ifade eden emir ifadeleriyle bildiri cümlesi kastetmiştir. Yani söylemini muktezâ-yı zâhirin tersine göre kurarak bu ifadesiyle; *kötülük yapsan da iyilik yapsan da bizim için birdir*, manasını sezdirmektedir. Sekkâkî bu kullanımı, Kur’ân’dan ayetlerle örneklendirir. Örneğin, اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ “Onların *bağışlanması için Allah’a (ister) dua et (ister) etme; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları bağışlamayacaktır.*”⁷⁸⁶ ayetinde Peygamber’in (s.a.v) münafıklar için istiğfar dilemesi veya dilememesinin eşit olması “اِسْتَغْفِرْ / *istiğfar dile!*” ve “لَا تَسْتَغْفِرْ / *istiğfar dileme!*” şeklinde emir formuyla talep cümlesi olarak kullanılmıştır.⁷⁸⁷ Sezdirilen mana, ayetin muhatabı olan Peygamber’e (s.a.v) istiğfar edip etmemekte serbest bırakıldığını bildirmektir. Sekkâkî, bu örneklerle, söylemi

⁷⁸⁴ Ebû Sahr Küseyyir, *Dîvânu Küseyyir* ‘Azze, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1971), 67.

⁷⁸⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 326.

⁷⁸⁶ et-Tevbe 9/80.

⁷⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 326.

oluşturan kelimelerle manaları arasındaki ilişkileri aşır, kelimelerle onların kullanımları arasındaki ilişkiyi incelemektedir.

Belâgatta, muktezâ-yı zâhirin dışına çıkılan üsluplardan biri de “Üslûb-u Hakîm”dir. Sekkâkî, belâgatın büyüleyici üsluplarından, muhatabın ummadığı bir şeyle karşılaşmasını ifade eden üslûb-u hakîmi eşsiz bir üslup olarak niteler.⁷⁸⁸ Örneğin soru soran kişinin beklediği cevaptan farklı bir cevap aldığı şu ayeti örnek olarak gösterir: *“Sana يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ”* *Sana ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: “Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır.”*⁷⁸⁹ ayetinde soruyu soran kişiler, neyi infak edeceklerini sormaktadırlar. Onlara verilen cevapta ise infak edilecek kişilerin kimler olduğu söylenmiştir. Sekkâkî bu üslupta, muhatabın sorusunun başka bir sorunun yerine indirgenmiş olduğunu çünkü kastın; bu sorunun muhatabın durumuna daha uygun, daha önemli olduğuna dikkat çekilmesi olduğunu ifade eder.⁷⁹⁰ Bu açıdan üslûb’u hakîmde dinleyicinin haline muhalefet söz konusudur. Nitekim dinleyici bu üslup karşısında iki haldedir. Ya konuşurdan bir haberi bekler haldedir. Konuşurun sözleri dinleyicinin dikkatini beklemesi gereken şeye çekerek sözleri onun beklediğinden farklı şeyler taşır. Yukarıda verilen ayet örneğinde de durum bu şekildedir; muhatap beklediğinden farklı bir cevapla karşılaşmıştır. Ya da dinleyici, bir konu hakkında sorduğu sorusunun başka bir soru yerine ingirgendiği bir haldedir.⁷⁹¹

Konuşur, üslûb’u hakîmi kullanarak muhatabını büyülercesine tahrik de edebilir. Sekkâkî bir Hârîcînin Haccâc’ı bu üslupla büyülediğini ve ondaki öfkeyi yumuşattığını söyler. Haccâc bir Hârîcîyi tehdit ederek *“الْأَحْمِلَنَّكَ عَلَى الْأَدْهَمِ / Seni zincire vuracağım.”* der. Hârîcî, *“الْأَدْهَمِ”* sözcüğünün “zincir” anlamının yanı sıra “siyah at” manasına da geldiğinden ötürü Haccâc’ın bu tehdidini vaade çevirerek, *“مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَدْهَمِ وَالْأَشْهَبِ”* *Haccâc gibi bir emire de siyah at ve beyaz ata bindirmek yakıştır.”* demiştir. Hârîcî bu üslubu kullanarak Haccâc gibi bir emire yakışan şeyin zincire vurmak değil ihsanda bulunmak olduğunu, tehdit etmek değil de vaad etmek olduğunu en güzel şekilde ifade

⁷⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 327.

⁷⁸⁹ el-Bakara 2/215.

⁷⁹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 327.

⁷⁹¹ Bûcâdî, *Fî’l-Lisâniyyâti’t-Tedâvülüyye*, 188-189.

etmiştir.⁷⁹² Cürcânî bu üslubu “muğalata” şeklinde isimlendirerek (مُغَالَاةٌ) ve (غَيْرٌ) sözcüklerinin takdiminden bahsederken Sekkâkî’nin yukarıda verdiği Hâricî ve Haccâc örneğinden bahsettiği yerde bu kavramdan söz etmiştir.⁷⁹³

Üslûb’u hakîm olgusu, konuşurun kastına önem vermesi ve muhatabı, konuşurun maksadını anlamaya yönlendirmesi açısından önemli bir edimbilimsel görünüm arz eder. Dolaylı bir şekilde konuşurun maksadını ve söylemin bağlamında sezdirilen sözcenin anlamlarını keşfetmesi için muhatabı çeşitli çıkarımlar yapmaya yönlendirir.⁷⁹⁴ Sekkâkî sezdirim olgusunu, beş inşa üslubunun manalarının uygun olmayan makamlarda kullanılması ve bunun sonucunda gerçekleşme şartlarının ihlal edilmesiyle meydana geldiği esas üzerinde tahlil eder. Bu ihlal ilkesi sezdirim faaliyetinin temelidir.⁷⁹⁵

Belâgatta, talep cümlesinin yerine haber cümlesinin, haber cümlesinin yerine ise talep cümlesinin kullanılmasıyla muktezâ-yı zâhirin dışına çıkılmasının ele alındığı bu meseleler, muhatabın konuşmacının kastını anlaması açısından Grice’ın konuşma sezdirimi teorisiyle önemli benzerlikler taşır. Belâgatta bu sezdirim, söylemin bağlamına dayanarak muhatabın belirli çıkarımlar yapmasına imkan tanır. Bu bakımdan, belâgatta bağlam, edimbilimin temel kavramlarından biri olarak, söylemin doğru anlaşılması için önemli bir yer tutar. Ayrıca, sözcede muktezâ-yı zâhirin dışına çıkılarak muhatabın bağlam yardımıyla çıkarım yapması, Searle’ün dolaylı söylem teorisinin işaret ettiği hususlara işaret eder. Belâgattaki bu tür analizler, edimbilimle olan yakın ilişkiyi göstermesi açısından önemli bir yere sahiptir.

Sekkâkî’nin muktezâ-yı hâle riayete önem vermesi, dil dışı karinelere riayet ederek söylemin derin yapısına ulaşılmasına, konuşurun kastıyla dinleyicinin makamı ve psikolojisi arasında alaka kurulmasını sağlar. Edimbilim araştırmalarının odaklandığı şey de budur. Bu yüzden Sekkâkî, muktezâ-yı zâhirden bahsettiği yerlerde aslında doğrudan söylem, muktezâ-yı zâhirin aksine kullanımlardan bahsettiği yerlerde ise dolaylı söylemlerden bahsetmiş olur.⁷⁹⁶

⁷⁹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 327-328.

⁷⁹³ Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, 138.

⁷⁹⁴ Lehvîmel, *Mezâhiru’t-Tedâvuliyye*, 218.

⁷⁹⁵ Mütevekkil, “el-İstilizâmu’t-Tehâtubî”, 299.

⁷⁹⁶ Lehvîmel, *Mezâhiru’t-Tedâvuliyye*, 157.

SONUÇ

Edimbilim ve belâgat ilmi, dilin işlevselliğini, bağlam içindeki kullanımını ve etkili söylem oluşturma yollarını anlamayı amaçlayan iki önemli disiplindir. Edimbilim, bir bildirişim esnasında sözlü dili ve bağlamsal etkilerini incelerken, belâgat, bir mesajın nasıl daha etkili ve estetik bir şekilde iletilebileceğini araştırır. Bu çalışma, iki disiplinin kavramsal ve metodolojik yaklaşımlarının birbiriyle olan ilişkisini incelemiş ve bu ilişkiyi tarihsel bir perspektifle değerlendirmiştir.

Modern edimbilimdeki birçok kavramın belâgatla bağlantılı olduğu görülmüştür. Özellikle belâgatta ele alınan “makam” ve “muktezâ-yı hâle riayet” kavramlarının, edimbilimin bağlam teorileri ve Grice’ın işbirliği ilkeleriyle paralellik taşıdığı tespit edilmiştir. Bu, belâgat ilminin bağlamın dil üzerindeki etkisini edimbilimden çok önceleri sistematik olarak ele aldığını göstermektedir. Belâgat alimleri, söylemin bağlama uygun şekilde düzenlenmesi gerektiğini vurgulamış ve bu bağlamda Cürcânî, Sekkâkî ve İbnü’l Esîr gibi isimler öncü bir rol üstlenmiştir.

Dinleyiciye odaklanan belâgat analizleri, modern edimbilimdeki dinleyici merkezli yaklaşımların bir öncüsü niteliğindedir. Dinleyicinin bilgi düzeyine, inançlarına ve tereddütlerine göre şekillendirilen söylemler, Grice’ın işbirliği ilkeleri ve Searle’ün edimsöz teorileriyle benzerlik göstermektedir. Örneğin, belâgatta takdim-tehir, vasl-fasl ve îcâz-itnâb gibi üslupların, söylemi etkili ve dinleyiciye uygun hale getirmek amacıyla kullanıldığı görülmüştür. Bu analizler, söylemin bağlama ve dinleyiciye duyarlı bir şekilde yapılandırılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ayrıca, belâgatta örtük anlamlar ve arka plan bilgisine yapılan vurgular, edimbilimdeki önvarsayım ve sezdirim kuramlarıyla yakından ilişkilidir. Hazif ve ism-i mevsul gibi dilsel unsurlar, dinleyicinin bağlama dayalı çıkarımlar yapmasına olanak tanımış ve bu bağlamda Grice’ın sezdirim teorisiyle önemli bir benzerlik sergilemiştir. Özellikle belâgatta, dinleyicinin bilgi birikimi ve bağlamın etkisi, söylemin etkili bir şekilde düzenlenmesinde kritik bir rol oynamıştır.

Belâgattaki eksiltili ifade kullanımları ve mûsnedün ileyhin zamir olarak yer alması gibi kullanımlar, Brown ve Levinson'un konuşurların başkalarının onurunu korumak için bazı ifadelerden kaçındıklarını öne süren "yüz koruma" temelli nezaket kuramıyla benzerlik göstermektedir.

Belâgatın inşâ üslupları (emir, nehiy, istifham vb.) ile modern edimbilimdeki söylem teorileri arasında dikkat çekici bağlantılar tespit edilmiştir. Örneğin, inşâ üsluplarının bağlama uygun olarak doğrudan ya da dolaylı söylemlere dönüşmesi, Austin ve Searle'ün teorileriyle benzerlik taşımaktadır. Muktezâ-yı zâhirin aksine düzenlenen söylemlerde dinleyicinin bağlam yardımıyla çıkarım yapması, modern edimbilimdeki çıkarım süreçlerine işaret etmektedir.

Sonuç olarak, kadim belâgat geleneğimizin sunduğu analizlerin, modern edimbilim teorilerinin temelini oluşturan kavramlarla derin bir bağlantı içinde olduğu görülmektedir. Bu, belâgatın yalnızca bir edebi disiplin değil, aynı zamanda dilin işlevselliğine dair bir teori olarak da değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Belâgatçıların geliştirdiği yaklaşımların, modern edimbilim teorilerinin temellerini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, belâgat ilminin yalnızca Arapçaya özgü bir bilgi birikimi olmadığını, aynı zamanda evrensel dil teorilerine katkı sağlayan bir disiplin olduğunu ortaya koymaktadır. Belâgat alimleri tarafından geliştirilen kavramlar ve yöntemler, dilin estetik, işlevsel ve bağlamsal boyutlarını ele alarak, bütün dillerin kullanımına dair genel ilkeler sunmaktadır. Belâgat alimlerinin dile dair görüşlerinin, modern dil teorilerinde yankı bulduğu ve bu görüşlerin dilin bağlam içindeki işlevselliğini anlamaya yönelik önemli bir zemin oluşturduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abd, Ebû Amr Tarafe b.. *Dîvânu Tarafe b. el-Abd.* thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- Abdurrahman, Taha. *fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîdi 'İlmi'l-Kelâm.* el-Dârü'l-Beyza, Fas: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2. Basım, 2000.
- Abdurrahman, Taha. *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs.* Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2. Basım, 1993.
- 'Akkâşe, Mahmûd. *en-Nazariyyetu'l-Brâcmâtiyyetu'l-Lisâniyye (et-Tedâvuliyye).* Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2013.
- Akşit, Eyup. *Arap Dilinde Sözcüklerin Kategorileri: Biçim-Sözdizim-Anlam.* Ankara: Sonçağ Akademi, 1. Basım, 2022.
- Akşit, Eyup. "Kur'ân-ı Kerîm'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi'nin Getirilmesi ve Bunun Nedenleri". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVIII (2018), 43-76.
- Akyüz, Yusuf. *Arap Dilinde Edibilim.* Erzurum: Atatürk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Alevî, Abduselam İsmâîlî. "Ma't-Tedâvuliyyât". *et-Tedâvuliyyât İlmu İsti'mâli'l-Luga.* ed. Hâfız İsmâîlî 'Alevî. 17-24. Ürdün: Modern Books World, 2014.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Basım, 2011.
- Armengaud, Françoise. *el-Mukârabetu't-Tedâvuliyye.* çev. Said 'Allûş. Ribat: Merkezu'l-İnmâhi'l-Kavmî, 1986.
- A'sâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'sâ el-Kebîr.* thk. Muhammed Huseyn. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb bi'l-Cemâmîz, ts.
- Atîk, Abdulazîz. *'İlmü'l-Bedî'.* Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2002.
- Atîk, Abdulazîz. *'İlmü'l-Beyân.* Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985.

- Austin, Jhon Langshaw. *Söylemek ve Yapmak*. çev. R. Levent Aysever. istanbul: Metis, 3. Basım, 2020.
- Austin, John Langshaw. *Söylemek ve Yapmak*. çev. R. Levent Aysever. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım., 2020.
- Belher, Ömer. *Tahlîlu'l-Hitâbi'l-Mesrahî: fî Dav'i'n-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye*. Cezayir: Dâru'l-Emel, 2. Basım, ts.
- Beşşâr, İbrâhim. *el-Eb'âdu'n-Nassiye ve't-Tedâvuliyye fî't-Turâsi'l-Belâğiyi'l-'Arabî*. Cezayir: Câmi'at Muhammed Haydar Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Lugât, Doktora Tezi, 2016.
- Bin 'Âmir, Necvâ. *ed-Dımnî fî'l-Kavl: Bahsün fî Ususihi'n-Nahviyye ve't-Tedâvuliyye*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisıyye li'l-Kitâb, 2021.
- Blanchet, Philippe. *et-Tedâvuliyye min Austin ilâ Goffman*. çev. Abdurrezzak el-Cemayi'î Sabir el-Habâşe. Ürdün: Modern Books World, 2012.
- Brown, Penelope - Levinson, Stephen C. *Politeness -Some Universals in Language usage-*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Bûcâdî, Halîfe. *Fî'l-Lisâniyyâti't-Tedâvüliyye, me'a Muhâvelâti't-Te'siliyye fî'd-Dersi'l-'Arabîyi'l-Kadîm*. Cezayir: Beytü'l-Hikme, 1. Basım, 2009.
- Buhtürî, Ebû Ubâde el-Velîd. *Dîvânu'l-Buhtürî*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963.
- Bussmann, Hadumod. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. London and New York: Routledge, 2006.
- Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Cervoni, Jean. *el-Melfûziyye*. Suriye: İttihadu'l-Kitâbi'l-Arabî, 1998.
- Cevâd, Hattâm. *et-Tedâvuliyye Usûluhâ ve İtticahâtuhâ*. Ürdün Amman: Dâru Küñûz, 2016.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tac'ül-Luga ve Sihah'il-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1. Basım., 1990.
- Cubûrî, Yahyâ. *Şi'ru 'Abde b. et-Tabîb*. Bağdad: Dâru't-Terbiye, 1971.

- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b Abdirrahmân b Muhammed. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1375.
- Çakır, Cemal. “Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim”. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24/3 (2004), 245-255.
- Çelik, Ekrem. *Belâgat İlminde Ekollerin Oluşumu ve Bu Oluşumu Etkileyen Faktörler*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Dabiy, Rebîa b. Makrûm. *Dîvânu Rebîa b. Makrûm ed-Dabiy*. thk. Temâdur Abdulkâdir Feyyâz Harşûf. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1999.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*. Dâru'l-Maârif, 9. Basım, 1995.
- Dereli, Sevgi. “Sözlü İletişimde Nezaket Stratejileri”. *Türkbilig* 15 (2008), 24-52.
- Ducrot, Oswald - Schaeffer, Jean-Marie. “Makâmu'l-Hitâb”. *el-Kâmûsu'l Mevsû'î'l-Cedîd li'Ulûmi'l-Lisân*. 677-687. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2007.
- Durmuş, İsmail. “Kazvînî, Hatîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/156-157. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. “Meânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/204-206. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Sekkâkî, Ebû Ya'kûb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Hamîde, Muhammed Salâh Zekî. *el-Belâga ve'l-Uslûbiyye 'inde's-Sekkâkî*. Gazze, 2012.
- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hâni'. *Dîvânu Ebî Nüvâs*. thk. Mahmûd Kâmil Ferîd. Kahire: Matba'atu'l-Hicâzî, 1937.
- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hâni'. *Dîvânu Ebi Nüvâs*. thk. Behçet Abdülgafûr el-Hadîsî. Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 1. Basım, 2010.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs. *Dîvânu Ebû Temmâm*. Kahire: Matba'atu'l-Hicâzî, 1947.

- Ercan, Gülsüm Songül - Danış, Pınar. “Söylem, Söylem Çözümlemesi ve Eleştirel Söylem Çözümlemesi: Tanımları ve Kapsamları”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 527-552.
- Erk Emeksiz, Zeynep. “Anlambilim: Tümce Anlamı”. *Genel Dilbilim-II.* ed. A. Sumru Özsoy, - Zeynep Erk Emeksiz. 72-89. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2. Basım, 2013.
- Ezâ'id, Bin 'Îsâ. “Nazariyyetu (Grice) ve'l-Belâgat'ul-'Arabiyye”. *Mecelletu Kulliyet'il-Adab ve'l-Ulum'il-İnsaniyyeti* 13 (1999).
- Fârisî, Ebû'l-Kâsım Zeyd bin Ali. *Şerhu Hamâse Ebi Temmâm.* thk. Muhammed Osman Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Evzâ'i, 1. Basım, ts.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm. *Dîvânu'l-Ferezdak.* thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Gezundhajt, Henriette. “Sözceleme Dil Bilimi Nedir?” çev. Rıza Filizok. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi.* http://turkoloji.cu.edu.tr/DILBILIM/dilbilim_ana_02.php
- Grice, H. Paul. “Logic and Conversation”. *Syntax and Semantics 3: Speech Arts.* ed. Peter Cole - Jerry L. Morgan. 41-58. New York: Academic Press, 1975.
- Habâşe, Sâbir. *el-Eb'âdu't-Tedâvuliyye fî Şurûhi't-Telhîs li'l-Kazvînî.* Tunus: Mediterranean Publishers, 2009.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. “Abdülkâhir el-Cürcânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. “Bedî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268-298.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. “Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Halîfe, Hişâm İbrâhim Abdullâh. *el-İftirâdu'l-Musbak: Beyne'l-Lisâniyyâtî'l-Hadîse ve'l-Mebâhisi'l-Lugaviyye fî't-Turâsi'l-'Arabî ve'l-İslâmî.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehîde, 2021.

- Hâmide, Sukbâyes. *Kadâyâ 't-Tedâvuliyye fî Kitâbi Delâilu 'l-Î'câz li 'Abdulkâhir el-Cürcânî*. Cezayir: Câmi'at Mevlûd Ma'merî Tîzî Vezû Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Lugât, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Hedevî, es-Sahbî. *el-Înşâ bi'l-Kavl: Mukârabe Nahviyye Tedâvuliyye li'l-Evâmir ve 'n-Nevâhî A'mâlen Lugaviyye*. Ürdün: Dâru Künûzu'l-Ma'rife, 2016.
- Hutay'e, Ebû Müleyke Cervel. *Dîvân'ul-Hutay'e*. thk. İbn Sekît. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- İbn Bürd, Ebû Muâz Beşşâr. *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*. thk. Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr. 2 Cilt. Cezayir: Sekâfetu'l-'Arabiyye, 2007.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya. *Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hucr, İmruu'l-Kays. *Dîvânu İmruu'l-Kays*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 4. Basım, ts.
- İbn Külsûm, 'Amr. *Dîvânu'l-'Arabu'l-Mu'allakât: Mu'allaka 'Amr b. Külsûm*. Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 1. Basım, 2012.
- İbn Ma'dîkerib, Ebû Sevr Amr. *Şi'ru 'Amr b. Ma'dîkerib ez-Zübeydî*. thk. Mutâ' et-Tarâbîşî. Dımaşk: Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1985.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, ts.
- İbn Sâbit, Ebû'l-Velîd Hassân. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. thk. Abdulemîr Ali Mühennâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- İbnü'l-Ahnef, Ebû'l-Fazl el-Abbâs. *Dîvânu'l-Abbâs b. el-Ahnef*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1954.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselü's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nehdatu Mısır, ts.
- İbn'ün-Nettâh, Bekir. *Şi'ru Bekir b. en-Nettâh*. thk. Hâkim Sâlih Dâmin. Bağdat: Matba'atu'l-Ma'arif, 1975.

- ‘Îsâvî, ‘Abdusselâm. *ed-Delâle beyne’t-Te’sîl ve’t-Tecdîd*. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye li’l-Kitâb, 2021.
- Îsfehânî, Râgîb. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Seyyîd Keylânî. Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Îsmâîl, Salâh. *en-Nazariyyetu’l-Kasdiyye fî’l-Ma’nâ ‘inde Grice*. Kuveyt: Meclisü’n-Neşri’l-‘İlmî, 2005.
- Kansu-Yetkiner, Neslihan. *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine*. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi, 2009.
- Kansu-Yetkiner, Neslihan. “İncelik Kuramı ve Yüz Olgusu Bağlamında Çeviri Çalışmalarında İşlevsel-Edimbilimsel Eleştiri Yöntemi Uygulaması”. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 31-50.
- Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân. *el-Îzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâga el-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*. thk. Muhammed Abdu’l-Mun‘im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 3. Basım, ts.
- Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân. *Telhîs ‘ü-l Miftâh*. Pakistan: Mektebetu’l-Büşrâ, 2010.
- Kedâlî, Abdullah. *Tedâvuliyyetu’l-Makâm*. Mağrib: ‘Âlemu’l-Kütübü’l-Hadîs, 1. Basım, 2017.
- Kerbrat-Orecchione, Catherine. *el-Mudmar*. çev. Rîtâ Hâtîr. Beyrut: el-Munazzamatu’l-Arabiyye li’t-Terceme, 1. Basım, 2008.
- Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Hulusi. “Esrârü’l-Belâga”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/435. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kıran, Zeynel - Eziler Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin, 5. Basım, 2018.
- Küseyyir, Ebû Sahr. *Dîvânu Küseyyir ‘Azze*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1971.
- Leech, Geoffrey Neil. *Principles of Pragmatics*. New York: Longman Group Limited, 1983.

- Leech, Geoffrey Neil. *The Pragmatics of Politeness*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Lehvîmel, Bâdis. *Mezâhiru't-Tedâvuliyye fî Miftâhu'l-'Ulûm li's-Sekkâkî*. Cezayir: Câmi'at Muhammed Haydar Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Lugât, Doktora Tezi, 2012.
- Levinson, Stephen C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 1983.
- Matoug, Kamila Mohamed Shghwara. *Yâsîn Sûresindeki Gösterici Unsurlar (Edimbilimsel İnceleme)*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Târîhu 'Ulûmi'l-belâga ve't-tâ'rîf bi ricâliha*. Mısır: Şeriketi Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1950.
- Merzûkî, Ebû Ali. *Şerhu Dîvânî'l Hamâse*. thk. Ahmed Emîn - Abdusselâm Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1. Basım, 1991.
- Merzûkî, Ebû 'Ali. *Şerhu Divânî'l-Hamâse li Ebi Temmâm*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Mîlad, Hâlid. *el-Înşâ fî'l-'Arabîyye Beyne't-Terkîbi ve'd-Delâle -Dirâse Nahviyye Tedâvuliyye-*. Tunus: el-Müessesetu'l-'Arabîyyetu li't-Tevzî', 1. Basım, 2001.
- Mütenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed. *Dîvânu'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâr'ul-Beyrût, 1983.
- Mütevekkil, Ahmed. "el-İstilzâmu't-Tehâtubî". *et-Tedâvuliyyât Ilmu İsti'mâli'l-Luga*. ed. Hâfız İsmâîlî 'Alevî. 292-305. Ürdün: 'Âlemu'l-Kütübü'l-Hadîs, 2. basım, 2014.
- Mütevekkil, Ahmed. *el-Hitâb ve Hasâisu'l-Lugati'l-'Arabîyye*. Rabat: Dâru'l-Emân, 1. Basım, 2010.
- Nahle, Mahmûd Ahmed. *Âfâku Cedîde fî'l-Bahsi'l-Lugavî'l-Mu'âsir*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifetu'l-Câmi'iyye, 2002.
- Neccâr, Menâr. "Mefhûmu'l-Brâğmâtiyye ve Nazariyyetu'l-Makâm". *et-Tedâvuliyyât Ilmu İsti'mâli'l-Luga*. ed. Hâfız İsmâîlî 'Alevî. 63-85. Ürdün: Modern Books World, 2014.

- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. I-IX Cilt. Kahire: 'Âlemu'l-Kütüb, 1. basım, 2008.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Paveau, Marie Anne - Sarfati, Georges Elia. *en-Nazariyyâtü'l-Lisâniyyetü'l-Kübrâ - min en-Nahvi'l-Mukârin ilâ'z-Zirâi'yye-*. çev. Muhammed er-Râdî. Beyrut: Merkezu Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1. basım, 2012.
- Râdî, Reşîd. "ed-Delâlatü'l-İstilizâmiyye fî'l-Lugati'l-'Arabiyye ve'l-Kavâ'idi't-Tehâtubiyye 'inde Paul Grice". *Mecelletu'l-Faysal* 280 (2000), 57-60.
- Rahîlî, Meryem Vaslullâh. *Eserü's-Siyâk fî Tevcîhi'l-Ma'nâ*. Suudi Arabistan: Câmi'at Taibah, Külliyyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Doktora Tezi, 2010.
- Reboul, Anne - Joeschler, Jacques. *et-Tedâvuliyyetu'l-Yevm 'İlmun Cedid fî't-Tevâsul*. Beyrut: el-Munazzamatu'l-Arabiyye li't-Terceme, Dâru't-Talî'a, 2003.
- Rifat, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat, 1. Basım, 1998.
- Rukbî, Rıdvân. *min'el-Belâga ilâ't-Tedâvuliyye: Dirase tahliliyye fî'l-Bünyeti ve't-Tasavvur*. Ürdün: 'Âlemu'l-Kütübü'l-Hadîs, 2018.
- Sahrâvî, Mes'ûd. *et-Tedâvuliyye 'inde'l-Ulemâi'l-'Arab -Dirâse Tedâvuliyye li Zâhirati'l-Ef'âli'l-Kelâmiyye fî't-Turâsi'l-Lisâniyyi'l-Arabî-*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2005.
- Saîdî, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999.
- Sarrâf, Ali Mahmûd Hacî. *fî'l-Brâcmâtiyye: el-Ef'âlu'l-İncâziyye fî'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Searle, John R. *Söylemek ve Anlatmaya Çalışmak*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: BilgeSu, 2011.
- Searle, John R. *Söz Edimleri*. çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.

- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Serhân, İdrîs. *Turuku't-Tazmîni'd-Delâli ve't-Tedâvulî fi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Âliyâtu'l-İstidlâl*. Fes: Câmi'at Sîdî Muhammed bin 'Abdullâh Külliyyetu'l-Âdâb ve 'Ulûmi'l-İnsâniyye, Doktora Tezi, 2000.
- Suvîrtî, Muhammed. "el-Luga ve Delâlâtuhâ: Takrîbu Tedâvulî li'l-Mustalahi'l-Belâgî". *Mecelletu 'Alimu'l-Fikr* 3 (2000), 29-50.
- Şahin, Ahmed Fehd Salih. *en-Nazariyyetu't-Tedâvuliyye ve Eseruhâ fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyyeti'l-Mu'âsıra*. Ürdün: Modern Books World, 2015.
- Şehrî, Abdullah el-Hâdî bin Zâfir. *Istirâfîciyyâtu'l-Hitâb: Mukârabe Lugaviyye Tedâvuliyye*. Libya: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Müttehîde, 1. Basım, 2004.
- Şentürk, Recep. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şürrâb, Muhammed Hasan. *Şerhu's-Şevâhidi's-Şi'riyye fi Ümmâti'l-Kutubi'n-Nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2007.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM, 2015.
- Tebri'zî, Hatîb. *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*. thk. Garîde eş-Şeyh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Tebri'zî, Hatîb. *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *el-Mutavvel Şerhu Telhîs Miftâhi'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Turan, Ümit Deniz. "Edimbilim II: Bilgi Değeri, Bilgi Yapısı ve Dilde Kibarlık ve Kabalık". *Genel Dilbilim-II*. ed. A. Sumru Özsoy - Zeynep Erk Emeksiz. 116-151. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013.
- Umûş, Hulûd. *el-Hitâbu'l-Kur'ânî: Dirâse fi'l-'Alâka beyne'n-Nas ve's-Siyâk*. Ürdün: 'Âlemu'l-Kütübü'l-Hadîs, 1. Basım, 2008.
- Vardar, Berke, Diğerleri. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2007.

- Yalar, Mehmet. *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ya‘murân, Nuayme. “Tecelliyyâtu’l-Bu‘di’d-Dımnî li’l-Hitab ‘inde ‘İbnü’l-Esîr’”. *el-Hitâb* 12/1 (2018), 67-86.
- Yıldırım, Abdullah. *Sekkâkî’de Belâgat Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yılmaz, Engin. *Edim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem, 2. Basım, 2020.
- Yule, George. *et-Tedâvuliyye Pragmatics*. çev. Kusay el-Attâbî. Lübnan: Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L., 2010.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*. ed. Ahmed Abdülmevcûd - Muhammed Mu‘avvîd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu’l-Abîkân, 1998.
- Zühri, Nuayme. *el-Emr ve’n-Nehy fî’l-Lugati’l-‘Arabiyye*. Rabat: Matba‘atu’l-Ma‘ârifî’l-Cedîde, 1997.
- Türk Dil Kurumu*. Türk Dil Kurumu, ts.

ÖZGEÇMİŞ

Elif OKUR

Öğrenim Bilgisi

Lisans 2009 20/Haziran/2014	ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ/İLAHİYAT PR.
Yüksek Lisans 2016 20/Eylül/2018	İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ/SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ/TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (YL)(TEZLİ)

Akademik Görevler

ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ 2014	İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ/TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ/ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI
-----------------------------	---

Eserler

Uluslararası hakemli dergilerde yayımlanan makaleler:

1. OKUR ELİF (2020). Kur'ân-ı Kerîm'de Düşünme Vasıtaları Olarak Kalp, Fuâd, Lübb Kavramlarının Filolojik Tahlili. Mîzânü'l- Hak Dergisi(10), 97-121. (Yayın No: 6869076)

Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında (proceedings) basılan bildiriler :

1. OKUR ELİF (2020). Değerlerin Aktarılmasında Dilin Önemi “Arap Toplumunda Sütannelik Uygulaması”. Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak - Değerler Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu(1), 112-115. (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum) (Yayın No: 6869601)
2. OKUR ELİF (2020). Tunus Nahiv Ekolünün Teşekkül Süreci. 12. Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Kongresi, 1211-1219. (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum) (Yayın No: 6869377)

Yazılan ulusal/uluslararası kitaplardaki bölümler:

1. Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak - Değerler Eğitimi ve Sorunları, Bölüm adı:(Değerlerin Aktarılmasında Dilin Önemi “ Arap Toplumunda Sütannelik Uygulaması”) (2020)., Okur Elif, Palet Yayınları, Editör: BAYYİĞİT Mehmet, ÖZKAN Mehmet, ÇANAKCI Ahmet Ali, ABDELGHANY Asem Hamdy A., Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 407, ISBN:978- 625-7675-02-4, Türkçe(Bilimsel Kitap) (Yayın No: 6877429)
-

Kitap Tanıtımları:

1. OKUR ELİF (2021). Neslihan KANSU YETKİNER, Çeviribilim ve Edimbilim İlişkisi Üzerine. Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi(12), 405-409., Doi: 10.47502/mizan.922891 (Yayın No: 7279494)
 2. OKUR ELİF (2016). Kenan DEMIRAYAK Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi. Mîzânü'l-Hak Dergisi(3), 163-165. (Yayın No: 6869215)
-

Üniversite Yurt Dışı Deneyim:

Yüksek Lisans Tez Araştırması Mevlana Programı : 2017-2018 MOHAMMED V UNIVERSITY IN RABAT.

2214-A Tübitak Doktora Sırası Yurt Dışı Araştırma Bursu: 2023-2024 FAS DÂR'UL-HADİSİ'L-HASENİYYE ENSTİTÜSÜ RABAT.
